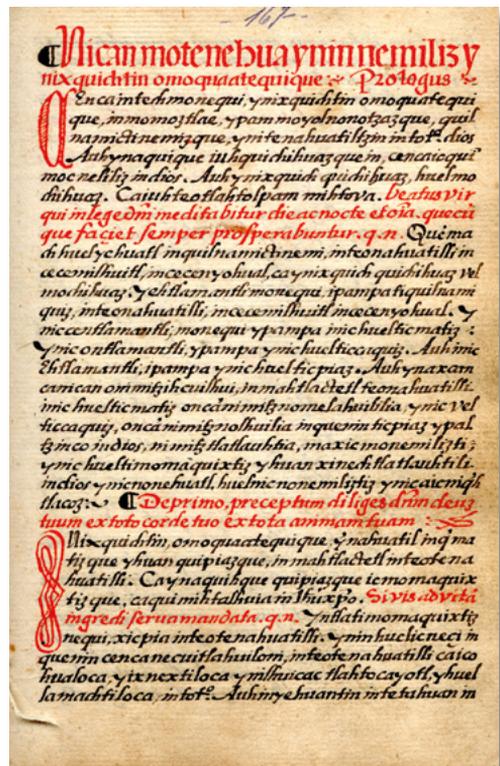


ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

63

ENERO-JUNIO 2022



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 63

ENERO-JUNIO 2022

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
ISSN (IMPRESO) 0071-1675

EQUIPO EDITORIAL

Editora

Élodie Dupey García
edupeygarcia@gmail.com

Editora asociada

Berenice Alcántara Rojas

Asistente de la editora

Omar Tapia Aguilar

Editora técnica

Lorena Piloni Martínez

EQUIPO TÉCNICO EDITORIAL

Cuidado editorial

Israel Rodríguez

Corrección de textos en inglés

Debra Nagao

Composición de forro

Natzi Vilchis

Revista incluida en los siguientes servicios de información: Latindex, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Biblat, Handbook of Latin American Studies, Hispanic American Periodicals Index (HAPI), Dialnet.

Los artículos publicados son responsabilidad exclusiva de los autores.

D. R. © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 63, enero-junio 2022, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México a través del Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria 04510, Coyoacán, Ciudad de México, correo electrónico: nahuatl@unam.mx. Editora responsable: Elisa Speckman Guerra. Certificado de licitud de título: 10480. Certificado de licitud de contenido: 7394. Distribuido por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM, Avenida del IMAN 5, Ciudad Universitaria, Coyoacán 04510, Ciudad de México. Impreso en Gráfica Premier, Calle 5 de Febrero 2309, San Jerónimo Chicahualco, 52170, Metepec, Estado de México. Este número se terminó de imprimir el 24 de marzo de 2022 con un tiraje de 100 ejemplares. Se permite la reproducción de los textos publicados siempre y cuando sea sin fines de lucro y citando la fuente. Precio por ejemplar \$320.00; 30.00 USD, más gastos de envío. Precios sujetos a cambio sin previo aviso. Área de Ventas y Promoción Editorial +52 555622-7515 / libriih@unam.mx / www.historicas.com.mx.

El acervo histórico y el contenido actualizado de *Estudios de Cultura Náhuatl* se encuentran disponibles en acceso abierto en <https://nahuatl.historicas.unam.mx> bajo una licencia creative commons Atribución-No comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0), a menos que se especifique otra licencia, pues cada documento digital incluido en la revista puede tener definido su propio licenciamiento.

ESTUDIOS CUARTANA HUIJUELI



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 63, ENERO-JUNIO 2022

Estudios de Cultura Náhuatl es una revista científica del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México de publicación semestral: enero-junio, julio-diciembre.

Difunde investigaciones en español, inglés o francés sobre la lengua y la cultura de los pueblos de habla náhuatl de ayer y hoy. Específicamente, publica artículos de investigación y traducciones críticas de documentos nahuas, así como reseñas y comentarios sobre la literatura académica más relevante en el área.

Los trabajos que incluye pertenecen, por lo general, a los campos de las ciencias históricas y antropológicas, si bien admite también escritos con otras orientaciones disciplinarias que aporten nuevos conocimientos sobre los pueblos nahuas y su cultura. Los trabajos producto de investigación se someten a un riguroso proceso de arbitraje, bajo el sistema de doble ciego, en el que participan especialistas de reconocido prestigio, tanto del ámbito nacional como internacional.

La revista goza de proyección internacional y se dirige a investigadores, docentes y estudiantes de educación superior, así como a público general interesado en la lengua y la cultura de los pueblos nahuas.

Estudios de Cultura Náhuatl es una publicación en acceso abierto que no cobra tarifas de publicación (o APC). Sus contenidos se encuentran disponibles en forma impresa y en versión digital, en formato PDF.

Estudios de Cultura Náhuatl is a biannual scientific journal of the Instituto de Investigaciones Históricas of the Universidad Nacional Autónoma de México published in January–June, July–December issues.

It spreads awareness of research in Spanish, English, or French on the language and culture of Nahuatl-speaking peoples of the past and present. Specifically, it publishes research articles and critical translations of Nahua documents, as well as reviews and commentaries on the most relevant academic literature in the field.

It includes works that generally pertain to the fields of the historical and anthropological sciences, although it also accepts texts with other disciplinary orientations that make new contributions to knowledge of Nahua peoples and their culture. Research articles are submitted to a rigorous double-blind peer review process, involving the participation of experts of renowned prestige, both in Mexico and internationally.

The journal has an international readership and is addressed to researchers, higher education instructors and students, as well as the general public interested in the language and culture of Nahua peoples.

Estudios de Cultura Náhuatl is an open-access journal that does not charge a publication fee (or APC). Its contents are available in print and digitally in PDF format.

Consejo Editorial, 2020-2023

Clementina Battcock,
Instituto Nacional de Antropología e Historia. Dirección de Estudios Históricos, México

Karen Dakin
Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas, México

Danièle Dehouve
Centre National de la Recherche Scientifique / École Pratique des Hautes Études, París,
Francia

Davide Domenici
Università di Bologna, Bologna, Italia

Carlos González González
Instituto Nacional de Antropología e Historia. Museo del Templo Mayor, México

Patrick Lesbre
Université Jean-Jaurès, Toulouse, Francia

David Lorente Fernández
Instituto Nacional de Antropología e Historia. Dirección de Etnología y Antropología Social,
México

Barbara E. Mundy
Fordham University, Nueva York, Estados Unidos

Guilhem Olivier
Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, México

Caterina Luigia Pizzigoni
Columbia University. Department of History, Nueva York, Estados Unidos

John F. Schwaller
State University of New York, Albany, Estados Unidos

Leopoldo Valiñas Coalla[†]
Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas, México

Editores fundadores

Ángel María Garibay K. y Miguel León-Portilla

Miembros de Consejos Editoriales anteriores:

Carmen Aguilera; Berenice Alcántara Rojas; José Alcina Franch; Arthur J. O. Anderson; Juan José Batalla Rosado; Georges Baudot; Elizabeth H. Boone; Baltazar Brito Guadarrama; Gordon Brotherston; Louise M. Burkhart; Jacqueline de Durand-Forest; Mercedes de la Garza Camino; Charles E. Dibble; María José García Quintana; Ignacio Guzmán Betancourt; Ascención Hernández Triviño; Patrick Johansson K.; Frances Karttunen; Jorge Klor de Alva; Leonardo López Luján; Janet Long; Eduardo Matos Moctezuma; Pilar Máynez Vidal; Francisco Morales; Roberto Moreno de los Arcos; Federico Navarrete Linares; Miguel Pastrana Flores; Hanns J. Prem; Dúrdica Ségota; Rudolf van Zantwijk

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

VOL. 63, ENERO-JUNIO 2022

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
ISSN (IMPRESO) 0071-1675

SUMARIO TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

Volumen 63

Berenice Alcántara Rojas y Élodie Dupey García 9-11

EN PORTADA / ON THE COVER

“Aquí se dice la vida de todos los que se han bautizado”

Mario Alberto Sánchez Aguilera 13

ARTÍCULOS / ARTICLES

Hacia una nueva caracterización del *Manual del christiano* de fray

Bernardino de Sahagún: la obra y sus tratados

Towards a New Characterization of Fray Bernardino de Sahagún's

Manual del Christiano: the Work and its Treatises

Mario Alberto Sánchez Aguilera 15-66

De la sementera a la mesa de la cofradía: el cacao y el chocolate
en el Occidente novohispano

From the Planted Field to the Confraternity Table: Cacao and

Chocolate in Western New Spain

Rosa H. Yáñez Rosales 67-102

Un intelectual indígena del México decimonónico: la vida y la obra
de Faustino Chimalpopoca Galicia

*An Indigenous Intellectual in Nineteenth-Century Mexico: the Life
and Work of Faustino Chimalpopoca Galicia*

Baruc Martínez Díaz 103-133

Nawatl of North Guerrero, Not a Descendant of Reconstructed Common Nawatl <i>El nawatl del norte de Guerrero no es descendiente del nawatl común reconstruido</i> Una Canger	135-156
<i>Tlacochitta, ver cosas durmiendo: enunciados y reflexiones sobre las prácticas oníricas de los nahuas</i> <i>Tlacochitta, Seeing Things While Asleep: Utterances and Reflections on the Dream Practices of the Nahua</i> Alessandro Lupo	157-191

**ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN
DE DOCUMENTOS NAHUAS
STUDY, PALEOGRAPHY, AND TRANSLATION
OF NAHUA DOCUMENTS**

Carta de los indios naturales de Tochpan al rey <i>Letter from the Natives of Tochpan to the King</i> Miguel Figueroa Saavedra	193-225
--	---------

**RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS
BOOK REVIEWS AND COMMENTARIES**

Matthew Restall. <i>Cuando Moctezuma conoció a Cortés. La verdad del encuentro que cambió la historia</i> Bernard Grunberg	226-232
Marc Thouvenot. <i>CEN. Compendio Enciclopédico Náhuatl</i> Gabriel K. Kruell	233-238
Jonathan Truitt. <i>Nahuas and Catholicism (1523-1700). Sustaining the Divine in Mexico Tenochtitlan</i> Antonio Rubial García	239-243

<i>History of the Chichimeca Nation: Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Seventeenth-Century Chronicle of Ancient Mexico.</i> Edición y traducción de Amber Brian, Bradley Benton, Peter B. Villella y Pablo García Loaeza Yukitaka Inoue Okubo	244-250
Guilhem Olivier, Ximena Chávez Balderas y Dídac Santos-Fita. <i>A la búsqueda del significado del uso ritual de mandíbulas humanas y animales en Mesoamérica. Un estudio interdisciplinario</i> Grégory Pereira	251-255
Jacqueline de Durand-Forest. <i>Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques</i> Eric Roulet	256-263
<i>Manuscritos mexicanos perdidos y recuperados.</i> Compilación de Clementina Battcock, Rodrigo Martínez Baracs y Salvador Rueda Smithers. Sergio Ángel Vásquez Galicia	264-276
Normas editoriales / Policies	277-290
Código de ética / Code of Ethics	291-298

Volumen 63

Ampliar el conocimiento sobre la lengua y la cultura de los pueblos nahuas, a partir del estudio acucioso de sus manifestaciones vivas y sus vestigios del pasado, es la razón de ser de *Estudios de Cultura Náhuatl*. En esta ocasión, las distintas contribuciones que integran el volumen nos ofrecen, desde las perspectivas de la historia, la lingüística y la etnografía, hallazgos documentales, nuevas miradas sobre personajes históricos, así como acercamientos a una región en la cual la presencia del náhuatl y la historia de sus hablantes ha dado lugar, por desgracia, a poca discusión académica: el Occidente de Mesoamérica y del actual territorio mexicano.

La sección de “artículos” abre con el trabajo “Hacia una nueva caracterización del *Manual del christiano* de fray Bernardino de Sahagún: la obra y sus tratados”, de Mario Alberto Sánchez Aguilera. En éste, se analizan tres opúsculos en lengua náhuatl del siglo XVI que hoy se encuentran dispersos en distintos manuscritos. A partir de la identificación de sus fuentes, sus afinidades estructurales y retóricas, y de las referencias intertextuales entre ellos y otras obras de Sahagún, el autor consigue filiarlos con lo que él llama “el proyecto del *Manual del christiano*”. Uno de estos opúsculos, que hasta el momento no había sido objeto de ninguna traducción ni estudio, lleva por título “Aquí se dice la vida de todos los que se han bautizado” y se conserva en el Ms. 1477 de la Biblioteca Nacional de México. El primer folio de esta obra, que hoy viene a sumarse al vasto conjunto de textos de temática cristiana fruto de los esfuerzos de Sahagún y sus colaboradores nahuas, aparece en la portada del presente volumen de nuestra revista.

Rosa H. Yáñez Rosales, en su artículo “De la sementera a la mesa de la cofradía: el cacao y el chocolate en el Occidente novohispano”, nos conduce hasta esta región poco estudiada en cuanto a la situación del náhuatl y sus hablantes durante la época novohispana. Analiza, a través de un cuidadoso acercamiento a documentos de archivo, la presencia de plantaciones de cacao en el área y el impacto que éstas tuvieron en las poblaciones locales. La autora nos muestra tanto las disputas entre las autoridades indígenas y los encomenderos, debido a los malos tratos que éstos daban a los indígenas en dichas plantaciones, como el entorno cotidiano de los nahuas y la importancia del consumo de chocolate en él.

El tercer artículo del volumen corre a cargo de Baruc Martínez Díaz, quien, en “Un intelectual indígena del México decimonónico: la vida y la obra de Faustino Chimalpopoca Galicia”, hace acopio de abundante información para revisar la trayectoria de este importante político, catedrático e intelectual nahua cuya labor en la recuperación e interpretación de numerosas fuentes en lengua náhuatl apenas ha comenzado a ser revalorada por la historiografía reciente. Además, el autor subraya el papel que desempeñó Chimalpopoca Galicia como mediador político y cultural entre distintos regímenes políticos y los pueblos de habla náhuatl del valle de México.

Una Canger, reconocida estudiosa de la dialectología del náhuatl, nos presenta su trabajo “Nawatl of North Guerrero. Not a Descendant of Reconstructed Common Nawatl”, en el que recorre un amplio espectro temporal que va de finales del siglo XVI a la actualidad, con la intención de evidenciar el contacto lingüístico que se dio, durante algunos siglos, entre el nawatl y el chontal en el norte del actual estado de Guerrero. Asimismo, la autora nos ofrece una interesante reflexión sobre otros procesos de contacto entre el nawatl y otras lenguas indígenas ocurridos en zonas occidentales como Michoacán y Durango.

Cierra la sección Alessandro Lupo con su artículo “*Tlacochitta*, ver cosas durmiendo: enunciados y reflexiones sobre las prácticas oníricas de los nahuas”. En este texto, el autor compara y contrasta concepciones y prácticas en torno a las experiencias oníricas de los nahuas del pasado y del presente. Lupo recurre tanto a fuentes históricas y de corte lingüístico elaboradas durante el periodo novohispano como a su propio levantamiento etnográfico entre los nahuas de Cuetzalan (Puebla). El autor subraya, en su acercamiento, el carácter del sueño como zona liminal entre el mundo humano y el no humano, una experiencia en la que participan distintos componentes anímicos y que, a partir de su socialización, logra constituirse también en un repositorio del que se pueden extraer valiosos conocimientos.

En nuestra sección “Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas”, contamos con la colaboración de Miguel Figueroa Saavedra titulada “Carta de los indios naturales de Tochpan al rey”. En ella, el autor analiza, transcribe y traduce una misiva enviada desde Tuxpan —hoy en el estado de Jalisco— al rey de España en 1557, en la que los nobles y principales indígenas de la localidad se quejan de los abusos del visitador y oidor Lorenzo Lebrón Quiñones. Además de ofrecernos un panorama del complejo contexto histórico y político en el que se inscribe la elaboración de esta carta, el autor reflexiona sobre la forma en que los nahuas se apropiaron del género

epistolar europeo y lo usaron para sus propios fines. También explora la información que nos ofrece esta carta respecto de los usos y la escritura del náhuatl en la región occidental de donde procede el documento.

En la sección final de “Reseñas y comentarios bibliográficos” contamos con siete contribuciones en torno a obras de reciente aparición en las que se abordan la lengua, la historia, las fuentes documentales y las prácticas religiosas de los pueblos nahuas. Bernard Grunberg, muy a tono con la reciente conmemoración de los 500 años de la caída de Mexico Tenochtitlan, comenta con rigor el libro de Matthew Restall, *Cuando Moctezuma conoció a Cortés. La verdad del encuentro que cambió la historia* (2019). Gabriel K. Kruell nos ofrece una presentación integral de la plataforma *CEN. Compendio Enciclopédico Náhuatl*, sitio creado por Marc Thouvenot que se ha convertido en una herramienta fundamental para todos los estudiosos de la lengua náhuatl. Por su parte, Antonio Rubial García elabora interesantes comentarios sobre el libro *Nahuas and Catholicism (1523-1700). Sustaining the Divine in Mexico Tenochtitlan* (2018), de Jonathan Truitt. Yukitaka Inoue Okubo nos ofrece su lectura de *History of the Chichimeca Nation: Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Seventeenth-Century Chronicle of Ancient Mexico*, editada y traducida por Amber Brian, Bradley Benton, Peter B. Villella y Pablo García Loaeza (2019). El libro colectivo preparado por Guilhem Olivier, Ximena Chávez Balderas y Dídac Santos-Fita, *A la búsqueda del significado del uso ritual de mandíbulas humanas y animales en Mesoamérica. Un estudio interdisciplinario* (2019), es reseñado por Grégory Pereira. Además, Eric Roulet nos ofrece sus observaciones sobre la obra *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques* (2020), de Jacqueline de Durand-Forest. La sección finaliza con la reseña de Sergio Ángel Vásquez Galicia sobre el libro compilado por Clementina Battcock, Rodrigo Martínez Baracs y Salvador Rueda Smithers, *Manuscritos mexicanos perdidos y recuperados* (2019).

Confiamos en que esta nueva entrega de *Estudios de Cultura Náhuatl* atraerá la atención de nuestros lectores hacia documentos hasta ahora desconocidos y regiones, fenómenos y procesos poco abordados en la literatura académica sobre los pueblos nahuas de ayer y hoy.

Berenice ALCÁNTARA ROJAS y Élodie DUPEY GARCÍA
Ciudad de México, octubre de 2021

“Aquí se dice la vida de todos los que se han bautizado”

Biblioteca Nacional de México, Ms. 1477 (*Miscelánea sagrada*), f. 167r.

Se conoce como *Miscelánea sagrada* al manuscrito 1477 del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México. Se trata de un manuscrito único en su tipo redactado en lengua náhuatl, con algunas entradas en latín y castellano. Es un volumen en octavo menor (160 × 110 mm.), con trazos elegantes y títulos en tinta roja, que compila varios opúsculos, algunos de ellos relacionados con los trabajos de notables franciscanos, como Luis Rodríguez, Juan de Gaona, Bernardino de Sahagún y Juan Bautista. Se trata de un libro para la devoción privada que podemos relacionar con el género europeo de los “espejos de príncipes”, pues en sus opúsculos se instruye a los gobernantes indígenas en lo tocante a la impartición de justicia, la elocuencia, la paciencia y la devoción hacia Cristo, particularmente a la Pasión y a la Santa Cruz, entre muchos otros temas. La obra no registra una fecha de elaboración; no obstante, por su contenido y sus características materiales, es muy probable que el volumen haya sido copiado hacia el último tercio del siglo XVI.

En la portada del presente número de *Estudios de Cultura Náhuatl* aparece el primer folio del opúsculo titulado *Nican motenehua in innemiliz in ixquich omoquatequique* (Aquí se dice la vida de todos los que se han bautizado), inspirado, de acuerdo con la propuesta que presento en este mismo volumen, en un pequeño tratado en latín de Dionisio Rickel el Cartujano, *De laudabili vita coniugatorum*, cuya traducción y adaptación a la lengua náhuatl fue elaborada por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas. Este opúsculo (f. 167r-182r) se encuentra dividido en diez capítulos y expone, de manera clara y sencilla, los diez mandamientos de Dios y cómo éstos deben ser guardados correctamente por todos aquellos que se han bautizado. Junto con otros opúsculos, y de nuevo según mi propuesta, éste formó parte de un proyecto editorial mucho más grande que, por razones hasta hoy desconocidas, no llegó a la imprenta, el cual llevaría el nombre de *Manual del cristiano*.

Hacia una nueva caracterización del *Manual del cristiano* de fray Bernardino de Sahagún: la obra y sus tratados

Towards a New Characterization of Fray Bernardino de Sahagún's Manual del Christiano: the Work and its Treatises

Mario Alberto SÁNCHEZ AGUILERA

<https://orcid.org/0000-0001-8097-1912>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Bibliográficas

albertosancheza@filos.unam.mx

Resumen

A partir de la traducción y el análisis comparativo de tres opúsculos en lengua náhuatl conservados hoy en varios manuscritos, en este artículo se reconstruye parte del contenido que pudo haber conformado una obra elaborada por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas, conocida como *Manual del cristiano*. Tomando como referencia inicial un texto que había permanecido inédito, conservado en el manuscrito 1477 de la Biblioteca Nacional de México, se problematiza sobre la dificultad de identificar y filiar varias obras atribuidas a Sahagún y su círculo. Además, se examina la estructura del *Manual* y se propone que la obra *De laudabili vita coniugatorum*, de Dionisio Rickel el Cartujano, sirvió como modelo para dos de estos opúsculos.

Palabras clave: Sahagún, matrimonio, bautismo, gobierno, evangelización

Abstract

Based on the translation and comparative analysis of three short Nahuatl texts currently preserved in different manuscripts, this article reconstructs a part of the content that might have composed a work, known as the *Manual del cristiano*, prepared by fray Bernardino de Sahagún and his indigenous collaborators. Taking a hitherto unpublished text in manuscript 1477 of the Biblioteca Nacional de México as an initial reference, the article highlights the difficulties of identifying and linking various works attributed to Sahagún and his circle. In addition, after examining the structure of this *Manual*, it is proposed that the work *De laudabili vita coniugatorum* by Denis Ryckel the Carthusian served as a model for two of these opuscles.

Keywords: Sahagún, marriage, baptism, government, evangelization.

Agradecimiento

Este trabajo se inscribe en el proyecto “Las obras manuscritas en lengua náhuatl para la educación del gobernante indígena de la Biblioteca Nacional de México: los espejos de príncipes del Ms. 1477”, que desarrollo bajo la tutoría de la doctora Marina Garone Gravier, dentro del programa de Becas Posdoctorales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas. Agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM por el apoyo brindado.

Fecha de recepción: 20 de mayo de 2021 | Fecha de aceptación: 16 de agosto de 2021



© 2022 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>

Ocupado casi cincuenta años en escribir, no solamente trabajó muchas obras, sino que a estas mismas dio diversas formas, corrigiéndolas, ampliándolas, redactándolas de nuevo y sacando de ellas extractos o tratados sueltos que corrían como libros distintos. Ya escribía en español, ya en mexicano, ya agregaba latín, o daba dos formas al mexicano [...]. De aquí que muchas veces sea imposible identificar las obras por sus títulos, porque varían en ellos los que las citan.

Joaquín García Icazbalceta,
Bibliografía mexicana del siglo XVI

Con estas palabras se refirió atinadamente el célebre bibliófilo Joaquín García Icazbalceta (2017, 334) a las obras de fray Bernardino de Sahagún. Y es que no sólo sus hermanos de orden, también él mismo llegó a referirse a una misma obra suya de diferentes maneras, ya por su contenido o por su género. Por ejemplo, él y otros franciscanos solían referirse a la *Psalmodia christiana* como “unos cantares” (Sahagún 2002, 131; Mendieta 1993, 663; Torquemada 1979, 6: 268), mientras que a ojos de varios lectores esta obra fue un *flos sanctorum* (Béligand 1995, 40-44). Muchas obras de Sahagún se han identificado gracias a que él las refiere de manera explícita o tuvo a bien asentar su firma en ellas. Además de la *Psalmodia*, que llegó a la imprenta, y de la *Historia general*, obra por demás reconocida y de la que se conservan diversos manuscritos, hoy tenemos certeza de que Sahagún estuvo a cargo de la composición de los *Colloquios y doctrina christiana*, varios conjuntos de sermones, una *Postilla* con sus adiciones y apéndice, más un *Ejercicio en lengua mexicana*. Todos estos trabajos presentan extensos fragmentos similares entre sí, sometidos a distintos procesos de adaptación y reescritura para acoplarlos al género, discurso o propósito de cada obra en particular.

Por otro lado, existe un cúmulo de obras que los cronistas religiosos atribuyen a fray Bernardino de las cuales sabemos muy poco o nada. Más allá del *Calepino*, que a decir de Mendieta (1993, 663) era un compendio de vocablos nahuas derivado de la *Historia general*, o de un *Vocabulario trilingüe* (Torquemada 1979, 6: 266),¹ que varios autores han filiado con el manuscrito 1478 de la Colección Ayer de la Newberry Library (Bustamante 1990, 391), y de algunas “abusiones” contenidas en él (Bautista 2010, 203-12),² no sabemos nada de otras obras que se le atribuyen, en particular de las que fray Juan de Torquemada llegó a mencionar. Según se aprecia en el testimonio del cronista, varias de estas obras hoy “perdidas” eran conocidas entre los franciscanos por títulos un tanto desconcertantes:

- Declaración parafrástica, y el símbolo de *quicumque vult*.
- Declaración del mismo símbolo, por manera de diálogo.
- Plática para después del bautismo de los niños.
- La vida y canonización de san Bernardino.
- Lumbre espiritual.
- Leche espiritual.
- Bordón espiritual.
- Espejo espiritual.
- Espiritual y manjar sólido.
- Regla de los casados.
- Fruta espiritual.
- Impedimento de el matrimonio.
- Los mandamientos de los casados.
- Doctrina para los médicos.
- Tratado de siete colaciones, muy doctrinales y morales (Torquemada 1979, 6: 268).

Sobre algunos de estos escritos, los estudiosos del tema nos encontramos expectantes ante el hallazgo de un manuscrito desconocido, una referencia intertextual, una firma mal lograda o una licencia que permita su identificación. No obstante, algunos de ellos han sido ocasión de varios estudios y conjeturas basadas en la simple mención de la obra, fragmentos minúsculos o licencias incompletas. Como afirmara García Icazbalceta, los escritos de Sahagún representan un reto para quien pretenda identificarlos sin voltear la mirada no sólo a la manera en la que solía trabajar el fraile con sus colaboradores indígenas, sino al contexto en el que se produjeron muchas obras en lengua náhuatl en el interior de la Orden de Frailes Menores durante el siglo XVI.

Versiones distintas de una misma obra, como libros manuscritos, corrían de mano en mano entre frailes e intelectuales indígenas. Tratados, doctrinas, pláticas, sermones y traducciones de perícopas bíblicas podían hallarse en un mismo volumen. Los folios de un mismo manuscrito se llenaban con traducciones de obras latinas y castellanas a la lengua náhuatl, y obras de autoría original que no mencionaban a sus autores. Esta omisión no significaba una falta, sino todo lo contrario, reafirmaba la pertenencia a un reducido grupo de intelectuales que, por decirlo de alguna manera, reproducía y preservaba de manera endogámica las fuentes y las obras elaboradas por sus pares. La obra elaborada por un fraile en específico podía

ser copiada con un título distinto; sin embargo, los lectores identificaban tanto al autor como a las fuentes citadas porque eran parte de un mismo ambiente intelectual.³ A su vez, aquél que quisiera referirse a ellas podía hacerlo por su título original, por el nombre “común” (tratado del padre tal..., coloquios del fraile tal..., etcétera) o algún otro encabezado que evocara el contenido o el estilo de la obra.

En este sentido, nos preguntamos si Torquemada se refería a las obras de Sahagún por su título original, por su contenido, por el género al que pertenecían o por la manera común de llamarles entre frailes e intelectuales indígenas. Hemos estudiado la obra del fraile bajo la lupa de diversas disciplinas y enfoques tan distintos que resulta inconcebible que en algún momento aparezca un texto concebido por él y por sus ayudantes indígenas que se aleje de lo que le atribuimos hasta hoy y de lo que, a partir de los testimonios de sus hermanos de orden, esperamos encontrar. Así, intentando encajar las obras que Torquemada dijo haber visto, hemos llegado a hacer labores detectivescas para ligar manuscritos fragmentarios a las obras “perdidas” de nuestro fraile. Es el caso, por lo menos, de tres títulos mencionados por Torquemada, vinculados a una obra cuyo nombre parece haber sido *Manual del christiano*, a saber, “Regla de los casados”, “Impedimento de el matrimonio” y “Los mandamientos de los casados”.

Primeras noticias e identificación del Manual del christiano

En 1882, Alfredo Chavero dio a conocer un fragmento manuscrito en lengua náhuatl cuyo título era *Izcatqui yn jnnemiliz yn teujutica omonamictique* (He aquí la vida de los que se han casado espiritualmente). El fragmento estaba encuadernado junto a una licencia incompleta que otorgaba permiso a fray Bernardino de Sahagún para imprimir una obra titulada *Manual del christiano* por espacio de diez años (García Icazbalceta 2017, 337). Este manuscrito es resguardado hoy por la Biblioteca Nacional de Francia (BnF), en su Fondo Mexicano, bajo la signatura Ms. 402. En sus folios finales (11r-14v) aparecen el capítulo 1 completo, buena parte del capítulo 5, el capítulo 6 y el principio del capítulo 7 de dicha obra, seguidos del fragmento de una licencia que dice:

para que libremente pueda hazer ymprimir el dicho Manual del christiano, a qualquiera ympresor a quien enseñalara y fuere su voluntad lo haga por tiempo de diez años primeros siguientes ymprimiendolo todo en vn cuerpo, conforme al original

que a recibido, o por partes y tratados como el dicho autor quisiere y dentro de dicho tiempo otro ninguno ympresor ni persona particular lo ymprima, ni haga ymprimir sin permission del dicho fray Bernardino de Sahagun [...] a dieziseis de Hebrero de mill y quinientos y setenta y ocho años.⁴

A partir de esta licencia, Chavero hizo dos suposiciones: 1) que se trataba del fragmento de una obra desconocida de Sahagún titulada *Manual del christiano*, y 2) que era “un borrador destinado a la imprenta” (García Icazbalceta 2017, 337). Años más tarde, Joaquín García Icazbalceta pondría en entredicho si la licencia encontrada en realidad correspondía al opúsculo fragmentado referente a la vida de los casados o a otra obra de fray Bernardino (García Icazbalceta 2017, 337). Hasta aquí, la reproducción de la licencia que había consignado Chavero no proporcionaba más pistas sobre el fragmento náhuatl en sí mismo ni sobre la posible participación de Sahagún, pues el bibliófilo no había podido ver el manuscrito, sino que utilizaba la descripción de Chavero. Ya en el siglo xx y basado en el testimonio de Torquemada, Wigberto Jiménez Moreno propuso que esta “vida de los casados” debía ser uno o todos los opúsculos relacionados con el tema del matrimonio, es decir, la “Regla de los casados”, el “Impedimento de el matrimonio” y los “Mandamientos de los casados” (Jiménez Moreno 1938, 1: XXVIII-XXIX). En lo subsecuente, varios estudiosos se limitarían a afirmar lo dicho por Jiménez Moreno (Nicolau d’Olwer 1952; Cline 1973) y otros añadirían sus propias conclusiones a la propuesta, como que el *Manual del christiano* bien podría haberse compuesto de todas las obras enumeradas por Torquemada (Anderson y Ruwet 1993, 21).

Por su lado, a partir de un minucioso análisis de la licencia y en el contexto de las dificultades que enfrentaron los frailes a raíz de la prohibición de traducciones de la Sagrada Escritura a lenguas vernáculas, Jesús Bustamante llegó a dos conclusiones: 1) que era poco probable que el fragmento manuscrito de Chavero estuviera ligado al *Manual del christiano*, pues no quedaba claro que la licencia acompañara precisamente a esta obra, y 2) que los “tratados” que componían dicho *Manual* debieron ser la *Postilla*, los *Colloquios* y la *Psalmódia christiana* (Bustamante 1990, 179-84). Algunos años después, tras haber revisado el fragmento manuscrito en náhuatl, Anderson y Ruwet acertaron en comparar parte del capítulo 6 de este fragmento de la “vida de los casados” con el sermón para la Epifanía debido a fray Bernardino de Sahagún, del manuscrito 1485 de la Colección Ayer, y dieron testimonio de la relación intertextual entre ambas obras.

Entonces se asoció definitivamente el fragmento en náhuatl a la licencia correspondiente del *Manual del christiano* (Anderson y Ruwet 1993, 23-28).

En fechas más recientes, el proyecto Amoxcalli logró identificar el manuscrito, digitalizarlo y ponerlo a disposición del público en su sitio web⁵ con un pequeño estudio introductorio en el que se retoman los aportes de varios autores. También se presentan una transcripción paleográfica y la traducción al español del fragmento náhuatl de Elia Rocío Hernández Andón. Hasta ese momento, el carácter tan fragmentario de esta “única” copia no permitió llegar a conclusiones más sólidas, salvo que estábamos ante una obra que con toda certeza contenía por lo menos siete capítulos sobre el tema del matrimonio, que formaba parte de un trabajo mucho más grande de fray Bernardino de Sahagún y su grupo de colaboradores indígenas y que, de llegar a imprimirse, ostentaría el nombre *Manual del christiano*.

Aportes recientes sobre el Manual del christiano

En 2018, Heréndira Téllez y José M. Baños dieron a conocer la existencia de otra versión manuscrita, esta vez completa, de la “vida de los casados”, contenida entre los folios 233r-245r del manuscrito 35-22 de la Biblioteca Capitulare de Toledo (BCT), así como un índice de los diez capítulos que la componen. Esta versión manuscrita lleva por título *Teoyotica omonamictique ynnemiliz*, que los investigadores traducen como “De la vida de los casados en sacramento”. Además, los autores resaltan que en esta versión aparece la leyenda “tractatuli de matrimonio” (Téllez y Baños 2018, 676-78, 687). Esta importante identificación ha permitido establecer de manera definitiva que el fragmento de la BNF también debió componerse de diez capítulos. No obstante, al no contar con otras evidencias, los autores suponen que estos diez capítulos conformaron todo el *Manual del christiano* aunque, como ya mencioné, la licencia asienta que era una obra compuesta por “varios tratados”.⁶

Una nueva aproximación al Manual del christiano a la luz del manuscrito 1477 de la Biblioteca Nacional de México

Entre los folios 167r-182r del manuscrito conocido como *Miscelánea sagrada* (Ms. 1477 de la Biblioteca Nacional de México [BNM])⁷ se halla un opúsculo

en náhuatl titulado *Nican motenehua in innemiliz in ixquich omoquatequique* (Aquí se declara la vida de todos los que se han bautizado) (véase figura 1), compuesto por un prólogo y diez capítulos. Cada capítulo corresponde a uno de los mandamientos del Decálogo y tiene dos secciones. En la primera se enuncia el mandamiento y en la segunda se expone la manera de guardarlo o aquello que lo quebranta.

El capítulo 3 de esta “vida de los bautizados” habla de manera explícita de los deberes que todo cristiano debía guardar los domingos y los días de fiesta: no trabajar en cosas terrenales, asistir a misa, escuchar atentamente el sermón, no cometer pecados mortales y no inducir a otros a trabajar o a pecar, etcétera. Hacia el final de este capítulo se exhorta al devoto a recordar los favores que Dios le ha hecho; sin embargo, no se dice cómo ni qué debe hacerse para recordarlos. Lo que sí se menciona es dónde puede el devoto leerlo. Se trata nada menos que del capítulo 9 de la “vida de los casados”, hoy conservada íntegra en el manuscrito de la BCT. Este capítulo está acompañado de diez ejercicios que habrían de ponerse en práctica durante la misa del domingo y los días de fiesta.⁸ En particular el décimo ejercicio guarda una estrecha relación con el capítulo 3 de la “vida de los bautizados” del manuscrito de la BNM (véanse anexos 1 y 2):

“Vida de los bautizados”, manuscrito 1477 de la BNM:

Auh yn oiuh ticchihuin, niman ticmo-
tlaçohuiliz in dios yn iuh nipa omihto,
yn ipan ic centetl teonahuatilli yhuan yn
ihquac tiquittaz missa tiquilnami-
quiz, in mocneliloca, ynic omitzmoc-
nelili in totecuyo yhuan tiquilnamiquiz,
yn inemiliztin yhuan yn imiquitztin,
in totecuyo. **Auh in quenin ticchihuaz
yhuan tlein ticchihuaz in ihquac otlac-
qualoc, oniquihcuilo, yn ipan ynnemil-
iliz in teoyotica omonamictihque,
ypan yc chiuhcnaui Capítulo oncan
tiquittaz.** [f. 171v]

[...] habiendo hecho esto, luego
amarás a Dios tal como se dijo en el
primer mandato divino, y cuando
presencias *misa* recordarás los favo-
res con los que Nuestro Señor te ha
favorecido, y recordarás la vida y la
muerte de Nuestro Señor. **Y el cómo
lo harás y el qué harás cuando se
haya comido, lo he escrito en el no-
veno capítulo de “la vida de los que
se han casado espiritualmente”,
allí lo verás.**

Esta “vida de los que se han casado espiritualmente” o *ynnemiliz in teoyotica omonamictihque* que se menciona en el capítulo 3 de la “vida de los bautizados” (BNM) y que el autor afirma haber escrito (*oniquihcuilo /*

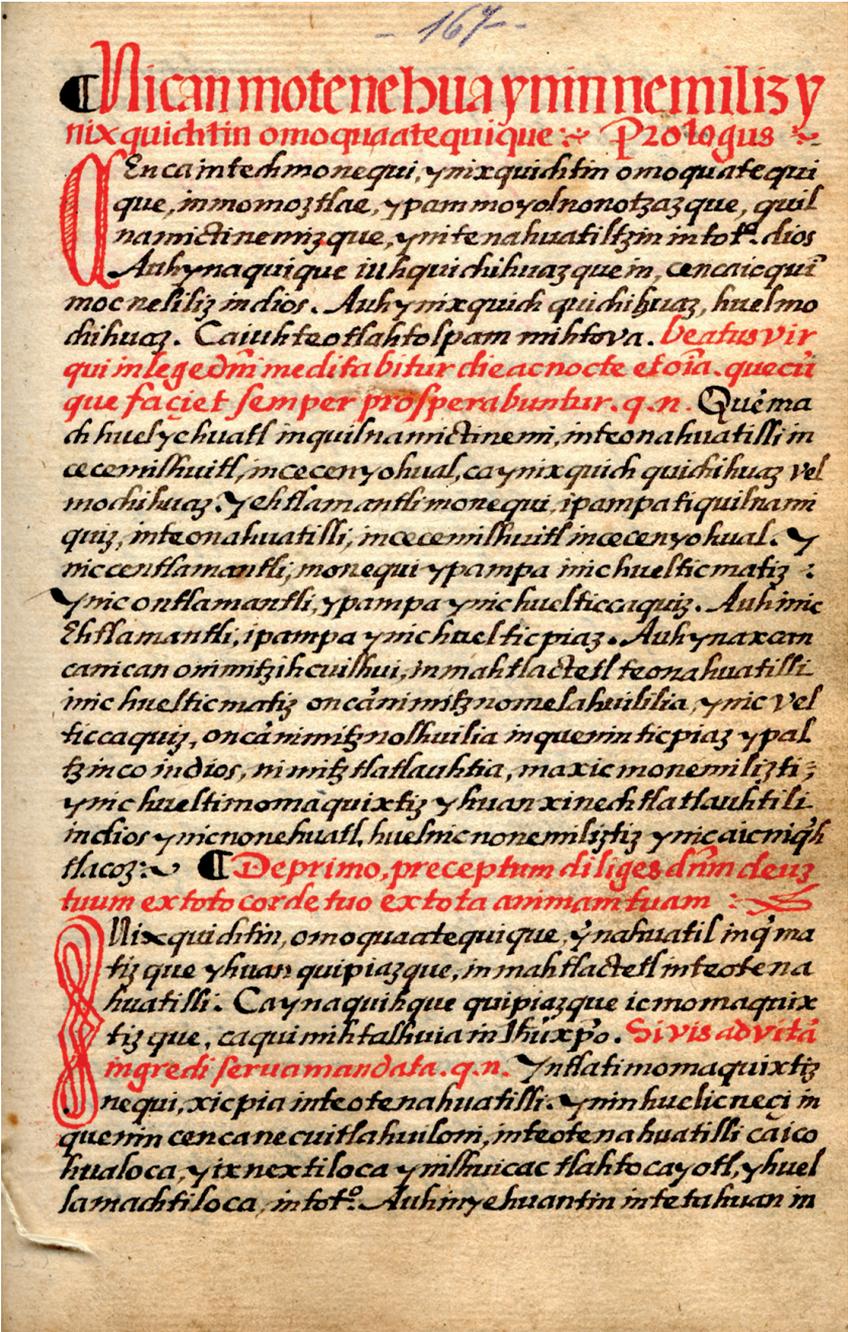


Figura 1. “Aquí se dice la vida de todos los que se han bautizado”.
Biblioteca Nacional de México, Ms. 1477, f. 167r.

yo la escribí) no es otra obra, como ya se ha adelantado, que aquella a la que corresponde tanto el fragmento del Ms. 402 de la BNF (*Izcatqui yn jn-nemiliz yn teujutica omonamictique*), como el opúsculo del Ms. 35-22 de la BCT (*Teoyotica omonamictique ynnemiliz*) (véase figura 2), donde se le refiere también como “tractatuli de matrimonio” (discurso-tratado del matrimonio). Esto nos habla, una vez más, de que las obras manuscritas que circulaban entre los franciscanos eran referidas de distintas maneras: por título, por género, por contenido.

Basado en la traducción completa que he elaborado de la “vida de los casados” del manuscritos 35-22 de la BCT, este opúsculo, compuesto por diez capítulos, aborda los siguientes tópicos sobre el matrimonio: por qué es muy bueno para las personas, el fin principal del matrimonio, la manera de prepararse antes del matrimonio, cómo evitar la lujuria dentro del matrimonio, las obligaciones del hombre para con su mujer y viceversa, las bondades de procrear dentro del matrimonio, las obligaciones de los casados para con sus hijos y sus esclavos, los ejercicios espirituales para los domingos y días de fiesta, y la importancia de evitar la ociosidad en el entorno de la vida conyugal.

La cita textual que aparece en el opúsculo de la “vida de los bautizados” (BNM), referente a la “vida de los casados” (BCT y BNF), conecta directamente ambos opúsculos y deja ver que están relacionados con el círculo de Sahagún y sus colaboradores y que es probable que hayan pertenecido a un mismo proyecto editorial llamado *Manual del christiano*. Al traducir estos dos opúsculos he podido ver que la relación entre ellos es más profunda que la cita que he comentado, pues no sólo existen correspondencias estructurales y retóricas, sino que ambos provienen de una misma fuente, como veremos más adelante.

Haciendo una digresión, conviene señalar que la relación entre los manuscritos 1477 de la BNM y el 35-22 de la BCT va más allá de estos dos opúsculos, pues en ambos figuran copias de los *Colloquios de la paz*, de fray Juan de Gaona, y de una misma doctrina, cuyo título es *Nican vmpeua in temachtilli, in itoca doctrina xpiana* (Ms. 35-22 de la BCT, f. 333v-344v) y *Nican ompehua yn temachtilli yn itoca Doctrina christiana* (Ms. 1477 de la BNM, f. 182v-193v).⁹ Asimismo, en el manuscrito toledano aparecen dos pláticas: “para antes de bautismo para muchos” y “para despues de bautizados” (f. 345r-356v). La última bien podría ser la “plática para después del bautismo de los niños” elaborada por Sahagún según Torquemada, aunque habría que hacer un análisis puntual del texto para afirmarlo.

**Teoyotica omonamictiqz̄yne
miliz. Cap. I. Delaudibymatri
monij. et̄**



Mectlamanti ynicneci in quencencaqualli in teoyotica
 neunamictilizti. Inicentlamanti ynicneci quenincen
 caqualli teoyoticanenamictilizti, cayehuaq̄in in tote^o
 quimopeualtili yn onpa parayso terrenal yniquac q̄mo
 namictili in achtotota in achtotona yu Adan in Eua. Inic
 ontlamanti icneci, cacencaqualli in mochihu. caonpain yectlapantzi
 cotote. yn parayso terrenal Inicelamanti in icneci cacencaqualli ye
 hica caniman onpehu yniquac yintic cemanauac. Inic enahutlāmā
 tli yniquac mochihu ayateclatacuclicata. Inic macuillamanti yni
 quac apachihu cemanauac, cayehuaq̄in yn mo namictique maquiq̄
 in hōe yvanicūabu ivaneinū ipilhuā yvan in icūaua. Inicchi quacē
 tlamanti cainyehuaq̄in sancta Maria monamictizino. quimonamicti
 ti in sancti Joseph. Inic. 7. cainyehuaq̄in tote^o Iesux̄. iniquac tlātlāpac mo
 nemitiaya on pamohuicac in nenamictilo ya yvan achto onca quimo
 chiuili tlamaucoli vino quimo cuepilli. Inic. 8. cain monamictique.
 in panmochihua benedictio yniquac missa in epanta i velixpantzi in co
 sacramento. Inic. 9. cain teoyotica monamictia in in pilhuā tlāteochiua
 pipiltizinti mochīua sancta iglesia in pilhuā yvan ilhuicac pohuque
 Inic matlac tlamanti in icneci cacencaqualli. yehica ca sacramento. Inic. 11.
 oca cainiquac oquichitl^{cinah} itechaci in teoyotica o quimonamicti amotla
 coua. Inic. 12. cain mochīua ynicni huyot. yvan icvei ya yn tēlacōtlahitzi yēnepā
 Inic matlac tlamanti omei, cainiquac aicmocaua in teoyotica mona
 mictia, occencanelicy; calilo in pipiltizinti. Ahumacivi yn teoyotica ne
 namictilizti cencaqualli. cainieclamanti yn netequipacholizti in pā.

Figura 2. “Vida de los que se han casado espiritualmente”. © Biblioteca Capitul ar de Toledo, Ms. 35-22, f. 233r (con autorización)

*El Manual del christiano: un compendio de tratados
para el buen vivir*

Lo primero que salta a la vista, sin necesidad de recurrir a la transcripción paleográfica o a la traducción, es la similitud estructural de ambos opúsculos: distribuidos en diez capítulos con títulos en latín. Al traducir y leer las obras, se advierte su uniformidad en la presentación de los tópicos con enumeraciones, estrategia a la que también se recurrió en los sermones de Sahagún del manuscrito 1485 de la Colección Ayer:

“Vida de los bautizados” (Ms. 1477 de la BNM)

Ynic Ehtlamantli quitoznequi ayac tetch qualaniz ayac tecocoliz ayac teahuaz ayac tepapacaz, ayac teca tlatelchihuaz, ayac teca mocacayahuaz. [...] **Ynic nauhtlamantli quitoznequi** ayac quimictiz in teanima tlahtlacoltica, ayac quitecuitlahuilitz in tlahtlacolli yn ahqualli [f. 173v]

En tercer lugar quiere decir que nadie se enojará con otro, nadie aborrecerá a otro, nadie reñirá con otro, nadie vituperará a otro, nadie despreciará a otro, nadie se burlará de otro. [...] **En cuarto lugar quiere decir** que nadie matará el *ánima* de otro con el pecado, nadie obligará a otro al pecado, a lo no bueno.

“Vida de los casados” (Ms. 35-22 de la BCT)

Inic ontlamantli tiquilnamiquiz ca inic cenca mitzmotlaçotilia inic cenca motetlaoculiliani ca omitzmomaquili yn itlachiualhua yn mitztlacultizque yvan mitzyollalizque ca monemac yn ixquich tlaltic[*pac*] mochiua ca momeceual [...]. **Ahu inic etlamantli tiquilnamiquiz** ca ye tichristiano ca ye itetzinco tipoui yn totecuyo iesuxsto ca otimoquatequi ca ye moanuatil in ticalaquiz teopa yvan tiquittaz misa yvan ticcaquiz in icuicatzin totecuyo yvan in itlapiltaltzin yvan in iteotlatoltzin yn itemachtiltzin. [f. 239r]

En segundo lugar, recordarás que en tanto que él te ama mucho, en tanto que es muy compasivo, te dio a sus criaturas que se compadecerán de ti y te consolarán, que todo lo que se hace sobre la tierra es don tuyo, [...]. **En tercer lugar, recordarás** que ya eres *cristiano*, que ya eres parte de Nuestro Señor Jesucristo. Que al haberte bautizado tu obligación es entrar al templo y presenciar *misa* y escuchar los cantos y las flautas de Nuestro Señor, y su palabra divina, su sermón.

 “Sermonario” (Ms. 1485 de la Colección Ayer)

Inic 2 monequi anquimatizque ca in yevantin quimovellamachtilia totecuiyo in vel quipia ytenauatiltzi, [...]. **Inic 3 monequi anquimatizque** ca in yeuatl tanima cenca tlaçotlalo-ni, cenca malhuiloni.
[p. 166]¹⁰

En segundo lugar, es necesario que ustedes sepan que aquellos que complacen a Nuestro Señor son los que guardan bien su mandato [...]. **En tercer lugar, es necesario que ustedes sepan** que aquella que es nuestra *ánima* es muy digna de amor, muy digna de honra.

En los dos opúsculos también se presentan pruebas o ejemplos de un modo ya visto en los sermones sahuaguntinos. Cabe señalar que justamente estos recursos diferencian los sermones del círculo de Sahagún de los que se elaboraron en el contexto de otros proyectos, incluso dentro de la misma orden (Sánchez, en prensa B; Sahagún, en prensa). En los siguientes fragmentos se observa el uso de frases formulaicas¹¹ que, aunque varían un poco en su sintaxis, introducen de la misma manera las pruebas y los ejemplos:

Pruebas:

“Vida de los casados” (Ms. 35-22 de la BCT)	“Vida de los bautizados” (Ms. 1477 de la BNM)	Sermones (Ms. 1485 de la Colección Ayer)
Inic centlamantli ynic neci quenin cenca qualli teoyotica nenamic-tiliztli , ca yehuatzin in totecuyo quimopeualtili yn onpa parayso terrrenal yn iquac quimonamicti in achto tota in achto tona yn Adan in Eua. [f. 233r]	O ca yehuatlin, ynic neçi, yn quenin cenca qualli tetlaocoliliztli cenca quinmotlaocoliliz in totecuyo in tetlaocoliani yn ipaltzinco in totecuiyo tetlaocolihthinemi, yn nican tlalticpac. [f. 177v-178r]	Ca yeuatly inic neci quenin cenca motepaleuilia moteyollalilia in ica ypassion, in ica ymi-quitzzin. Ic m monequi cenca titocnelilmatizque: yvan momoztlae tiquilnamiquizque etc. [p. 107]
Lo primero con lo que se prueba cómo es	Con esto mismo se prueba cómo la com-	Con esto mismo se prueba cómo él ayuda

muy bueno el casamiento espiritual, es que Nuestro Señor le dio inicio allá en el *paraíso terrenal*, cuando casó a nuestro primer padre, a nuestra primera madre, a Adán, a Eva.

pasión es muy buena, [cómo] Nuestro Señor se compadece mucho de quienes por Nuestro Señor se compadece de la gente aquí en sobre la tierra.

mucho, consuela con su *pasión*, con su muerte. Por eso es necesario que seamos muy agradecidos y que la recordemos a diario, etcétera.

Ejemplos:

“Vida de los casados” (Ms. 35-22 de la BCT)	“Vida de los bautizados” (Ms. 1477 de la BNM)	“Sermones” (Ms. 1485 de la Colección Ayer)
<p>No yvan tiquilnamiquiz ca ynic cenca motetlaçotiliani totecuyo quinmonauatili yn itlaçoua yn Euangelistame ynic quicuiloiz ytlatoltzin yn temachtilçin yn yehuatl Sancto euan-gelio yn axcan ticpia. Ahu ixquichcahuatl mopiaz in quexquichcauitl maniz cemanavac. Ca toneixcuitil ca totlauil ca ic titomaquixtia. [fol. 240r-240v]</p>	<p>No hay ejemplos</p>	<p>Nican neci in quenin cenca necuitlaviloni in itlacamachoca in ivellamachtiloca totecuyo dios: ca in yevatzin totemachticatziz, toteyacancatziz, ipanpa in ivellamachtiloca ytatzin yvan totatzin dios, oquimotlalcauili yn inantzi. Inin ca toneixcuitil, ca tonemachtil. [p. 39]</p>
<p>Y también recordarás que Nuestro Señor es tan amoroso que les ordenó a sus amados los <i>evangelistas</i> que escribieran sus palabras, sus enseñanzas en el <i>Santo</i></p>	<p>No hay ejemplos</p>	<p>Aquí se comprueba que la obediencia, el contento de Nuestro Señor Dios es muy digno de ser cuidado, pues aquel que es nuestro maestro, nuestro guía, se apartó</p>

Evangelio que hoy nosotros guardamos y que se guardarán por siempre, mientras permanezca el mundo. **Ello es nuestro ejemplo, es nuestra luz con la que nos salvamos.**

de su madre por el contento de su padre y nuestro padre Dios. **Este es nuestro ejemplo, es nuestra enseñanza.**

Además de los aspectos de organización del texto y el uso de frases formuláicas para introducir el aparato retórico, ambas “vidas” están inspiradas en un mismo opúsculo de Dionisio Rickel el Cartujano, titulado *De laudabili vita coniugatorum* (De la alabable vida de los casados), contenido en el segundo volumen de su *Opera* u *Operum minorum* (véase figura 3).¹² Este autor nació entre 1402 y 1403 y murió en 1471, estudió en Colonia y en 1425 ingresó a la Cartuja de Bethléen (García Icazbalceta 2017, 67) (véase figura 4). Su obra fue tan vasta y estudiada que en el siglo XVI se decía “quien leyó a Dionisio, leyó todo” (Sigaut 2000, 46).

Se sabe que en la biblioteca del Convento de Tlatelolco hubo un ejemplar de esta obra que ostenta hoy las firmas de varios usuarios: fray Juan de Gaona, fray Francisco Miguel Navarro y fray Bartolomé de Payno (Mathes 1982, 54), lo que nos habla de su uso y aceptación entre los franciscanos de la Nueva España. El mismo fray Juan de Zumárraga, a fin de dar cuenta de “lo que es mandado y vedado en las procesiones, en especial la de Corpus christi”, mandó traducir al castellano otro opúsculo del Cartujano.¹³ La edición se elaboró en la imprenta de Juan Cromberger en 1544 y contenía una segunda parte en la que el mismo Zumárraga había escrito en castellano “unos argumentos con sus respuestas, que algunos hacen contra la sobredicha doctrina, tan sólida, tan bien fundada, y tan cristiana, del Dionisio Cartujano” (García Icazbalceta 2017, 67). Que este opúsculo haya sido traducido al castellano por iniciativa de Zumárraga y para evitar cantos y bailes idolátricos entre los naturales durante las procesiones, nos habla del uso de las obras del Cartujano con fines evangelizadores. De manera que no es de extrañar que fray Bernardino y sus colaboradores indígenas hayan emprendido la elaboración de un compendio de “tratados” basados en la “tan bien fundada, tan cristiana” enseñanza del cartujo, pues su obra estaba inserta en el ámbito intelectual en el que ellos se desarrollaron.

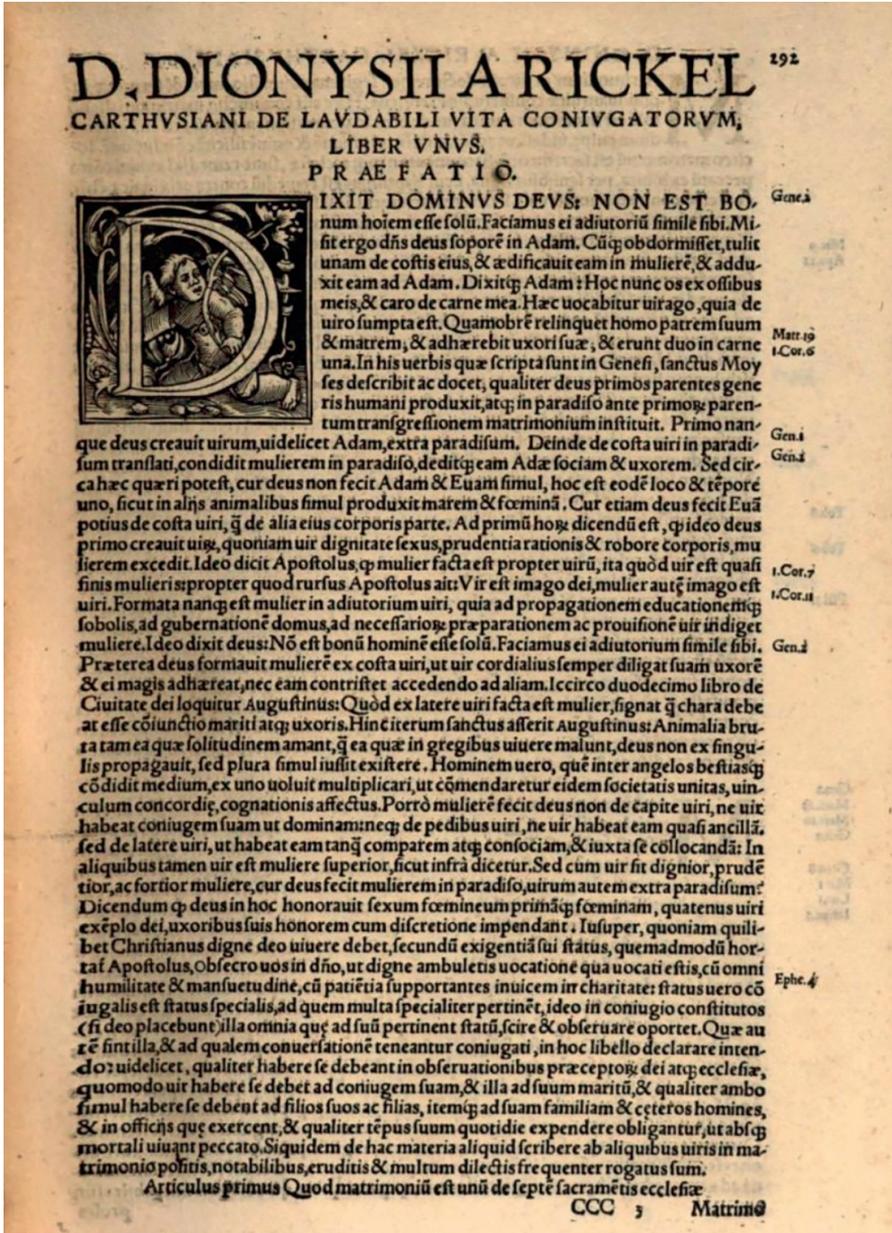


Figura 3. Dionysii A. Rickel Carthusiani, “De laudabili vita coniugatorum”, *Operum minorum* [sic], Colonia, Johanes Soster, 1532, f. 292r. Imagen tomada de: <https://books.google.com.mx/books?id=BoVhDlFzmfgC&pg=PA312&dq=nemo+putet+in+usu+preciosarum&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKEWjd0u6v1MTvAhUJVa0KHRElCCwQ6AEwAHoECAAQAg#v=onepage&q&f=true>



Figura 4. *La visión de Dionisio Rickel, el Cartujano*, Vicente Carducho, 1626-1632, óleo sobre lienzo, 226.5 x 297.5 cm. © Museo Nacional del Prado

Seguramente, durante su vida de colegiales los colaboradores de Sahagún se acercaron a esta obra, la estudiaron y se dieron cuenta del impacto que una versión en náhuatl podría tener.

Ahora bien, las versiones nahuas que aquí presento y que se desprenden de esta obra en latín distan mucho de ser una traducción a la letra del texto fuente. Se trata, más bien, de una adaptación que sigue y registra los elementos más importantes de la obra del Cartujano, principalmente

los títulos y las citas, tanto de la Sagrada Escritura como de otras autoridades. Con todo, algunos títulos no son idénticos, pero sí hay una correlación temática. Algunos capítulos de la “vida de los casados” (BCT) parecen ser de autoría original, es decir, no he encontrado una relación con esta obra del Cartujano en particular. Por su lado, todos los capítulos coinciden con la “vida de los bautizados” (Ms. 1477 de la BNM), como se verá a continuación:

<p>Teoyotica omonamictique ynnemiliz (Vida de los que se han casado espiritualmente) Ms. 35-22 de la BCT, f. 233r-345v</p>	<p>De laudabili vita coniugatorum Dionysii A. Rickel Carthusiani, <i>Operum minorum</i> [sic], vol. 2, Colonia, Johanes Soster, 1532, f. 292r-318v</p>
1. Capitulum 1 ^m . De laudibus matrimonii etc	Prefatio
2. Capitulum 2 ^m . De intentione dirigenda in matrimonio	-----
3. Capitulum 3 ^m De preparatione ad matrimonium	Articulus II. De commendatione matrimonii
4. Capitulum 4 ^m . Qua in tentationem debitum coniugale debe atexigi et reddi	-----
5. Capitulum 5 ^m . De his qua tenentur viri suis uxoribus	Articulus VII. De his quae uiri debent suis uxoribus
6. Capitulum 6 ^m . De his que coniuges tenentur suis maritis	Articulus XII. De his qua coniuges tenentur suis maritis
7. Capitulum 7 ^m . Quid parentes teneantur filiis ac filiabus	Articulis XIII. Quid parentes teneantur filiis suis ac filiabus
8. Capitulum 8 ^m . Quomodo paterfamilias et uxor eius habere se debent circa seruos et ancillas ac operarios	Articulus XV. Quomodo paterfamilias et uxor eius habere se debent circa Seruos et ancillas ac operarios
9. Capitulum 9 ^m . De exercitiis agendis diebus dominicis et festiuis	Articulus XXIII. Declaratio tertii praecepti
<ul style="list-style-type: none"> • Primum exercitium • Secundum exercitium • Tertium exercitium 	<ul style="list-style-type: none"> • ----- • ----- • -----

- 4º Exercitium • -----
- 5º Exercitium • -----
- 6º Exercitium • -----
- Septimum Exercitium • -----
- Octavum Exercitium • -----
- 9º Exercitium • -----
- Decimum Exercitium Artículus XXIII. Declaratio tertii
praecepti

10. Capitulum 10^m. De ocio et superfluu cibo et potu et precioso ornatu vidandis Artículus XXXIII. Quam decenti, moderato, humili quae uestitu uti Debeant omnes christi fideles, uiri ac faeminae

In inemiliz in ixquich omoquaatequique
(Vida de todos los que se han bautizado) Ms. 1477 de la BNM
f. 167r-182r

De laudabili vita coniugatorum
Dionysii A. Rickel Carthusiani,
Operum minorum [sic], vol. 2,
Colonia, Johanes Soster, 1532,
f. 292r-318v

Prologus

Artículus XX. Quod quilibet Christianus tenetur obedire paeceptis dei at que ecclesiae, et rationi seu conscientiae

1. De primo preceptum. Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo ex tota animam tuam

Artículus XXI. De primo paecepto

2. Secundum preceptum. Non assumes nomen domini dei tui in vanum

Artículus XXII. Declaratio secundi paecepti

3. Tertium preceptum. Memento ut diem sabatti sanctifices

Artículus XXIII. Declaratio tertii paecepti

4. Quartum preceptum. Honora patrem tuum et matrem tua

Artículus XXIV. De quarto paecepto

5. Quintum preceptum. Non occides

Artículus XXV. De quinto paecepto

6. Sextum preceptum. Non mecha-beris

Artículus XXVI. De sexto et septimo paeceptis

7. Septimum preceptum. Non furtum facies	Articulus XXVI. De sexto et septimo praeceptis
8. Octauum preceptum. Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium	Articulus XXVII. De aliis tribus praeceptis
9. Nonum preceptum. Non cupisces uxorum proximi tui	Articulus XXVII. De aliis tribus praeceptis
10. Decimum preceptum. Non concupisces rem proximi tui	Articulus XXVII. De aliis tribus praeceptis

Como puede observarse, gran parte del capítulo 9 de la “vida de los casados” (BCT) no corresponde con el opúsculo del Cartujano. Parece que los diez ejercicios son de la autoría original de Sahagún y sus colaboradores, o bien pudieron haber sido tomados de otra fuente. Sin embargo, la primera parte del capítulo 9 y el apartado del “Decimum exercitio” están inspirados en el “Articulus XXVIII. Declaratio tertii praecepti” del Cartujano, que también sirvió de inspiración para el capítulo 3 de la “vida de los bautizados” (BNM) y que, a su vez, es el capítulo en el que se cita la “vida de los casados” (BCT) con motivo de los ejercicios para los domingos y días de fiesta. La correspondencia entre el capítulo 9 de la “vida de los casados” (BCT) y el “Articulus XXVIII” se advierte en la presencia de dos citas latinas que no proceden de la Sagrada Escritura, sino de otro tipo de autoridades: una al principio del capítulo, en lo que podría llamarse la introducción a los diez ejercicios, tomada de san Gregorio, y la otra de Orígenes, al final del “Decimum exercitio”. El que estas citas aparezcan una tras otra en el tratado del Cartujano y tan distantes entre sí en el opúsculo de la “vida de los casados” (BCT) apunta a que el texto náhuatl se trata de una adaptación en la que algunas autoridades fueron seleccionadas y tomadas como hilo conductor, más no todo el tratado *De laudabili vita coniugatorum* del Cartujano (compárense la figura 5 y el anexo 2).

Por ejemplo, en el “Articulus XXVIII. Declaratio tertii praecepti”, del Cartujano, se enuncian varias actividades que los fieles deben cumplir para guardar el domingo y los días de fiesta, como acudir a misa, salvo que hubiese un impedimento legítimo; sin embargo, no se explica qué debe entenderse por “impedimento legítimo”. En el capítulo 3 de la “vida de los bautizados” (BNM) se menciona que una causa legítima para no asistir a la misa en domingo o en día de fiesta es estar a cargo de un enfermo de gravedad:¹⁴

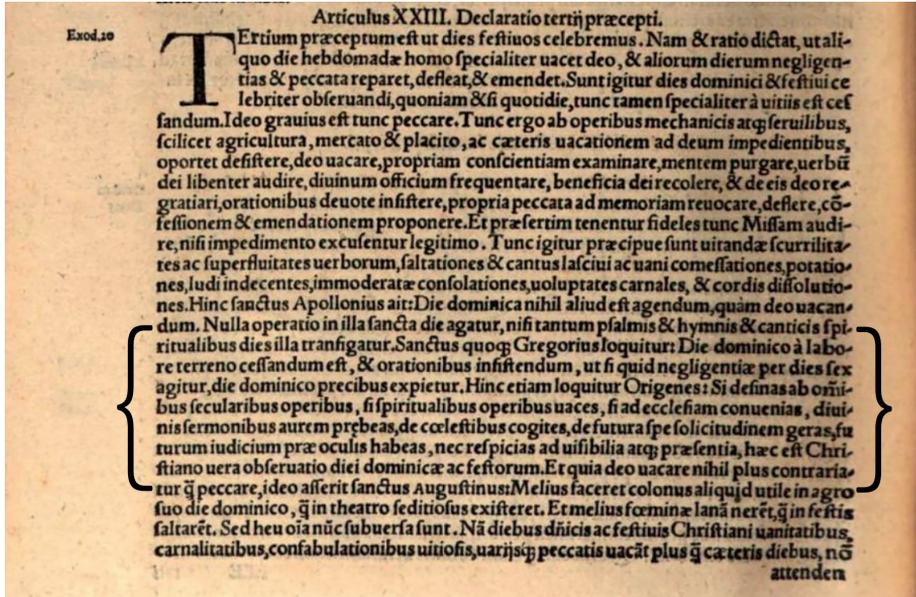


Figura 5. Citas de San Gregorio y Orígenes. Dionysii A. Rickel Carthusiani, “De laudabili vita coniugatorum”, *Operum minorum [sic]*, Colonia, Johanes Soster, 1532, f. 307v (detalle). Imagen tomada de: <https://books.google.com.mx/books?id=BoVhDIFzmfgC&pg=PA312&dq=nemo+putet+in+usu+preciosarum&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKEwjdo0u6v1MTvAhUJVva0KHRElCCw-Q6AEwAHoECAAQA#v=onepage&q&f=true>

Ms. 1477 de la BNM
“Vida de los bautizados”

Dionisio Cartujano,
Operum minorum [sic].
“De laudabili vita coniugatorum”

Ynic ontlamantli, in yehuantin,
in quitlatziuhcacahua, in missa, in
temachtilli, ca quihtlacohua yn ite-
nahuatiltzin dios. Auh in yehuantin
in quinmocuitlahuiya in cocoxque
ahmo tlahtlacohua intlacamo quitta
missa, ynic quinmocuitlahuiya, in
cocoxque cenca tlanahui. Tel mo-
nequi cenca quinequiz yn inyollo in
mah quittani missa.
[f. 170v]

Et praesertium tenentur fidelis tunc
Missam audire, nisi impedimento
excusentur legitimo.
[f. 307v]

En segundo lugar, dañan el mandato divino de Dios aquellos que por pereza dejan la *misa*, el sermón. Y si aquellos que cuidan de los enfermos no presencian *misa*, ellos no pecan, pues se encargan de los enfermos de gravedad. Pero es necesario que su corazón quiera en demasía haber podido presenciar *misa*.

Y sobre todo, los fieles escucharán *misa*, salvo algún impedimento legítimo.

Que la “vida de los bautizados” esté inspirada en el mismo opúsculo que la “vida de los casados” indica que una obra complementa a la otra, que debieron estar juntas en algún momento y que fueron concebidas en el marco de un mismo proyecto. Además, en ambos casos se trata de textos en náhuatl inspirados en la fuente latina, pero no de una traducción a la letra. Al comparar otro fragmento del quinto precepto de la “vida de los bautizados”, se observa que la versión náhuatl fue ampliada considerablemente respecto a la fuente latina del Cartujano:

Dionisio Cartujano, *Operum minorum [sic]*,
 “De laudabili vita coniugatorum”
 Articulus XXVI De sexto et septimo praeceptis

[...] Quoniam omnis consensus de-
 liberatus in illicitum coitum, aut in
 delectationem Veneream, est mor-
 tale peccatum. In libidinis quoque
 osculis atque emplexibus mortalis
 est culpa. Oportet ergo vitare occa-
 siones concupiscentiae vitiosae et
 commixtionis illicitae, scilicet incau-
 tum foeminarum aspectum, collo-
 quia secreta, immoderata et impu-
 dica, contactus, amplexus et oscula,
 conuiuia, arrisus. [f. 308v]

Que todo consentimiento deliberado
 de coito ilícito, o el disfrutar de rela-
 ciones sexuales, es pecado mortal.
 Los besos lujuriosos y los abrazos
 [también] son una culpa mortal. Por
 lo tanto, es necesario evitar los mo-
 mentos de concupiscencia y las con-
 vivencias ilícitas, a saber: a las mujeres
 de apariencia incauta, las conversa-
 ciones secretas, excesivas e impúdi-
 cas, el contacto, los besos y abrazos,
 la convivencia, las sonrisas.

 Ms. 1477 de la BNM “Vida de los bautizados”

Ayac ytech ahçiz in çihuatl intlacayemo teoyotica oquimonamicti. Ca yn oquichtin yhuan in çihua yn ahmo teoyotica omonamictique, ca yn nahuatl in mopixtinemizque in quipiaque yn innacayo yhuan yn inyollo. [...] yn oquichtin yhuan in çihua, ynic ahmo quihtozque, in tllahtolli yhuan in çihuatl quipiaque yn iten, ynic ayac oquichtli *quitenamiquiz*. Auh ynic ahmo no *tennamicoz*. No yehuatl yn oquichtli quipiaque yn iten, ynic ayac çihuatl *quitenamiquiz*, ahmo no *tennamicoz* [...] No ihuan quipiaque, yn ima, yn oquichtli ynic ahmo *tetlamatoquiliz*, ahmo no *motlamatoquiliz*. No yehuatl in çihuatl quipiaque yn ima, ynic ahmo *tetlamatoquiliz*. Auh ynic ahmo no *motlamatoquiliz* yhuan mochi quipiaque yn *inacayo*, ynic ahmo *matocoz*. Auh ynic *huel quipiyaz*, in *iyollo* yn oquichtli in çihuatl *monequi*, ahmo *teelehuiz*, ahmo *teixehehuiz*. [f. 175r]

Nadie ha de tener relaciones con una mujer con la que aún no se ha casado espiritualmente. Es obligación de los varones y las mujeres que no se han casado espiritualmente andarse guardando, guardar su cuerpo y su corazón. [...]. Los varones y las mujeres también guardarán aquella lengua suya de no decir palabras sucias, y las mujeres guardarán sus labios, para que no besen a ningún varón y para que tampoco sean besados. También el varón guardará sus labios, para que no besen a ninguna mujer, [para que] él tampoco sea besado [...]. Y el varón guardará sus manos de no tocar a alguien [y] tampoco tocarse él, y aquella mujer guardará sus manos de no tocar a alguien y para tampoco tocarse ella, y guardará todo su cuerpo, para que no sea tocado. Y para que el varón, la mujer, pueda guardar su corazón, es necesario que no dese a otro, que no codicie a otro.

Ahora bien, en el manuscrito 1477 de la BNM, entre los folios 156v-166v, hay un opúsculo titulado *Innemiliz in tepachohuani* (Vida de los gobernantes)¹⁵ (véase figura 6), que comparte muchos rasgos con las dos “vidas” anteriores: compuesta por diez capítulos con títulos en latín, recurre a frases formuláticas características del círculo de fray Bernardino para introducir el aparato retórico, se enumeran los tópicos y también se inspira en otro opúsculo de Dionisio el Cartujano contenido en el mismo volumen 2 de su *Operum minorum* [sic].

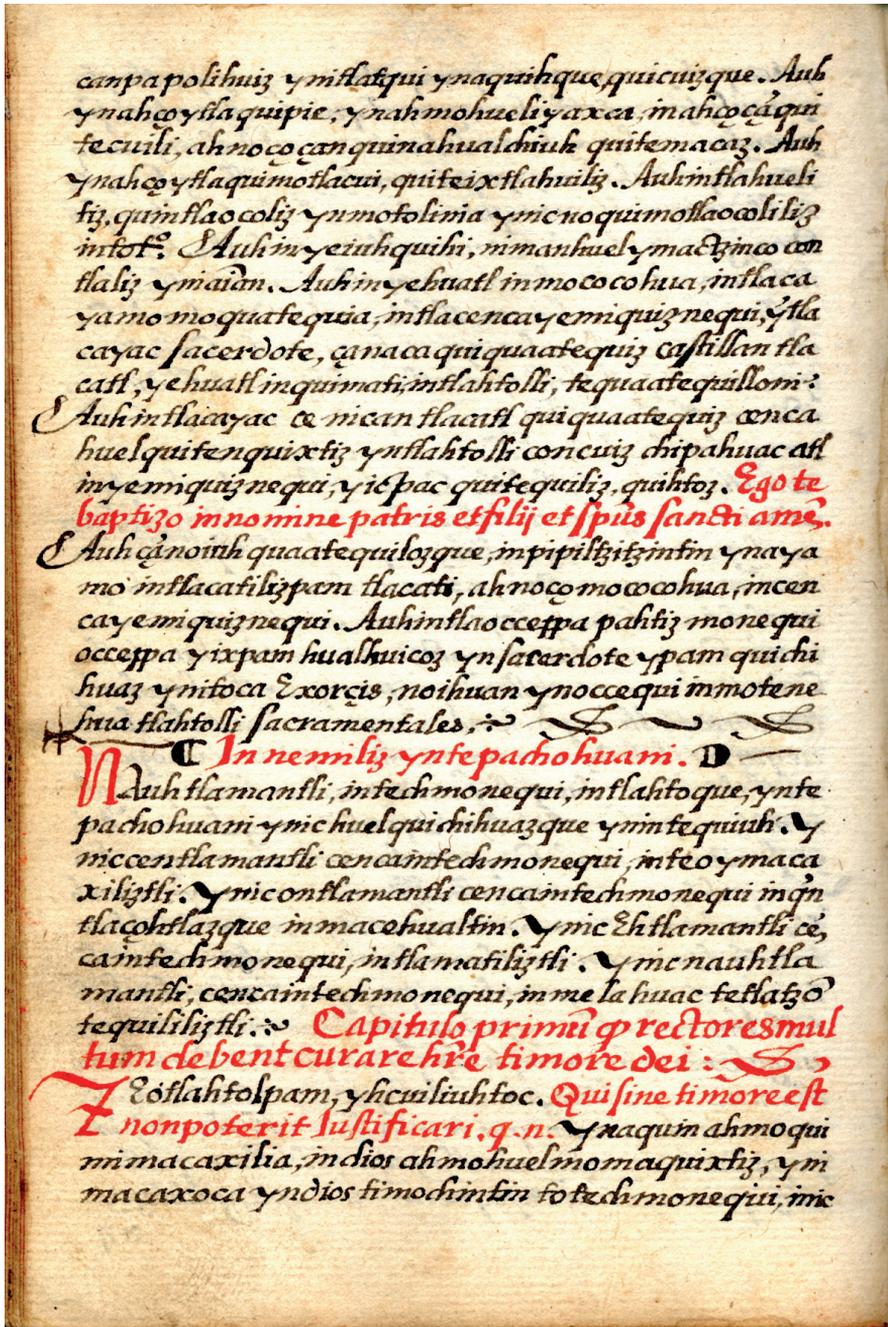


Figura 6. “Vida de los gobernantes”. Biblioteca Nacional de México, Ms. 1477, f 156v.

In innemiliz yn tepachohuani / Vida de los gobernantes
Ms. 1477 de la BNM, f. 156v.-166v.

Introducción (sin título)

Capitulum 1^m. Quo rectores multum debent curare habere timore dei

Capitulum 2^m. Quo rectores debent multum diligele [sic] rem publicam et
homines totius communitatis

Capitulum 3^m. Quo qui sunt auari non diligunt rempublicam neque subdi-
tos suos

Capitulum 4^m. Quo rectores Rei publice deventem e[t] prodentes et vacare
scientie

Capitulum 5^m. Dei [sic] impedimentis prodentia

Capitulum 6^m. Quod rectores et justices debent seruare justicia

Capitulum 7^m. De modo considera[ndi]

Capitulum 8^m. Quod domini et rectores tenent ad restitotionem [sic] damni
quod pati[un]tur subditi propter eorum negligentia

Capitulum 9^m. De origine çiuittatum et de causis funcations [sic] earum

Capitulum 10^m. Quales debeant rectores ac iudices çiuittatum

De esta “vida de los gobernantes” (BNM) existe otra copia manuscrita entre los folios 293v-321r del manuscrito 367 del Fondo Mexicano de la BNF, bajo el título *Izcatqui yn innemiliz yn tepachoa* (He aquí la vida de los que gobiernan). La versión fue dada a conocer por David Tavárez, quien identificó el opúsculo *De regimine politiae*, contenido también en las *Operum minorum [sic]* de Dionisio el Cartujano, como la fuente principal de esta obra en náhuatl (Tavárez 2019, 146-47).¹⁶ Esta valiosa identificación, además de señalar por primera vez el impacto de la obra del Cartujano entre frailes e intelectuales indígenas, consolida hoy, con otros rasgos que presentaré a continuación, lo que llamo el proyecto del *Manual del christiano* de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas.

En las líneas anteriores he presentado la relación entre la “vida de los bautizados” (BNM), la “vida de los casados” (BCT) y algunos sermones producidos por este grupo a partir de la identificación de frases formuláicas para introducir el aparato retórico. Ahora haré lo propio con la “vida de los gobernantes” (BNM). Recordemos que en los tres casos (vida de los casados, vida de los bautizados y vida de los gobernantes) se trata de una adaptación al náhuatl, de manera que los rasgos estilísticos y retóricos usados por

Sahagún y su grupo son evidentes y coinciden sobremanera entre los tres opúsculos y otras obras del mismo círculo.

1. Las pruebas se introducen a partir de la misma secuencia (*ic/inic neci quenin cenca qualli*) que en las dos “vidas” descritas arriba y en los sermones de Sahagún y su círculo (compárese con los ejemplos correspondientes a la “vida de los casados” y la “vida de los bautizados”):

“Vida de los gobernantes” (Ms. 1477 de la BNM)

O iuh mochiuh, ic neçi ca cenca qualli tlahtovani Zelenco . yehica ca cenca oquitlaçohtlac, in Justicia. [fol. 163r.]	Esto que ocurrió es con lo que se prueba cómo el tlahtoani Zeleuco es muy bueno , porque amó mucho la <i>justicia</i> .
--	--

O ca yehuatlin, ynic neçi ca cenca qualli tetlatzontequiliani , ca ahmo quihtlaco yn nahuatilli yn ipampa in tetlauhtilli [fol. 164r.]	Esto mismo es con lo que se prueba que el juez es muy bueno, pues no quebranta la ley para favorecer a alguien.
---	---

2. Como en los opúsculos para los bautizados y los casados y en los sermones de Sahagún, los ejemplos también se introducen formando paralelismos y a partir de frases como *o ca yehuatli in inneixcuitil / inin ca moneixcuitil*:

“Vida de los gobernantes”
(Ms. 1477 de la BNM)

Sermones
(Ms. 1485 de la Col Ayer)

O ca yehuatlin, yn inneixcuitil in tlahtoque in tepachohua ynic huel quichihuazque, yn intequiuh. [fol. 158r]	Inin ca amoneixcuitil in antlatoque in anpipilti inic anquicxipacazque altepetl. [p. 96]
--	---

Este mismo es el ejemplo de los tlahtoqueh , de los tepachohua , para que hagan bien su trabajo.	Este es el ejemplo de ustedes que son tlahtoqueh , de ustedes que son pipiltin , para que laven los pies del <i>altepetl</i> .
--	--

3. Al igual que en los sermones elaborados por Sahagún y su círculo, las amonestaciones se introducen por medio de paralelismos anteceditos de *tla xicmocaquiti /xiccaqui*:

“Vida de los gobernantes” (Ms. 1477 de la BNM)	Sermones (Ms. 1485 de la Colección Ayer)
<p>O tla xicmocaquitican yn antlahto- que yn anteteuhctin yn antlapa- chohua ca cenca amotech monequi anquimimacaxilizque in totecuyo. [fol. 157r]</p>	<p>tla xiccaqui in titlatoani in titepa- choa, ca monequi ytetzinco timix- cuitiz yn totecuyo inic vel ticchiuaz motequiuh. [p. 146]</p>
<p>¡Por favor escuchen esto, ustedes que son <i>tlahtoqueh</i>, ustedes que son señores, ustedes que gobier- nan! Les es muy necesario temerle a Nuestro Señor.</p>	<p>¡Por favor escucha esto, tú que eres <i>tlahtoani</i>, tú que gobiernas! Es ne- cesario que sigas el ejemplo de Nuestro Señor, para que puedas ha- cer tu trabajo.</p>

4. Los tópicos también se presentan con enumeraciones (compárese con los ejemplos correspondientes a la “vida de los casados” y la “vida de los bautizados” expuestos anteriormente):

“Vida de los gobernantes” (Ms. 1477 de la BNM)	
<p>Nauhtlamantli, intech monequi, in tlahtoque, yn tepachohuani ynic huel quichihuazque yn intequiuh. Ynic centlamantli cenca intech monequi, in teoymacaxiliztli. Ynic ontlamantli cenca intech monequi in quintlaçohtlazque in macehualtin. Ynic Ehtlamantli cenca intech monequi, in tlamatiliztli. Ynic nauhtlamantli, cenca intech monequi, in melahuactetlatzon- tequililiztli. [f. 156v]</p>	<p>Para poder hacer su trabajo, cuatro cosas les son muy necesarias a los <i>tlahtoqueh</i>, a los gobernantes. Pri- mero les es muy necesario el temor divino. En segundo lugar les es muy necesario amar a los macegua- les. En tercer lugar les es muy ne- cesaria la sabiduría. En cuarto lugar les es muy necesario el juzgar rec- tamente.</p>

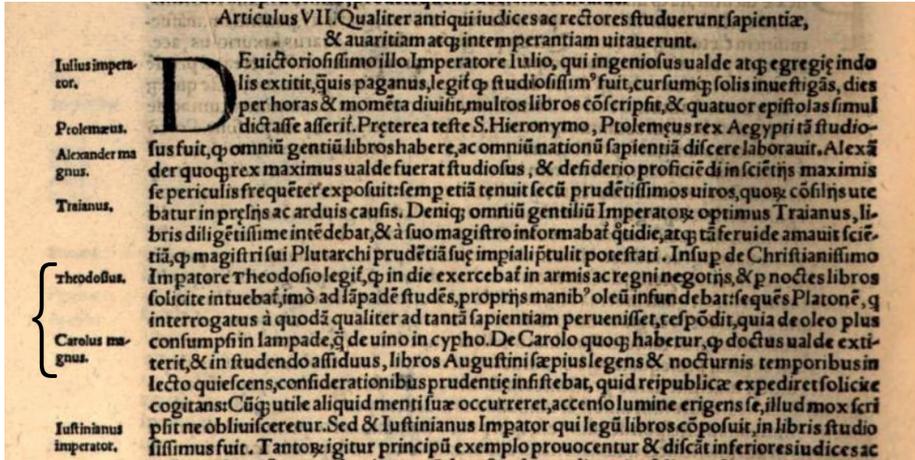


Figura 7. Teodosio y Carlo Magno. Dionysii A. Rickel Carthusiani, "De regimine politiae", *Operum minorum [sic]*, Colonia, Johannes Soster, 1532, f. 321v (detalle). Imagen tomada de:

<https://books.google.com.mx/books?id=BoVhDfZmfGc&pg=PA312&dq=nemo+putet+in+usu+preciosarum&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKEWjd0u6v1MTvAhUJVa0KHRELCCwQ6AEwAHoECAAQAg#v=onepage&q&f=true>

Como apuntó Tavárez, este opúsculo en náhuatl es una adaptación del tratado *De regimine politiae*, de Dionisio el Cartujano, a la que se le añadieron algunas partes y se le quitaron otras (Tavárez 2019, 150-51), como a la "vida de los bautizados" y "vida de los casados". Entre estos añadidos, llama la atención un ejemplo introducido en el capítulo 4 de la "vida de los gobernantes" (BNM) que, además de no aparecer en el opúsculo del Cartujano, guarda una estrecha similitud con el fragmento de un sermón de Sahagún y su grupo en el que se trata el mismo tópico.

La versión náhuatl de la "vida de los gobernantes" (BNM) habla de que quien gobierna debe "estudiar, rogar y reflexionar". Para efectos prácticos, se sigue el texto del Cartujano y se insertan dos ejemplos tomados de él, el de Teodosio y el de Carlo Magno (f. 321v). Sin embargo, para explicar la manera en la que un buen gobernante debe pedir a Dios la sabiduría, se introduce un ejemplo que no aparece en el texto del Cartujano (véase figura 7), pero sí en el sermón de Sahagún para la XVI dominica después de Pentecostés, en la que se invita a los gobernantes a pedir prudencia y sabiduría a Dios:

“Vida de los gobernantes”
(Ms. 1477 de la BNM)

Ms. 1485
de la Colección Ayer

Ce tlacatl huei Emperador, ytoca theodosio, yntlahca, ipam moyehye-cohuaya, *yn* nehcaliliztli yhuan quichihuaya, *yn* itequiuh, ynic tlahtovani *quintlahtoltiaya*, in macehualtin. Auh *yn* ihquac momachtiaya, quittaya, *yn* amatl, in quenin huel quichihuaz *yn* itequiuh Occe tlacatl, huei Emperador, ytoca Carlo magus. cenca huei tiyahcauh, cenca huei oquichtli, intlahca, quimomachtiaya, in yaoyotl. Auh in yohualtica, cenca momachtiaya Auh *yn* ihquac ye omotecac, cenca moyolnonotzaya in quenin huel quichihuaz *yn* itequiuh [...]. No iuh anquichihuazque *yn* antlahtoque *yn* antepachohua. [...] ca ihuan intla toyollocopa tictotlatlauhtilizque in *totecuyo* ca niman techmomachtiliz, in tlamatiliztli ynic huel ticchihuazque in *totequiuh*. [...] **yuh quichiuh in huei tlamatini Salomon, yn ihquac quimotlahtocati-li in *totecuyo* yn onpa hierusalem, niman cenca quimotlatlauhtiliaya in *totecuyo* ynic quimomaquiliz in tlamatiliztli ynic huel quichihuaz yn itequiuh, ynic huel quinyacanaz, in macehualtin. Auh in yehuatzin in *totecuyo* niman quimonextili quimolhuili yehica ca ahmo ic otinechtlatlauhti, in miec xihuitl tinemiz ahmo ic otinechtlatlauhti *yn* nimitzmacaz necuiltonolli, ahmo ic otinechtlatlauhti, *yn* niquinmictiz**

In yeuatl uei tlatoani catca ytoca Salomon inic cenca ixtlamatini omochiuh, **in iquac oquixquetz niman quimotlatlauhtili in dios inic quimomaquiliz** ixtlamatiliztli ynic **vel quichiuaz ytequiuh**. Auh in *totecuyo* quimotlaoculili, quimomaquili in ixtlamatiliztli, yuh ca in teotlatolpan. **reguum 3 capitulo 3** Quito Salomon. Dabis ergo servo tuo cor docile, ut *populum* tuum iudicare possit. *quitzonequi* Totecui yoe ma xicmomaquili *yn* momaceualtzi *yn* ixtlamati etc Set postulati tibi sapientiam ad

yn niquinpopuloz, in moyaohuan, **çan ic otinechtlatlauhti, yn nimitzmacaz, in tlamatiliztli ynic huel tiquinyacanaz, in macevaltín.** Yn axcan nimitzmaca in tlamatiliztli tiquinpanahuiz tlamatiliztica yn ixquichtin huehuetque ayac no quintlacatiz, mitznehnehuiliz, mitzpanahuiz, huel tiquincenpanahuiz. O ca yehuatlin teotlahtolpan yhcuihuhtoc. *Regum me. Capitulo 3º.* Yc neçi in quenin, in yehuatzin in totecuyo quinmomaquilia in tlahtoque, in tlamatiliztli, intlayollocopa, quimotlatlauhtilia. [f. 161r-161v]

discernendum iudicium, ecce feci tibi secundum sermones tuos etc. quitoznequi Salomone **ypampa ca tinechtlatlauhti iehoatl ticmitlania yn ixtlamatiliztli ynic vel tiquin-iacanaz yn maceoati nimitztlauculia nimitzmaca yn ixtlamatiliztli yn tlamatiliztli yxtlamatiliztica yoan tlamatiliztica tiquinpanaviz yn ixquichti cemanaoac tlaça yn omique yoan yn quintlacatizque** No yuh anquichiuazquia in antlatoque in anteyacana anquimotlatlauhtilizquia in dios momuztlae inic amechmoma quiliz ixtlamatiliztli inic vel anquichiuazque amotequih. [p. 170]

Una persona que fue gran *emperador*, cuyo nombre es Teodosio, de día se entrenaba en el arte de la contienda y hacía su trabajo de *tlahtoani*, les hablaba a los macehuales. Y cuando estudiaba, veía en el papel cómo hacer bien su trabajo. Otra persona, gran *emperador* cuyo nombre es Carlo Magno, era un gran *tia-cauh*, un gran varón. De día aprendía la guerra y por la noche estudiaba mucho. Y cuando ya se iba a acostar, reflexionaba mucho sobre cómo hacer bien su trabajo [...]. Así también lo harán ustedes que son *tlahto-queh*, ustedes que gobiernan [...]. Y si le ruegan de buena gana a Nuestro Señor, luego él les enseñará la sabiduría para que puedan hacer su trabajo [...]. Así lo hizo el gran sabio Salomón. Cuando Nuestro Señor lo

Y aquél que fue *huey tlahtoani*, cuyo nombre es Salomón, así se

puso como *tlahtoani* allá en Jerusalén, luego él le rogaba mucho a Nuestro Señor para que le diera la sabiduría para poder hacer su trabajo, para poder guiar a los macehuales. Y luego aquel que es Nuestro Señor se le reveló, le dijo: “Puesto que no me rogaste para vivir muchos años, no me rogaste para que te diera riquezas, no me rogaste para que matara, destruyera a tus enemigos, sino que me rogaste para que te diera la sabiduría para que pudieras guiar a los macehuales, hoy te doy la sabiduría. Gracias a la sabiduría tu superarás a todos los ancianos, tampoco nacerá ninguno que te iguale, que te supere, tu [f. 161v] en verdad los superarás”. Esto mismo está escrito en la palabra divina: *Regum. Capitulo 3º*. Con ello se comprueba cómo aquel que es Nuestro Señor les da a los *tlahtoqueh* la sabiduría, si se lo ruegan de buena gana.

hizo muy prudente: cuando lo constituyó en el cargo, él le rogó a Dios para que le diera prudencia para poder hacer su trabajo y Nuestro Señor se compadeció de él, le dio la prudencia. Así está en la palabra divina de *Reyes 3, capítulo 3*: Salomón dijo: *Dabis ergo servo tuo cor docile, ut populum tuum judicare possit.*¹⁷ Quiere decir: “¡Señor Nuestro, dale a tu macehual la prudencia para que pueda guiar a tu *altepetl!*” Y Nuestro Señor le dijo: *Quia postu lasti verbum hoc, et non petisti tibi dies multos etc Set postulati tibi sapientiam ad discernendum iudicium, ecce feci tibi secundum sermones tuos, etcétera.*¹⁸ Quiere decir: “¡Salomón!, debido a que me ruegas, a que pides la prudencia para poder guiar a los macehuales, yo me compadezco de ti, te doy la prudencia, la sabiduría. Gracias a la prudencia y a la sabiduría sobrepasarás a todas las personas del mundo, las que han muerto y las que se engendren”. Ustedes que son *tlahtoqueh*, ustedes que son guías, también deberían de hacer esto, deberían rogarle a Dios todos los días para que les dé prudencia, para que puedan hacer su trabajo.

Los cambios entre ambos textos en el ejemplo de Salomón son mínimos y se deben, precisamente, al tipo de discurso en el que debían encajar. En el sermón, Salomón le ruega a Dios para obtener prudencia; en la “vida de los gobernantes” (BNM), para ser sabio. En el sermón, aparecen las citas latinas de la Sagrada Escritura en las que Salomón pide “prudencia” y Dios se la otorga, mientras que en la “vida de los gobernantes” (BNM) sólo se

incluye la traducción al náhuatl de la cita, es decir, lo que en uno aparece en náhuatl, en el otro está en latín; sin embargo, en ambos casos se introduce la cita explícita del tercer libro de Reyes.

En la parte náhuatl de la “vida de los gobernantes” (BNM), Dios le contesta a Salomón de manera más amplia que en el sermón, pero en este último el texto latino comprende lo que en la “vida de los gobernantes” está en náhuatl. Luego, al final de la respuesta que Dios le da a Salomón en el sermón, se incluye el paralelismo *yn ixtlamatiliztli yn tlamatiliztli* (la prudencia, la sabiduría), es decir, en ambos textos se usa el ejemplo para el tópico de la sabiduría del gobernante. También debe resaltarse que al final de los dos ejemplos, aunque de distintas maneras, se invita a los *tlahtohqueh* a rogarle a Dios para que les dé prudencia en uno y sabiduría en otro.

Conclusiones

Los textos manuscritos en lenguas indígenas, en particular en náhuatl, producidos durante el siglo XVI por frailes franciscanos e intelectuales indígenas suponen un problema de identificación en varios niveles. En primer lugar, se debe encontrar la manera de filiarlos a la Orden de Frailes Menores por la fecha de elaboración, el autor o el tema del texto. La mayoría de las veces no contamos con ninguno de estos datos más allá de los textos mismos. En este sentido, la vía más efectiva, y quizá la única, para filiar un texto de este tipo a algún fraile o grupo en específico de intelectuales, de datarla e identificar la fuente en la que se inspiró, si es el caso, es acercarnos al texto, traducirlo y compararlo con obras del mismo tipo o periodo. En todo momento debe tenerse en cuenta el contexto de su elaboración y saber que los títulos que ostentan no siempre son los mismos que usaron los cronistas. Incluso una misma obra podía cambiar de título al momento de ser copiada, según el juicio del amanuense o de quien encargara la copia. Asimismo, los textos deben examinarse teniendo en cuenta que las copias de una misma obra manuscrita podían responder a fines tan diversos como nombres hubiera podido adoptar, como es el caso de las “vidas” o “modos de vida” que hemos analizado. Como he mostrado en los tres opúsculos en náhuatl, el título de una misma obra varía entre una copia y otra, aunque es obvio que se trata de la misma obra. Por los temas que tratan, es probable que la “Regla de los casados” que menciona Torquemada sea la “vida de los casados” del manuscritos 35-22 de la BCT y el manuscrito 402 de la BNF, y que los “Man-

damientos de los casados” sean la “vida de los bautizados” del manuscrito 1477 de la BNM.

El análisis de los opúsculos presentado (“vida de los casados”, “vida de los bautizados” y “vida de los gobernantes”) demuestra que se trata de tres “tratados”, como reza la licencia que acompaña el fragmento de la “vida de los casados” de la BNF, elaborados en el marco de un proyecto muy específico, cuyo nombre sería *Manual del christiano*, en el que participaron fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas. El que los tres opúsculos presenten la misma distribución (tratados de diez capítulos con títulos en latín), que compartan una misma fuente o fuentes afines (obras de Dionisio el Cartujano publicadas en el segundo volumen de su *Operum minorum* [sic]), que se citen explícitamente entre sí, que contengan rasgos estilísticos y recursos retóricos similares y afines a otras obras elaboradas por este grupo, como los sermones del manuscrito 1485 de la Colección Ayer, y que presenten relaciones intertextuales significativas, indica que estamos ante tres opúsculos relacionados con fray Bernardino y sus colaboradores. Además, esto da indicios de cuáles fueron las fuentes europeas que quedaron plasmadas textualmente en sus obras. La adaptación de estas tres obras también es prueba de que el grupo de Sahagún “no solamente trabajó muchas obras, sino que a estas mismas dio diversas formas, corrigiéndolas, ampliándolas, redactándolas de nuevo y sacando de ellas extractos o tratados sueltos que corrían como libros distintos”, como notó Joaquín García Icazbalceta.

Hoy podemos decir, según mi propuesta, que el *Manual del christiano* se componía, por lo menos, de tres opúsculos o “tratados” que guardaban uniformidad en su estructura, estilo y hasta en sus encabezados. Los tres serían “vidas” o “modos de vida” dirigidos a diversos sectores: la “vida de los bautizados” estaría dirigida a todo cristiano, sin importar su posición social, la “vida de los casados” a los matrimonios indígenas y la “vida de los gobernantes” a los miembros de las élites que ostentaban el poder político. Se trata de un manual que le dice a cada persona sus deberes en el mundo terrenal a la luz del cristianismo y que, por razones que quizá nunca lleguemos a conocer, no llegó a publicarse.

ANEXO 1¹⁹

Nican motenehua in innemiliz in ixquich omoquaatequique
“Aquí se dice la vida de todos los que se han bautizado”
Manuscrito 1477 de la BNM (capítulo 3)

¶ *Tertium preceptum. Memento vt diem Sabbati Sanctifices.*

In yehuatzin in *totecuyo* in dios ontlamantli in tequitl techmotenehuililia. Ynic centlamantli yehuatl, in itech monequi in tonacayo. Auh ynic ontlamantli, yevatl, in itech monequi in *taniman* yehica çan iontlamanixti, yn itlachihualtzin in *totecuyo* ypampain, techmonavatilia, in tictlayecoltizque, in tonacayo quimihtalhuia *Sex diebus operaøberis opera tua quitoznequi* yn chiquacemilhuitl titlatequipanoz tictemoz yn itech monequi monacayo. *Septimo autem die Sabbatum domini dei tui est non facies omne opus in eo, nec filius tuus, et filia tua nec seruus tuus et ancilla tua quitoznequi.* Auh ynic chicomilhuitl ca ylhuitzin in moteouh, in motlahtocauh, ahtle taiz, amo titlatequipanoz, in tehuatl, yhuan in mopilhuan no yehuantin, in motlacahuan. ynin ca huel ic neçi ca techmonahuatilia in *totecuyo* yn titlatequipanozque, in ahmo titlatziuhthinemizque, çan tictemozque yn itech monequi, in tonacayo, in chiquacemilhuitl. Auh techmotlacahuatilia yn ipan ye chicomilhuitl, ahmo titlatequipanozque, ahmo totequipachozque talticpaccayonetlayecoltiztica, ahmo tictlayecoltizque, in tonacayo, çan oc-centlamantli, in totequiuh yez, yn ilhuitzin ipam in *totecuyo* ca ahmo titlatziuhthinemizque, çan tiquixcahuizque yn titlateomatizque, tiquixcahuizque in teoyotica titotlayecoltizque tiquixcahuizque in tictemozque in itech monequi, in *taniman*. Auh yn ipampain, quimihtalhuia in *totecuyo*. *Memento vt diem Sabbati Sanctifices.* *quitoznequi* Auh in techmelahuilia, in tonantzin Sancta iglesia *quitoznequi* huel xiquilnamiqui, in Domingo yhuan ilhuitl pam, çan tiquixcahuiz, in titlateomatiz. Ynin teonahuatilli, Ehtlamantli ynic yhtlacahui. Ynic centlamantli, ypampa in tlatequipanoliztli. Ynic ontlamantli, ypampa in tlatzihuizyotl. Ynic Ehtlamantli, ypampa in tlahtlacolli. Ynic centlamantli, yehuatl yn ahmo quipia ynin ytenahuatiltzin dios yn tlatequipanohua, ahnoço ohtlatoca ynic motlayecoltia, ahnoço quinnahuatia yn inpilhuan ahnoço in intlacahuan, ynic tlatequipanozque, ca huel quih-tlacohua, ynin teonahuatilli tel in tlaqualli, huel mochiva No ihuan yn itech monequi cocuxque. Ynic ontlamantli, in yehuantin, in quitlatziuhcacahua, in missa, in temachtilli, ca quih-tlacohua yn itenahuatiltzin dios. Auh in

¶ *Tertium praeceptum. Memento ut diem sabbati sanctifices.*²⁰

Aquel que es Nuestro Señor Dios nos ordena dos trabajos: el primero es aquel que es necesario a nuestro cuerpo y el segundo es aquel que es necesario a nuestra *ánima*. Debido a que ambos son creación de Nuestro Señor, por eso mismo nos ordena que sirvamos a nuestro cuerpo. Él dice: *Sex diebus operaberis, opera tua.*²¹ Quiere decir: “Durante seis días laborarás, buscarás lo que tu cuerpo necesita”. *Septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est: non facies omne opus in eo, nec filius tuus et filia tua, nec servus tuus et ancilla tua.*²² Quiere decir: “Y el séptimo día, que es fiesta de tu *teotl*, de tu *tlahtoani*, no harás nada, no laborarán tú y tus hijos, tampoco aquellos esclavos tuyos”. Con esto bien se prueba que Nuestro Señor nos ordena que laboremos, que no andemos flojeando, sino que durante seis días busquemos lo que nuestro cuerpo necesita. Y el séptimo día nos lo impide, no hemos de laborar, no hemos de preocuparnos por la obtención de lo terrenal, no hemos de servir a nuestro cuerpo, sino que en la fiesta de Nuestro Señor nuestro trabajo será otro. No andaremos flojeando, sino que nos ocuparemos, entenderemos en cosas divinas, nos ocuparemos en lo espiritual, lo obtendremos, nos ocuparemos en ello, buscaremos lo que nuestra *ánima* necesita. Por esto mismo Nuestro Señor dice: *Memento ut diem sabbati sanctifices.*²³ Nuestra madre la Santa Iglesia nos explica lo que quiere decir. Quiere decir: “¡Recuerda bien que el *domingo* y los días de fiesta solo te ocuparás de atender lo espiritual”. Este mandato divino se daña con tres cosas: la primera es con la labor, la segunda con la flojera, la tercera con el pecado. En primer lugar, no guarda este mandato de Dios aquel que labora, o quizá el que anda por el camino buscándose lo necesario, o quizá el que manda a laborar a sus hijos o quizá a sus esclavos. Él daña este mandato divino; sin embargo, se puede hacer comida y también lo que los enfermos requieren. En segundo lugar, dañan el mandato de Dios aquellos que por pereza dejan la *misa*, el sermón. Y si aquellos que cuidan de los enfermos no presencian *misa*, ellos no pecan, pues se encargan de los enfermos de gravedad. Pero es necesario que su corazón quiera en

yehuantin in quinmocuitlahuiya in cocoxque ahmo tlahtlacohua intlacamo quitta missa, ynic quinmocuitlahuiya, in cocoxque cenca tlanahuia. Tel monequi cenca quinequiz yn inyollo in mah quittani missa. Auh intla çan itech motlamiya, in cocoxqui ynic ahmo quittaznequi missa ca tlahtlacohua. Auh in yehuantin in cocoxcacalco nemi, monequi mopatlazque centlamantlin quittazque missa yohuatzinco centlamantlin huei missa quittazque. Auh in yehuantin, in quichihua in tlaqualli monequi, huel yohuatzinco quittazque in missa, no ihuan chichicoometica, mopatlaticyazque ynic no quicaquizque in temachtilli. Ca in yehuatl in temachtilli cenca itech monequi, yn ixquichtin xpianome Ynic Ehtlamantli yevantin in quichihua in temictiani tlahtlacolli, yn ilhuitl ipan ca quihtlacohua, ynin teonahuatilli yehica ypan techmonahuatilia, in totecuyo in çan tiquixcahuizque, in titlateomatizque. Auh yn aquin tlahtlahtinemi, yn ilhuitl ipam ca ahmo quichihua yn inahuatil. Auh yn ihquac neyolmelahuillo, monequi tiquihtoz tictemoz tictenehuaz, yn tlahtlacolli, in ticchiuh yn ilhuitl ipan, yehica occenca vei tlahtlacolli yn ilhuitl ipam mochihua, ca ahmo çan no iuhqui in nenmanyán, mochihua. Auh cequintin tlamatinime quihtova. Ca in tlahtlacolli temictiani yn ilhuitl ipan mochihua, ca ontetl in mochihua. Yzca ycaquiztica. Ca yntla ce tlatatl, nenmanyán, ychtequi ce tlatatl temictiani tlahtlacolli quichihua. Auh intla ilhuitl ipam ahnoço Domingo ipan, ychtequi ontetl temictiani tlahtlacolli quichihua, ynic centetl yeh ynic ychtequi. Auh ynic ontetl ca quihtlacohua, yn ilhuitl tlahtlacoltica, ca iuh quihtohua, cequintin teotlahtolmatini. Yehica monequi, cenca nepieloz, ynic ayac tlahtlacoç, in Domingo yhuan ilhuitl ipam, cenca temictiani tlahtlacolli. §

Quid faciendum diebus dominicis ac festiuis.

Ynic huel pialoz ynin teonahuatilli yehtlamantli monequi chihualoz. Ynic centlamantli cahualoz yn tlatequipanoliztli. Ynic ontlamantli, nepialoz yn ihuicpa temictiani tlahtlacolli. Ynic Ehtlamantli cacoz in missa, yhuan temachtilli yhuan tlateomachoz tlaçohtlaloç in totecuyo in dios ytechztzinco tictlachiyaltizque in toyollo, tlatlaçohtlaliztica. Auh in yehuantin yn ipan nemin temictiani tlahtlaco[lli], ca ahmo huel quichihuazque, ahmo huel tlateomatizque, ahmo huel quimotlaçohtilizque, in totecuyo dios yn ipampa yn ilhuitl ipam yhuan, in Domingo, niman yohuatzinco, yn ayamo missa motta, tictemoz in tlahtlacolli, tiquilnamiquiz, in quezquitetl temictiani tlahtlacolli oticchiuh yhuan ypanpa tichocaz, timoyolcocoz yn ixpantzinco in totecuyo ivan yntla ipam tica temictiani tlahtlacolli ticmocemilcahualtiz, yhuan timocennahuatiz ynic yhçihua timoyolmelahuaz. Auh yn

demasía haber podido presenciar *misa*. Y si culpa al enfermo de no haber querido presenciar *misa*, él peca. Y es necesario que aquellos que andan en la casa de enfermos se suplan, que unos presencien *misa* de la mañana, que unos presencien *misa* mayor. Y es necesario que aquellos que hacen la comida presencien *misa* muy temprano y que también se suplan cada semana, para que también escuchen el sermón, pues el sermón es muy necesario para todos los *cristianos*. En tercer lugar, dañan este mandato divino aquellos que cometen pecado mortal en día de fiesta, porque Nuestro Señor nos ordena que en él nomás nos ocupemos de atender lo espiritual. Y el que anda pecando en día de fiesta no lleva a cabo su mandato. Y cuando hay confesión es necesario que los digas, que los busques, que declares los pecados que cometiste en día de fiesta, porque el pecado que se comete en día de fiesta es mucho mas grande que el que así se comete entre semana. Algunos sabios dicen: “el pecado mortal que se comete en día de fiesta es [como] cometer dos”. He aquí su explicación: Si una persona roba entre semana a una persona, comete pecado mortal, y si roba en día de fiesta o quizá en *domingo*, comete dos pecados mortales: el primero por robar, el segundo por dañar el día con el pecado. Algunos sabios de la palabra divina dicen esto: “Por lo tanto, es necesario que haya mucha guarda, para que nadie peque en *domingo* y en día de fiesta con grandes pecados mortales”. §

*Quid faciendum diebus dominicis ac festivis.*²⁴

Para que este mandato divino pueda ser guardado, es necesario que sean hechas tres cosas. En primer lugar cesará la labor, en segundo lugar uno se guardará del pecado mortal, en tercer lugar será escuchada la *misa* y el sermón, y se entenderá en lo espiritual, se amará a Nuestro Señor Dios, lo miraremos amorosamente en nuestro corazón. Y aquellos que andan en pecado mortal no podrán hacerlo, no podrán entender en lo espiritual, no podrán amar a Nuestro Señor Dios. Es por esto que por las mañanas de los días de fiesta y del *domingo*, cuando aún no se presencia *misa*, tú buscarás los pecados, recordarás cada pecado mortal que cometiste y llorarás por ello, te arrepentirás ante Nuestro Señor, y si estás en pecado mortal lo abandonarás por completo y te propondrás confesarte de inmediato. Y habiendo hecho esto, luego amarás a Dios tal como se dijo en el primer

oiuh ticchihuin, niman ticmotlaçohtiliz in dios yn iuh nipa omihto, yn ipan ic centel teonahuatilli yhuan yn ihquac tiquittaz missa tiquilnamiquiz, in mocneliloca, ynic omitzmocnelili in totecuió yhuan tiquilnamiquiz, yn inemiliztzin yhuan yn imiquiztzin, in totecuyo. Auh in quenin ticchihuaz yhuan tlein ticchihuaz in ihquac otlaqualoc, oniquihcuilo, yn ipan ynnemiliz in teoyotica omonamictihque, ypan yc chiuhcnaui *Capitulo* oncan tiquittaz. Ynin Ehtlamantli teonahuatilli, ca ihuictzinco quitlachiyaltiya, in totecuyo dios ynic huel ticoneltoquitizque ynic tictotlaçohtilizque. Auh ynic huel tictomahuiztililizque, ynic huel tictotlacamachitizque. §

[f. 170r.-171v.]

mandato divino, y cuando presencias *misa* recordarás los favores con que Nuestro Señor te ha favorecido y recordarás la vida y la muerte de Nuestro Señor. Y el cómo lo harás y el qué harás cuando se haya comido, lo he escrito en el noveno *capítulo* de “La vida de los que se han casado espiritualmente”, allí lo verás. Este tercer mandato divino atrae la atención hacia Nuestro Señor Dios, para que podamos creer en él, para que lo amemos y para que podamos honrarlo, para que podamos obedecerlo. §
[f. 170r.-171v.]

ANEXO 2

Teoyotica omonamictique ynnemiliz

“Vida de los que se han casado espiritualmente”

Manuscrito 35-22 de la BCT

(Introducción al capítulo 9 y 10º ejercicio)

¶ Capitulum 9 de exercitiis agendis diebus dominicis et festiuis

Techmonauatilia yn *totecuyo* yn domingo yvan ilhuitl ipan ticcauazque yn tlatequipanoliztli ticcauazque yn itlayecultiloca tonacayo. inic çan tiquixcauizque teoyotica tlatequipanoliztli in itlayecultiloca tanima. ca ihu quitoua yn itlaço dios San gregorio. **Die dominica a terreno labore cessandum est et orationibus insistendum vt si quid negligentie per dies sex agitur die dominico precibus expietur *quitoznequi*.** In ipan domingo caualoz in tlatequipanoliztli: ixcauiloz yn itlatlahutiloca dios intla itla tlatlaculy omochihu nenmanya in iquac domingo tlatlahutiliztica poliuiz. Ynin ca nican neci in tlein chualo in iquac domingo yvan ilhuitl ipan yoan in tlein amo chualoz. Ahu in axcan ca izcatqui in tlein uel ticchiuaz in domingo yvan ilhuitl ipa. [f. 238r.]

[...]

Decimum exercitium.

In iquac otitlaqua. amo tiquitoz ma canapa noyahu ynic nipapaquiz ca ilhuitl, çan tiquitoz ma nicchiaua in *notequi*hu yn *nechmotequitilia* *totecuyo* ca ilhuitl ca teoyotica tlatequipanolo. ca teoyotica netlayecultilo. Izcatqui in ticchiuaz domingo: yvan ilhuitl ipa in iquac timotlaqualti cana calitic timotlaliz, çan timixcauitiez. vncan tiquilnamiquiz ca amo nican tlalticpac mochan, ca tiquiquiz ycihuca tzonquiçaz in monemiliz, ca cecni in mochan ca vnpa yn ilhuicac cenca qualca: Ahu tiquilnamiquiz ca qualnemiliztica vnpa tiaz, ca ypanpa in ipialoca ytenauatiltzin dios ompa ticalaquiz. Yvan tiquilnamiquiz ca intlacamo uel tinemiz mictlan mitzmotlaxiliz iin *totecuyo* ompa cemicac titlatlaz. Ic monequi timotlatlaniz timotlatemoliz tiquitoz quenin ninemi. cuix nicpia in itenauatiltzin dios. oncan ticpatiz yn monemiliz. No yvan tiquilnaiquiz: ca yyehuatl manima ycihuca quiçaz ycihuca quitlalcahuiz yn monacayo. ahu in iquac oquiz cenca oc miectlamantli yn quitaz yn *quimatiz* yn quicaquiz yn axcan amo quitta amo quicahui. Ahu tiquilnamiquiz ca in iquac oquiz manima niman yxpantzinco vicoz yn tetlaçontequiliani yn yehuatzin Jesuxpsto vncan titlatlaniloz vncan

¶ *Capitulum 9. De exercitiis agendis diebus dominicis et festivis*²⁵

Nuestro Señor nos ordena que los *domingos* y días de fiesta dejemos la labor, dejemos la obtención de lo necesario para nuestro cuerpo, para que nomás nos dediquemos a la labor espiritual, a la obtención de lo necesario para nuestra *ánima*. San Gregorio, el amado de Dios, dice así: *Die dominica a terreno labore cessandum est et orationibus insistendum ut si quid negligentiae per dies sex agitur diei dominicae precibus expietur.*²⁶ Quiere decir: “El *domingo* será cesada la labor, se ocupará en los ruegos hacia Dios. Si se cometió algún pecado entre semana, se destruirá con ruegos durante el *domingo*”. Esto muestra aquí lo que se hace durante el *domingo* y los días de fiesta y lo que no se hará. Y ahora, he aquí lo que harás el *domingo* y los días de fiesta: [f. 238r.]

[...]

*Decimum exercitium.*²⁷

Cuando hayas comido no dirás: “voy a alguna parte a regocijarme, pues es día de fiesta”, sino que dirás: “voy a hacer mi trabajo que Nuestro Señor me dio a trabajar, pues es día de fiesta, se labora espiritualmente, se sirve espiritualmente”. He aquí lo que harás el *domingo* y los días de fiesta: cuando comas, te sentarás en algún lugar dentro de casa, a solas. Allí recordarás que tu hogar no está aquí sobre la tierra, que pasarás repentinamente, que tu vida terminará, que tu casa está en otro lugar, que está allá en el cielo, que es muy buen lugar. Y recordarás que allá irás por medio de la buena vida, gracias a la guarda de los mandatos de Dios tú entrarás allá. Y recordarás que si no vives bien Nuestro Señor te arrojará al *mictlan*, donde arderás por siempre. Por eso es necesario que te interrogues, que te examines, que digas: “¿De qué manera vivo yo? ¿acaso guardo los mandatos de Dios?” Allí sanarás tu vida. Y también recordarás que aquella *ánima* tuya saldrá repentinamente, abandonará repentinamente tu cuerpo y que, cuando haya salido, verá, conocerá, escuchará muchísimas cosas que ahora no ve, no escucha. Y recordarás que cuando haya salido tu *ánima*, luego será llevada

titlatzontequililoz Ahu inin tetlatzontequililiztli ca cenca temamahuti. Ic monequi axcan timocencavaz. choquiztica tlamaceualiztica tlatlatlahutiliztica. Ticmotlatlahutiliz in totecuyo inic mitzmopopolhuiliz motlatlacul yvan inic mitzmomaquiliz gracia inic uel tinemiz inic uel ticpiaz itenauatiltzin. yvan ticmotlatlahutiliz ynic mitzmomaquiliz ilhuicac tlatocayotl in iquac timiquiz. Noyvan ticmotlatlahutiliz inic mitzmomaquiliz ytech monequi monacayo tel ça ye ixquich in motech monequi ic timonemitiz in atl in tl[a]qualli in tlaquemitl, in calli in paccanemiliztli inic amo y tlatlatlaculli ticchiuaz yntla cenca ximotolini. Ahu inin oypanpa tiqui[n]tlaniz in moyvolque yn mocniva in ixquichti tiquimiximatiz. no yehuantin in moyao-hua in mitzcocolia. Noyvan in ipanpa titlatlatlahutiz iyecnemiliceque inic uel quicemanazque qualli nemiliztli ivan inpanpa in tepachoua inic uel quichiuazque in tequihu no inpanpa in porgatorio cate inic ycihuca quinmomaquixtiliz totecuyo Noyvan inpanpa titlatlatlahutiz yn ipan nemi temictiani tlatlaculi inic quimomaquiliz totecuyo igracia ynic quicuepazque innemiliz yvan impampa in tlateotocanime inic quimoneltoquitizque totecuyo yvan inic quicentelchiuazque tlatlacateculo. inic çan iceltzin neteotiloz in novia cemanauac. Yvan ticmotlatlahutiliz in totecuyo ynic quinmotzacuiliz tlatlacateculo yn onpa mictlan in teiztlacauitinemi nican talticpac. No ticmotlatlahutiliz yn totecuyo inic uel mochiuaz tonacayotl yvan inic amo mochiuaz yaoyutl ahu inic amo momanaz cocoliztli. No ic ticmotlatlahutiliz inic quinmoyollaliz quinmochicauiliz quinmopatiliz yn cocoxque. Ahu in oyhu ticchiui intla ticiuatl amo canpa tiaz çan cali timotlaliz yntla ticnequiz visperas tiqitaz. Ahu iyehuanti chaneque inamiqueque in pilhuaque in tlacauaque in iquac otlaquaque niman monequi quicentlalizque in inchan nemi quinnotzazque quintlatlanizque aquin amo quita missa aquin amo quicaqui temachtili ahu in aquique amo quimocuitlauia itenauatiltzin dios, quinnotzazque quintzacuiltizque: ahu cenca quinnotzazque inic uel quipiazque itenauatiltzin dios in ixquichti inchan nemi. Ahu in omochihuy no quichiuazque yye omito yye omoteneuh. Ahu in tlatoque in tetecuhti in teyacana in iquac oquichihuque iye omito iye omotenehu moyolnotzazque quilnamiquizque in quenin vel quichiuazque intequihu inic amo quimoyollitlacalhuizque totecuyo. Ahu in yehuanti otl quitoca amo nenemizque in domingo yvan ilhuatl ipa çan motlalizque quilnamiquizque in omito in domingo chialoz. Ahu in yehuantin motlacamati in tlatquivaque in domingo yvan ilhuatl ipa in oquichihuque yye omito quin-temozque in cocoxque in motolinia quintlaoculizque quiyollalizque. Ini omito in chialoz domingo yvan ilhuatl ipa ca cenca monequi. Ca ihu quitoua

ante el juez que es Jesucristo [y] allá será interrogada, allá será juzgada. Este juicio es muy terrible, por eso es necesario que ahora te prepares con llanto, con penitencias, con ruegos, que le ruegues a Nuestro Señor para que te perdone tus pecados y para que te dé la *gracia*, a fin de que vivas bien, a fin de que puedas guardar sus mandatos, y que le ruegues para que cuando mueras te dé el *tlahtocayotl* en el cielo. Y también has de rogarle para que te dé lo que necesita tu cuerpo; pero solamente lo que él necesita para que tú vivas: el agua, la comida, la ropa, la casa, la paz, para que no cometas pecado. Si ellos son muy pobres, pide por tus parientes, [por] tus amigos, [por] todos los que conozcas, también [por] aquellos enemigos tuyos que te odian. Y también ruega por los que tienen vida recta, para que puedan perpetuar en la buena vida, y por los que gobiernan, para que puedan hacer su trabajo, también por los que están en el *purgatorio*, para que Nuestro Señor los salve de inmediato. Y también ruega por los que andan en pecado mortal, para que Nuestro Señor les dé su *gracia*, a fin de que enmienden su vida. Y por los idólatras, para que crean en Nuestro Señor y para que desprecien por completo al *tlacatecoltl*, para que solamente él sea adorado por todas partes del mundo. Y ruégale a Nuestro Señor para que allá en el *mictlan* encierre a los *tlatlacatecoloh* que andan engañando gente aquí en la tierra. Ruégale también a Nuestro Señor para que pueda haber sustento y para que no haya guerra, para que no se esparza la enfermedad. También ruégale para que consuele, fortalezca, cure a los enfermos. Y habiendo tú hecho esto, si tú eres mujer no irás a ningún lugar, sino que te quedarás en casa, [y] si quisieras, observarás *vísperas*. Y cuando aquellos que tienen casa, los que tienen cónyuge, los que tienen hijos, los que tienen esclavos hayan comido, luego es necesario que reúnan a los que viven en su casa, que los amonesten, que les pregunten quién no presenció *misa*, quién no escuchó el sermón. Y han de amonestar, de encerrar a los que no cuidan del mandato de Dios, y han de amonestar mucho a todos los que viven en su casa, para que guarden bien el mandato de Dios. Y habiendo sucedido esto, ellos también harán lo que ya se ha dicho, lo que ya se ha declarado. Y cuando los *tlahtoqueh*, los *teteuhctin*, los guías hayan hecho lo que ya se ha dicho, lo que ya se ha declarado, reflexionarán, recordarán cómo hacer bien su trabajo, de manera que no ofendan a Nuestro Señor. Y aquellos que van por el camino, no caminarán el *domingo* y los días de fiesta, sino que se sentarán a recordar lo que se ha dicho que ha de hacerse el *domingo*. Y aquellos que son ricos, que tienen propiedades, que ya hicieron lo que se ha dicho [para] el *domingo* y los días de fiesta, buscarán a los enfermos, a los pobres, se

ce tlatatl teotlatolmelauani cenca tlamatini ytoca Origenes. *Si desinas ab omnibus secularibus operibus, si spiritualibus operibus vaces, si ad ecclesiam aduenias, si diuinis sermonibus aurem prebeas et de celestibus cogites. futurum iudicium pre oculis habeas, de futura spe sollicitudinem geras, nec respicies ad visibilia atque presentia. Ihec est christiano vera obseruatio diei dominici atque festotum: quitoznequi.* Vel yehuatl yc ticpiaz in domingo yvan ilhuitl intla ticcauaz in tlalticpacayonetlayecultiliztli. ahu intla ye itech timopiloz teoyotica netlayecultiliztli intla teopan tiaz, intla ticcaquiz teotlatoli. intla tiquilnamiquiz ilhuicacayotl intla tiquilnamiquiz yn quenin titlatzontequililoz intla ticmocuitlautinemiz yluicacayotl intlacamo ytech tictlaliz moyollo yn tlalticpacayutl. [f. 243r-244v.]

compadecerán de ellos, los consolarán. Es muy necesario que en *domingo* y en días de fiesta sea hecho esto que se ha dicho. Una persona que solía exponer la palabra divina, muy sabia, cuyo nombre es Orígenes, dice así: *Si desinas ab omnibus secularibus operibus, si spiritualibus operibus vaces, si ad ecclesiam advenias, si divinis sermonibus aurem praebeas et de caelestibus cogites. Futurum iudicium prae oculis habeas, de futura spe solitudinem geras, nec respicias ad visibilia atque praesentia. Hinc est christiano vera observatio diei dominici atque festotum.*²⁸ Quiere decir: “Guardarás el domingo y los días de fiesta con esto: si dejas el servicio terrenal, si te aferras al servicio espiritual, si vas al templo, si escuchas la palabra divina, si recuerdas lo celestial, si recuerdas cómo serás juzgado, si andas cuidando de lo celestial, si no pones lo terrenal en tu corazón”. [f. 243r-244v.]

BIBLIOGRAFÍA

Documentos

- Biblioteca Capitular de Toledo, Ms. 35-22.
- Biblioteca Nacional de México, Colección Archivos y Manuscritos, Ms. 1477. *Miscelánea sagrada*.
- Biblioteca Nacional de México, Colección Archivos y Manuscritos, Ms. 1628bis. *Cantares mexicanos*.
- Bibliothèque nationale de France, Fonds Mexicain, Ms. 367.
- Bibliothèque nationale de France, Fonds Mexicain, Ms. 402.
- Newberry Library, Edward E. Ayer Collection, Ms. 1485. <https://www.wdl.org/en/item/15018/view/1/1/>

Obras publicadas

- Alcántara Rojas, Berenice (en prensa). “Un espejo de príncipes en lengua náhuatl y otros opúsculos para la educación del buen gobernante”. En *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*, coordinación de Berenice Alcántara Rojas, Mario A. Sánchez Aguilera y Tesiu Rosas Xelhuanzi. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anderson, Arthur J. O. y Wayne Ruwet. 1993. “Sahagun’s Manual of christian. History and identification”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 23: 17-45.
- Bautista, Juan. 2010. *Advertencias para los confesores de los naturales*. Edición de Verónica Murillo. México: Novohispanía.
- Béligand, Nadine. 1995. “Lecture indienne et chrétienté: la bibliothèque d’un alguacil de doctrina en Nouvelle-Espagne au xvi siècle”. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 31 (2): 21-71.
- Bustamante, 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.
- Cline, Howard F. 1973. “Sahagún’s Materials and Studies, 1948-1971”. En *Handbook of Middle American Indians*, vol. 13, 218-32. Austin: University of Texas Press.
- Dionisio, Cartujano. 1532. *D. Dionysii Carthusiani Operum minorum Tomus Secundus*. Colonia: Joanes Soster.
- García Icazbalceta, Joaquín. 2017. *Bibliografía mexicana del siglo xvi. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*. Edición de Agustín Millares. México: Fondo de Cultura Económica.

- Jiménez Moreno, Wigberto. 1938. "Fray Bernardino de Sahagún y su obra". Nota introductoria a fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1: XIII-LXXXIV. México: Editorial Pedro Robredo.
- Mathes, Miguel. 1982. *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.
- Mendieta, Jerónimo de. 1993. *Historia eclesiástica indiana*. Edición de Joaquín García Icazbalceta. México: Porrúa.
- Nicolau D'Olwer, Luis. 1952. *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Sagrada Biblia traducida de la Vulgata Latina al español*. 1883. Traducción de Félix Torres Amat. 4 vols. Barcelona: Montaner y Simón editores
- Sahagún, Bernardino de (en prensa). *Síguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana. Ms. 1485 de la Colección Ayer, Newberry library*. Edición y traducción de Mario Alberto Sánchez Aguilera. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sahagún, Bernardino de. 2002. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sánchez Aguilera, Mario Alberto (en prensa A). "Guerrear contra sí mismo: el gobernante nahua en un espejo de príncipes", *Revista de Indias*.
- Sánchez Aguilera, Mario Alberto (en prensa B). "Un sermonario, muchos proyectos. Los sermones del Ms. 1482", en Bernardino de Sahagún y Alonso de Escalona, *Sermonario Sahagún-Escalona. Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México*. Coordinación de Berenice Alcántara. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sigaut, Nelly. 2000. "Corpus Christi: la construcción simbólica de la ciudad de México". En *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica. Actas del III Simposio Internacional de Emblemática Hispánica*, edición de Víctor Mínguez, 1: 27-58. Castellón de la Plana: Universitat Jaume I.
- Tavárez, David (en prensa). "La sabiduría de Tezcatlipoca y la justicia aristotélica en náhuatl: de la *Imitación de Cristo* a un tratado político de Dionisio el Cartujano". En *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*, coordinación de Berenice Alcántara Rojas, Mario A. Sánchez y Tesiu Rosas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tavárez, David. 2019. "Aristotelian Politics among the Aztecs. A Nahuatl Adaptation of a Treatise by Denys the Carthusian". En *Transnational Perspectives on the Conquest and Colonization of Latin America*, edición de Jenny Mander, David Midgley y Christine D. Beaulé, 141-55. Nueva York: Routledge.

- Téllez Nieto, Heréndira y José Miguel Baños. 2018. “Traducciones bíblicas en lenguas indoamericanas. El Evangelionario náhuatl de la Biblioteca Capitulada de Toledo (Mss. 35-22)”. *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, 113: 656-89.
- Torquemada, Juan de. 1979. *Monarquía indiana*. edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Wray, Alison y Michael R. Perkins. 2000. “The Functions of Formulaic Language: an Integrates Model”. *Language and Communication* 20: 1-28.

SOBRE EL AUTOR

Mario Alberto Sánchez Aguilera es doctor en estudios mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesor de las asignaturas Lengua náhuatl I y II en la Facultad de Filosofía y Letras, y becario posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la misma casa de estudios. Su principal línea de investigación es el intercambio cultural entre frailes evangelizadores e indígenas letrados durante el siglo xvi y la producción de obras en lengua náhuatl derivadas de esta convivencia. En 2020, el Instituto Nacional de Antropología e Historia le otorgó el premio “Francisco Javier Clavijero” a la mejor tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, por su trabajo “La doctrina desde el púlpito. Los sermones del ciclo de Navidad de fray Bernardino de Sahagún”. En fechas próximas saldrá a la luz su traducción y edición crítica del manuscrito 1485 de la Colección Ayer de la Newberry Library, compuesto por fray Bernardino de Sahagún y su círculo de colaboradores indígenas, titulado *Sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana*.

NOTAS

¹ Así hace constar el mismo fray Bernardino en una copia manuscrita del *Kalendario*: “[...] hazian muchas y grandes ceremonias, las cuales se vera por extenso en el vocabulario de tres lenguas que se va haciendo” (Ms. 1628bis de la Biblioteca Nacional de México, f. 104v).

² Algunas de estas “abusiones” también aparecen en el *Códice florentino* y en los *Primeros memoriales*, de manera que es probable que el *Vocabulario trilingüe* haya sido parte del proyecto de esta magna obra.

³ Es el caso de una copia manuscrita de los *Coloquios*, de Gaona, anterior a la versión impresa en 1582. El copista de la versión manuscrita la cita no como unos coloquios, sino como un “tratado [que] hizo el padre fray Juan de Gaona con sus discípulos por vía de dialogo” (Ms. 1477 de la BNM, f. 75r.).

⁴ Bibliothèque nationale de France, Fonds Mexicain, Ms. 402, f. 14r.

⁵ <https://www.amoxcalli.org.mx/fichaTecnica.php?id=402> (consultado: 20 de mayo de 2021).

⁶ Heréndira Téllez y Fernando Nava continúan estudiando la versión de la “Vida de los casados” del manuscrito toledano. Proximamente darán a conocer avances de su trabajo en una publicación titulada “Una versión primigenia y completa del *Manual del Christiano* de fray Bernardino de Sahagún”. https://www.academia.edu/38623344/Una_version_primigenia_y_completa_del_Manual_del_Christiano_de_fray_Bernardino_de_Sahagun_Herendira_Tellez_y_Fernando_Nava (consultado: 6 de septiembre de 2021).

⁷ En Alcántara (en prensa) y Sánchez (en prensa A) se presenta una primera descripción de los opúsculos que conforman el manuscrito 1477 de la BNM.

⁸ Estos ejercicios son muy distintos a los que se encuentran en el *Ejercicio cotidiano*, de fray Bernardino.

⁹ “Aquí comienza la enseñanza cuyo nombre es Doctrina Christiana”. Aunque se trata de la misma obra, existen diferencias mínimas entre ambas versiones: palabras más, palabras menos y algunos cambios en la sintaxis.

¹⁰ Debido a que el manuscrito no tiene foliación original, en este trabajo uso la paginación que aparece en la versión digital albergada en el sitio de la Biblioteca Digital Mundial: <https://www.wdl.org/en/item/15018/view/1/1/>

¹¹ Uso aquí la expresión “formulaicas” para referirme a “secuencias, continuas o discontinuas, de palabras u otros elementos de significado, que son, o parecen ser, prefabricadas [y] que están almacenadas y recuperadas enteras de la memoria en el momento de uso”, y que muchas veces “tienen un rol discursivo de apertura” dentro de un texto determinado (Wray y Perkins 2000, 5).

¹² Existen varias ediciones de esta misma obra, en la mayoría de ellas aparece con su título correcto *Opera minorum*. Sin embargo, en la edición que he consultado para este trabajo aparece como *Operum minorum*.

¹³ En esta edición, Zumárraga no da la referencia exacta del opúsculo que sirvió de fuente a su edición, sólo se limita a decir que fue “compuesto por Dionisio Richel cartuxano: que está en latín en la primera parte de sus preciosos opúsculos”. Según Sigaut (2000, 46), se trata de un opúsculo titulado *De modo agendi processiones sanctorumque veneratione*.

¹⁴ El mismo ejemplo sobre la excepción a la misa y el tópico de quienes tienen a su cargo a algún enfermo se encuentra en el sermón para la XVI dominica después de Pentecostés del manuscrito 1485 de la Colección Ayer de fray Bernardino de Sahagún y su grupo de colaboradores indígenas. Específicamente en la tercera parte (p. 171).

¹⁵ La traducción íntegra, junto con un estudio introductorio, de los opúsculos Nican motenehua in innemiliz in ixquich omoquaatequique, “Aquí se dice la vida de todos los que se han bautizado” e Innemiliz in tepachohuani, “Vida de los gobernantes” del Ms. 1477 de la BNM, aparecerá en el primero de tres volúmenes de la obra titulada *Espejos de príncipes para nobles nahuas. Obras selectas del Ms. 1477 de la Biblioteca Nacional de México*, que actualmente preparo junto con la Dra. Berenice Alcántara Rojas.

¹⁶ David Tavárez continúa trabajando en la comparación entre *De regimine politiae*, del Cartujano, y el opúsculo “vida de los que gobiernan” (BNF). Su interés es mostrar algunas de las estrategias de traducción presentes en esta versión al náhuatl (Tavárez, en prensa).

¹⁷ III Reyes 3: 9. “Da pues a tu siervo un corazón dócil para que sepa hacer justicia, y discernir entre lo bueno y lo malo; porque *si no* ¿quién será capaz de gobernar este pueblo, este pueblo tuyo tan grande?” (*Sagrada Biblia* 1883, 2: 95).

¹⁸ III Reyes 3: 11-12. “Y díjole el Señor: Por cuanto has hecho esa petición, y no has pedido para ti larga vida, ni riquezas, ni la muerte de tus enemigos; sino que has pedido sabiduría para discernir lo justo: sábetete que yo he otorgado tu súplica, y dádote un corazón sabio, y de tanta inteligencia que no le ha habido semejante antes de ti, ni le habrá después” (*Sagrada Biblia* 1883, 2: 95).

¹⁹ En la transcripción paleográfica se respetó la ortografía original y se desataron las abreviaturas marcando en cursivas las grafías restituidas. Asimismo, se respetaron los fragmentos de texto en color rojo. La traducción, por su parte, presenta en cursivas los préstamos del castellano, las frases en latín y las palabras que se conservaron en náhuatl por ser referentes culturales de gran importancia en el pensamiento indígena. Además, se respetaron los fragmentos en rojo y se añadieron notas con la traducción del latín. En ambos casos (transcripción paleográfica y traducción) se añadió el número de folios entre corchetes.

²⁰ Éxodo 20: 8. “Acuérdate de santificar el día sábado” (*Sagrada Biblia* 1883, 1: 104).

²¹ Éxodo 20: 9. “Los seis días trabajarás, y harás todas tus labores” (*Sagrada Biblia* 1883, 1: 104).

²² Éxodo 20: 10. “Mas el día séptimo es sábado, o fiestas del Señor Dios tuyo. Ningún trabajo harás en él, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu criado, ni tu criada, ni tus bestias de carga, ni el extranjero que habita dentro de tus puertas o poblaciones” (*Sagrada Biblia* 1883, 1: 104).

²³ Éxodo 20: 8.

²⁴ “Lo que se debe hacer los días domingo y de fiesta”.

²⁵ “Capítulo 9. De los ejercicios a realizar los días domingos y de fiesta”.

²⁶ “El día domingo deben cesar los trabajos terrenales y se ocupará en la oración. Si alguno de los seis días de la semana hubo negligencias, el domingo se orará para expiarla”.

²⁷ “Décimo ejercicio”.

²⁸ “Si dejas todas las obras seculares, si te dedicas a las cosas espirituales, si vienes a la iglesia, si escuchas los sermones divinos y meditas en lo celestial, teniendo en cuenta el juicio futuro, con la esperanza de cuidarte en el futuro, no mirando atrás a la presencia de los objetos visibles, he aquí cómo es que el verdadero cristiano observa el día domingo y las fiestas”.

De la sembrera a la mesa de la cofradía: el cacao y el chocolate en el Occidente novohispano

From the Planted Field to the Confraternity Table: Cacao and Chocolate in Western New Spain

Rosa H. YÁÑEZ ROSALES

<https://orcid.org/0000-0003-3738-0994>

Universidad de Guadalajara (México)

rosa.yanez@academicos.udg.mx

Resumen

El artículo documenta la presencia del cacao y el chocolate en el Occidente de México. Se sabe que en las costas de Colima, Jalisco y Nayarit había plantaciones de cacao. Por denuncias de caciques indígenas escritas en náhuatl e informes de funcionarios de la Audiencia sabemos que los encomenderos impulsaron un cultivo extensivo e intensivo de cacao que fue causa de maltrato y abusos contra la población indígena. Debido a la dramática disminución de la población, a que los trabajadores sobrevivientes fueron a dar a las minas y a la introducción de nuevos cultivos, entre otras razones, el cultivo de cacao en el Occidente casi desapareció, apenas se mantuvo en huertas familiares, cofradías o conventos. Sobre la base de informes de gastos de cofradías escritos en náhuatl nos asomamos a una instantánea de su cotidianidad: una forma de agradecer al sacerdote su visita es ofrecerle chocolate de beber.

Palabras clave: cacao, chocolate, náhuatl, cofradías, Nueva Galicia

Abstract

The article documents the presence of cacao and chocolate in West Mexico. Early colonial documents refer to cacao plantations on the coast of Colima, Jalisco, and Nayarit. Based on complaints of indigenous rulers written in Nahuatl and reports of public officials, we find that the encomenderos promoted the intensive and extensive planting of cacao, which led to the mistreatment and abuse of the native people. Thus, as a result of the dramatic population decrease, the transfer of surviving workers to mining camps, and the introduction of new crops, among other reasons, the cultivation of cacao in the West virtually disappeared. It barely survived in family orchards, confraternities, and in convents. Confraternity expense reports written in Nahuatl offer a snapshot of their daily life: a way to show gratitude to the priest for his visit was to offer him a cup of chocolate.

Keywords: cacao, chocolate, Nahuatl, confraternities, Nueva Galicia

Fecha de recepción: 18 de noviembre de 2020 | Fecha de aceptación: 14 de abril de 2021



© 2022 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>

Para Polo Valiñas, quien mucho recorrió el Occidente de México

Introducción

El cacao, *Theobroma cacao L.*, clasificación otorgada por el científico Carlos Linneo en el siglo XVIII, es una planta del continente americano que se desarrolló a lo largo de milenios. Es sumamente delicada, el suelo en el que se planta requiere de gran humedad y calor y, al mismo tiempo, necesita sombra para crecer y fructificar. Los árboles son vulnerables a una gran cantidad de plagas, por lo que deben vigilarse permanentemente.

Durante décadas tuvo lugar una importante discusión sobre el origen del cacao: si es mesoamericano o sudamericano. Se afirmó que el criterio de encontrar especies silvestres debía ser indicador de su lugar originario, el cual estaría en una región en la que confluyen territorios de Brasil, Venezuela, Colombia y Ecuador (Pérez y Valverde 2016, 54). Zarrillo et al. (2018), por su parte, han encontrado datos que parecen resolver las dudas anteriores: los restos de cacao más antiguos encontrados hasta ahora datan de hace 5 300 años aproximadamente y proceden de Santa Ana La Florida (SALF), sitio arqueológico ubicado al suroeste de Ecuador. En lo que se refiere a la domesticación de la planta, las hipótesis apuntan a que *Theobroma cacao L.* habría llegado a Mesoamérica mediante alguna forma de intercambio y en esta región pasó por un intenso proceso de domesticación que lo llevó a convertirse en la célebre bebida rememorada en vasijas y códices (Pérez y Valverde 2016, 54-55).

La región estudiada en este artículo podría haber jugado un papel importante en la historia de la distribución del cacao. Gracias a las conexiones entre el litoral occidental de Mesoamérica y la costa de Ecuador y Perú, el arqueólogo Joseph Mountjoy plantea la siguiente interrogante:

Si es que hubo contacto entre culturas indígenas en la costa del Occidente y lejanas al sur, como en Centro América, Ecuador o Perú, ¿por qué ocurrió? ¿El contacto fue establecido por navegadores del sur en busca de conchas tipo *spondylus*, perlas, plantas alucinógenas, mena, o plumas, o por exploradores del norte [Nayarit y Jalisco] en busca de tierras buenas *para cultivar cacao*, tabaco o algodón? (Mountjoy 1998, 440; énfasis agregado).

El también arqueólogo José Carlos Beltrán Medina habla del contacto entre las mismas regiones, la costa del Pacífico del Occidente (en particular

la frontera entre Jalisco y Colima) y la de Ecuador y Perú, no como hipótesis, sino como un hecho, y describe cómo se construyó y mantuvo el intercambio:

El litoral del occidente de México y, en especial, sus bahías contribuyeron con una de las más sólidas y perdurables unidades de valor, medida y trueque que existieron en el mundo prehispánico: se trata de las grandes conchas rojas espinosas, enteras o trabajadas llamadas “callo margarita” en México y “mullu” en Sudamérica (*Spondylus princeps* y *S. calcifer*), las cuales, junto con las hachas de cobre y el cacao, formaron los emblemas del intercambio mercantil en amplias regiones continentales de América (Beltrán Medina 2009, 393; énfasis agregado).

Cito las aportaciones de Mountjoy y Beltrán Medina porque, como se verá en una de las secciones de este artículo, sorprende que hacia fines del siglo XVIII se documente que cacao de Guayaquil llegara a Guadalajara vía el puerto de San Blas. De Guadalajara se distribuía hacia otras poblaciones de Nueva Galicia y Nueva España. El intercambio comercial tal vez venía de siglos previos a la Colonia. Coe y Coe descartan que el cacao ya domesticado haya sido trasladado de Sudamérica a Mesoamérica vía Centroamérica, es decir, por tierra,¹ debido a que ni la semilla ni las plantas se conservan por mucho tiempo y porque en Sudamérica no se ha encontrado que el cacao se usara “para otra cosa que preparar un vino con la pulpa blanca que rodea las semillas y se la comiese como golosina” (Coe y Coe 1999 [1996], 35). Es decir, no se elaboraba con él la bebida de chocolate.

El presente artículo aporta información sobre la semilla y la bebida en el Occidente de México del siglo XVI al XVIII. Hay información que indica que el cacao se cultivaba en el Occidente de manera modesta ya en el siglo XVI. Al parecer, sólo se utilizaba como alimento y moneda, no para pago de tributo a los señores locales ni para surtir a los *altepetl* del Valle de México. Según testimonios escritos en las décadas de 1540 y 1550, a partir de la presencia de los encomenderos en el área comenzó un cultivo extensivo e intensivo del grano. Para finales del siglo XVIII, sin embargo, el cacao que arribaba a Guadalajara procedía de Guayaquil.

El artículo se divide en cuatro partes. La primera habla sobre la presencia del cacao en el Occidente, en la etapa previa a la Conquista. La segunda se enfoca en el cultivo intenso del cacao documentado en la región costera de Colima y Nayarit, según la visita de un oidor de la Audiencia de Guadalajara y

¹ Uno de los mayores obstáculos de la ruta sur-norte es atravesar la zona selvática del Darién, famosa por ser inhóspita.

un expediente en náhuatl procedente de Xalisco (Nayarit), respectivamente. También se presenta información sobre el tributo recolectado en Nueva Galicia, que demuestra que el cacao no figuró entre los productos con los que se hacía dicho pago. En la tercera parte, sobre la base de reportes de gastos de cofradías indígenas cercanas a Guadalajara escritos en náhuatl, describo cómo el chocolate estaba presente en la mesa de las cofradías a las que el sacerdote asistía para dar algún servicio religioso.² La cuarta sección expone que, en el siglo XVIII, el cacao que llegaba a Guadalajara entraba por el Puerto de San Blas procedente de Sudamérica. Por último, se presentan las conclusiones.

El cacao en el Occidente antes de 1524

La investigación arqueológica, geográfica e histórica ha documentado la presencia del cacao en el Occidente mesoamericano. Ramírez Urrea (2006) identifica que la región de la Cuenca de Sayula formaba parte de la red de relaciones económicas e ideológicas en la que la cultura Aztatlán (Nayarit) tenía un papel preponderante. Esta cultura permitió la conexión con otras regiones, tanto hacia el norte con Oasisamérica como hacia el sur con la cuenca de Sayula y el centro de Mesoamérica. La red de relaciones se basaba en “el control y fabricación de productos exóticos demandados por las propias elites tales como cerámica, metal, perlas, algodón, tabaco, turquesa, además de productos estratégicos como la sal, cacao, pigmentos y otros bienes de primera necesidad, así como de tecnologías” (Ramírez Urrea 2006, 441; énfasis agregado). Beltrán Medina, por su parte, afirma que Nayarit y Sinaloa durante el periodo Posclásico eran

las principales provincias involucradas en los contactos con el sur [Sudamérica]. En el periodo de Integración (750 al 1535), los manteños huancavilcas estuvieron basados en el litoral de Manabí, Ecuador, en especial en la región de Salango y Manta, núcleos culturales regionales. Estaban organizados en una extensa liga mercantil capaz de navegar a grandes distancias, tanto hacia Perú y norte de Chile, como hasta el occidente de México. Se supone que fueron ellos los que introdujeron la metalurgia en México y los que navegaron durante el Posclásico hacia Mesoamérica (Beltrán Medina 2009, 409-10).

En el presente artículo, la importancia de los huancavilcas radica en que provienen del río Guayas, la región cacaotera de Ecuador.

² En la consulta de archivo he sido auxiliada por Álvaro J. Torres Nila, colaborador en proyectos relacionados con la elaboración de documentos en náhuatl colonial.

Por su parte, las investigaciones de Washburn, Washburn y Shipkova (2013), Mathiowetz (2018) y Crown y Hurst (2009) indican que sitios arqueológicos del suroeste de Estados Unidos —Nuevo México y Utah— han conservado evidencias de *Theobroma cacao L.* en recipientes. La pregunta inevitable es: ¿de dónde procedía el cacao consumido allá? La hipótesis de Mathiowetz (2018) es que el cacao era llevado desde Nayarit, debido a que la cultura Aztatlán, representativa de un importante desarrollo cultural, religioso y económico, tuvo influencia no sólo en zonas del Occidente, sino también en áreas lejanas. Así, las evidencias indican que el Occidente mesoamericano tuvo una fuerte relación con Oasisamérica, además de Sudamérica.

Respecto a las zonas productoras de cacao en la época prehispánica, Mathiowetz (2018, mapa núm. 2) propone que la región cacaotera del Occidente abarcaba la costa norte de Jalisco y toda la costa de Nayarit. Coe y Coe (1999 [1996], 110) ubican la zona cacaotera occidental en la costa de Colima, la costa sur de Jalisco y parte de la de Nayarit con la categoría de “plantaciones dispersas”, es decir, no como el Soconusco en Chiapas, La Chontalpa en Tabasco o Izalcos en El Salvador. Sauer (1976 [1948]), por su parte, identifica para mediados del siglo XVI el cultivo del cacao por población indígena en la costa de Colima, Jalisco y hasta Tepic, en Nayarit.

El cacao que se consumía en Tenochtitlan y en otros pueblos del Valle de México llegaba de Tabasco por medio del comercio (Coe y Coe 1999 [1996], 109) y del Soconusco como tributo —hay pruebas de que el Soconusco pagaba tributo a las ciudades de la Triple Alianza con cacao (Gasco 2016, 230-31)—. En gran parte de Mesoamérica, el cacao era utilizado como moneda posiblemente desde el periodo Posclásico (Lowe 2016, 42). Conforme avanzó el control militar español de los pueblos nahuas, sus rutas de comercio y el tributo, se estableció que los pueblos de dichas regiones pagaran tributo con *xiquipilli* de cacao (Fowler 2006, 309).³

³ Cada *xiquipil* equivalía a 8 000 granos de cacao. Tres *xiquipiles* componían una “carga”, cantidad que una persona puede cargar con un *mecapal*, aproximadamente 50 libras o 23 kilos. Fowler proporciona las cantidades que tributaban pueblos de la región de Izalcos: Izalco y Caluco pagaban 1 000 *xiquipiles*, Naolingo 685 y Tacuscalco 400. Fowler (2006, 309) concluye que pagar esta cantidad de cacao en tributo sólo era posible debido a que la región de Izalcos tenía una alta producción del grano desde la época prehispánica. Gasco (2016, 231-32) observa que en la época prehispánica el Soconusco pagaba a las ciudades de la Triple Alianza 200 cargas de cacao además de otros productos. Entre 1557 y 1575, el tributo fue de 400 cargas, es decir, el doble.

Así, se observa en el cacao una capacidad de convocar a su cultivo y consumo por elites y población en general, y su utilización como objeto de intercambio con presencia en distintos ámbitos entre los pueblos mesoamericanos. La dificultad para cultivarlo y conservarlo⁴ sin duda incrementó el conocimiento botánico de la planta entre las poblaciones mesoamericanas que lo produjeron. La dedicación y cuidados que debían tener las personas encargadas de vigilar las plantas y los granos, una vez lograda su cosecha, indican que el cacao no puede ser trasplantado a cualquier lugar. Plantar cacao como garantía de recuperar una inversión no resultaba del todo cierto.

El cultivo intenso de cacao en el Occidente del siglo XVI

Es posible que después de las primeras expediciones militares en el Occidente —Cristóbal de Olid (1522), Francisco Cortés de San Buenaventura (1524) y Nuño de Guzmán (1529-1531)— los encomenderos asignados a los pueblos de lo que ahora son Colima, Jalisco y Nayarit, movidos por el valor económico del cacao, animados por el clima cálido y la humedad del suelo, hayan creído que el cacao se produciría con la misma abundancia que en la Chontalpa y el Soconusco. También debido a que la población indígena fue obligada a prestar servicio personal de manera ilimitada, los encomenderos de la costa de Colima y de Jalisco, Nayarit, exigieron la plantación de cacaotales sin control y, al parecer, sin el conocimiento suficiente.

El primer registro de población tributaria en el Occidente, elaborado en 1525 a raíz de la incursión militar de Francisco Cortés de San Buenaventura y conocido como “Visitación que se hizo en la conquista” (1937 [1535]), indica la presencia de cacao en Aguacatlán y Tlagonalatichipan, ambos en Nayarit.⁵ Según el texto, el cacao en árboles que se observó en Aguacatlán era “de poco rescate” (p. 560), mientras para Tlagonalatichipan se indicó que: “cogen cacao, aunque poco” (p. 564).⁶

⁴ Coe y Coe (1999 [1996], 37) se refieren al cacao como “remilgoso”.

⁵ Aguacatlán era cabecera de provincia, de acuerdo con el mismo texto. Tlagonalatichipan parece un pueblo independiente, no pertenecía a Aguacatlán ni a Etzatlán o Teuzacualpan, que son las tres cabeceras de provincia identificadas en la “Visitación...”. Anguiano (1992, 56) lo ubica cerca de Tepic, y Gerhard (1993, 138) en Guaristemba, es decir, al norte de San Blas. Por la narración del recorrido, parece más factible que haya estado cerca de Tepic.

⁶ El escribano de la “Visitación...” de 1525 registra la abundancia de maíz y algodón, principalmente. Sí hay tianguis con quien tienen comercio los pueblos. La presencia del tianguis hace suponer el uso del cacao como moneda, aunque no hay referencia directa. El

Carl Sauer (1976 [1948]), sobre la base del informe del oidor Lorenzo Lebrón de Quiñones y la *Suma de visitas*, ambas fuentes de mediados del siglo xvi, observa que en los pueblos indígenas de la costa de Colima y Jalisco el cultivo de cacao no tenía una presencia predominante. Sin embargo, los encomenderos españoles impulsaron su cultivo a gran escala. Siguiendo al oidor Lebrón de Quiñones, Sauer (1976 [1948], 65) indica que Caxitlán, ubicado al noroeste del moderno Tecomán, era “el centro de las plantaciones de cacao”. Luego se menciona Mazatlán, que también tiene huertas de cacao “a una legua de distancia de Xicotlán y a otra legua de Suchitlán y a una legua de Suchitlán se encontraba Tlapistlán, donde también se cultivaba cacao” (Sauer 1976 [1948], 69). El comentario de Lebrón de Quiñones sobre las exigencias de los encomenderos a la población indígena, citado por Sauer, es ilustrativo:

El Valle de Alima, según me han dicho, era tan grande y poblado que el área colonizada y las casas se extendían una legua o más. Encontré ahora un pequeño pueblo de unos cuarenta indios, demasiado trabajados y enfermizos. En los alrededores, *en las tierras que antes habían sido de ellos, han sido colocadas por los españoles plantaciones y huertas de cacao* (Sauer 1976 [1948], 77; énfasis agregado).

Más adelante, al hablar de la provincia de Motines, Sauer señala que “los indios tenían *pequeñas huertas de cacao* [y] generalmente junto con él, cultivaban el aguacate” (Sauer 1976 [1948], 85; énfasis agregado). Es posible que en Colima el aguacate, como árbol más alto, cumpliera la función de proporcionar sombra a los árboles de cacao.⁷

Por su parte, Reyes Garza explica sobre el cultivo de árboles de cacao en Colima que los encomenderos exigieron:

Sin que [el cacao] dejara de usarse como bebida, y al existir gran demanda de él fuera de Colima, en realidad lo que hacía de éste un producto apetecible para los colonos no era tanto su sabor, sino *el valor que se le daba como moneda corriente*. Su auge en Colima corresponde al periodo de mayor escasez de circulante, general en

escribano nota que hay pueblos que cuentan con sistema de riego. En los reportes escritos por los soldados de Nuño de Guzmán pocos años después (1529-1531), se menciona la existencia de árboles frutales y de tianguis en algunos pueblos; sin embargo, la referencia al cacao está ausente (Razo Zaragoza 1963).

⁷ Ruz Sosa (2016, 155) menciona que en la zona maya el árbol que se plantaba para tal fin era el moté, *Erythrina americana*, conocido como “colorín” en el Occidente. No he encontrado información más precisa sobre cuál árbol se utilizaba para proporcionar sombra al cacao.

la Nueva España de mediados del siglo xvi. En las tierras de regadío arrebatadas a los pueblos de indios se le cultivó de manera intensiva. Después de 30 años de conquistada la provincia, Lebrón [de Quiñones] estimó que en las huertas de españoles había aproximadamente 750 mil árboles en producción, y seguían sembrándose. La mayoría de estas huertas eran atendidas por indios, ya fuera prestando servicio personal como parte del tributo en que habían sido tasados sus pueblos o, peor aún, como servicio asalariado, libre o de repartimiento (Reyes Garza 2000, 166-67; énfasis agregado).

Veamos el caso de Xalisco, en Nayarit. Existe una denuncia escrita originalmente en náhuatl procedente de este pueblo tecozquín, elaborada por sus caciques. Aunque no está fechada, se menciona la presencia del licenciado Lorenzo de Tejada, lo que remite a alrededor de 1544.⁸ Ese año Tejada fue a Nueva Galicia para anunciar las Leyes Nuevas y estuvo en Guadaluajara, Compostela y Purificación, donde tasó a los pueblos para que tributaran lo que les correspondía y no lo que los encomenderos ordenaban.⁹ Entre otras cosas, el documento describe que a los tecozquines de Xalisco se les exigió preparar sementeras de cacao en Santa Cruz y Tecomatlán. Aunque Santa Cruz está cerca de Xalisco, en el caso de Tecomatlán la narración pareciera referirse a un lugar más lejano, que podría ser Villa de Purificación, pues Tecomatlán era su antiguo nombre.¹⁰ La descripción de la preparación de las sementeras es muy rica y deja claro que, aunque en las costas de Nayarit se conocía el cacao, los terrenos no estaban dedicados a su cultivo, pues los limpiaban de lo que allí crecía y talaban otros árboles, para luego plantar plantas o acodos, no semillas de cacao. Asimismo,

⁸ El expediente con su respectiva traducción fue publicado por Calvo et al. (1993). La denuncia está dirigida a los “respetados señores”, sin que sepamos quiénes eran. Su redacción debió ocurrir alrededor de 1550 o 1560, pues quienes denuncian hablan de un tiempo cuando “todavía no” venía el licenciado Tejada; luego hablan de la tasación que hizo y cómo, a pesar de ésta, los encomenderos volvieron a exigir tributo en forma excesiva. Véase más adelante el uso de la lengua náhuatl en el Occidente.

⁹ Las Leyes Nuevas (1542) tenían entre otros objetivos la supresión de la encomienda en una generación.

¹⁰ En la “Relación geográfica de Villa de Purificación” (Acuña 1988, 210), situada en la costa sur de Jalisco, se dice que Tecomatlán es el antiguo nombre de Villa de Purificación. También se menciona que hay “heredades de cacau” (Acuña 1988, 212). Gerhard (1993, 140-41) ubica un Tecomatlán cerca de Xalisco, que era parte de la encomienda. La considerable distancia entre Xalisco y Villa de Purificación no hubiera impedido que los tecozquines fueran hasta allá. En el documento se menciona que fueron enviados a buscar oro en los lavaderos de Culiacán, Sinaloa. La distancia podría ser similar.

parece que los encomenderos esperaban una pronta recuperación de su inversión, porque prometían a los señores de Xalisco que los macehuales conservarían para ellos *xiquipillis* de cacao; sin embargo, después de dos años los encomenderos exigieron más trabajo y productos, como maíz, mantas de algodón, jícaras de miel, gallinas y otros, puesto que los árboles todavía no producían.¹¹ A continuación, se cita parte de la denuncia en náhuatl y su traducción:¹²

Yzcatqui yn nicnequi ynnic anquipehualtizque yn cacauamilli yn nopa¹³ Sante Cruz ypanpa ca oc tlamantli ynic ca motollinia ca **cenca qualli yeuatl yn cacauamilli** yn tla uel mochiuaz cenca anpapaquizque yn a quichtin ynn antetecutin yuan yn amomaceualuan Auh yn ye yn onpa nemi... Tlapacoyan¹⁴ ca mochintin ualquizazque cennemizque ynn onpa ynic tlaxhpanazque¹⁵ Sante Cruz aocmo nemizque Tlapacoyan ya yxquich yntequiuh yez yuan yn tla uel mochiuaz aocmo ytla amotequiuh yez zan yn iqu... tlaquiz yn cacauatl anmacozque yn antetecutin

Eh aquí quiero que empiecen a cultivar la sementera de cacao allá en Santa Cruz. Porque por otra cosa sufre, que es **muy buena la sementera de cacao**, se produce mucho, ustedes estarán muy contentos; todos los señores y sus macegales. Y todos los que están en los lavaderos todos saldrán, todos juntos estarán allá en la roza en Santa Cruz, ya no andarán en los lavaderos eso será todo su tributo. Sólo si se da bien, desaparecerá todo el trabajo de ustedes, ustedes estarán muy felices, cuando se produzca mucho se enriquecerán... inmediatamente produce

¹¹ El árbol de cacao tarda de tres a cuatro años en fructificar. En general, puede producir dos cosechas al año (Coe y Coe 1999 [1996], 27, 30). Su vida productiva va de 35 a 40 años.

¹² La traducción aparece en la publicación de Calvo et al. (1993). Se harán comentarios en notas al pie o se insertarán entre corchetes cuando se considere pertinente. Se indican dos secuencias de paginación porque la edición del libro presenta el texto en náhuatl primero y páginas adelante la traducción al español.

¹³ Debe ser *onpa*, “allá”.

¹⁴ El topónimo Tlapacoyan significa “donde se lava”, “lavadero”. Puede corresponder a algún pueblo que ya no existe o que cambió de nombre y no es identificable actualmente. En el manuscrito por lo regular los nombres de pueblos comienzan con letra mayúscula: Xalisco, Tecomatlán, Santa Cruz, Xalxocotlán, etc. Es posible que Tlapacoyan fuera el nombre de un pueblo cerca de Culiacán, donde había lavaderos de oro, como se indica en varios párrafos.

¹⁵ *tlaxhpanazque*, traducido como “en la roza”, parece remitir a *ichpana* o *tlachpana*, “barrer”. En la traducción tiene sentido, sin embargo, pareciera un uso de “barrer” más amplio que el común. Llama la atención la inserción de la h después de la x, una secuencia de grafías no usual en el náhuatl del occidente.

cecea can cecen **xiquipilli**... macoz- que yuan tequitlatoque za mocoque quequexquich yuan maceualtin unpa macozque cacahuatlan umpa cenca miec **conizque amotlazotliez** can hu... nelli yc cenca anpapaquizque yxquich oquito totecuiio Cristoval nade yxquichtin yn mixpan yn cristianotin ytoca Alonso de Roa yuan Alonso Liquiz yuan Domingo de Ardiaca Calpisqui niman oticuepillique tlaxicmocaqiti tlatoanie ca ya ticmachitia yn momaceual yn ixquich tlatcatl yn oyxpolliuhque y.. pa omicque cuix ceppa y miec tlatcatl polliuzque cocolizc..que yc miquizque azo amo huellitiz amo cenca huel totechmon... y ypanpa cenca miec tona ynn onpa otiquitoque oquito occepa amo pa mochiuaz Tecomatlan zan huel uncan Sante Cruz zan mixcaui imochicauacan ayc mochiuaz ynn **onpa Tecomatlan**, yuan ca ya mechilhuia ynic aocmo antequitizque amoceuzque¹⁶ zan ixqui... (Calvo et al. 1993, 69; énfasis agregado).

el cacao y a cada señor le será dado **ocho mil granos** [un *xiquipilli*], y a los tequitlatos también se les dará, y a los maceguals también se les dará en el mismo *cacahuatl*, **lo beberán, no será escaso**... por él de verdad se alegrarán. Todo esto dijo nuestro señor Cristóbal de Oñate. Todo ante los cristianos Alonso de Roa, Alonso Liquis y el mayordomo Domingo de Arteaga. Luego le contestamos, escuchá ¡oh! Señor nuestro sabes bien que es tu merced, todas las personas que murieron y acaso otra vez van a morir muchos hombres, se van a enfermar y morir, quizá no será posible, no lo necesitamos y hace mucho calor allá, dijimos. Dijo, ya no se va hacer allá en Tecomatlán sino aquí en Santa Cruz cerca. Esfuércense nunca se hará **allá en Tecomatlán** y ya les digo ya no van a tributar más, descansarán es todo lo que desearán... (Calvo et al. 1993, 95-96; énfasis agregado).

Los señores tecozquines aceptaron que los macehuales trabajaran en los cacahuatales de Santa Cruz y que dejen de ir a los lavaderos de oro. Sin embargo, el trabajo que requería poner las huertas de cacao era más complejo y demandante de lo que los encomenderos planearon. La denuncia de los de Xalisco señala las exigencias de Cristóbal de Oñate y su mayordomo de incrementar el número de trabajadores que debía ir a los cacahuatales. No se dice la extensión de las huertas ni cuántos árboles se plantaron para comparar con lo sucedido en Colima en los mismos años (véase arriba). La información que sí está en la denuncia es cuántos macehuales fueron a

¹⁶ Debería ser *anceuizque*: “ustedes descansarán”.

trabajar y cuántos murieron. Don Cristóbal, uno de los señores de Xalisco, afirmaba haber hecho cuatro viajes (no está claro si a Santa Cruz o a Tecomatlán) para llevar un total de 660 trabajadores. Don Rodrigo, otro señor de Xalisco, afirmaba haber llevado 500 trabajadores. De esos 1 100, murieron 123 entre descalabros, aperreamientos, malos tratos, trabajo excesivo, etcétera. En el texto, también se denuncia que el mayordomo de Cristóbal de Oñate deja sin vasallos a los señores de Xalisco, hecho que molesta a los denunciantes. A continuación se cita la descripción de los trabajos para poner la sementera de cacao:

Auh niman ...ctiaque yuan yn capitán yn yn ti tetcutin yn nechititi yn onpa Sante Cruz yuan tiquinuica yn toma-ceualhuan yxqui [...] tiquinuica matlacpoalli¹⁷ ynic **tiquauhtequiti zacamoa**¹⁸ otine... ito i Domingo Auh niman yquac ouacito ynn onpa ynchan yn Sante Cruz tlaca oquinonotz amo ticmati yn quen ocepa oquinnauati ynic aocmo tequitizque yn nican tochan oquinnauati yn zan ixquich quixcauizque yn cacauamilli [...] ypanpa anquitoa yn amo amotech momati yn tonalli yn nican... ca zann ixquich **anquimamanazque yn quauitl** Auh ynn iquac tlamiz amo-ceuizque zan mixcauizque yn nican tlaca [...] Auh ceppa yeuatl yn Domingo calpixqui **oquito ocepa anzazque yn onpa Sante Cruz unpa Cacauatlan anquimanazque yn cauitl** (tachado: oquito) (entre líneas: yuan mochintin yn ciua ynic quizacaz yn quauitl oquito) Auh yn

Y luego fuimos con el capitán nosotros todos los señores allá en Santa Cruz llevando con nosotros a nuestros maceguals, llevamos en total doscientos, **cortamos árboles, es-carbamos la tierra**; allá estuvimos un domingo. Una vez que llegamos allá a la casa de la gente de Santa Cruz les habló, no sabemos de que otra manera les ordenó que ya no trabajarían aquí en nuestra casa, les ordenó que sólo se ocuparían de la sementera de cacao [...]. En razón de que ustedes dicen que no se hallan al sol de aquí, sólo **colocarán ustedes los árboles**. Y cuando terminen ustedes descansarán, sólo se ocupará de ello la gente de aquí. [...]. Y otra vez el mayordomo Domingo **dijo, otra vez irán ustedes allá a Santa Cruz, allá al cacahuatl irán a colocar los árboles**. Y todas las mujeres acarrearán los árboles. Y Domingo principal, llevó muchos maceguals

¹⁷ Se refiere al primer viaje en el que don Cristóbal llevó 200 macehuals. Véase arriba.

¹⁸ El verbo en náhuatl *zacamoa* es “desenzacatar”, es decir, retirar el zacate.

yeuatl Domingo uel pilli uya quiuica miec tlatatl yn maceualli quiman nato yn quauitl (entre líneas: **xiyotl cacauamilli**)¹⁹ **miecpa mopatlaque yn pipiltin** ynic unpa aci Cacauatlan ynic **quicencaua yn quauitl cacauanantli** Auh ynn occeppa oquito yn Domingo yn axcan (tachado: yaquin axcan) yn anpipiltin antetecutin anquicauazque yn amopilhuan umpa yazque cacauatl **tlahauillizque**²⁰ zann iciuhcan ualmocuepazque yn iquac ixquich yn t...quiuh yez **ca matlactli yn monequiz yuan yei ciua ynic quichiulizque yn itlaqual** oquito yn Domingo Auh niman unpeuhque yxquichtin matlactin yuan yei ciua Auh amo nelli yciuhcan ualmocuepque ce xiuitl ypan tlaco yc nemitto [...] Auh yn teuantin yn titecutin za no yquac ce x... uitl ypan tlaco yc otinenque yn amo totequiuh catca yn **iquac ayamo yn tlatoani deXado** [...] Auh unca motlalli yn **cristiano cacauatero** ytoca Andres Perez uncan techpeualtic...uantin yn tipipiltin yuan yn nidon Cristoval ya uncan techpeualtia yntech... techquatzayana techtlayhiouiltia yuan yn

fueron a colocar los árboles, **muchas veces cambiaron de turno los principales** para llegar al *cacahuatl*, para **arreglar los árboles madres del cacao**. Y otra vez dijo Domingo, y ahora ustedes los principales y señores dejarán a sus hijos para que vayan allá al *cacahuatl* [lo regarán] van a regresar; regresarán pronto cuando terminen su trabajo. Se **necesitan diez (varones) y tres mujeres que les harán su comida** dijo Domingo. Y luego empezaron todos los diez [varones] y las tres mujeres, y no fue cierto que regresaron luego, un año y medio anduvieron allá, no les pagaron nada, con tristeza regresaron. Y nosotros los señores también entonces anduvimos un año y medio y no nos correspondía ese trabajo, en ese **entonces todavía no estaba el señor Tejada** [...]. Y allá se estableció el **cristiano cacahuatero** llamado Andrés Pérez, allí empezó a nosotros los nobles y a mí don Cristóbal empezó a partirnos la cabeza, nos hizo soportar el trabajo junto con nuestros macegales, demasiado los hizo soportar trabajos, los

¹⁹ *Xiyotl cacauamilli* parece referir a manchas blancas en la huerta de cacao, popularmente llamadas “jotes”. No está claro si se trata de plaga o de otro fenómeno. Por lo que se dice enseguida, *quicencaua yn quauitl cacauanantli*, “arreglar los árboles madre del cacao”, pareciera que dichos árboles no estaban cumpliendo su función de brindar sombra a los de cacao. La frase fue omitida en la traducción de Calvo et al. (1993). En la narración no se indica que hubieran plantado los árboles “madre”, en el sentido de que son los que “cuidarán” a los de cacao. No se menciona esa parte del proceso.

²⁰ Es el verbo *ahahuia*, “regar”, “mojar”. “Para que sus hijos vayan allá al cacahuatl y lo rieguen”. La frase se omitió en la traducción.

tomaceualuan oc tlapa... ynic quin- maltrató, los hizo desmayar **como si**
 tlayhiouiltia quimictia quinzotlual- **fueran perros**, y no nos correspon-
 tia **yuhquim perrome** yn... ayamo día el trabajo (Calvo et al. 1993, 96-
 totequipan... (Calvo et al. 1993, 70- 97; énfasis agregado).
 71; énfasis agregado).

Si bien el documento no dice cuántas plantas de cacao se plantaron, el número de trabajadores, 1160, indica que aquello constituyó una empresa económica gigantesca que pretendía la obtención del cacao como moneda, como menciona Reyes Garza para el caso de Colima (véase arriba). También indica que el trabajo no pagado, el servicio personal, como lo muestra la queja del cacique don Cristóbal, seguía siendo tributo o debía ser trabajo asalariado en donde el encomendero no cumplía. Aunque el licenciado Tejada estuvo en Purificación y Compostela, y tasó a los pueblos, una vez que se fue, la situación de explotación y maltrato volvió a ser la misma.

Como las investigaciones de Hillerkuss (1996) y Borah (1970, 1994) han demostrado, el tributo que los pueblos del Occidente colonial entregaron al encomendero o a la Corona no incluyó cacao, como sí sucedió en el Soconusco, Chiapas, o en Izalcos, El Salvador.

Hillerkuss (1996) revisa las tasaciones y tributos que pagaron los pueblos de Ávalos,²¹ prácticamente vecinos de Colima, entre 1535 y 1555.²² Los productos entregados fueron: oro, plata, mantas grandes, piezas de ropa menuda, pares de cutaras, panes de sal,²³ fanegas de bastimentos (que incluían maíz, frijol y chile) y pescado (Hillerkuss 1996, 24-25, 31-32).

Por su parte, Borah (1970, 35) analiza la revisión de tasación del tributo que tuvo lugar en la década de 1550. La diversidad de productos que se entregaron hasta la década de 1560 tiende a reducirse a plata y a uno o dos productos locales.²⁴ Por medio del análisis de precios de bienes de tributo real y su subasta en almoneda, Borah (1994 [1992]) presenta los

²¹ La Provincia de Ávalos estuvo conformada por los siguientes pueblos: Atoyac, Teocuitatlán, Cocula, Zacoalco, Techaluta, Amacueca, Tepec, Sayula, Chapala, Ajijic, Jocotepec. Actualmente, todos son parte del estado de Jalisco.

²² De acuerdo con el autor, en esos años el tributo se entregaba cada 80 días. Una mitad era para la Corona, la otra para el encomendero.

²³ Estos pueblos se encuentran junto a lagunas productoras de sal, como Sayula y Santa Catarina. No extraña que parte del tributo incluyera panes de sal, producidos por los de Atoyac desde la época prehispánica.

²⁴ La frecuencia de entrega se ajustó a una anual al final de la cosecha (Borah 1970, 36).

que fueron más comunes en los pueblos de Nueva Galicia de 1557 a 1598,²⁵ y los divide en productos de curso regular²⁶ e irregular. Los primeros fueron maíz, frijol, guajolote y pollo;²⁷ los segundos, pescado seco, miel, algodón, sal, chile y trigo.

Es un hecho que el cacao que se obtendría de las huertas en la costa de Colima y Nayarit sería para obtener “efectivo”. Se plantó con mano de obra indígena del servicio personal, que era gratuita o que debía ser asalariada, pero que al final también fue gratuita, es decir, mano de obra semiesclava.²⁸

La Relación geográfica (RG) de Tuxpan, de 1580, registra en la respuesta a la pregunta número 33, sobre los “tratos y contrataciones y granjerías” de la población indígena y la española, que “en este pu[eb]lo hay granjerías, entre los indios, de frutas de la tierra y algodón q[ue] cogen, y maíz y frijoles, llevándolo a otras p[ar]tes y trocándolo a cacao y reales y otras cosas” (Acuña 1987, 389; énfasis agregado). En la de Alimanzi, Cuzcaquauh-tla y Epatlan, en la región de Cualcomán, entonces parte de Colima y hoy localizada en Michoacán, se dice que “los tratos y granjerías de los naturales y españoles son las referidas, y [los naturales] pagan sus tributos en mantas y maíz y cacao, como por las tasaciones constará más adelante” (Acuña 1987, 153; énfasis agregado). La RG de Compostela, respondida en 1584, registra “heredades” de cacao en Xaltamba en el plano que acompaña la relación. En la respuesta a la pregunta relativa al tributo, se indica: “y el tributo que pagan en general hoy, es dinero, maíz, gallinas, cosas entre ellos usuales y que las han [obtenido] fácilmente, queriendo trabajar. Y [hay, en fin] el trato general del cacao, q[ue e]s la moneda de los indios” (Acuña 1988, 94; énfasis agregado). La RG de Villa de Purificación, respondida en 1585, no menciona el cacao.

Mota y Escobar (1993 [1605]), quien recorrió el territorio del obispado de Guadalajara, hablaba hacia 1605 de “heredades” o “huertas de cacao” en Villa de Purificación, en los valles de Ialtamba, Chila y Santa Cruz,

²⁵ Las ciudades que fungieron como centros de recolección y redistribución de los productos fueron Guadalajara, Compostela, Purificación y Zacatecas. Allí confluían los tributarios de los numerosos pueblos (Borah 1994 [1992], 41).

²⁶ Es decir, tendencia regular de producción y en el precio.

²⁷ Los pollos o gallinas de Castilla fueron rápidamente adoptados por la población indígena (Borah 1994 [1992], 74).

²⁸ Dicha situación se modificó muy lentamente a partir del establecimiento de la Audiencia de Guadalajara, en 1548. En las décadas de 1550, 1560 y 1570, se emitieron cédulas que regularon el tributo y extinguieron el servicio personal (Borah 1970, 34-36).

Xalxocotlán y Mecatlán.²⁹ Sin embargo, hizo notar también que el Valle de Ialtemba, por ejemplo, “*poblado de heredades de cacao*, ha ido en disminución por falta de indios” (Mota y Escobar 1993 [1605], 34; énfasis agregado). Casi 15 años más tarde, en 1621, Domingo Lázaro de Arregui, al hablar de la Alcaldía mayor de Compostela en su *Descripción de la Nueva Galicia*, indicaba que en Cabo Corrientes, a ambos lados del río, había heredades o huertas de cacao (Arregui 1980 [1621], 135, véase mapa 1).³⁰

Las breves menciones sobre la presencia de cacaotales en las costas occidentales durante el siglo xvi y principios del xvii sugieren que, por lo menos en Xalisco, el plan de Oñate y los otros encomenderos no resultó. Las fuentes consultadas no registran la presencia local a gran escala del árbol ni de la semilla. Contamos con información para Colima, donde el cultivo de cacao colapsó. Reyes Garza (2000, 169) describe, por una parte, la importancia del árbol de coco, que llegó a Colima en 1559 y cómo la población de Filipinas lo plantó y pronto los españoles empezaron a destilar “vino de cocos”, aguardiente destilado de la tuba o savia del cocotero, y por la otra:

El cultivo del cacao en Colima se colapsó en el primer tercio del siglo xvii. La razón principal fue que se volvió incosteable su traslado a México, ante la creciente competencia del producido en el Soconusco y Tabasco, además de la introducción del cacao venezolano, de igual o mejor calidad y menor precio. Pero la naturaleza también hizo su parte. En 1626 un ciclón arrasó con buena parte de los cacaotales, que en su mayoría, por la razón primera, no fueron repuestos (Reyes Garza 2000, 168).

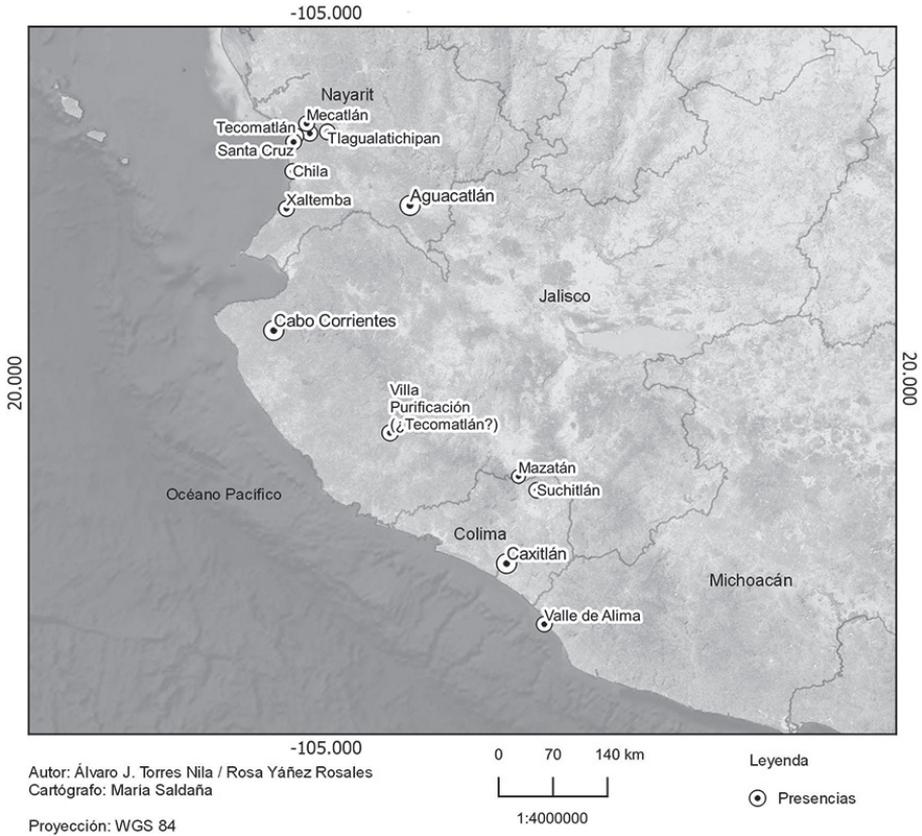
En términos que abarcan el territorio novohispano en general, Quiroz (2016) indica los factores que incidieron en el descenso drástico de la producción de cacao:

El desplome de la producción ha sido explicado a partir de tres circunstancias: la caída demográfica originada en el siglo xvi, misma que se prolongó hasta inicios del siglo xvii; el arrastre de mano de obra a las zonas mineras del virreinato, y la posterior expansión del mercado en el siglo xviii, momento en que la Nueva España se vio obligada a traer cacao de afuera (Quiroz 2016, 278).

²⁹ Villa de Purificación se encuentra hoy en Jalisco. Las otras poblaciones se localizan en Nayarit.

³⁰ Cabo Corrientes está en Jalisco, al sur de Bahía de Banderas.

Mapa 1
PLANTACIONES DE CACAO, SIGLOS XVI Y XVII



Los dos primeros factores, la caída demográfica indígena y la movilización de la población que sobrevivió a los centros mineros, ocurrieron en el territorio occidental. Las RG del siglo XVI y los autores Mota y Escobar y Arregui dan testimonio, por una parte, de la disminución de la población, y por la otra, de los numerosos reales de minas que se explotaban en Zacatecas y Jalisco desde la segunda mitad del siglo XVI. En el caso de Nueva Galicia, a esto se sumó que el repartimiento de mano de obra indígena obligó a los pueblos a proporcionar trabajadores a las haciendas establecidas a lo largo del territorio neogallego para el cultivo de trigo.³¹

³¹ León Meza (2016) encuentra evidencias de que los españoles que se asentaron en el territorio neogallego impulsaron desde mediados del siglo XVI el cultivo y el acceso al trigo

Ante el colapso de la producción cacaotera, la pregunta es si la población indígena que sobrevivió dejó de consumir cacao. Es posible que su uso como moneda fuera reemplazado por plata en algún momento a finales del siglo XVI o principios del XVII.³² Quizá para entonces la plata y sus fracciones habían sustituido al cacao debido a que, como señalan Hiller-kuss (1996) y Borah (1970), tanto en los pueblos de Ávalos como en Nueva Galicia, la tendencia ordenada desde la administración colonial fue utilizar el metal y uno o dos productos locales como unidad de medida para pagar el tributo. El único uso que pudo permanecer entre la población indígena fue el consumo de cacao en agua, es decir, el chocolate, como parte de su alimentación.

El chocolate para los padres en la mesa de la cofradía en el siglo XVII

Hacia 1621, en la *Descripción de la Nueva Galicia*, de Domingo Lázaro de Arregui, se tiene tanto la última referencia sobre la existencia de heredades de cacao en la región (véase arriba) como la primera sobre el chocolate. Las menciones posteriores se referirán al cacao llegado de fuera, en general de Sudamérica o Tabasco.

Arregui habló entusiasmado del consumo de chocolate en Guadalajara:

Véndese también en el tianguéz y por las calles chocolate, bebida muy conocida y celebrada. Y dejado aparte el exceso en usarle, es bebida sana y gustosa, compañera y medicinal, y porque de sus virtudes hay mucho escrito y es fácil, y no de parlas de los simples que le componen, dejaré de decir las que se me ofrecen por decir una excelencia que de él he notado y visto prolijidad: y es que es la cosa con que más manual y honestamente se ofrecen las voluntades la gente de todas las que hasta hoy han usado, porque apenas ha llegado un hombre a un pueblo cuando como por una lista va a los amigos que tienen en él en los tecomates de esta bebida, con que le envían a saludar; por que con ser dulce y bueno, tendrá el chocolate también sus émulos, y le acomodarán a disposiciones a su propósito. Quiero en su defensa advertir que el comer y el beber, el dormir y el velar, que usándolo bien conservan nuestra naturaleza, usándolo mal la corrompen, y entre los médicos

y la harina. Esto llevó a la Audiencia de Guadalajara a apoyar a los hacendados que solicitaron trabajadores para labores de cultivo, cosecha y trillado de trigo.

³² Mota y Escobar (1993 [1605], 26), hacia 1605, habla del tianguis de Guadalajara, sin indicar cuál es la moneda usual.

corre con autoridad de su Galeno que no hay ningún medicamento por provechoso que sea que no sea nocivo a algunas de las partes del cuerpo; y por acá se tiene sabido que el chocolate a nadie es tan nocivo como a los pobres, y si lo beben desordenadamente, y nadie siente más sus alteraciones que los hombres mezquinos, porque es bebida muy costosa de que se podría decir tanto como de su dulzura y bondad (Arregui 1980 [1621], 119-20).

Aunque Arregui no especifica quiénes consumen chocolate, parece que el consumo era generalizado y ampliamente aceptado. Además, se le consideraba una bebida para dar la bienvenida a las personas. Este hecho se comprobará en los testimonios tomados de la documentación de cofradías.

La cofradía, como organización de laicos alrededor del culto de una imagen cristiana, tuvo gran aceptación entre la población indígena (Yáñez Rosales 1998; Alfaro et al. 2018). El culto a la imagen, la organización de la fiesta, el cuidado del hospital (cuando existía) y de la capilla, el entierro de los difuntos, la celebración de su misa, el cuidado de los bienes, como tierras, cultivos y ganado, permitieron que los pueblos encontraran una forma de mantener, con variaciones, algunas prácticas de organización colectiva. Con el tiempo, esto se convirtió en un espacio de construcción de autonomía en la toma de decisiones y en muchos casos de cierta independencia económica. Un elemento indispensable para una relación más o menos armónica entre las cofradías y el obispado fue la rendición de cuentas al obispo por parte del mayordomo o prioste. Los informes de ingresos y egresos indican la cotidianidad de los cofrades, la organización de la cofradía y del hospital. Se pueden conocer sus celebraciones, lo que gastaban en la fiesta y cómo estos gastos se incrementaron con el paso del tiempo, pues paulatinamente gastaron más en, por ejemplo, adornos para la capilla e instrumentos musicales.³³

Los informes anuales de ingresos y egresos en un gran número de cofradías del obispado de Guadalajara se escribieron en náhuatl. Esto no debe sorprender, pues la presencia de la lengua náhuatl en el Occidente databa de la época prehispánica, si bien era una entre otras lenguas. La administración colonial, tanto eclesiástica como civil, impulsó su utilización en la

³³ Una muestra importante de lo que se escribió en las cofradías se encuentra en el Archivo del Arzobispado de Guadalajara (AHAG), aunque también existen documentos de cofradías en archivos locales, como en el Municipal de Tlajomulco de Zúñiga (AMTZ) (Yáñez Rosales 2013). La plataforma FamilySearch da acceso a documentación que en algunos casos se encuentra extraviada o que no se puede consultar en el archivo que debería resguardarla.

escritura de una gran variedad de tipos textuales durante casi 200 años (Yáñez Rosales 2013, 150-52).³⁴ En ese lapso se observa que los documentos más tempranos fueron elaborados por un hablante del náhuatl central (N-C). A partir del inicio del siglo XVII aproximadamente, los documentos manifiestan rasgos que los asocian con la variante de náhuatl occidental (N-O), es decir, alguien de la región que tal vez fue entrenado en el oficio, el conocimiento de las fórmulas, los formatos, etcétera, por alguien de su comunidad, tal vez de su familia.

Centrándonos en el tema de este artículo, se han localizado cinco informes de egresos de cofradía en la documentación del Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara (AHAG) que registran haber comprado *chocolat* para el sacerdote. Los informes abarcan de 1675 a 1680 y proceden de Nuestra Señora del pueblo de San Gaspar, 1675; Hospital de la cofradía de Nuestra Señora del Tránsito, perteneciente a Zalatitisán, 1675 y 1676; Huentitán de Santísima Trinidad, 1677, y Cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, Analco-Tetlán, 1680.

Desafortunadamente, por tratarse de reportes de gastos, no se proporciona el contexto social en el que se ingirió el chocolate, aunque por la fecha de tres de ellos se puede adivinar. Los cinco informes proceden de pueblos que estaban en las cercanías de Guadalajara en la época colonial: San Gaspar, Zalatitisán, Huentitán y Analco-Tetlán, entre otros (véase mapa 2). Como es usual en este tipo de textos, se mencionan los gastos de cada mes. Veamos fragmentos de los informes:

*Informe de gastos en Nuestra Señora, pueblo de San Gaspar*³⁵

Omocohua amat yca	[ilegible]	Se compró papel con...
Yhuā ypan metzti enero omoco hua candelas de cera ³⁶ para ypan altar yca	Xtō.	Y en el mes de enero se compraron candelas de cera para [colocar en] el altar, con diez tomines.
Yhuā copali omocohua yca	[ilegible]	y se compró copal con

³⁴ Entre los tipos textuales más comunes tenemos testamentos, cartas, denuncias, peticiones, trasposos de poder y mediciones de tierras.

³⁵ Documento consultado en <https://www.familysearch.org>, *Cofradías 1621-1691*. La paleografía y traducción de estos informes es de Rosa Yáñez; énfasis agregado.

³⁶ El mismo escribano escribe el vocablo “cera” con s y con c.

Yhuā metzti febrero omo cohua candelas de cera para ypan altar yca Xtō.	Y en el mes de febrero se compraron velas de cera para [colocar en] el al- tar condiez tomines
yhuā copali omocohua yca [ilegible]	Y se compró copal con
Ypan pasión omotayocoliqui moto- liniame 3 pso Xtō-----	Cuando [la celebración] de la pasión se le dio [algo] a los pobres tres pesosdiez tomines
Yhuā vicario ycuac ohuala otech yolcuiti ipan cuaresma omomaca chocolat ypatich 1 pso	Y cuando vino el vicario para confe- sarnos en la cuaresma, se le dio cho- colate . Su precio un peso.

*Informe de gastos del hospital de la cofradía de Nuestra Señora
del Tránsito, Zalatlán, 1675³⁷*

Metzli de marso omochiva ymissa Fraco Miguel catca 4 to	Mes de marzo se hizo la misa del difunto Francisco Miguel cuatro tomines
Omocova sera candela 2 to	Se compraron velas de cera dos tomines
Omocohua chocolat teyopixqui 2 to	Se compró chocolate para el sacerdote dos tomines
Omochihua ymissas San Joseph 2 ps	Se hizo la misa del señor San José dos pesos
Omocova candela sera 1 ps	Se compraron velas de cera un peso
Omocova tapalolisti 1 ps	Se compró la comida del padre un peso
Omocova tronadoris 1 ps	Se compraron cohetes un peso

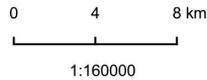
³⁷ AHAG, *Documentos en náhuatl*. Énfasis agregado.

Mapa 2 COFRADÍAS DONDE SE COMPRÓ CHOCOLATE PARA EL SACERDOTE



Autor: Álvaro J. Torres Nila / Rosa Yáñez Rosales
Cartógrafo: María Saldaña

Proyección: WGS 84



Leyenda

● Presencias

Como se observa en el primer informe, la visita del padre, a quien se le dio chocolate, fue para confesar a la gente en cuaresma. En el segundo, la visita del *teopixque* fue en marzo y, aunque no se registra la fecha exacta, debe haber sido el día 19, fecha de la celebración de san José. En el informe de 1676, la compra de chocolate se registra en julio, pero no dice si era para el sacerdote. A continuación, se transcribirá lo correspondiente a los gastos de julio y agosto. Al incluir los gastos de agosto, sabemos que en la cofradía se veneraba a la virgen del Tránsito y que el 15 de agosto era su celebración.

*Hospital de la Cofradía de Nuestra Señora del Tránsito,
perteneciente a Zalatitán, 1676³⁸*

Metzti de Julius ymissa Joseph geronimo omochihua	4 to	Mes de julio, se hizo la misa de José Gerónimo..... cuatro tomines
Omocoua sera candela	2 to	Se compraron velas de cera dos tomines
Omocoua chocolac	2 to	Se compró chocolate... dos tomines
Metzti de agosto omochihua ilvitzi Totasonātzi ymissa	4 ps	Mes de agosto, se hizo la celebración, la misa de nuestra señora cuatro pesos
Omocoua sera	2 ps	Se compró cera dos pesos
Omotapalo teyopixqui	1 ps	Se dio la bienvenida al sacerdote.....un peso
Omocoua tronadoris	1 ps	Se compraron cohetesun peso
Omotaxtauiqui cantoris misa	3 ps	Se pagó la misa a los cantores tres pesos
Omochichiva ³⁹ Sto christo yca	1 ps	Se arregló el santo Christo conun peso

El siguiente documento es de Huentitán, de 1677. Consta de dos fojas, una de ellas por los dos lados. Es una serie de breves resúmenes sobre lo que se recibió de limosnas a partir de enero de ese año. La información es bastante repetitiva durante los doce meses. Al final, se enumeran todos los gastos, sin especificar fechas. Esto es poco común. Lo usual es que en la cuenta de cada mes se mencione no sólo la limosna recibida, sino también los gastos.

³⁸ AHAG, *Documentos en náhuatl*, folio sin número; énfasis agregado.

³⁹ *Tlachichihua* es aderezarse, componerse, ataviarse, pulirse, o aparejar algo. Se sugiere que se retocó la escultura de Cristo o sus vestiduras se renovaron.

*Informe de gastos de la Cofradía de la Santísima Trinidad,
Huentitán, 1677⁴⁰*

Omochihuac [misa? de] aniversario onicohuac	Se hizo la misa de aniversario: compré
candelas sera se libra yca 2 pso.	una libra de velas de cera con dos pesos.
Omocohuac chocolat _____ 2 tō niman medio asucar medio viscotela ⁴¹ niman yehuat quicuasquiaya tacualispa onicmaca 2 tō.	Se compró chocolate _____ dos tomines, luego medio de azúcar, medio de bizcotela . Luego él [el sacerdote] habría comido al mediodía. Le di dos tomines.
onehtatani totatzi onicohuac amat ystac...	Me pidió nuestro padre que comprara papel blanco....

Por último, véase lo que se reporta en la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción de Analco-Tetlán, en 1680. También es una lista de gastos de todo el año.

*Informe de gastos de la Cofradía de la Limpia Concepción
de Analco-Tetlán, 1680⁴²*

Bino de Castilla omocohua para misa	1 to	Se compró vino de Castilla para la misa un tomín
Omotapalo Comisario onigastaro	2 to	Se dio la bienvenida al comisario, gasté..... dos tomines

⁴⁰ AHAG, *Documentos en náhuatl*, folio sin número; énfasis agregado.

⁴¹ *Viscotela* es sinónimo de bizcocho. Según el *Diccionario de Autoridades*, es un pan que “se cuece por segunda vez para que se enxugue, y dure mucho tiempo, con el qual se abastecen las embarcaciones, por no poder llevar hornos para el pan necesario. Viene del Latino Biscoctus, que significa dos veces cocido”. Por el contexto, se infiere que es un tipo de pan que se remoja en el chocolate.

⁴² AHAG, *Documentos en náhuatl*, folio sin número; énfasis agregado.

Omotacpalo tohuardian yanquic	2 to	Se hizo comida para nuestro nuevo guardián. dos tomines
Omocohua cuahuit	1 to	Se compró madera..... un tomín
Omo[co]hua tafetán omoaforro se palia desilado	2 tome	Se compró tafetán y se forró una pa- lia de deshilado dos tomines
Otaseli se Cocoxqui omaca totatzin chocolat	2 to	Se dio la comunión a un enfermo; se le dio chocolate a nuestro sacer- dote dos tomines
Se cocoxcatzinti Taltenāgo ychanica omomiquili gasto	3 to	Un enfermito de Tlaltenango murió en su casa, gasto.....tres tomines
Onicohua se comit ypatiu	2 to	Compré una olla, su precio dos tomines
Onicohua ostias yhuan alfileres	1 to	Compré hostias y alfileres un tomín

Con excepción del documento de 1676, la compra de chocolate coincide con la visita del sacerdote a la cofradía: por la cuaresma, la misa de san José, la celebración del aniversario de la cofradía y para ir a dar la comunión a un enfermo. Por el contexto más amplio que ofrece el documento de Huentitán, observamos que la idea era que el sacerdote tomara chocolate, agregara azúcar en caso necesario y remojarla la bizcotela en él antes de comerla. Sin duda, un banquete. Las visitas a las otras cofradías no describen tanta planeación, pero sí sugieren cortesía: la visita del sacerdote se corresponde con un alimento muy apreciado en la época colonial, como Arregui señaló algunas décadas antes. Brindar chocolate al visitante debió considerarse una muestra de cortesía y agradecimiento.

Como se observa en el mapa 2, San Gaspar, Zalatitán, Analco-Tetlán y Huentitán se encuentran muy cerca de Guadalajara. En la actualidad, son parte de la zona metropolitana, lo que tal vez explica el acceso al chocolate. Señalo esto porque en informes de egresos de cofradías que no están cerca de Guadalajara no se menciona el gasto en chocolate. Por ejemplo,

los informes de Teocuitatlán, 1692, y Ocotic, sin año, no hablan de la compra de chocolate y son poblaciones que se encuentran a mucha mayor distancia de Guadalajara, villa que en la segunda mitad del siglo xvii posiblemente redistribuía el chocolate hacia poblaciones cercanas, aunque no sabemos si hacia otras más lejanas. Tenemos otro informe de gastos, de 1696, de una cofradía de la virgen de la Concepción que cuenta con hospital, pero no registra el nombre de la población en la que se encuentra. Por los gastos, se observa que tenía gran actividad económica y que el hospital representaba una inversión fuerte. Entre otras cosas, compraba frazadas para los enfermos y los pobres, una pala, un hacha, un cerrojo con llave para el hospital y dos aldabas para las ventanas. Entre el 6 y el 9 de diciembre recibió la visita del sacerdote y se compraron pan, plátanos y panochas.⁴³ Se menciona el sacrificio de una vaca, aunque no está claro para quién era la carne. Es probable que se tratara de una celebración colectiva que tendría lugar el día 8 de diciembre, cuando se festeja la virgen de la Concepción.

Informe de gastos, 1696, sin nombre de lugar⁴⁴

En 6 dediciembre ypa omocoa candelas de sera yeye pesos omocoa xochicopale chiquasen tominis zechi pan missa consepicio yhuan omaco padre guardian maquile pesos yhua tapaloliste pan plantanos 3 tios yhua nahui totolme. Serbilletas 4 ypan chicnahui de diciembre ypan missa anibersario 3 psos ypampa motolini catzintinte yhua cocoxca-tzitzite **omocoa pan yhua panochas**

El 6 de diciembre se compraron velas de cera, tres pesos. Se compró copal, seis tomines más por la misa con servicio. Y se le dio al padre guardián cinco pesos y la comida, por plátanos, tres tomines [¿?] y cuatro gallinas. Cuatro servilletas. El nueve de diciembre por la misa de aniversario [se dieron] tres pesos para los pobres, y los enfermitos. **Se compró pan y panochas.**

Yc mochi chiquasen pesos yhua oticmictique se baca 18 ps. 1 to

Por todo son seis pesos y matamos una vaca 18 pesos 1 tomín

A lo largo del documento, queda claro que es una cofradía que tenía ganado, hecho que hace suponer que se encontraba a mayor distancia de

⁴³ “Panocha” es otro término para referirse al piloncillo.

⁴⁴ AHAG, *Documentos en náhuatl*.

Guadalajara que las de Tetlán, Zalatlán, Huentitán y otras en las que no hay referencia a tal posesión.⁴⁵ Como se observa, no se compró chocolate durante la visita del sacerdote, pero sí pan y panochas, que cumplen la función de endulzar. La ausencia del chocolate en este documento y en los de Teocuitlán y Ocotitlán sugiere que la población alejada de Guadalajara, a finales del siglo xvii, no tenía acceso al chocolate porque el grano se redistribuía desde esa ciudad. Esto también sugeriría que la población indígena había dejado de consumirlo o lo consumía ocasionalmente, de acuerdo con las existencias.

Es un hecho que desde el siglo xvi la producción de cacao en el territorio novohispano decayó drásticamente. Se sabe que la Ciudad de México mantuvo su abasto y que la demanda de cacao siguió siendo alta (Quiroz 2016). No está claro cómo se solventó la demanda en la demarcación de Nueva Galicia. Se cuenta con el testimonio de Arregui, de 1621, quien habla entusiasmado del chocolate e indica que se podía comprar en el tianguis y que era “bebida costosa” (Arregui 1980 [1621], 120). La baja producción y la demanda del grano abrieron la puerta para que se trajera cacao de fuera, principalmente de Caracas, el cual entró sin demasiados candados. De acuerdo con Harwich:

El cacao venezolano se incorporó al mercado mexicano desde 1620 y, en 1632, la cifra por exportaciones hacia la Nueva España alcanzó las 2 000 fanegas (alrededor de 110 toneladas), para establecerse en 1650 en cerca de 5 000 fanegas (sobre 225 toneladas) por año. Un nuevo incremento en las exportaciones se dejó sentir en 1670, con lo que se confirmó el lugar ocupado por Venezuela como el primer proveedor de cacao de la Nueva España (Harwich 2011, 50-52).⁴⁶

En el siglo xviii se incrementó la producción de cacao de Tabasco (Quiroz 2016, 272). Ruiz Abreu (2016) explica que había acceso a chocolate en Guadalajara y, muy probablemente, también en las poblaciones cercanas

⁴⁵ Las cofradías que tenían posesión de ganado se encontraban tanto al sur como al norte de Guadalajara, aunque los números más grandes de cabezas de ganado fueron más comunes en el norte (Serrera 1992; Yáñez Rosales 1998).

⁴⁶ La posibilidad de que parte del cacao venezolano entrara por Veracruz y volviera a salir hacia Europa es mencionada tanto por Harwich (2011) como por Quiroz (2016). Al analizar las cantidades de grano que entraban a la Ciudad de México, esta autora observa que no todo el cacao venezolano tenía este destino final; además “mucho de este [cacao venezolano] debió salir no sólo en almendras de cacao, sino también como tabletas de chocolate” (Quiroz 2016, 265).

cuyos informes de gastos se citaron antes. Sobre la base de guías que señalan el destino del cacao procedente de Tabasco, el autor afirma que llegaba al puerto de Veracruz y se dirigía a varios lugares de Nueva España, entre otros, a Guadalajara y poblaciones de la región. Algunos asentamientos que recibieron cacao de Tabasco fueron Sayula, Zacatecas, Aguascalientes, Guadalajara, Tepic, San Luis Potosí, Charcas, León, Real de Catorce y Guajuato (Ruiz Abreu 2016, 220).

Por otra parte, en el Archivo de la Real Audiencia de Guadalajara (ARAG) un expediente del ramo Civil, de 1739, registra la distribución de cacao de Guatemala en poblaciones de Nueva Galicia. Se habla de un comerciante encarcelado por las acusaciones del alcalde mayor de Cocula [Jalisco] por el adeudo de “un tercio de cacao Guatemala”. Se indica que, además de cacao, llevaba “cargas de algodón para venderlas y pasarse a Senticpaque [Nayarit] a comerciar” (s/nf).⁴⁷

Un escenario que habría facilitado el acceso al cacao y al chocolate, y que no invalida la posibilidad de que en Guadalajara y sus cercanías se haya consumido grano de Venezuela, Tabasco o Guatemala, es que en pueblos distantes de Guadalajara se consiguiera en círculos intrarregionales, locales o incluso familiares. En una visita al área de Tuxpan, en 1598, se registró la existencia de una huerta de cacao en el “hospital” de una pequeña comunidad llamada La Concepción (Schöndube 1994, 237). Es probable que el hospital perteneciera a una cofradía. En 1659, en una visita de seguimiento a la realizada antes por el obispo Juan Ruiz Colmenero, en Tintoque, en la costa del actual estado de Jalisco, se reporta la existencia de una huerta de cacao a cargo de las monjas de Santa María de Gracia, quienes tenían una hacienda y ganado mayor.⁴⁸ Al parecer, en las zonas donde el clima y la humedad lo permitían se mantuvo el cultivo de árboles de cacao, aunque no se cuenta con información más detallada. Piénsese también en la práctica muy común en los pueblos de tener en el patio o solar de la casa un lugar dedicado al huerto familiar y a la crianza de gallinas y guajolotes, con un árbol de limón, una planta de chayote y, por qué no, un cacaotal al que un árbol de aguacate le proporcionara sombra. Considero factible afirmar que en el siglo xvii la población indígena que habitaba en pueblos distantes de Guadalajara tenía acceso a cacao y lo consumía como chocolate en agua. Si el sacerdote

⁴⁷ BPEJ, ARAG, Civil, 4560, caja 313, exp. 13.

⁴⁸ AHAG, *Libro de visitas pastorales 1659 y 1682*, f. 25v.

visitaba la cofradía con motivo de alguna festividad, para agradecer al visitante, quizá se obtenía cacao de la casa de uno de los cofrades o de una huerta, y se compraba la panocha para endulzarlo. El hallazgo de documentación que proporcione más detalles sobre la alimentación de la población indígena aclarará la viabilidad o no de este escenario.

El cacao de Guayaquil (¿de nuevo?) en el Occidente

El ingreso de cacao de Guayaquil a la Nueva España comenzó en el siglo xvii. Si bien la Corona favoreció el comercio del cacao con Venezuela, a partir de 1774 se establecieron reglas claras para que el de Guayaquil, considerado de menor calidad, menor costo en su traslado por el Pacífico y por lo tanto más barato, llegara por el puerto de Acapulco. De acuerdo con Miño Grijalva (2016), el grano de Guayaquil estabilizó el precio del cacao en México, pues la población de la Ciudad de México se incrementaba y era necesario que la oferta también lo hiciera.

Por otra parte, la región Occidente también recibió cacao procedente de Guayaquil. Ayala (2009) trabaja las guías de arrieros emitidas en 1795, en las que se registraban los productos que se redistribuyeron a gran parte de la Intendencia de Guadalajara y a Nueva España desde esta ciudad.⁴⁹ Llama la atención que después de la sal, la harina y el aguardiente, que son los productos con mayor número de registros en las guías, aparezcan aceitunas, algodón, arroz, azúcar, *cacao de Guayaquil, de Caracas* y “*revuelto*”,⁵⁰ canela, panocha, dulces, licor y varios más (Ayala 2009, 109; énfasis agregado). Estos alimentos eran trasladados de Guadalajara a poblaciones pequeñas y medianas. Entre las que quizá tenían población indígena a finales del siglo xviii están⁵¹ Tepic, Acaponeta, Aguacatlán, La Yesca, Ixtlán, Jala (en Nayarit); Taltenango, Juchipila, Nochistlán, El Teúl (en Zacatecas);

⁴⁹ En 1795 se crearon los consulados de Guadalajara y Veracruz, hecho que permitiría desconcentrar el cobro de impuestos que sólo se realizaba en la Ciudad de México.

⁵⁰ Cacao “revuelto” generalmente se refiere a cacao de Guayaquil, considerado de menor calidad por ser más amargo, mezclado con el de Guatemala o del Soconusco, más dulces, los cuales se obtenían por la ruta marítima de Guayaquil a Acapulco. Si se mezclaba, el sabor más amargo del de Guayaquil se atenuaba y se requería menos azúcar. Agregar azúcar equivalía a “desvirtuar” el chocolate (Miño Grijalva 2016, 301).

⁵¹ Las poblaciones están ordenadas por estado de la república en el que se encuentran actualmente.

Hostotipaquillo, Aqualulco, Ameca, Cocula, Cuquío, Huejúcar, Etzatlán, Teocaltiche (en Jalisco), Colima y otras.

Para el siglo XIX se cuenta con información complementaria. Miño Grijalva (2016, 307) señala que en 1802 la demanda regional de cacao en Guadalajara ascendía a 17770 libras o 219 cargas de cacao de todo tipo. Para los años de la guerra de Independencia, San Blas desplazó a Acapulco como puerto de ingreso de cacao. De acuerdo con el historiador:

No conocemos los detalles del desplazamiento, aunque es posible suponer que la emergencia de Guadalajara como centro regional de distribución y consumo de cacao hacia las provincias del norte pudo haber incidido en este movimiento [...]. En cuatro años, los que van de 1811 a 1814, arribaron nueve embarcaciones procedentes de Guayaquil, siete de Panamá, tres de Lima, una de Lima con escala en Guayaquil, dos de Lima con escalas en Guayaquil y Acapulco, y una de Sonsonate y León⁵² (Miño Grijalva 2016, 296).

Durante la guerra de Independencia, el cacao de Guayaquil no siempre entró alegremente por San Blas. Para 1819, una fragata angloamericana (*sic*) procedente de Guayaquil solicitó autorización para fondear en el mencionado puerto de manera temporal, pues se dirigía a California. La autorización fue otorgada “con la condición de que *no comerciara* con las mercancías que traía a bordo: 4 704 cargas de cacao y 130 quintales de estaño de lastre”.⁵³

Conclusiones

En las dos décadas que van del siglo XXI, el cacao y el chocolate han recibido atención de historiadores, arqueólogos, lingüistas y otros especialistas, quienes han puesto al descubierto y analizado una gran cantidad de información. El cacao y el chocolate detonaron valiosas relaciones de intercambio no sólo en Mesoamérica, sino entre Mesoamérica y Oasisamérica, el suroeste de Estados Unidos, y entre Mesoamérica y Sudamérica, como se mencionó. En estas dos últimas regiones, el Occidente cumplió un papel clave.

⁵² Sonsonate, El Salvador, está en la misma región cacaotera que Izalco, mencionada antes. El autor no indica dónde está León. Quizá es León, Nicaragua.

⁵³ BPEJ, ARAG, Civil, 7004, exp. 6; énfasis agregado. Sobre el comercio del cacao guayaquileño en Nueva España, véanse Miño Grijalva (2016) y Hernández Jaimes (2008).

Este artículo aportó información sobre el cultivo de cacao y el consumo de chocolate en el Occidente de México durante la época colonial. Se describió su extensión en el territorio y cómo los encomenderos quisieron incrementar sin control el cultivo, que era modesto. No tuvieron éxito, tal vez porque el terreno no tenía las características necesarias para el desarrollo del cacao⁵⁴ y por la sobreexplotación de la población indígena, encargada de plantarlo y cuidarlo. En el documento de Xalisco se dice que los encomenderos ofrecieron que todos los macehuales “beberán” del cacao que se obtenga de la sementera, que éste “no será escaso” (véase arriba). En las RG se menciona que el cacao todavía se utilizaba como moneda. El cacao tenía estas dos manifestaciones, alimento y moneda, en el Occidente, en el siglo XVI. Sin embargo, a diferencia de lo que se ha dicho para otras regiones mesoamericanas, considero que el cacao era consumido por los integrantes de todos los grupos sociales, no sólo por las elites. El ofrecimiento de los encomenderos sugiere que todos, caciques y macehuales, lo consumían. De los dos usos del cacao, el que perduró más tiempo fue el de su consumo como parte de la dieta. De acuerdo con Arregui, en 1621 el chocolate era caro. Aunque los reportes de cofradía que registraron el gasto para manifestar cortesía hacia el sacerdote no permiten saber si la población también lo consumía, creo posible afirmar que la demanda se mantuvo.

Los cacaotales desaparecieron tal vez hacia el siglo XVII debido a la tremenda baja demográfica que sufrieron los pueblos y a que mucha mano de obra sobreviviente de las guerras y enfermedades fue obligada a trabajar en los centros mineros y en las haciendas trigueras que poblaron la región. Quizá para la población indígena y los cofrades el acceso al chocolate dependió de que se conservaran algunos árboles en los huertos familiares o de que el grano de Maracaibo, Guatemala, Guayaquil o Tabasco llegara a los expendios de Guadalajara y a los mesones o expendios de los pueblos alejados de la ciudad.

Una ruta para continuar la investigación sobre el cacao en el Occidente de México es saber qué pasó en el siglo XIX. Los movimientos de independencia, tanto de Nueva España como del virreinato del Perú y Nueva Granada, seguramente causaron cambios en las rutas de productos comerciales establecidas con anterioridad. Es necesario investigar para

⁵⁴ Es importante conocer más sobre la humedad del suelo y las transformaciones que ocurrieron a raíz de la Conquista y la colonización. Recordemos que la llegada del ganado, la construcción de navíos y la explotación en las minas tuvieron un papel fundamental en la depredación de áreas forestales y pastizales.

entender cómo fue que el chocolate dejó de consumirse en el Occidente de México. Sobre la base del cuidadoso trabajo de reconstrucción de Gasco (2016) sobre el cacao en el Soconusco, sabemos que “[e]l crecimiento de la industria del café en el Soconusco ocurrió casi de manera simultánea a la dramática caída de la del cacao [...]. El café no sustituyó al cacao en términos físicos, pero la industria del café sin lugar a dudas afectó de forma negativa a la del cacao” (Gasco 2016, 242-43). De momento, en Occidente se tienen que investigar datos para reconstruir la ruta del cacao al término de la guerra de Independencia en México, en 1821, y en las colonias sudamericanas que exportaban cacao a México. El cultivo y consumo de café se han extendido en las dos centurias recientes en los tres estados de esta investigación: Colima, Jalisco y Nayarit. Es importante conocer con detalle por qué el café ocupa un lugar tan importante en la región, mientras el cacao desapareció por completo.⁵⁵

También se requiere investigación sobre otros registros del *xiyotl caca-huamilli*, los “jiotes del cacahuatal”, mencionados brevemente en el documento de Xalisco como un posible problema que las sementeras de cacao experimentaban desde el siglo xvi o tal vez desde antes de la Conquista. En la actualidad, se habla de varias plagas que atacan el fruto, aunque en general se dice que éstas ingresaron a México en el siglo xx y que constituyen una amenaza continua para los cacaotales (Ruz Sosa 2016, 13; Gasco 2016, 249; Coe y Coe 1999 [1996], 26-27).⁵⁶

Desde la perspectiva de este artículo, destaco, por una parte, la denuncia hecha por los de Xalisco contra los encomenderos para tratar de parar las desmedidas exigencias de trabajo y conocer en sus propias palabras la deforestación de los terrenos para plantar árboles de cacao. Este hecho remite a lo que sucede en la actualidad con la deforestación de bosques, por lo menos en el estado de Jalisco, para plantar árboles de aguacate. Por otra parte, se abre una ventana para conocer un poco de la vida cotidiana de las comunidades que hacia finales del siglo xvii se apropiaron de la cofradía, cómo fomentaban el culto de la imagen cristiana a quien estaba dedicada su agrupación y cómo mostraban cortesía al sacerdote cuando los visitaba.

⁵⁵ Esto no es sólo un problema en el Occidente. En general, las zonas cacaoteras de México por excelencia, la Chontalpa en Tabasco y el Soconusco en Chiapas, han decrecido tremendamente a lo largo de los dos siglos recientes. Véanse Ruz Sosa (2016) y Gasco (2016).

⁵⁶ Véase el sitio oficial <https://www.gob.mx/snics/acciones-y-programas/principales-plagas-y-enfermedades-en-cacao>

BIBLIOGRAFÍA

Documentos

Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara (AHAG), *Libro de visitas pastorales 1659 y 1682; Documentos en náhuatl*
 Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Fondos Especiales
 Archivo de la Real Audiencia de Guadalajara
 Civil, progresivo 7004, caja 430, exp. 6
 Civil, progresivo 4560, caja 313, exp. 13
 Plataforma digital: <https://www.familysearch.org>
 Cofradías 1621-1691

Obras publicadas

- Acuña, René, ed. 1987. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Acuña, René, ed. 1988. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alfaro Uribe, Rodrigo, Saúl B. Castañeda Gutiérrez, Alma M. García Galván, Claudia C. Herrera Hernández, Verónica Luna Covarrubias, Jorge Moreno Huerta, Carolina Rizo Sandoval y Rosa H. Yáñez Rosales. 2018. "Otictlaneuhtique tlalli yaxca totlaçonantzin... 'A quien arrendamos la tierra propiedad de Nuestra Señora...' Reclamo de los cofrades de Sayula". *Letras Históricas* 19: 47-77.
- Anguiano, Marina. 1992. *Nayarit. Costa y altiplanicie en el momento del contacto*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arregui, Domingo Lázaro de. 1980 [1621]. *Descripción de la Nueva Galicia*. Estudio preliminar de François Chevalier, presentación a la edición mexicana por Carmen Castañeda. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco.
- Ayala, María de la Luz. 2009. "El comercio de Guadalajara. Mercancías y destinos". En *Relaciones intra e interregionales en el Occidente de México. VI Coloquio Internacional de Occidentalistas*, edición de Daniel Barragán Trejo y Rafael Martínez Gómez, 103-21. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Beltrán Medina, José Carlos. 2009. "Playa del Tesoro, Colima, y los intercambios con Ecuador". En *Relaciones intra e interregionales en el Occidente de México. VI Coloquio Internacional de Occidentalistas*, edición de Daniel Barragán Trejo y Rafael Martínez Gómez, 387-412. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

- Borah, Woodrow. 1970. “Los tributos y su recaudación en la audiencia de Nueva Galicia durante el siglo xvi”. En *Historia y sociedad en el mundo de habla española. Homenaje a José Miranda*, edición de Bernardo García Martínez, Victoria Lerner, Andrés Lira, Guillermo Palacios e Irene Vázquez, 27-47. México: El Colegio de México.
- Borah, Woodrow. 1994 [1992]. *Tendencias de precios de bienes de tributo real en la Nueva Galicia, 1557-1598*. Traducción del inglés de Pastora Rodríguez Aviñoá y María Palomar. Zapopan, Zamora: El Colegio de Jalisco, El Colegio de Michoacán.
- Calvo, Thomas, Eustaquio Celestino, Magdalena Gómez, Jean Meyer y Ricardo Xochitmol, eds. 1993. *Xalisco, la voz de un pueblo en el siglo xvi*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Coe, Sophie D. y Michael D. Coe. 1999 [1996]. *La verdadera historia del chocolate*. Traducción del inglés de Marco Antonio Pulido Rull. México: Fondo de Cultura Económica.
- Crown, Patricia L. y W. Jeffrey Hurst. 2009. “Evidence of Cacao Use in the Prehispanic American Southwest”. En *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States*. <https://doi.org/10.1073/pnas.0812817106>.
- Diccionario de Autoridades*. <http://web.frl.es/DA.html> [consultado el 17 de mayo de 2020].
- Fowler, William. 2006. “Cacao Production, Tribute and Wealth in Sixteenth Century Izalcos, El Salvador”. En *Chocolate in Mesoamerica. A Cultural History of Cacao*, edición de Cameron L. McNeil, 307-21. Jacksonville (Florida): The University of Florida Press.
- Gasco, Janine. 2016. “El cultivo del cacao y los cambios económicos en el Soconusco, Chiapas, México, siglos xvi-xix”. En *Cacao. Producción, consumo y comercio. Del periodo prehispánico a la actualidad en América Latina*, edición de Laura Caso Barrera, 227-56. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.
- Gerhard, Peter. 1993. *The North Frontier of New Spain*. Revised Edition. Norman y Londres: University of Oklahoma Press.
- Harwich, Nikita. 2011. “Comercio del cacao desde los mexicas a la Nueva España”, en *Artes de México*, “Chocolate. Cultivo y cultura del México Antiguo” 103: 47-53.
- Hernández Jaimes, Jesús. 2008. “El fruto prohibido. El cacao de Guayaquil y el mercado novohispano, siglos xvi-xviii”. *Estudios de Historia Novohispana* 39: 43-79.
- Hillerkuss, Thomas. 1996. “Tasaciones y tributos de los pueblos de indios de la Provincia de Ávalos, 1535 hasta 1555”. *Estudios de Historia Novohispana* 16: 11-32.

- León Meza, C. René de. 2016. "El cultivo del trigo en Nueva Galicia en el siglo xvii". *Secuencia* 94: 39-76.
- Lowe, Lynne S. 2016. "Del cacao y su arqueología en el sur de Mesoamérica". En *Kakaw, oro aromado*, edición de Mario Humberto Ruz, 19-47. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Gobierno del Estado de Tabasco.
- Mathiowetz, Michael. 2018. "A History of Cacao in West Mexico: Implications for Mesoamerica and U. S. Southwest Connections". *Journal of Archaeological Research* 27: 287-333.
- Miño Grijalva, Manuel. 2016. "El cacao de Guayaquil en la Nueva España. Dinámica de exportación, mercado y consumo, 1774-1805". En *Cacao. Producción, consumo y comercio. Del periodo prehispánico a la actualidad en América Latina*, edición de Laura Caso Barrera, 287-317. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.
- Mota y Escobar, Alonso de la. 1993 [1605]. *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco, Universidad de Guadalajara.
- Mountjoy, Joseph B. 1998. "Arqueología costera en el Occidente de México: ¿qué?, ¿cuándo?, ¿cómo? y ¿por qué?". En *Antropología e Historia del Occidente de México. XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, 427-51. México: Sociedad Mexicana de Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Suárez, Tomás y María del Carmen Valverde. 2016. "'Oro aromado'. Imágenes y simbolismo del cacao en Mesoamérica y el área maya". En *Kakaw, oro aromado*, edición de Mario Humberto Ruz, 49-68. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Gobierno del Estado de Tabasco.
- "Principales plagas y enfermedades en cacao". <https://www.gob.mx/snics/acciones-y-programas/principales-plagas-y-enfermedades-en-cacao> [consultado el 30 de julio de 2020].
- Quiroz, Enriqueta. 2016. "La circulación de cacao hacia la ciudad de México en el siglo xviii: volúmenes, áreas abastecedoras y diferencias de precios". En *Cacao. Producción, consumo y comercio. Del periodo prehispánico a la actualidad en América Latina*, edición de Laura Caso Barrera, 257-86. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.
- Ramírez Urrea, Susana. 2006. "Relaciones interregionales en la tradición Aztatlán (Postclásico temprano y medio)". En *Transformaciones socioculturales y tecnológicas en el sitio de La Peña, Cuenca de Sayula, Jalisco*, edición de Catherine Liot, Susana Ramírez, Javier Reveles y Otto Schöndube, 435-43. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Razo Zaragoza, José Luis, ed. 1963. *Crónicas de la conquista del Nuevo Reyno de Galicia*. Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.
- Reyes Garza, Juan Carlos. 2000. *Al pie del volcán. Los indios de Colima en el virreinato*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista.
- Ruiz Abreu, Carlos E. 2016. “El cacao de Tabasco en la Nueva España: producción, comercio y mercados”. En *Cacao. Producción, consumo y comercio. Del periodo prehispánico a la actualidad en América Latina*, edición de Laura Caso Barrera, 181-225. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.
- Ruz Sosa, Mario Humberto, ed. 2016. *Kakaw, oro aromado*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Gobierno del Estado de Tabasco.
- Sauer, Carl. 1976 [1948]. *Colima de la Nueva España en el siglo XVI*. México: Editorial Jus (Colección Peña Colorada).
- Schöndube Baumbach, Otto. 1994. *El pasado de tres pueblos: Tamazula, Tuxpan y Zapotlán*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Serrera, Ramón María. 1992. *Guadalajara ganadera. Estudio regional novohispano (1760-1805)*. Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara.
- “Visitación que se hizo en la conquista, donde fue por capitán Francisco Cortés”. 1937 [1535]. En Nuño de Guzmán contra Hernán Cortés, sobre los descubrimientos y conquistas de Jalisco y Tepic, *Boletín del Archivo General de la Nación*, 8 (4): 556-72.
- Washburn, Dorothy K., William N. Washburn y Petia A. Shipkova. 2013. “Cacao Consumption during the 8th Century at Alkali Ridge, Southeastern Utah”. *Journal of Archaeological Science* 40: 2007-13.
- Yáñez Rosales, Rosa H. 1998. “Las cofradías indígenas de Tlajomulco, siglos XVII y XVIII”. *Estudios del Hombre* 6: 121-43.
- Yáñez Rosales, Rosa H. 2013. *Ypan altepet monotza san Antonio de padua tlaxomulco. “En el pueblo que se llama San Antonio de Padua, Tlajomulco”*. Textos en lengua náhuatl, siglos XVII y XVIII. Estudio, paleografía y traducción de Rosa Yáñez Rosales. Guadalajara: Instituto de Cultura, Recreación y Deporte de Tlajomulco, Prometeo Editores.
- Zarrillo, Sonia, Nillesh Galkwad, Claire Lanaud, Terry Powls, Christopher Viot, Isabelle Lesur, Olivier Fouet, Xavier Argout, Erwan Guichoux, Franck Salin, Rey Loor Solórzano, Olivier Bouchez, Hélène Vignes, Patrick Severts, Julio Hurtado, Alexandra Yopez, Louis Grivetti, Michael Blake y Francisco Valdez. 2018. “The Use and Domestication of Theobroma Cacao during the mid-Holocene in the Upper Amazon”. *Nature, ecology & evolution*. <https://doi.org/10.1038/s41559-018-0697-x>

SOBRE LA AUTORA

Rosa H. Yáñez Rosales es doctora en antropología por la UNAM y profesora-investigadora del Departamento de Estudios Mesoamericanos y Mexicanos de la Universidad de Guadalajara, México. Imparte cursos de lengua náhuatl en licenciatura, y de política lingüística, escritura de textos etnográficos, entre otros, en nivel posgrado. Actualmente investiga la variación dialectal del náhuatl occidental, según se manifiesta en la producción textual en pueblos del Obispado y de la Audiencia de Guadalajara entre los siglos XVI y XVIII. Participa también en proyectos de recuperación de la lengua náhuatl en las comunidades de Tuxpan y Ayotitlán, en el sur de Jalisco. Recientemente coordinó el libro *Lenguas yutoaztecas: historia, estructuras y contacto lingüístico. Homenaje a Karen Dakin* (Universidad de Guadalajara, 2020).

Un intelectual indígena del México decimonónico: la vida y la obra de Faustino Chimalpopoca Galicia

An Indigenous Intellectual in Nineteenth-Century Mexico: the Life and Work of Faustino Chimalpopoca Galicia

Baruc MARTÍNEZ DÍAZ

Universidad Nacional Autónoma de México (México), Posgrado en Historia
ilhuikat12000@yahoo.com.mx

Resumen

En este artículo se examina la trayectoria vital del *nahuatlahto* decimonónico Faustino Chimalpopoca Galicia. Se aportan datos concretos acerca de este personaje (su participación política, su desempeño como profesor y sus actividades en defensa de los derechos comunitarios de las poblaciones nahuas del centro de México) con la finalidad de demostrar que no fue un simple copista, como regularmente se le ha considerado en la historiografía, sino un verdadero intelectual nahua que fungió como mediador entre las altas esferas del poder y las comunidades mesoamericanas del siglo XIX.

Palabras clave: Chimalpopoca, Tláhuac, intelectual, indígena, nahua

Abstract

This paper addresses the life path of the nineteenth-century nahuatlahto, Faustino Chimalpopoca Galicia. The work provides concrete data about this figure (political participation, performance as a teacher, and activities in defense of the community rights of the Nahua populations of Central Mexico) in order to demonstrate that he was more than a mere copyist, as he has been considered in historiography, but a true Nahua intellectual who become a mediator between the upper echelons of power and Mesoamerican communities in the Nineteenth Century.

Keywords: Chimalpopoca, Tlahuac, intellectual, indigenous, nahua

Agradecimiento

Quiero agradecer a los doctores Ethelia Ruiz Medrano, Guilhem Olivier y Camilla Townsend por el apoyo y el aliento que me brindaron para desarrollar este trabajo. Sin ellos, seguramente, no hubiera podido concluirlo.

Fecha de recepción: 13 de abril de 2021 | Fecha de aceptación: 10 de junio de 2021



© 2022 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Hace ya varias décadas, Andrés Lira (1995, 294) llamó la atención sobre la figura de Faustino Chimalpopoca Galicia, personaje casi desconocido con una destacada participación en la política decimonónica, sobre todo en la defensa de los intereses indios ante las administraciones gubernamentales mexicanas, tanto liberales como conservadoras. A finales de la década de 1990, Antonio Escobar (1999, 264, 266-67, 270) señaló el liderazgo de Chimalpopoca Galicia entre un grupo de estudiantes del antiguo Colegio de San Gregorio. Según los postulados teóricos de Antonio Gramsci, el autor conceptualizó a éstos como intelectuales y definió su discurso como el de la *intelligentsia* indígena.

Atendiendo esta línea de análisis, pretendo dar un seguimiento más minucioso y tomar en cuenta las fuentes en náhuatl para estudiar la vida y obra de Faustino Chimalpopoca Galicia, con la intención de desentrañar su función social en la intrincada historia mexicana del siglo XIX: ¿fue un intelectual indígena o un simple escribano como regularmente se le ha caracterizado?, ¿utilizó su conocimiento para beneficiar a sus coterráneos nahuas? Me parece que seguir puntualmente, hasta donde sea posible, sus actividades, su participación política y sus discursos ayudará a comprender y caracterizar con más claridad su papel histórico. Su vida ofrece una rara y maravillosa oportunidad para estudiar a un pensador indígena con gran detalle, como se haría con cualquier pensador descendiente de europeos, lo cual puede agregar elementos concretos a las actuales discusiones académicas acerca de la significación de los intelectuales indígenas.

Esto no es nada baladí si se tiene presente que en los últimos años se han publicado interesantes trabajos académicos que demuestran el abundante y rico trabajo intelectual de las comunidades indígenas desde tiempos prehispánicos y hasta el presente. La mayoría de ellos posee una deuda teórica con Gramsci, pues ha abrevado de sus disquisiciones en torno a la función del trabajo intelectual como piedra angular en la construcción de hegemonía, es decir, como generadora de consenso con mecanismos de mediación, persuasión, animación y guía.

En un texto reciente, por ejemplo, se han potenciado las propuestas gramscianas y se ha planteado la existencia y continuidad de una tradición intelectual indígena renovada generacionalmente y adaptada a los nuevos contextos históricos por los que han atravesado las comunidades. De acuerdo con este trabajo, coordinado e introducido por Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis (2014, 1-17), no se trata de buscar a los “grandes intelectuales”, sino a todos los personajes que han tenido un papel importante, sobre todo

en la mediación, la negociación y la construcción de sociedades, como la colonial novohispana y la andina. Lejos de la dicotomía imposición/resistencia, las editoras han mostrado que la intelectualidad indígena trató de adaptarse lo mejor posible al nuevo mundo colonial. En esa interacción constante con sus dominadores, dialécticamente, los intelectuales contribuyeron a crear una nueva realidad social. Echaron mano de sus habilidades prácticas y su conocimiento discursivo en un proceso de reconfiguración, en el que tanto su herencia autóctona como los nuevos elementos culturales que se apropiaban conformaron un nuevo entramado social, heredero de ambas tradiciones civilizatorias.

En esta tesitura, Argelia Segovia (2017, 38-45) ha seguido a Gramsci para identificar a un grupo de intelectuales nahuas de la Ciudad de México durante casi siete décadas del siglo XIX, al que ha calificado como la “generación de la ruptura”. Aunque su definición de intelectual es mucho más rígida que la de las autoras precedentes, ya que supone una educación de “alto nivel”, son interesantes sus señalamientos respecto a que las características de la producción intelectual se pueden rastrear en todas las regiones del mundo (incluida la nahua, por supuesto) y no sólo en aquellas de origen occidental, como se ha pensado generalmente.

Por otro lado, Kelly S. McDonough (2014, 3-33), sin apoyarse en Gramsci sino en escritores nahuas contemporáneos, ha señalado que el término “intelectual” mantiene todavía hoy connotaciones semánticas de la tradición occidental, por ello ha propuesto una ampliación del concepto, en la que el grado de escolaridad no sea la pieza fundamental o cuando menos no la primordial para su caracterización. Para ella y sus interlocutores nahuas es más importante que el intelectual o “el genio autóctono” sea entendido como un guardián de la sabiduría tradicional, un sujeto que mezcle tanto sus experiencias vitales como su conocimiento adquirido (por medio de sus mayores o un sistema escolarizado) para ejecutar acciones en beneficio de la comunidad. De esta manera, el intelectual indígena obtiene una aceptación local respecto a la función que juega dentro de su propio ámbito social. Desde esta perspectiva, la autora señala e identifica la existencia continua de una tradición intelectual indígena: desde los antiguos *tlamatinimeh* hasta los escritores nahuas actuales.¹

¹ Agradezco a Kelly haberme regalado un ejemplar de su libro en julio de 2015, cuando presentó una conferencia al respecto en Milpa Alta. Ahí mismo le entregué parte de estos apuntes sobre Faustino Chimalpopoca Galicia.

Tanto McDonough como Segovia han presentado estudios relevantes sobre la vida y obra de Chimalpopoca Galicia. ¿Por qué sería necesario publicar un nuevo texto al respecto? Pienso que hay algunas razones de peso. En cuanto al trabajo de McDonough (2014, 88-115), debo decir que ofrece una reconstrucción excelente del mundo en el que vivió Faustino. Sin embargo, y a pesar de que da un buen seguimiento a su trayectoria intelectual, carece de noticias más precisas y sistemáticas acerca de su variado desempeño laboral y en ese aspecto difunde una versión biográfica muy limitada. Del estudio de Segovia (2017, 140-49, 242-306) hay que reconocer un gran esfuerzo en la búsqueda de información minuciosa de la vida y obra de Chimalpopoca Galicia, así como su inserción en el contexto histórico decimonónico mexicano. A diferencia de McDonough, la gran limitante de la autora es no poseer un conocimiento profundo de la lengua náhuatl, lo cual le impide aprovechar la extensa producción nahua generada por nuestro personaje.

Desde esta perspectiva, la apuesta de mi texto es ofrecer a los lectores una búsqueda pormenorizada de la trayectoria vital (natal, educativa, laboral, académica y política) de Chimalpopoca Galicia, basada en fuentes primarias escritas en español y al mismo tiempo sacar provecho de todos los documentos en náhuatl que elaboró, muchos de los cuales no han sido traducidos ni utilizados como reservorios informativos acerca de su vida y obra. Pretendo registrar sus principales actividades, la materia prima del análisis para el historiador, y con base en ellas establecer el papel histórico que jugó en el turbulento siglo XIX mexicano: un hábil mediador entre los intereses de las elites decimonónicas y los de las comunidades mesoamericanas, un creativo defensor que intentó arropar los derechos comunitarios con un lenguaje universalista para que lo antiguo se convirtiera en moderno y fuera materia de legislación en el contexto de las nuevas corrientes ideológicas. Parafraseando a McDonough, Faustino fue un notable intelectual indígena en una era en que los indios no existían más, por lo menos en el terreno legal.

Su origen

Hasta ahora el origen de Chimalpopoca Galicia no ha sido aclarado. Mientras investigadores como Miguel León-Portilla (2003, 13) y Patrick Johanson (2006, 532) lo sitúan en la Ciudad de México, Andrés Lira (1995, 215) ha ido más lejos al sugerir que “es probable que don Faustino fuera miembro de la familia Galicia, del Barrio de San Juan [...] punto que habrá que

verificar para hacer la biografía de don Faustino, ya que los datos conocidos sobre él son bien escasos”. Por otro lado, María Teresa Sepúlveda (1992, 11) supone que sus padres eran nativos de Texcoco porque el mismo Faustino afirmaba ser descendiente de Nezahualcoyotl. Sin embargo, Chimalpopoca no nació en la Ciudad de México, sino en el pueblo de Tláhuac, el antiguo *altepetl* Cuitlahuac, como diversos documentos y hechos lo atestiguan. En un escrito en náhuatl que Faustino copió en 1855, correspondiente a la historia del Colegio de San Gregorio, refiere que es originario de Tláhuac (o Cuitlahuac como acostumbraba llamar a su pueblo):

Mochi inin tlanahuatilli onic-ixcopin itech ce ye huecauh amazolli quenameca mochica in ifirmatzin in tlatoani D. Antonio Valeriano ihuan in iaxca in Esbno Fran[cis]co Xuarez, axcan ipan in tonalli 21 agosto de 1855 in nehuatl ni Lic. D. Faustino Chimalpopoca Galicia [rúbrica] Cuitlahuac nochan.

Todo este mandato lo copié de un antiguo y viejo papel, así con todas las firmas del gobernador don Antonio Valeriano y la del escribano Francisco Juárez, hoy en el día 21 de agosto de 1855, yo el licenciado don Faustino Chimalpopoca Galicia, Cuitlahuac es mi hogar.²

Asimismo, en otro documento que transcribió en 1856, unos anales referentes a la historia antigua de Tláhuac, señala de manera enfática su lugar de nacimiento y qué lo motivó a realizar ese trabajo: heredar a sus descendientes la historia de su pueblo natal para que conocieran las obras y la antigüedad de su propio linaje.

Nehuatl onic-ixcopin inin tlatolli zanilli itech ce maicuillolli ye huecauh, inic niquincahuilitehuaz in nopilhuan, yuh moztla huiptla quimatizque tlein oquichiuque ihuan iquin omotzintique in nocolhuan, notahuan, Titic Cuitlahuac. Axcan ipan cempohualli ihuan ei tonalli metztli Abril 1856. Nehuatl Titic Cuitlahuac nochan. Lic. Faustino Chimalpopoca Galicia.

Copié este relato oral de un antiguo manuscrito, para pasárselo a dejar a mis hijos, de esta manera mañana, pasado mañana [en el futuro], sabrán lo que hicieron y cuándo se asentaron mis abuelos, mis padres, en Titic Cuitlahuac. Hoy en 23 días del mes de abril de 1856. Mi hogar es Titic Cuitlahuac. Licenciado Faustino Chimalpopoca Galicia (*Anales de Cuitlahuac*, en Brotherston 1997, 73).

² Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología (en adelante AHBMNA), *Colección Antigua*, número 254, exp. 1, f. 12v.

Por otro lado, en un artículo aparecido en *The Mexican Herald*, en 1900, también se menciona que Chimalpopoca Galicia era oriundo de Tláhuac.³

Si estos tres testimonios no fueran suficientes y quedaran dudas acerca del origen de Chimalpopoca Galicia, debo mencionar que la fe de bautismo de Faustino, resguardada en el Archivo Parroquial de Tláhuac (libro 13, “Bautismos de Yndios pertenecientes a este Curato de San Pedro Tlahuac”, 1801-1806), a la letra dice:

En diez y siete días del mes de Febrero de mil ochosientos dos años, en esta Yglesia Parroquial de Sn. Pedro Tlahuac, Yo el Br. Dn. José Ángel de la Rosa Altamirano, Vicario de este Partido (V.P.) Bautise y puse los Santos Oleos á una criatura q[u]e e nacio el día quince de dho. pusele por Nombre Faustino José, hijo legitimo de Alexo Andres Galicia, y Petronila Bernarda; Yn[dio]s de Ticic, Padrinos Bacilio Victoriano y Anna Maria, Yn[dio]s de Sta. Chat[arin]a á quienes adverti su obligacion y parentesco Espiritual, y p[ar]a q[u]e conste lo firmé. José Barrientos [párroco, rúbrica] Br. José Angl de la Rosa [rúbrica].⁴

Así, Faustino José Chimalpopoca Galicia Luna nació el 15 de febrero de 1802 en el paraje Tecaxic, ubicado en el barrio de Ticic, hoy San Miguel, del pueblo de San Pedro Tláhuac. Era descendiente de la antigua nobleza indígena por tres vías. En primer lugar, de los antiguos *tlahtoqueh* de la isla de Cuitlahuac, los llamados *tzompanteuctin* (linaje de sabios y magos), en específico de uno de sus primeros gobernantes llamado Chimalpopoca, de donde proviene su apellido (Brasseur de Bourbourg 1857, 1: XIII).⁵ De algún modo, un familiar de este *tlahtoani* de Cuitlahuac emparentó con el estrato dirigente de Tenochtitlan, ya que los *Anales México-Azcapotzalco* (1903, 50) señalan que el “anciano rey de Cuitlahuac (hoy Tláhuac)” era abuelo del tercer gobernante *mexihcatl*, también nombrado Chimalpopoca, este último, por cierto, hermano de Motecuhzoma Ilhuicamina. De esta manera, los Chimalpopoca de Cuitlahuac enlazaron su linaje con los *mexihcah*, lo que resulta en la segunda veta de nobleza indígena de Faustino (Ramírez 1845, 21; Clemente 1876, 2). Por último, Chimalpopoca Galicia afirmaba

³ *The Mexican Herald*, 23 de abril de 1900, p. 3.

⁴ Archivo Parroquial de San Pedro Tláhuac, *Libro 13 de Bautismos de Indios*, 1801-1806, f. 26 r. Conservé la ortografía original.

⁵ En los *Anales de Cuitlahuac*, Faustino indicó que en el año Cuatro-Conejo (1262) se nombró a Chimalpopocatzin como *tlahtoani* de Ticic Cuitlahuac, luego de que Atzatzamoltzin muriera en esa misma fecha (*Anales de Cuitlahuac*, en Brotherston 1997, 69).

ser descendiente del estrato gobernante *ahcolhuah* y en especial del legendario *tlahtoani* de Texcoco, Nezahualcoyotl (Sepúlveda y Herrera 1992, 11).⁶

El cambio o ausencia de alguno de los apellidos de Faustino ha sido una constante en la historiografía en torno suyo, pues él mismo firmaba de manera indistinta según los periodos de su vida: Faustino Galicia, Faustino Galicia Chimalpopoca y Faustino Chimalpopoca Galicia. Andrés Lira afirmó que ello se debió a las circunstancias históricas por las que atravesó Faustino, dando a entender que cuando deseaba remarcar su ascendencia india, porque le podía ofrecer alguna ventaja, signaba como Chimalpopoca Galicia; cuando no era así, lo hacía como Galicia o Galicia Chimalpopoca (Lira 1995, 170, 215). Aunque a grandes rasgos me parece aceptable la explicación de Lira, creo que es necesario matizarla y ahondar en esta peculiar situación.

Hasta donde he podido reconstruir la historia, puedo afirmar que Faustino adoptó *a posteriori* el apellido Chimalpopoca y se lo asignó a sus familiares, ascendientes y descendientes, con base en el lazo dinástico que los unía con el antiguo linaje de los Chimalpopoca. Me explico. Al parecer, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, algunas familias de Tláhuac descendientes de la nobleza indígena eran conscientes de su pertenencia a la vieja estirpe dinástica Chimalpopoca, asentada en Ticic, una de las cuatro cabeceras de gobierno que existieron en Cuitlahuac antes de la llegada de los europeos. También sabían que cuando llegaron los primeros misioneros se les había impuesto el patronímico español Galicia. Por ello, a partir del siglo XVI, los herederos del linaje Chimalpopoca comenzaron a apellidarse así. No obstante, guardaron en su memoria el recuerdo de su lejano antepasado.

Esto explica por qué en la fe de bautismo de Faustino sólo se registró el apellido Galicia y el Chimalpopoca no aparece por ningún lado. Lo mismo se debe decir para los casos de su abuelo, José Rosendo; su padre, Alejo Andrés, y sus primeros cuatro hijos, pues en la documentación temprana sólo son nombrados como Galicia (véase figura 1).

De todo esto quedaron ciertos indicios en las fuentes históricas. Mariano Jacobo Rojas, un prestigioso *nahuatlahto* de Tepoztlán que conoció a Chimalpopoca Galicia afirmó poseer un documento perteneciente a Faustino en el que les decía a sus hijos, antes de morir, que suprimieran el apellido Galicia porque era el patronímico que los españoles les habían impuesto

⁶ La autora también señala un antepasado de Faustino llamado Alexo Galicia Chimalpopoca, quien en 1589 era escribano en Tlaxcala y nieto de Nezahualpilli, este último, hijo de Nezahualcoyotl.

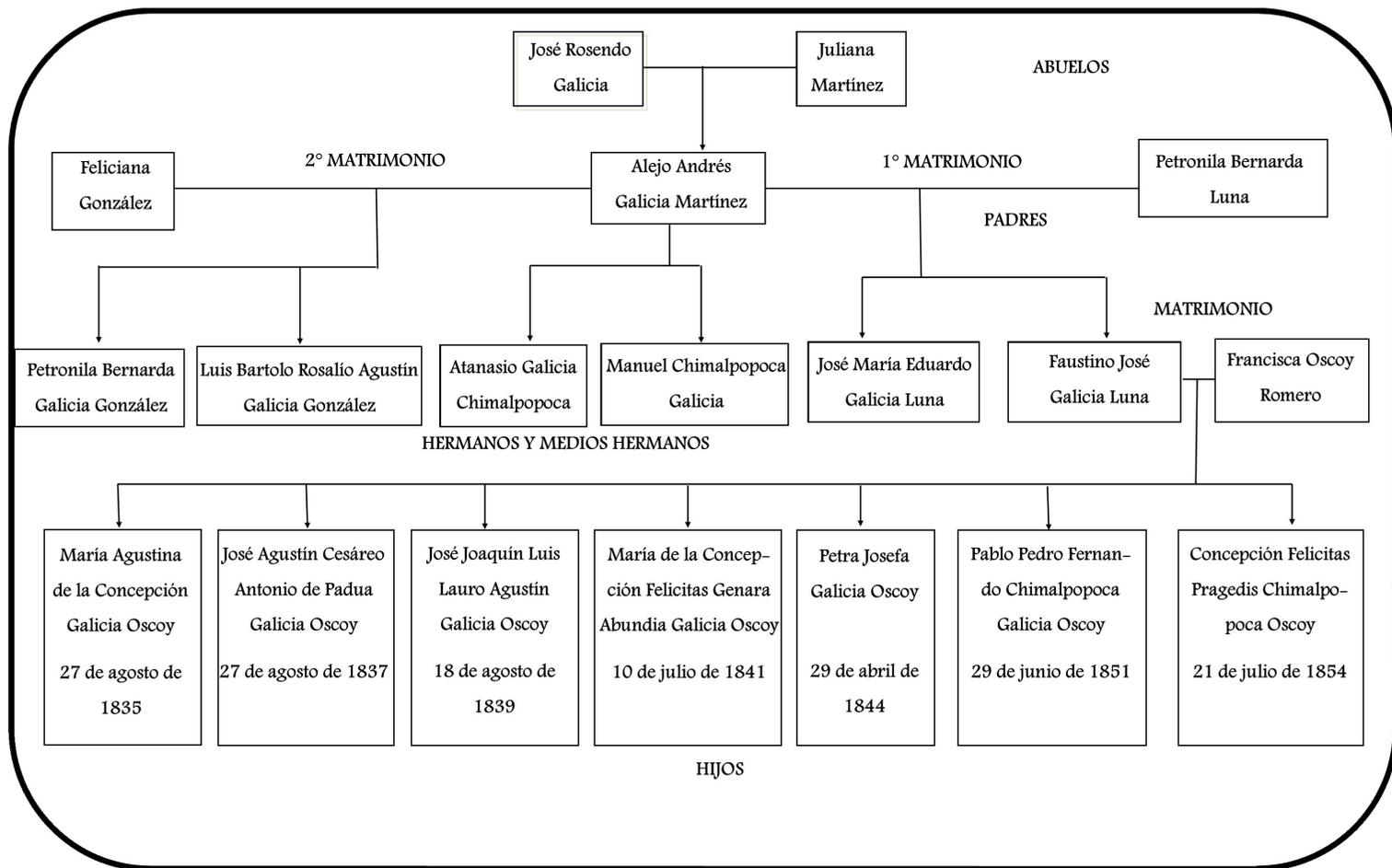


Figura 1. Genealogía de Faustino Chimalpopoca Galicia

a todos los Chimalpopoca en tiempos de la Conquista. Esto fue ratificado por Concepción Chimalpopoca Oscoy, una de las hijas de Faustino.⁷ Ignacia Galicia Palomo, nieta de Manuel Chimalpopoca, hermano de Faustino, también afirmaba que su verdadero apellido era Chimalpopoca, no Galicia.⁸

Con el transcurso del tiempo, Faustino se reapropió paulatinamente del título de su antiguo linaje. No fue, sin embargo, una cuestión lineal ni automática. El documento más antiguo en el que firma como Faustino Chimalpopoca Galicia es de 1827; no obstante, en textos posteriores lo hizo sólo como Galicia o Galicia Chimalpopoca.⁹ A partir de 1856 define el orden de sus apellidos. En concordancia con Lira, es posible afirmar que ese año, punto de quiebre en cuanto a cuestiones indias se refiere, marcó profundamente a Faustino, al extremo de fijar de manera definitiva su ascendencia indígena por medio de la posición de sus apellidos.

Sus primeros años

Los progenitores de Faustino eran descendientes de la antigua nobleza indígena perteneciente al entonces barrio de Ticic, la cabecera de gobierno más importante hasta la llegada de los españoles. A principios del siglo XIX aún se les consideraba “indios principales” (*pipiltin* en náhuatl) y ocupaban cargos en la república de indios de San Pedro Tláhuac. Su padre, Alejo Andrés, había fungido como alcalde y gobernador en la primera y segunda décadas del siglo XIX. En 1806 y 1815, Alejo fue nombrado alcalde. En 1819 y 1820 se convirtió, prácticamente, en el último gobernador de Tláhuac.¹⁰

Faustino pasó sus primeros trece años de vida en su pueblo natal y recibió sólo la educación que se le podía otorgar en casa, que incluyó el náhuatl, única lengua con la que se comunicó hasta los diez años, según su propio testimonio: “es verdad que nací con el idioma mexicano y sólo él lo hablé hasta la edad de diez años” (Chimalpopoca Galicia 1844, 519).¹¹

⁷ AHBMNA, *Colección Federico Gómez de Orozco*, núm. 145, anexo 2.

⁸ Entrevista a Ricardo Paredes Galicia, San Pedro Tláhuac, 2005. La madre de Ricardo era Ignacia Galicia.

⁹ AHBMNA, *Colección Antigua*, núm. 254, exp. 27, f. 297.

¹⁰ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Desagüe*, vol. 38, exp. 16, f. 2v; vol. 44, exp. 6, f. 7, 19.

¹¹ Véase también “Acta de matrimonio de Faustino Galicia y Francisca Oscoy”, Archivo Parroquial del Sagrario Metropolitano, *Libro de Matrimonios*, 1834, f. 46r-46v. Ahí se señala que Faustino fue habitante de la Ciudad de México a partir de los trece años.

Sin embargo, al formar parte de la nobleza india, en específico del estrato gobernante de Tláhuac, Faustino gozó del privilegio de la educación. Estudió en la Ciudad de México, en el Colegio de San Gregorio. En esa institución, que desde siglos atrás se ocupaba de la instrucción de la población india, sobre todo de los hijos de los *pipiltin*, a los niños se les enseñaba la doctrina cristiana, así como a leer, escribir y cantar, para que llegado el momento ocuparan y desempeñaran de manera eficiente los cargos correspondientes en sus respectivas repúblicas. Así, el colegio jugó un papel muy importante como formador de la elite gubernamental de los pueblos de indios del centro de México (Schmidt 2012, 42-46, 191-92).

En San Gregorio, Chimalpopoca Galicia obtuvo sus primeros aprendizajes, como mejorar su español. Después continuó su formación educativa en una de las instituciones de mayor prestigio en esos años, a la que era difícil acceder: el Colegio de San Ildefonso. Gracias a una beca de merced, pudo cursar ahí la carrera de jurisprudencia, que concluyó en 1822, obteniendo probablemente el grado de licenciado.¹² Agustín de Iturbide, entonces emperador de México, fungió como su padrino de graduación. Al ver el notorio desempeño de Faustino, le obsequió una capellanía laica con 52 000 pesos.¹³

El título de licenciado en jurisprudencia sólo capacitaba a Faustino para ejercer la docencia. Dedicarse a la abogacía, es decir, presentarse y litigar ante los tribunales, era otra cuestión en aquellos años. Para ser abogado, que era una calificación profesional, se necesitaba cumplir una serie de trámites de otro orden, como trabajar en un despacho jurídico o mostrar la capacidad profesional ante alguna autoridad judicial (Lira 1985, 379-81). Frente a estas circunstancias, Chimalpopoca Galicia decidió ingresar al Nacional Colegio de Abogados, una de las instancias en las cuales se obtenía la calificación profesional. Después de presentar los exámenes correspondientes fue admitido en julio de 1833. Seguramente por lo intenso de sus actividades venideras, no fue sino hasta el 27 de enero de 1850 cuando adquirió su matrícula de abogado (Almonte 1852, 368; Maillfert 1867, 236).

A pesar del paso de los años, Chimalpopoca Galicia mantuvo un vínculo estrecho con el Colegio de San Gregorio, hasta la desaparición de éste en 1856. A partir de la Independencia de México y como resultado de la

¹² Schmidt (2012, 68-69) refiere que la beca de merced fue un mecanismo legal por medio del cual los indios principales obtuvieron acceso a la educación superior novohispana, alegando la denominada “pureza de sangre”.

¹³ AHBMNA, *Colección Federico Gómez de Orozco*, núm. 145, anexo 2.

aplicación de una legislación de corte liberal en la que sólo el individuo como ciudadano tenía cabida, mas no las corporaciones, el Colegio sufrió cambios importantes en su estructura y en su propósito educativo (Schmidt 2012, 71-87, 108-45). El principal de ellos fue la admisión de alumnos, funcionarios y docentes que no eran indios, motivo por el cual varios exalumnos se enfrentaron discursivamente con la junta directiva de San Gregorio. Entre 1828 y 1829, Faustino Chimalpopoca Galicia encabezó la protesta y defendió el privilegio que ellos como indios tenían para gozar de la educación en San Gregorio, un colegio que consideraban de su propiedad y que, por lo tanto, debía ser exclusivo para la instrucción india (Lira 1995, 170; Schmidt 2012, 151; Escobar 1994, 66-68). Pero los tiempos estaban cambiando, el mundo estamental en el que se habían criado Faustino y sus compañeros poco a poco era minado en aras de la igualdad, el progreso y la libertad democrática. Al final, el Colegio fue enmarcado en el proyecto de educación nacional de los gobiernos en turno y Chimalpopoca Galicia tuvo que moderar su postura respecto a los antiguos privilegios indios.

Su trayectoria académica y política

Dadas las actividades a las que Faustino se abocó, estableció su domicilio en la Ciudad de México y sólo de manera intermitente visitó su hogar primigenio en el barrio de Ticic. A partir de 1833, en lapsos continuos, Chimalpopoca Galicia ocupó cargos administrativos en el Ayuntamiento de la Ciudad de México. Ese año aparece su nombre con el cargo de síndico titular y el siguiente como regidor, con participación en la Comisión de Instrucción Pública.¹⁴ El 13 de agosto de 1843, Faustino fue electo como uno de los 234 compromisarios de la prefectura central (Ciudad de México), cuya función primordial era nombrar a quienes ocuparían un sitio en el cabildo municipal.¹⁵ Seis años más tarde, en 1849, obtuvo de nuevo un cargo en el Ayuntamiento de la Ciudad de México, durante el periodo en el que Lucas Alamán fue su presidente. Chimalpopoca Galicia fue nombrado presidente de la Comisión de Instrucción Pública. Compartía la opinión de muchos políticos de la época acerca de la educación como único

¹⁴ *El Fénix de la Libertad*, 8 de julio de 1833, p. 4; 9 de enero de 1834, p. 3-4; Schmidt 2012, 151.

¹⁵ *El Siglo XIX*, 15 de agosto de 1843, p. 4.

mecanismo que podía sacar del atraso al país, principalmente a la población india (Escobar 1994, 57-59). Con la educación, las barreras culturales e idiomáticas se difuminarían, se alcanzaría la tan ansiada unidad nacional y desaparecería el peligro inminente que representaba la “guerra de castas”.

En este punto es menester referir que el 9 de noviembre de 1834, Faustino Chimalpopoca Galicia contrajo matrimonio con Francisca Ocoy Romero, originaria de Tlalnepantla, pero vecina de la Ciudad de México desde la edad de siete años, en la parroquia del Sagrario, adjunta a la Catedral de México. Siete hijos fueron fruto de este matrimonio, desde María Agustina, nacida en 1835, hasta Concepción Felicitas, nacida en 1854. Al parecer, la mayoría de sus descendientes no alcanzó la edad adulta y sólo una concibió siete hijos que murieron más tarde, los últimos tres durante la Revolución mexicana (véase figura 1).

La carrera política de Chimalpopoca Galicia no se limitó al ámbito de la municipalidad de México, a pesar de que en 1853 volvió a ocupar el cargo de regidor. Fue nombrado diputado suplente por el Estado de México en dos ocasiones: 1852 y 1856. En la última participó en el congreso constituyente que formuló la constitución liberal de 1857.¹⁶ En 1852, Faustino también hacía uso de sus conocimientos en jurisprudencia y de su calidad de abogado dentro de la administración federal. Ese año fungió como ministro de la primera sala del tribunal, cuya misión era juzgar a los miembros de la Suprema Corte de Justicia.¹⁷ En 1858 ocupó el cargo de ministro letrado suplente del Tribunal de Guerra, durante el gobierno conservador de Miguel Miramón, que se instaló en la capital con base en el Plan de Tacubaya.¹⁸

Por otro lado, hay que advertir que Chimalpopoca Galicia perteneció a una de las instituciones intelectuales más prestigiosas del México decimonónico: la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (SMGE). Ingresó posiblemente hacia 1850, pues de ese año es la noticia más antigua que he podido recabar.¹⁹ En 1852, Faustino ya era socio honorario y a partir de 1861 aparece como socio de número. En la SMGE participó sobre todo en la Comisión de Investigaciones de Idiomas y Dialectos de los Aborígenes.

¹⁶ *El Universal*, 5 de mayo de 1853, p. 3; *El Siglo XIX*, 23 de octubre de 1851, p. 1076-1077; 11 de enero de 1852, p. 2; 30 de enero de 1852, p. 4; 1 de febrero de 1852, p. 2; 8 de enero de 1856, p. 4; 5 de febrero de 1881, p. 2; *El Universal*, 8 de octubre de 1851, p. 3.

¹⁷ *El Siglo XIX*, 30 de enero de 1852, p. 4; *El Constitucional*, 2 de febrero de 1852, p. 2; *Almonte* 1852, 368.

¹⁸ *La Sociedad*, 28 de diciembre de 1859, p. 2.

¹⁹ *El Siglo XIX*, 16 de abril de 1850, p. 1.

En su boletín aparecieron varios de sus trabajos publicados, como los relacionados con alguna corrección de términos nahuas o su *sui generis* interpretación de qué significa México.²⁰

En 1855, el gobierno de Santa Anna lo comisionó como administrador de los bienes de la parcialidad de San Juan Tenochtitlan, sobre todo porque se le sabía una persona con amplio conocimiento de las comunidades mesoamericanas y “gozaba de prestigio entre los naturales de los barrios” de la Ciudad de México. Siguió desempeñando el cargo durante el gobierno liberal de Comonfort. Después se le nombró administrador general de las parcialidades de Tenochtitlan y Tlatelolco en el gobierno conservador de Miramón. De nueva cuenta se ocupó de la administración de los pueblos indios, aunque en menor medida, cuando Juárez llegó a la presidencia, de 1861 a 1863.²¹ Así, se puede afirmar que Chimalpopoca Galicia colaboró en asuntos indios con los gobiernos de los dos principales grupos ideológicos del siglo XIX: liberales y conservadores.

A lo largo de su vida, Faustino también se desempeñó como profesor, en especial de náhuatl o “idioma mexicano”, como se le llamaba en aquellos años. En 1833 comenzó su práctica docente en el Colegio de San Gregorio. Desde 1829 se propuso abrir una cátedra de idioma mexicano en la institución, sin embargo, la iniciativa se pospuso y cuatro años después se inauguró la asignatura de náhuatl a su cargo.²² En el mismo colegio, por la década de 1840, Faustino también impartía las cátedras de filosofía y jurisprudencia (Schmidt 2012, 151).

Como he señalado, Chimalpopoca Galicia mantuvo un vínculo duradero con su *alma mater*. Luego de la muerte del rector de San Gregorio, Juan Rodríguez Puebla, en 1848, solicitó el puesto vacante. Su petición fue denegada sin explicación alguna, al parecer porque ya había sido nombrada otra persona para ocupar el cargo (Escobar 1989, 79). Esto no impidió que Chimalpopoca Galicia continuara prestando sus servicios en la institución educativa. En 1852 fue nombrado primer ministro de aposentos al mismo tiempo que impartía las cátedras de leyes para los estudiantes de tercer y cuarto años (Almonte 1852, 132).

²⁰ *El Siglo XIX*, 25 de enero de 1852, p. 3; *El Universal*, 17 de marzo de 1855, p. 1; *La Independencia*, 25 de mayo de 1861, p. 1-2; *El Siglo XIX*, 24 de enero de 1862, p. 2.

²¹ *El Republicano*, 16 de octubre de 1855, p. 2; Lira 1995, 170, 201, 203.

²² La impartición del náhuatl se inscribió en el proyecto que el rector del Colegio, Juan Rodríguez Puebla, había impulsado al formar la Academia de Profesores para impartir las Antigüedades Mexicanas (Schmidt 2012, 82-83).

Durante el último gobierno de Santa Anna, fue asignado como profesor de náhuatl en la Nacional y Pontificia Universidad de México. El 2 de enero de 1855 se le concedió el nombramiento como profesor de idioma mexicano y para 1858 también impartía otomí. Extendió su desempeño docente hasta 1865, cuando la Universidad fue clausurada de manera definitiva.²³

Como conocedor de la situación política decimonónica, debido a los cargos que había ocupado, Faustino sabía que las cosas se estaban complicando para los pueblos mesoamericanos. Los tiempos no pintaban nada bien ante la recurrente práctica legislativa anticorporativa y las comunidades tendrían que hacerse de los medios más adecuados para defender su territorio. En este contexto, entre 1854 y 1860, Chimalpopoca Galicia hizo una serie de transcripciones y traducciones de los títulos de tierras de varios pueblos indígenas del centro de México, en los que muchas veces se incluye la antigüedad del poblado, las aguas, tierras y montes que le pertenecen.²⁴ Desde mi perspectiva, ésta fue una apuesta por fundamentar, por escrito, el derecho colectivo de las comunidades para poseer su territorio cuando la legislación mexicana ni siquiera los reconocía como entidades jurídicas. Así lo expresó el propio Faustino al final de un documento que copió en 1860:

Auh in axcan, ninahuatlato, onic-ixcopin inin yancuic amatl itech ce amazolli oquicauhtehuaque in ye huecauh tlaca inic mottaz tlein tlalli iyaxca in altepetl Sancte Catalinan-tzin, onicchiuh ipan 26 metztlitl se-tiembre 1860. Lic. Faustino Chimalpopoca Galicia [rúbrica].

Y ahora yo, el hablante de náhuatl [o intérprete], copié este nuevo papel de uno viejo que pasaron a dejar los hombres antiguos para que se vea qué tierra es propiedad del pueblo de Santa Catalina, lo hice en 26 del mes de septiembre de 1860. Licenciado Faustino Chimalpopoca Galicia [rúbrica].²⁵

En la misma tesitura, el 3 de marzo de 1855, Chimalpopoca Galicia decidió hacer su primera transcripción de los títulos de tierras de Tláhuac, su lugar de origen. Pienso que Faustino intentó preservar la información

²³ Con los cierres intercalados de 1857 y 1861. En 1858, Faustino daba clases los martes y sábados de 4 a 5 de la tarde. Véase *El Siglo XIX*, 13 de enero de 1855, p. 2; 16 de enero de 1855, p. 1; *El Universal*, 10 de enero de 1855, p. 3; 14 de enero de 1855, p. 1; *La Sociedad*, 18 de abril de 1858, p. 4; 30 de abril de 1858, p. 3.

²⁴ AHBMA, *Colección Antigua*, núm. 254, exp. 26.

²⁵ “Títulos de tierras de Santa Catalina Tlamacaztonco”, en *Origen de Cuiclahuac y otros documentos*, México, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, manuscrito 1735, f. 29r.

contenida en un manuscrito antiguo para que sirviera como fundamento testimonial de la lejana e ininterrumpida posesión del territorio comunal de Tláhuac. Esto se percibe en el mensaje que escribió después de su transcripción:

Non nehuatl axcan ipan mani metz-
tli Marzo ic ei tonalli ipan matactlo-
ce Tochtli xihuitl, oniquixcopin inin
Tlalamatl, onicquixti itech ce ye
huecauh Zololamatl tlacuiloli ipam-
pa cemicac quimatizque Cuitlahuac
tepilhuan, tlein oquinmotlanilique
ihuan tlein oquimanilique inin col-
huan ihuan Teteuctin, camo zan
quen omonemiltique amo zan quen
omotlacheltique in Ticic, in Tzintia-
nique tlaca ca omotequipachotzino-
que ihuan omotequitilique ipampa
in inpilhuantzitzihuan. Axcan no
nehuatl ipampa cemicac neztiez
nictlalia notoca ihuan notonal.

Lic. Ton Faustino Chimalpopoca
Galicia [rúbrica]

*Ticic Tlaxilacalletze, iconetzin in Tla-
toani Ton Alejo Andres Chimalpopoca
Galicia*

Ahora yo también en el mes de mar-
zo, en el tercer día, en el año do-
ce-conejo [1855], copié estos títulos
de tierra, los saqué de un viejo y
antiguo manuscrito *para que siem-
pre sepan los hijos de Tláhuac, lo que
ganaron y lo que entregaron sus abue-
los y los señores principales, que no en
vano vivieron, no en vano permane-
cieron en Ticic [lugar de hombres
sabios], los fundadores mucho pade-
cieron y trabajaron para sus descen-
dientes*. Ahora yo también para que
siempre aparezca coloco mi nombre
y mi señal.

Lic. Ton Faustino Chimalpopoca
Galicia
Ticic Tlaxilacalletze [rúbrica]

habitante del *tlaxilacalli*²⁶ de Ticic,
hijo del *tlahtoani* don Alejo Andrés
Chimalpopoca Galicia.²⁷

Un año después, en abril de 1856, Chimalpopoca Galicia hizo otras tres transcripciones de los títulos de Tláhuac y las tradujo por primera vez. Una

²⁶ *Tlaxilacalli* puede ser traducido como “barrio” en el sentido de territorialidad, más que como una liga de parentesco, que es como regularmente se entiende el *calpulli*. El término *tlahtoani* se utilizó en los documentos nahuas coloniales como el equivalente a la categoría de gobernador de república, cargo que ostentó su padre, como se vio en líneas anteriores.

²⁷ “Títulos de tierras de Cuitlahuac”, en *Origen de Cuitlahuac y otros documentos*, México, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, manuscrito 1735, f. 19v. La traducción al castellano y el subrayado son míos. También corregí la separación de las palabras.

la guardó entre sus documentos, entregó otra a José Fernando Ramírez y dio la última al ayuntamiento de su pueblo.²⁸ Aquí las cosas se esclarecen más. Seguramente Faustino tradujo los títulos porque en aquellos años el náhuatl ya no era la *lingua franca* aceptada en los tribunales, como lo había sido durante tiempos coloniales. Por otro lado, si entregó una copia a las autoridades municipales fue para dotar a su pueblo de un mecanismo legal que amparara su propiedad comunal, si alguien llegaba a disputarla.

Su participación en el Segundo Imperio

Si se toma en cuenta el avance de las políticas anticorporativas liberales y su alcance nacional a partir de junio de 1856, con la promulgación de la Ley Lerdo, parece que la decisión de Faustino de incorporarse al proyecto imperial tiene que ver más con una apuesta por un proyecto alternativo en el que las comunidades mesoamericanas fueran tratadas de otra manera, no como lo hacían los liberales, sin dejar de considerar que con el correr de los años su postura política fue cada vez más moderada. Es decir, su intención no fue detener la política anticomunal, sino llevarla a cabo de modo que sus efectos no repercutieran tan drásticamente en la vida cotidiana de los pueblos ni se acelerara su empobrecimiento. Al respecto, Erika Pani (1998, 579-80) comenta:

El imperio fue percibido por varios sectores de la sociedad como un momento lleno de posibilidades, como un aire nuevo. Como tal, para las comunidades indígenas, que venían sufriendo un proceso de desgaste desde las reformas borbónicas —tanto por el ataque a la propiedad comunal como por la pérdida de los derechos tradicionales, proceso que se había acelerado con la promulgación de las leyes de Reforma— la llegada de Maximiliano se presentó como una oportunidad para “reestructurar” sus relaciones con el poder.

La fuerte tendencia religiosa de Chimalpopoca Galicia también tuvo que ver en su inclinación por el Imperio. En la formación que recibió en el Colegio de San Gregorio la religión jugó un papel muy importante, pero de un modo *sui generis*, pues iba aparejada con el conocimiento científico. Así, para Faustino la ciencia y la religión eran dos de los principales basamentos

²⁸ Cada una de estas copias se encuentra actualmente en estos repositorios: AHBNA, *Colección Antigua*, núm. 238, exp. 24; Biblioteca Nacional de México, *Fondo Reservado*, manuscrito 1735, f. 8r-15r; Archivo General Agrario, *Restitución y dotación de tierras*, exp. 24/923, legajo 9.

del buen ciudadano: medios para resolver los problemas sociales y actitud moral en el desenvolvimiento cotidiano (Lira 1995, 171).

En este punto, debe tomarse en cuenta la particular perspectiva histórica de Faustino. De acuerdo con su propia interpretación del pasado mexicano, el sistema monárquico era el más eficiente, pues hundía sus raíces en la historia del país: para él la implantación de la monarquía, así fuera en manos de un extranjero, señalaba la reconstitución del viejo imperio *mexihcatl*. En esta tesitura, el nuevo gobierno monárquico sería capaz de acabar con las guerras intestinas que hasta ese momento habían caracterizado a todas las décadas precedentes. Así lo señaló en las primeras líneas de lo que pretendía ser una historia en náhuatl del Segundo Imperio:

Ycuac ye oteixpantiloc ipan metztl
junio 1863 ompa itic in inonotaliz
in huey Necentlaliliztli motenehua
Asamblea Tlatocatzitzintin, ca itla-
tocanenemiliz in Mexicatllali ye-
huatl yez quilhuia Monarquía
Moderada hereditaria, ipampa ca
in nahuatlaca in aqui que oc achi
yehuantin quitemiltiticate inin
imihuaxca Anahuactli, ica inin tlatoca-
yotl omotzintique ihuan ica inin
tlimach oquinextique, omomiectili-
que, oquimatque tequitizque ipan
iquitquiliztli, tlatzomaliztli, cuachtla-
chihualli, amatlachihualli, tlacuilo-
liztli ihuan tlein occequi, ixpetzoaliztli
iztac ihuan coztic teocuitlachipahua-
liztli ihuan ichichihualiz, ocachi
ixtlamatque quenamo axcan in ma-
cehualtin ihuan quimilhuia coyome
ihuan ica inon tlatocayotl oc achi
cualli motlachahualtia in ichtequiliz-
tli, tlatlatiliztli, tlaquehcotonaliztli.

Cuando ya fue presentado en el mes de junio de 1863 allá, dentro de las deliberaciones de la gran reunión que se dice Asamblea de señores principales [Notables], que el sendero de gobierno de la tierra mexicana sería la que se dice monarquía moderada hereditaria, debido a que la gente nahua, quienes mayormente están llenando ésta su tierra de Anahuac, con este gobierno se establecieron y con éste cualquier cosa descubrieron, se multiplicaron, supieron trabajar en el tejido, la costura, la confección de mantas de algodón, la elaboración del papel, la escritura y otras cosas, el bruñido y el pulimiento del oro y la plata y su manufactura, fueron mucho más sabios, no como ahora los macehuales y los que se dicen coyotes; y con ese gobierno aún más se puede dejar en el abandono el robo, la quemazón, el degüello [las guerras intestinas].²⁹

²⁹ “Manuscript written in Nahuatl language. In the handwriting of Faustino Galicia Chimalpopocatl”, en Universidad de California, Colección Hubert Bancroft, Faustino

Esto también se comprueba en la declamación que Chimalpopoca Galicia le compuso a Maximiliano, con motivo de su entrada a la ciudad de México, el 11 de junio de 1864. Entre todas las palabras de bienvenida que recibieron los emperadores, sobresalieron las de Faustino, pues fue la única intervención escrita en náhuatl en la capital del país.³⁰ En algunas de sus líneas sobresale la idea de reconstruir el viejo imperio *mexihcatl*, mezclada con la defensa de la religión católica, producto de la exacerbada religiosidad de Faustino (*De Miramar a México* 1864, 350-51):

Ye huècauh AztecaYcpalli, in tihuei-
Maximiliano, mitzmochíelítica. In
huel nelli macehualmecayo amo qui-
pie tlein mitzmohuentiliz, in ti-
hueiTlatoani, ca zan itlatocatopil in
tohueiMoteuczoma... Timohuica,
Teuctle, timotlalitzinoz ipan in Azte-
caicpalli: ca matel ipan xicmoitilli in
neltiliztli ihuan melahuacanemiliz-
tli... Mexicayé: iquizayampa Tonatiuh
ohualla itlaiximatiliz in toteotlanahua-
tilliz. Nican oquinec tlatatz itotocaliz.
Auh axcan ximopapaquiltican, ca zanó
ic ompa iquizayan in Tonatiuh huitz
inemapatlalliz. Ma tictoteotican ihuè-
caTlachielitzin Dios.

El antiguo trono azteca, gran Maxi-
miliano, te está esperando. La muy
verdadera estirpe india no tiene qué
ofrendarte, gran gobernante, sino
sólo el bastón de mando de nuestro
gran Moteuczoma... Vas, ¡oh señor!,
a sentarte en el trono azteca: mas en
él, ¡dígnate a ver la verdad y la vida
recta!... ¡Oh mexicanos!: del lugar
donde sale el sol, vino el conoci-
miento de nuestros mandamientos
divinos. Aquí quiso nacer su perse-
cución. Pero ahora ¡alégrese!, pues,
asimismo, del lugar donde sale el sol,
viene su defensa. ¡Rindamos culto a
la potente mirada de Dios!³¹

Como puede apreciarse, Faustino tuvo variadas y fuertes motivaciones para inclinarse por la implantación del Imperio, por ello, a mediados de 1863, formó parte de la llamada Asamblea de Notables que apoyaba la idea del gobierno monárquico. No obstante, en mayo de ese año, junto a otros miembros de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, había firmado una protesta contra la intervención extranjera (Zamacois 1879, 16:

Chimalpopocatl Galicia, manuscritos en idioma náhuatl 1855-1866, Ms. 474:10, f. 1r. La traducción y la separación de las palabras son mías.

³⁰ Durante el trayecto de Veracruz a México, muchos pueblos nahuas dirigieron discursos a los emperadores, mismos que fueron traducidos y respondidos por boca de Chimalpopoca Galicia. Sólo quedó registrado el que ofreció el alcalde del Naranjal (Zamacois 1879, 17: 296).

³¹ La traducción al español, corrección y separación de las palabras son mías.

585).³² Al parecer, durante aquellos meses Chimalpopoca Galicia mantuvo una relación cada vez más estrecha con algunos líderes conservadores y, al mismo tiempo que apoyaba la causa imperial, no perdía la oportunidad para tratar de mejorar las condiciones de vida de sus coterráneos indios. Así lo constata la carta que le envió el 15 de julio a Francisco Javier Miranda, un clérigo poblano que se destacó por su férrea defensa del monarquismo:

Aunque he sido y soy insignificante en el público, sin embargo, muy gustosamente y aunque tarde me tomo la libertad de dar a Ud. las mas expresivas gracias a nombre de mi desgraciada raza por el grande y feliz resultado que ha dado la Ylustre Asamblea de Notables [...]. Así es que a su influjo se debe ciertamente la uniformidad de los votos para *resucitar el grande imperio de los aztecas*. Por tal motivo quedo a Ud. perpetuamente reconocido y solo me resta por suplicarle, como lo hago muy encarecidamente, tenga presente a la sufrida, callada y agradecida raza pobre india para recomendarla a la instrucción, al menos en los rudimentos de la religión Sta. de Jesucristo.³³

Así, debido a las relaciones que iba tejiendo y sobre todo a su trayectoria política y sus profundos conocimientos en materia indígena, la comisión conservadora que le ofrecería a Maximiliano el trono de México decidió invitarlo para que los acompañara a Miramar, donde se encontraba el palacio del archiduque. Chimalpopoca Galicia aceptó y se le concedió un lugar de acompañante, no de diplomático, el 3 de octubre de 1863. Quizá por esta razón Faustino ha pasado desapercibido en la historiografía en torno a este suceso; sin embargo, existen indicios que sugieren su participación en esos eventos. Un texto de 1864 da a entender que los emperadores habían invitado a Faustino, desde aquella ocasión en Miramar, a que los acompañara en su viaje de Europa a México, pero por carencias monetarias no se pudo concretar (*De Miramar a México* 1864, 83).³⁴ Otro testigo que tampoco formaba parte de la comisión, Francisco de Paula Arrangoiz (1869, 148), dejó entrever, de forma escueta, la presencia de Chimalpopoca Galicia: “lo que sí le dijo el Archiduque al autor de estos apuntes, fue que habría deseado que todos los individuos de la diputación hubieran sido mejicanos por nacimiento, y que hubiera formado parte de ella el Sr. D. Faustino Galicia

³² *La Sociedad*, 15 de julio de 1863, p. 3; *El Siglo XIX*, 9 de mayo de 1863, p. 1.

³³ “Faustino Chimalpopoca a Francisco Xavier Miranda”, AHBMNA, *Colección Maximiliano de Habsburgo*, rollo 6, exp. 40. Las cursivas son mías.

³⁴ Faustino consigna con detalle y en lengua náhuatl las causas precisas que impidieron su segundo viaje a Europa en “Manuscript written”, f. 1r-3r.

Chimalpopoca”. Por si fuera poco, el mismo Faustino dejó constancia de su viaje a Miramar y describió su primer encuentro con Maximiliano. En una carta enviada desde París, fechada en octubre de 1863, señaló:

El 1° de este mes en la noche llegamos a Trieste todos los individuos de la comisión. En el embarcadero del camino de fierro encontramos a los gentiles hombres del archiduque Fernando Maximiliano, conde de Bombelle y marqués de Coris. Estos señores nos condujeron en los carruajes que tenían preparados por orden de S. A. Y. al hotel de la Ville, en donde se nos ha tratado con mucho decoro y distinción a expensas de S. A. Y. por su expresa voluntad. Al día siguiente tuve la honra de ser recibido por el príncipe, quien se había ya dignado fijar el día 3 para nuestra recepción. A las once y media de ese día salimos de Trieste acompañados de los dos gentiles hombres citados y a las doce en punto fuimos recibidos por S. A. Y.³⁵

El caso es que Chimalpopoca, sin estar presente en México, dejó escrita en náhuatl una proclama que se repartió en muchos pueblos mesoamericanos el 1 de octubre y después fue publicada en un periódico capitalino (Rivera 1897, 167-68). En ella invitaba a los pueblos indios a apoyar la causa imperial, ponía énfasis en la cuestión religiosa y criticaba veladamente la separación entre la Iglesia y el Estado ejecutada por los liberales, a quienes llamaba blasfemos e impíos:

Macehualtzitzintiné ihuan mochtin altepeme. In yeclatocayotl in quipaleuhtoc in huei altepetl Francia, cenca mocentilana mexicatlalpan. In huel nelli Totatzin Dios oquimotlaocoltli in tohueytonetequipachol, ihuan yehuatzin oquimixpololtili in huexcatlatoque, quimilhuia impíos. Ipampa ca immanel inique oquitlaltalique miec yaotlacenhualiztli, ocholoque ihuan cholotihui, in ayac quipalehuiz itlacuamanaliz, itlacemitoliz, ihuan ihueyiztlacatil.

¡Oh venerables indios y todos los pueblos! El recto gobierno que está apoyando el gran pueblo de Francia se ha expandido de manera considerable en tierras mexicanas. El gran verdadero padre nuestro Dios se ha compadecido de nuestro gran sufrir y él ha confundido a los blasfemos, a los que se dicen impíos. Porque aunque éstos han colocado muchos pertrechos de guerra, han huido y siguen huyendo, a nadie beneficiarán sus engaños, promesas y grandes mentiras.

³⁵ “Exmo. Señor”, АНБМНА, *Colección Maximiliano de Habsburgo*, rollo 7, exp. 44, f. 310r-313r.

Ipampa inon ximoyolchicauhtzino-
can, ihuan ximochihuilican queme
miectin iquizayampa in tonatiuh,
ihuan mictlampa altepeme quichiuh-
ticate, omocenmacocque ihuicpa in
tlahueliloc demagogia ihuan mo-
moztlae quihualtitlanilia in Regen-
cia incepatlatol, ic machiltiliz
itetlacamatiliz. In Imperio omacoc
ipampa toteoyoticanemiliz anoce
toReligion ipampa inon, amo ximo-
mauhtitzinocan, ximomacocztino-
can. Yuhquinin ihuecatlachielitzin
in Totecuyo Dios quimocneliliz in
tonetequipachol.

Por ello: fortalezcan sus corazones y
actúen como lo están haciendo mu-
chos pueblos del oriente (el rumbo
por donde sale el sol) y del norte (el
rumbo de la región de los muertos),
los que se han erguido en contra de
la malvada demagogia y diariamente
mandan sus acuerdos asamblearios a
la Regencia, para que de esta manera
se haga saber su obediencia [a ella].³⁶
El Imperio se levantó por nuestro
pensamiento sagrado (o nuestra re-
ligión), por eso ¡no teman, levánten-
se! De esta forma la potente mirada
de nuestro señor Dios redimirá nues-
tro sufrimiento.³⁷

³⁶ Días antes, *La Sociedad* había publicado una lista titulada “Acta de adhesión a la intervención y al Imperio”, en donde aparecían muchas de las poblaciones que se habían sumado a la causa imperial, entre ellas aparecen “las autoridades y vecinos de San Pedro Tláhuac”. *La Sociedad*, 1 de octubre de 1863, p. 3.

³⁷ *La Sociedad*, 4 de octubre de 1863, p. 2. También aparece el texto en Zamacois (1879, 16: 1051-52) y Sepúlveda (1992, 51). La traducción es mía. He corregido algunos errores, sobre todo en la separación de las palabras y algunas letras. Como en otras de sus traducciones, por ejemplo, las referentes a la “legislación social” del Imperio, la intención de Faustino fue transmitir un mensaje lo más claro posible, tanto para los hablantes de náhuatl como para los de español. Coloco aquí el texto castellano que Chimalpopoca Galicia adjuntó a su proclama como una muestra de que sabía que se dirigía a dos audiencias, por lo cual mi traducción (que pretende ser fiel al texto náhuatl) y la de él no son exactamente iguales: “Raza india y pueblos todos. El gobierno de orden, protegido por la gran nación francesa, va cundiendo con inexplicable velocidad por el vasto territorio mexicano. El Señor de los ejércitos, no hay duda, apiadado de tanto padecer nuestro, ha confundido al impío y blasfemo. Porque no obstante haber acumulado éste tantos aparatos de guerra, él ha huido y sigue huyendo, sin que le valgan tampoco tantos engaños, promesas y mentiras. Por tal motivo, cobrad aliento e imitad cuanto antes a tantos pueblos del Oriente y Norte que en gran masa se pronuncian contra la malhadada y destructora demagogia, y día a día mandan a la Regencia sus actas en que patentizan su libre y espontánea adhesión o reconocimiento al Imperio, que la Asamblea de Notables ha restablecido. La causa de éste es justa; porque es la de la religión; y por lo mismo no debéis titubear en seguirlo, y porque veo que por medio de él la adorable Providencia Divina mejorará nuestra suerte”. Por mencionar sólo un caso: en el texto náhuatl subraya la “obediencia” hacia el Imperio (*itetlacamatiliz*), lo cual recuerda la antigua relación de vasallaje entre los pueblos mesoamericanos y el monarca español, y en el texto castellano habla de la “libre y espontánea” adhesión de estos pueblos a la causa imperial, lo que remite

Ésta es la versión final y resumida de un documento de mayor aliento en el que Faustino intentó excitar a los pueblos indígenas para que se sumaran a la causa imperial y describió detalladamente por qué se oponía al liberalismo y a las políticas del propio Benito Juárez. En su escrito primigenio aparecen de la mano el ataque a las celebraciones religiosas y al territorio de las comunidades mesoamericanas, así como la esperanza de buscar en el gobierno de Maximiliano nuevos caminos para apoyar a los indígenas sin dañar la independencia del país.³⁸

En los años que siguieron a la proclama, Chimalpopoca Galicia se dedicó a trabajar muy de cerca en el proyecto político de Maximiliano. En 1864 perteneció a la sección de arqueología, etnología y lingüística de la Comisión Científica, Literaria y Artística, la cual era parte de la Expedición Científica Francesa de México.³⁹ Como se puede apreciar, la labor de Faustino durante el Segundo Imperio no sólo se circunscribió a asuntos puramente políticos, sino también a los que hoy podemos llamar culturales. Debido a esto, en julio de 1864 se hizo acreedor a la condecoración de la Cruz de la Orden Imperial de Guadalupe, en su calidad de caballero, y durante 1865 y 1866 se le nombró consejero honorario de Estado “atendiendo a las circunstancias y méritos” que poseía.⁴⁰

Respecto a las cuestiones indígenas, hay que advertir que Chimalpopoca Galicia también jugó un papel trascendente durante los breves años del Segundo Imperio. El 5 de noviembre de 1864, Maximiliano lo nombró visitador general de pueblos y posesiones de indios, y el año siguiente, el 28 de abril, se le asignó el cargo de presidente de la recién creada Junta Protectora de las Clases Menesterosas (JPCM).⁴¹ Aunque fue un órgano consultivo sin capacidad de resolución, la Junta se convirtió en el medio idóneo para canalizar las quejas de los pueblos mesoamericanos, sobre todo las referentes a su territorio, y al mismo tiempo fue el mecanismo más directo de comunicación con los emperadores. De esta manera, la JPCM ha sido considerada un intento de construcción de un nuevo modelo para que las

a una visión política moderna que acentúa la libertad del individuo. Dos discursos distintos para dos maneras de entender el mundo.

³⁸ “Hermanos míos”, AHBMNA, *Colección Maximiliano de Habsburgo*, rollo 7, exp. 44, f. 315r-316v. El escrito está fechado en México, el 25 de julio de 1863.

³⁹ *La Sociedad*, 9 de abril de 1864, p. 3-4. El presidente de la sección era José Fernando Ramírez.

⁴⁰ *La Sociedad*, 7 de julio de 1864, p. 2; 18 de septiembre de 1865, p. 1; 16 de febrero de 1866, p. 1.

⁴¹ AGN, *Despachos*, vol. 1, f. 150. Véase también Lira (1995, 224).

comunidades campesinas se relacionaran con el poder imperial. El sujeto colectivo es el que mayormente permea la documentación generada, gracias a que durante la administración imperial se le devolvió la personalidad jurídica a los pueblos (Arenal 1990, 521-45; Meyer 1993, 329-64; Marino 2006, 1353-1410).

El trabajo de Faustino en la JPCM mostró, además de su gran conocimiento sobre la legislación colonial, el náhuatl y la cultura jurídico-política mesoamericana de mediados del siglo XIX, su deseo profundo por mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas. Esto contribuyó a que se publicara una serie de leyes a favor de las comunidades campesinas, así como a paliar los estragos que el proceso de privatización de las antiguas tierras comunales estaba generando. Esta legislación, además, fue traducida al náhuatl por el propio Chimalpopoca Galicia con la finalidad de que los hablantes de esta lengua pudieran conocerla y utilizarla; si bien hay que reconocer que la breve y agitada vida del gobierno imperial dificultó enormemente su aplicación.⁴²

El Imperio, sin embargo, fracasó. Maximiliano fue fusilado y muchos de sus seguidores fueron perseguidos por los liberales triunfantes. De acuerdo con Concepción Chimalpopoca, su padre sufrió la misma suerte: “entraron en nuestra casa los liberales buscando a mi papá para fusilarlo; pero estaba bien oculto en un sótano [...]. Los liberales nos confiscaron nuestras propiedades”.⁴³

Después de estos acontecimientos, Chimalpopoca Galicia se refugió en su casa del barrio de Ticic, en Tláhuac. Al enterarse de que lo habían seguido hasta ahí, huyó en una canoa por el llamado Canal del Desagüe (hoy calle Aquiles Serdán), tomó rumbo a Veracruz y enseguida se embarcó hacia Francia, donde permaneció varios meses.⁴⁴ El 10 de septiembre de 1867, un periódico capitalino publicó una relación de personajes adictos al Imperio a los cuales se les conmutaba la pena de muerte (impuesta por la ley de 23 de enero de 1862) por algunos años de cárcel. En la lista aparece

⁴² Las leyes, tanto en náhuatl como en español, pueden consultarse en *Ordenanzas* (2003, 5-45). Hasta la fecha había dudas acerca de que Chimalpopoca Galicia fuera el traductor, sin embargo, un documento de aquellos años lo corrobora. AGN, *Segundo Imperio*, caja 38, exp. 116.

⁴³ AHBMNA, *Colección Federico Gómez de Orozco*, núm. 145, anexo 2.

⁴⁴ Entrevista a Román Galicia Maldonado, Tláhuac, 2005. Su abuela Gregoria Galicia Galicia, sobrina nieta de Faustino, se lo narró. Aunque Sepúlveda y Herrera (1992, 12) afirmó que la hija de Faustino había sido su última “descendiente legítima”, en Tláhuac aún viven familiares suyos que descienden de su hermano Manuel Chimalpopoca Galicia.

el nombre de Faustino y se le asignan dos años de prisión por los delitos de haber sido notable y comisario imperial.⁴⁵ No obstante, es poco probable que Chimalpopoca Galicia cumpliera con esta sentencia porque logró deserrarse hacia Europa. Al parecer, Faustino regresó a México a finales de 1868, cuando las cosas ya se habían calmado un poco y quizá ya había sido amnistiado, pues no se tienen noticias de él en ese año.

Sus últimos años

Para 1869, ya con Faustino en el país, se imprimió su *Epítome o modo fácil de aprender el idioma náhuatl o lengua mexicana*. Varios personajes elogiaron la aparición de este libro, entre ellos, Ignacio Manuel Altamirano (1869, 357), quien refirió los provechos que de él se derivaban para descifrar la historia antigua, en la enseñanza de los indios y para los comerciantes y curas que con ellos convivían, y afirmó que había convencido al autor de publicarlo, pues debido a su “modestia excesiva” se negaba a hacerlo. Al final de su libro, Faustino escribió (Chimalpopoca 1869, 124):

Ma ipalnemoani Tlatoani Dios quimopalehuili inin nonqua mani amatl, Ypampa quenin oquichichih ce macehualtzintli, aquin quimati, cuix cuali celiloz. Yuhquion, tlatlatlauhtia, ma tlapopolhuilo, tla itla tlapololtiliztli oquichih. Ma yuhqui quimonequilti. Nohuelcemicacyoliliztlatocatzin Teotl Dios.

Que el señor Dios, dador de la vida,⁴⁶ ayude a este cuaderno, porque como lo preparó un pobre indio, quién sabe si acaso será bien recibido. Por ello se ruega que sea perdonado si algún error se ha cometido. Que así lo quiera mi eterno gobernante Dios.⁴⁷

De hecho, los textos gramaticales de Chimalpopoca Galicia también le sirvieron a otros para la enseñanza del náhuatl, como el sacerdote Agustín Hunt Cortés (1895, 211), quien fundó una Academia de la Lengua Náhuatl en Texcoco, en 1883, y reconoció que sus clases se basaban en

⁴⁵ *El Siglo XIX*, 10 de septiembre de 1867, p. 2.

⁴⁶ Aquí Chimalpopoca le otorga el cargo de *tlahtoani* a dios y además le llama *Ipalnemoani* (aquél por quien se vive), uno de los nombres del creador dual en la cosmovisión náhuatl antigua.

⁴⁷ La traducción es mía. He corregido la separación de las palabras.

los apuntes “que me había proporcionado mi amigo el Lic. D. Faustino Chimalpopoca”.

En esta época, nuestro personaje comenzó a trabajar en el Seminario Conciliar del Arzobispado de México, como propietario de las cátedras de náhuatl y otomí (Paso y Troncoso 2012, 197), como años antes lo había sido en la Universidad. Hacia 1872 seguía siendo miembro de la SMGE, aunque volvió a aparecer como socio honorario. Ocupaba de nuevo un lugar dentro del Ayuntamiento de la Ciudad de México, como miembro de la sección de fomento y vigilancia del cuartel mayor número 7 de la Comisión de Instrucción Pública. También impartía clases particulares de náhuatl en su domicilio, ubicado en la calle Pulquería de Palacio 11, vivienda primera, y acostumbraba anunciarlas en algún periódico capitulino.⁴⁸ Por esos años se dedicó a dar clases en el llamado nuevo Colegio de San Gregorio o Colegio Científico de Tláhuac, que había abierto sus puertas en 1870 en su pueblo natal. Ahí impartió la cátedra de historia de México.⁴⁹

El 23 de agosto de 1877, *La Voz de México* informaba que Faustino estaba “gravemente enfermo de pulmonía” y que un día antes se le había suministrado el “sagrado viático”, aunque los editores esperaban que pronto recobrarla la salud.⁵⁰ Un día después, el 24 de agosto, Chimalpopoca Galicia falleció. La noticia de su muerte se dio a conocer en el mismo diario:

Anteayer a las cuatro y media de la mañana, falleció en esta ciudad el Sr. Lic. D. Faustino Galicia Chimalpopoca, muy estimable por su ciencia y sus virtudes públicas y privadas. Fue autor de algunas obras útiles de enseñanza y catedrático del Seminario y de otros establecimientos de su género. Dios tenga en la gloria el alma del finado y dé a sus deudos el consuelo por tan sensible pérdida.⁵¹

⁴⁸ *El Siglo XIX*, 9 de junio de 1872, p. 1; *El Siglo XIX*, 7 de marzo de 1874, p. 3; *La Iberia*, 9 de febrero de 1872, p. 3; *La Voz de México*, 17 de noviembre de 1872, p. 4; 24 de noviembre de 1872, p. 4; 29 de noviembre de 1872, p. 4.

⁴⁹ *El Siglo XIX*, 12 de febrero de 1873, p. 3; *La Voz de México*, 22 de enero de 1876, p. 2.

⁵⁰ *La Voz de México*, 23 de agosto de 1877, p. 3.

⁵¹ *La Voz de México*, 26 de agosto de 1877, p. 3. En 1882 se informó que los bienes de Faustino habían quedado intestados y se convocó a todos los que se creyeran con derecho a reclamarlos para que se presentasen ante el licenciado Esteban Calva, juez del 2º juzgado de lo civil. No tengo noticia de que alguien los haya reclamado. Quizá lo hizo su hija Concepción, pues Sepúlveda y Herrera (1992, 12) menciona que ella se quedó con parte de sus manuscritos. *El Diario del Hogar*, 4 de abril de 1882, p. 4.

Yequeñeh (finalmente)

Como se aprecia hasta este punto, la vida y obra de Chimalpopoca Galicia fue sumamente versátil y prolífica. Miembro destacado de la nobleza indígena, funcionario municipal, diputado suplente, administrador de parcialidades indígenas, profesor universitario, abogado, copista de documentos antiguos, traductor de textos históricos, religiosos y legales, comisario imperial y presidente de la JPCM. Su motivación para desempeñar todas estas actividades fue la firme convicción de elevar las condiciones de vida de las comunidades indígenas a las que pertenecía. Fue, ante todo, un hábil mediador entre los gobiernos mexicanos de las dos principales facciones ideológicas y las poblaciones mesoamericanas.

En esta tesitura, pienso que es posible caracterizar el papel de Faustino como intelectual indígena. Las razones sobran si seguimos las propuestas de Ramos, Yannakakis, McDonough y Segovia: tuvo una alta escolaridad y también una constante participación dentro de su pueblo y muchas otras comunidades para tratar de mejorar su existencia; guio a las parcialidades indígenas en el arduo camino de la privatización de sus tierras, con la finalidad de que resultaran lo menos dañadas posible; persuadió a los indígenas nahuas para que se incorporaran al proyecto imperial y se dirigió a ellos en su propia lengua; incitó a las diversas autoridades a hacer cambios prácticos y legislativos que beneficiaran a la población indígena, con un lenguaje asequible; tradujo, transcribió y pintó documentos antiguos para que los pueblos los utilizaran en su beneficio ante las instancias legales correspondientes.

En suma, Faustino Chimalpopoca Galicia intentó abrir canales de comunicación entre el Estado y las comunidades indígenas. De esta forma, generó vías de negociación y al mismo tiempo, paradójicamente, ayudó a crear mecanismos de resistencia mientras contribuía a construir el nuevo rumbo de una nación que, poco a poco, era edificada de forma independiente después de tres siglos de dominio colonial.

BIBLIOGRAFÍA

Documentos

“Acta de matrimonio de Faustino Galicia y Francisca Osoy”, Archivo Parroquial del Sagrario Metropolitano, *Libro de Matrimonios*, 1834, f. 46r-46v.
 Archivo General Agrario, *Restitución y dotación de tierras*, exp. 24/923, legajo 9.

- Archivo General de la Nación, *Desagüe*, vol. 38, exp. 16, f. 2v; vol. 44, exp. 6, f. 7, 19.
- Archivo General de la Nación, *Despachos*, vol. 1, f. 150.
- Archivo General de la Nación, *Segundo Imperio*, caja 38, exp. 116.
- Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, *Colección Antigua*, núm. 254, exp. 1, f. 12v; núm. 254, exp. 26; núm. 254, exp. 27, f. 297; núm. 238, exp. 24.
- Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, *Colección Federico Gómez de Orozco*, núm. 145, anexo 2.
- Archivo Parroquial de San Pedro Tláhuac, *Libro 13 de Bautismos de Indios*, 1801-1806, f. 26r.
- Biblioteca Nacional de México, *Fondo Reservado*, manuscrito 1735, f. 8r-15r.
- Clemente Nece, Antonio. 1876. “Estudios genealógicos”. *La Voz de México*, 22 de enero de 1876, p. 2.
- El Constitucional*, 2 de febrero de 1852, p. 2.
- El Diario del Hogar*, 4 de abril de 1882, p. 4.
- El Fénix de la Libertad*, 8 de julio de 1833, p. 4; 9 de enero de 1834, p. 3-4.
- El Republicano*, 16 de octubre de 1855, p. 2.
- El Siglo XIX*, 15 de agosto de 1843, p. 4; 16 de abril de 1850, p. 1; 23 de octubre de 1851, p. 1076-77; 11 de enero de 1852, p. 2; 25 de enero de 1852, p. 3; 30 de enero de 1852, p. 4; 1 de febrero de 1852, p. 2; 13 de enero de 1855, p. 2; 16 de enero de 1855, p. 1; 8 de enero de 1856, p. 4; 24 de enero de 1862, p. 2; 9 de mayo de 1863, p. 1; 10 de septiembre de 1867, p. 2; 9 de junio de 1872, p. 1; 12 de febrero de 1873, p. 3; 7 de marzo de 1874, p. 3; 5 de febrero de 1881, p. 2.
- El Universal*, 8 de octubre de 1851, p. 3; 5 de mayo de 1853, p. 3; 10 de enero de 1855, p. 3; 14 de enero de 1855, p. 1; 17 de marzo de 1855, p. 1.
- “Exmo. Señor”, AHBMNA, *Colección Maximiliano de Habsburgo*, rollo 7, exp. 44, f. 310r-313r.
- “Faustino Chimalpopoca a Francisco Xavier Miranda”, AHBMNA, *Colección Maximiliano de Habsburgo*, rollo 6, exp. 40.
- “Hermanos míos”, AHBMNA, *Colección Maximiliano de Habsburgo*, rollo 7, exp. 44, f. 315r-316v.
- Hunt Cortés, Agustín M. 1895. “La Academia náhuatl o mexicana”. *El Tiempo Ilustrado*, 7 de julio de 1895, p. 211.
- La Iberia*, 9 de febrero de 1872, p. 3.
- La Independencia*, 25 de mayo de 1861, p. 1-2.
- La Sociedad*, 18 de abril de 1858, p. 4; 30 de abril de 1858, p. 3; 28 de diciembre de 1859, p. 2; 15 de julio de 1863, p. 3; 1 de octubre de 1863, p. 3; 4 de octubre de 1863, p. 2; 9 de abril de 1864, p. 3-4; 7 de julio de 1864, p. 2; 18 de septiembre de 1865, p. 1; 16 de febrero de 1866, p. 1.

La Voz de México, 17 de noviembre de 1872, p. 4; 24 de noviembre de 1872, p. 4; 29 de noviembre de 1872, p. 4; 22 de enero de 1876, p. 2; 23 de agosto de 1877, p. 3; 26 de agosto de 1877, p. 3.

“Manuscript written in Nahuatl language. In the handwriting of Faustino Galicia Chimalpopocatl”, en Universidad de California, *colección Hubert Bancroft*, Faustino Chimalpopocatl Galicia, manuscritos en idioma náhuatl 1855-1866, manuscrito 474:10, f. 1r-4v.

The Mexican Herald, 23 de abril de 1900, p. 3.

“Títulos de tierras de Cuitlahuac”, en *Origen de Cuitlahuac y otros documentos*, México, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, manuscrito 1735, f. 16r-19v.

“Títulos de tierras de Santa Catalina Tlamacaztonco”, en *Origen de Cuitlahuac y otros documentos*, México, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, manuscrito 1735, f. 29r.

Obras publicadas

Almonte, Juan Nepomuceno. 1852. *Guía de forasteros y repertorio de conocimientos útiles*. México: Imprenta de Ignacio Cumplido.

Altamirano, Ignacio Manuel. 1869. “Crónica de la semana”. En *El Renacimiento. Periódico Literario*. México: Imprenta de F. Díaz de León y Santiago White.

“*Anales de Cuitlahuac*, Indiana University, Lilly Library, Mexican Pictorial Manuscripts. 1997”. En *Footprints Through time, Mexican Pictorial Manuscripts at The Lilly Library*, edición de Gordon Brotherston, 69-73. Bloomington: Indiana University, Lilly Library.

“*Anales Mexicanos*, México-Azcapotzalco, 1426-1589”. 1903. En *Anales del Museo Nacional de México*, 49-74. México: Imprenta del Museo Nacional.

Arenal Fenochio, Jaime del. 1990. “La protección del indígena en el Segundo Imperio mexicano: la Junta Protectora de las Clases Menesterosas”. *Revista Chilena de Historia del Derecho* 16: 521-45.

Arrangoiz, Francisco de Paula. 1869. *Apuntes para la historia del Segundo Imperio Mejicano*. Madrid: Imprenta y Estereotipa de M. Rivadeneyra.

Brasseur de Bourbourg, M. L'Abbé. 1857. *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique-centrale, durant les siècles antérieurs à Christophe Colomb, écrite sur des documents originaux et entièrement inédits, puisés aux anciennes archives des indigènes*. 4 vols. París: Arthus Bertrand Editeur.

Chimalpopoca Galicia, Faustino. 1844. “Disertación sobre la riqueza y hermosura del idioma mexicano”. *El Museo Mexicano o miscelánea pintoresca de amenidades curiosas e instructivas* 4: 517-19.

- Chimalpopoca Galicia, Faustino. 1869. *Epítome o modo fácil de aprender el idioma náhuatl o lengua mexicana*. México: Tipografía de la Viuda de Murguía e Hijos. *De Miramar a México. Viaje del emperador Maximiliano y de la emperatriz Carlota, desde su palacio de Miramar cerca de Trieste, hasta la capital del Imperio Mexicano*. 1864. México: Imprenta de J. Bernardo Aburto.
- Escobar Ohmstede, Antonio. 1989. “El Colegio de San Gregorio en la política indigenista y educativa de la primera mitad del siglo XIX”. Tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Escobar Ohmstede, Antonio. 1994. “El Colegio de San Gregorio: una institución para la educación de indígenas en la primera mitad del siglo XIX (1821-1857)”. En *Indios, peones, hacendados y maestros: viejos actores para un México nuevo (1821-1943)*, edición de Lucía Martínez Moctezuma, 1: 57-71. México: Universidad Pedagógica Nacional.
- Escobar Ohmstede, Antonio. 1999. “El discurso de la ‘inteligencia’ india en los primeros años posindependientes”. En *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*, edición de Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo, 263-73. México: El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México.
- Johansson, Patrick. 2006. “Traducción literal y transposición conceptual en las versiones en náhuatl de las ordenanzas de Maximiliano”. En *V Encuentro Internacional de Lingüística en Acatlán*, edición de Pilar Máynez y María Rosario Dosal G., 527-45. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán.
- León-Portilla, Miguel. 2003. “Estudio introductorio”. En *Ordenanzas de tema indígena en castellano y náhuatl expedidas por Maximiliano de Habsburgo*, 11-22. México: Instituto de Estudios Constitucionales del estado de Querétaro.
- Lira, Andrés. 1985. “Abogados, tinterillos y huizacheros en el México del siglo XIX”. En *Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, 375-92. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Lira, Andrés. 1995. *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*. México: El Colegio de México.
- Maillefert, Eugenio. 1867. *Gran Almanaque Mexicano y Directorio del Comercio al uso del Imperio Mexicano*. México: Imprenta Hispano-Americana de Rouge Frères.
- Marino, Daniela. 2006. “Ahora que dios nos ha dado padre... El segundo imperio y la cultura jurídico-política campesina en el centro de México”. *Historia mexicana* 55 (4): 1353-1410.
- McDonough, Kelly S. 2014. *The Learned Ones. Nahua Intellectuals in Postconquest Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.

- Meyer, Jean. 1993. "La Junta Protectora de las Clases Menesterosas. Indigenismo y agrarismo en el Segundo Imperio". En *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, edición de Antonio Escobar Ohmstede, 329-64. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ordenanzas de tema indígena en castellano y náhuatl expedidas por Maximiliano de Habsburgo*. 2003. México: Instituto de Estudios Constitucionales del estado de Querétaro.
- Pani, Erika. 1998. "¿'Verdaderas figuras de Cooper' o 'pobres inditos infelices'? La política indigenista de Maximiliano". *Historia Mexicana* 47 (3): 571-604.
- Paso y Troncoso, Francisco del. 2012. "Utilidad de la lengua mexicana en algunos estudios literarios". *Estudios de Cultura Náhuatl* 43: 185-98.
- Ramírez, Ignacio. 1845. "Discurso y trabajos literarios sobre la historia antigua de México". *Revista Científica y Literaria de Méjico* 1: 21-22.
- Ramos, Gabriela y Yanna Yannakakis, ed. 2014. *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Durham (Carolina del Norte): Duke University Press.
- Rivera, Agustín. 1897. *Anales mexicanos. La Reforma y el Segundo Imperio*. Guadalajara: Escuela de Artes y Oficios.
- Schmidt Díaz de León, Ileana. 2012. *El Colegio Seminario de Indios de San Gregorio y el desarrollo de la indianidad en el centro de México*. México: Universidad de Guanajuato, Plaza y Valdés Editores.
- Segovia Liga, Argelia. 2017. "'The Rupture Generation': Nineteenth-Century Nahua Intellectuals in Mexico City, 1780-1882". Tesis de doctorado, Universidad de Leiden.
- Sepúlveda y Herrera, María Teresa. 1992. *Catálogo de la colección de documentos históricos de Faustino Galicia Chimalpopoca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Zamacois, Niceto de. 1879. *Historia de Méjico, desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días*. Barcelona: J. F. Parres y compañía editores.

Entrevistas

- Entrevista a Ricardo Paredes Galicia realizada por Baruc Martínez Díaz en 2005 en San Pedro Tláhuac.
- Entrevista a Román Galicia Maldonado realizada por Baruc Martínez Díaz en 2005 en San Pedro Tláhuac.

SOBRE EL AUTOR

Baruc Martínez Díaz es licenciado y maestro en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente cursa el doctorado en la misma institución con el proyecto titulado “La chinampa en llamas: conflictos por el territorio y zapatismo en la región de Tláhuac (1894-1923)”. Algunos de sus últimos trabajos publicados son “Revolución en el lago: el zapatismo en los pueblos lacustres del sur de la Cuenca de México”, “El movimiento zapatista y su relación con la lengua náhuatl”, “La expansión del zapatismo: construyendo la historia en clave suriana”, *In atl, in tepetl (el agua, el cerro): desamortización del territorio comunal y cosmovisión náhuatl en la región de Tláhuac (1856-1911)* y *Tláhuac: atisbos históricos sobre un pueblo chinampero*.

Nawatl of North Guerrero, Not a Descendant of Reconstructed Common Nawatl

El nawatl del norte de Guerrero no es descendiente del nawatl común reconstruido

Una CANGER

<https://orcid.org/0000-0001-7039-7080>

Universidad de Copenhague (Dinamarca)

una@hum.ku.dk

Abstract

In a document from 1579 reporting on the northern part of the Mexican state of Guerrero we learn that the local language is Chontal. In addition, it is reported that some people in the area also spoke Nawatl, the language of the Aztecs who had invaded the area some 100 years earlier. Since the late seventeenth century there is no trace of Chontal in that area. My study of the local variety of Mexicano (Nawatl) and a comparison with other Nawatl dialects have shown that it still reveals traces of having been the second language to the speakers of Chontal, and that they never acquired it completely. Some of the features on which my argument is based may also show some characteristics of the extinct Chontal. Finally, I claim that a similar situation can be postulated for two other areas where Nawatl is spoken today, areas which are geographically distant from North Guerrero, namely on the coast of Michoacán and in the state of Durango.

Keywords: North Guerrero Nawatl, Chontal, language shift, dialectology, bilingualism

Resumen

En un documento del año 1579 sobre la región norte del actual estado de Guerrero se asienta que la lengua local se llama chontal. Además, se informa que algunas personas en la región también hablan nawatl, la lengua de los aztecas que habían invadido la región unos 100 años antes. Desde el siglo XVII no se encuentra ningún vestigio del chontal en la región. El presente estudio discute la variante local del mexicano (nawatl) y presenta una comparación con otras variantes del nawatl. Esto ha mostrado que el nawatl del norte de Guerrero todavía muestra rasgos del momento en que los chontales usaban el nawatl como una segunda lengua que nunca habían aprendido completamente. Algunos de los rasgos sobre los cuales se basa este argumento muestran también, quizás, ciertas características del chontal extinto. Finalmente, sostengo que una situación semejante se puede sugerir para otras áreas donde todavía se habla el nawatl y que geográficamente se encuentran lejos del norte de Guerrero: la costa de Michoacán y el estado de Durango.

Palabras clave: nawatl del norte de Guerrero, chontal, desplazamiento lingüístico, dialectología, bilingüismo

Fecha de recepción: 11 de noviembre de 2020 | Fecha de aceptación: 14 de abril de 2021



© 2022 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>

BACKGROUND

In the sixteenth century the Spanish invaded a culture area known as Mesoamerica, an area which covered what is today the greater part of Mexico, Guatemala, Belize, Honduras, and El Salvador. They encountered the Aztec empire and reached their capital, Tenochtitlan, which was situated where we find Mexico City today. During the previous 150 years the Aztecs had succeeded in subjugating vast areas southeast and south of Tenochtitlan. Based on archaeological and not least on linguistic evidence as well as on their own historical accounts, the generally accepted hypothesis is that the Aztecs had arrived in the Valley of Mexico from the northwest.

Their language, which has had and still has several names, belongs to the Uto-Aztecan language family which is situated primarily in the southwestern corner of today's United States and the northwestern corner of Mexico (Miller 1984; Dakin 1994). In the early centuries after the Spanish invasion the language of the Aztecs was called Mexicano, later Aztec, and today the most common name is Nawatl, often written Nahuatl, an unfortunate spelling which leads to awkward pronunciations (cf. Canger 2011b). Locally we find still other names.

As a result of the immigration from the northwest of today's Mexico which took place in at least two waves of language speakers, and due to the expansion of the Aztec empire, the Nawatl language was spoken in many areas and enclaves in the sixteenth century. In addition, it had become a trade language during the Aztec dominion and possibly even earlier (cf. Dakin 1981, 1996, 2009).

In order to facilitate their task of conversion the friars arriving with the Spanish conquistadors in the beginning of the sixteenth century immediately set down to write grammars of the various languages spoken in the newly subjugated areas. Grammars were written above all for Nawatl: two Franciscan grammars in 1547 and 1571 (Olmos 1547; Molina 1571b); two Jesuit grammars (Rincón 1595; Carochi 1645), and an Augustinian grammar (Galdo Guzmán 1642). In 1571 Alonso de Molina published a "Vocabulario" Spanish-Mexicano and Mexicano-Spanish which has more than 20 000 entries in each of the two sections (Molina 1571a). In 1536 the Franciscans opened a school for the young sons of the Aztec elite where they studied Spanish, Latin, music, and the alphabetically written form of their own language. From early on Nawatl became the language of communication in New Spain concerning land feuds, testaments, history,

communication with the Spanish king, etcetera. The friars insisted before the Spanish king on making Nawatl an official language:

Faced with the plenitude of languages they met beyond the central valley of Mexico, the regulars [friars and members of a religious order] insisted the number of languages in New Spain had to be reduced. They reasoned that if they continued the program begun by the Aztecs of spreading Nahuatl, the use of other Indian tongues would decline. (Heath 1972, 23)

By 1570 the regulars had won their case. Philip II declared Nahuatl the official language of New Spain's Indians. (Heath 1972, 26)

The Nawatl dialect spoken in and around Tenochtitlan, which I have argued merits the name of *Urban Nawatl* (Canger 2011a), is thus richly documented in the sixteenth and seventeenth centuries. Some lesser-known early grammars of dialects divergent from Urban Nawatl exist: Guerra 1692 and Cortés y Zedeño 1765, describing the dialect spoken in present day Nayarit and Durango, and Pérez 1713 describing a dialect spoken then in present-day Guerrero (Pérez 2017 [1713]).

Today Nawatl dialects continue to be spoken in many non-contiguous areas that are not immediately mutually intelligible from one area to the next, but a speaker of the dialect of one area will quickly learn to understand that of another area.

In the twentieth and twenty-first centuries what I call Urban Nawatl (also known variously as Classical, Colonial Nawatl) has received much attention due to the historical and cultural value of the multitude of written texts from the early period. We thus have several grammatical descriptions (Andrews 1975; Sullivan 1976; Launey 1979). In addition, a multitude of texts of different genres have been studied and published with comments: the *Florentine Codex* (Anderson and Dibble in Sahagún 1950–82); official documents such as wills, land documents, municipal documents, petitions (Anderson, Berdan and Lockhart 1976; Karttunen and Lockhart 1987; Sullivan 1987; Reyes García 1988); testaments (Rojas Rabiela et al. 1999); *Cantares mexicanos* (León-Portilla 2011); documents from western Mexico (Yáñez Rosales 2013). Based on studies of the first period after the Spanish invasion Francis Karttunen and James Lockhart have discussed the progression of Spanish influence on Nawatl (Karttunen and Lockhart 1976).

Many of the dialects spoken over the centuries and today have been studied by linguists and Protestant missionaries (for example, Whorf 1946;

Reyes García 1988; Langacker 1979; Wolgemuth 1981; Amith and Smith-Stark 1994; Canger 2000; Hansen 2011). Most of these studies have concentrated on a single dialect, be it the dialect spoken in Tenochtitlan in the sixteenth century or some present-day Nawatl dialect. However, there have also been comparative studies of the dialects (Hasler 1961; Campbell and Langacker 1978; Canger 1980, 1988), and of the position of Nawatl within the Uto-Aztecan language family (Dakin 1994).

More recently there has been an interest in bilingualism and the Spanish influence on the Nawatl dialects. Naturally, this influence has been on-going since the arrival of the Spanish, the early results of which have been identified in a number of studies (Karttunen and Lockhart 1976; Canger 2018). Today's situation in the bilingual communities have been explored above all in two highly informative and thorough studies by Hill and Hill (1986) and Flores Farfán (1999). While these and other studies deal with bilingualism today in Nawatl-speaking communities, the present study is not on how one language influences the other in a bilingual community, but on how one language, Nawatl, in the fifteenth century, is introduced in Chontal speaking communities as a second language, and not least how this emerging bilingualism is disrupted or deterred by the entry on the scene of a third language of power, Spanish.

Since 1973 I have studied Nawatl written sources from the sixteenth century and carried out fieldwork in many Nawatl-speaking communities with comparative studies in mind. In a book from 1980 I presented a sketch of parts of the shared grammar based on written sources and the dialects I had studied, as well as a hypothesis of dialect subgroupings and features of what I call reconstructed Common Nawatl. In collaboration, Karen Dakin and I (Canger and Dakin 1985) argued that certain phonological features reflect a division of the dialects corresponding to two waves of Nawatl speakers entering Mesoamerica. We suggested that the first wave is today represented by dialects spoken north, east, and south of Mexico City, whereas descendants of the second wave were and are found in and around Tenochtitlan/Mexico City. We suggested that the dialects spoken in the western area belong to the second wave even though they differ considerably from the Nawatl that was spoken in Tenochtitlan and its surroundings. The western area—also called the western periphery—encompasses three areas: one in the state of Durango, a few villages on the coast of Michoacán, and some in North Guerrero. We thus proposed three different dialect

areas: 1) that of the descendants of the first immigration, today situated north and east of Mexico City, 2) the dialect spoken in and around Mexico City, by descendants of the second immigration, and 3) the western periphery with three areas isolated from each other, Durango, Michoacán, and North Guerrero.

More detailed studies since 1985 of the dialects spoken today in the state of Durango (Canger 2000, 2001) and in the northern area of Guerrero (Canger 2021) have gradually led me to a different hypothesis concerning the situation of the three western dialect areas, a hypothesis which found support in a *Relación geográfica* from 1579.

NORTH GUERRERO NAWATL

With the purpose of acquiring more detailed knowledge of his overseas possessions the Spanish king, Philip II, in the 1570s had a questionnaire constructed which encompassed some fifty questions about local government, flora, fauna, agriculture, cultural and religious traditions, and language. A map drawn up by the locals themselves was also required. Over 150 items of this questionnaire were collected from as many localities and still exist in various archives in Mexico and Spain (Cline 1972). These are generally known as the *Relaciones geográficas*.

In 1579 in the months of October, November, and December a certain *capitán* Lucas Pinto visited the region I have called North Guerrero, in order to collect information in answer to the questions in the mentioned questionnaire (Acuña 1985). One of the questions dealt with the name of every community and the language spoken in each of them. In the villages Ichcatipan, Alahuiztlan, Oztuma, Coatepec, Apaztla, Teloloapan, and Tutultepec, the responses were that their language was Chontal. It was added that some people in these communities also spoke Mexicano. We are furthermore informed that speakers of Chontal represented the original population of this area, and that the Mexicanos (i.e., the Aztecs) had come to ask for land, but had later subjugated the Chontales.

The word *chontal* is a Nawatl word meaning “stranger, foreigner,” and in Mexico two more unrelated languages of that same name are spoken, one in the state of Oaxaca and another in Chiapas. The information that the population in the mentioned area in the state of Guerrero spoke Chon-

tal thus tells us nothing about their language, but we can assume that it was not a dialect of Nawatl since it is mentioned that some of the Chontales also spoke Mexicano. Unfortunately, not a single word of that language has survived in North Guerrero. Chontal was still reported to be spoken in the area in 1687 (Mentz 2017, 143). The lack of knowledge about the language, Chontal, does not mean that we do not know anything about the Chontales. Brigida von Mentz, who for decades has studied the history and culture of what is today Morelos, the State of Mexico, and northern Guerrero, offers rich information about the Chontales (Mentz 2017).

Supported by the information in *Relaciones geográficas* my new hypothesis is that Nawatl as spoken in the mentioned area in North Guerrero in the sixteenth century was—in agreement with what was recorded in 1579—a second language of the original Chontal population. Based on features presented below, I shall claim that the population in the area never acquired Nawatl completely, most likely due to the introduction in the sixteenth century of Spanish as the new language of power. I thus imagine the following scenario: at first the Chontales spoke their mother-tongue, Chontal; sometime in the fifteenth century the area was invaded by the Aztecs, speakers of Tenochtitlan Nawatl, and some Chontales learned to communicate with the invaders in Nawatl that thus functioned as a second language for these Chontales; subsequently the Spanish entered the scene. We know that the Spaniards used Nawatl as the language of conversion, and probably also to some extent in their administration. Although we have no way of knowing whether the Spaniards who entered North Guerrero used only Spanish or some variety of Nawatl, we do know that Chontal disappeared in the seventeenth century, and that Nawatl turned out to be the primary language of the former speakers of Chontal until the twentieth century. We do not know what possible contact the population in the area has had with speakers of other varieties of Nawatl in the period until the Nawatl they had acquired in the sixteenth century became their first language. Today the adult population is generally bilingual, and Nawatl is spoken primarily by the older generation.

So, what are the features on which I base the hypothesis that the original Chontal speakers failed to acquire complete competence in Nawatl, and that this can be shown in the Nawatl spoken there today? In discussing these features, I shall compare the dialect with the generally accepted reconstruction of an earlier stage of known Nawatl dialects which I call reconstructed Common Nawatl.

Argument 1: Final glottal stop

In sixteenth-century Urban Nawatl as well as in most of the dialects spoken today, we find a morpheme indicating plural of subject in the present tense verb paradigm. This morpheme is a glottal stop in Urban Nawatl as well as in dialects spoken today in areas not far from Mexico City. However, wherever we find the phoneme glottal stop in Urban Nawatl and surroundings, we find *h* as the realization of this phoneme in all other dialects north, east, south, and west of this center. This is naturally true also for the plural morpheme:

Tenochtitlan / Mexico City and surroundings:

Singular

ni-k-i'toa (I say it)

ti-k-i'toa (you say it)

k-i'toa (he says it)

Plural

ti-k-i'toa-' (we say it)

an-k-i'toa-' (you [pl] say it)

k-i'toa-' (they say it)

Other dialects:

Singular

ni-k-ihtoa (I say it)

ti-k-ihtoa (you say it)

k-ihtoa (he says it)

Plural

ti-k-ihtoa-h (we say it)

an-k-ihtoa-h (you [pl] say it)

k-ihtoa-h (they say it)

The morpheme *k-* has the meaning of “object, 3rd person singular”; preceding a consonant it has the shape *ki-*.

The phoneme *’/h*, which occurs both word-medially and word-finally has historically various origins which are of no importance for the present argument. However, since occurrence of the variant glottal stop is restricted to a narrow area around Mexico City, and since the variant *h* has been registered elsewhere in dialects representing both the first and the second wave of immigration, it seems reasonable to assume that the glottal stop variant rather than the *h*-variant represents an innovation.

Two comments may be in order, however. In dialects that have *h* representing this phoneme, a purely phonetic strong glottal stop occurs utterance-finally after a vowel, and in addition the pronunciation of *h* in such dialects is no more than a light whiff. Thus, words that end in a vowel and

are said in isolation will be pronounced with a strong glottal stop marking end-of-utterance. This has confused some scholars who have collected Nawatl data; they have interpreted it as being part of the word and meaningful. Secondly, in many dialects spoken today the situation is less simple; in the dialect spoken in the Malinche area, for example, word final *w* and word final *n* are both pronounced [h] (Hill and Hill 1986, 66), another feature that can lead to confusion.

The dialect spoken in Coatepec Costales belongs to the group of dialects which have a glottal stop for the mentioned phoneme, *ni-k-i'tua* (I say it). However, in word-final position nothing corresponds to glottal stop or *h* in this dialect. According to Horacio Carochi glottal stop was pronounced differently utterance-internally and utterance-finally in the Nawatl spoken in Tenochtitlan. One may speculate that this in some way has contributed to the lack of glottal stop word-finally in Mexicano of North Guerrero; however, what matters here is that it is absent in North Guerrero Nawatl. This lack of a final glottal stop would lead to two ambiguous forms in the present tense: *ti-k-i'tua* would mean both “you (sg) say it” and “we say it”; and *k-i'tua* would mean both “he says it” and “they say it.” These potential ambiguities seem to have bothered the native speakers of North Guerrero Chontal, and they have created new forms undoubtedly to avoid these ambiguities:

Coatepec Nawatl:

Singular

ni-k-i'tua (I say it)

ti-k-i'tua (you say it)

k-i'tua (he says it)

Plural

ti-k-i'tu-ka (we say it)

an-k-i'tua (you [pl] say it)

k-i'tu-'wante (they say it)

The suffix *-ka* is known in other dialects as well as in Coatepec Nawatl with the meaning of plural of subject in the imperative, *x-k-i'tu-ka* (say it! [pl]) and *-'wante* is an abbreviated form of the personal pronoun, *ye'wante* (they) in Coatepec Nawatl. No disambiguating suffix was necessary in second person plural since the subject prefix, *an/m-*, unambiguously indicates “second person plural.”

The assumption thus is that no word final glottal stop existed in North Guerrero Chontal in the sixteenth century, and as a consequence the speakers of this Chontal did not hear—nor were they able to produce—the final

glottal stop in what I have termed Urban Nawatl, i. e., the Mexicano of Tenochtitlan. In fact, this was also the case for the Spanish-speaking friars who wrote grammars of the language. The two Jesuits who created a system of diacritics in order to indicate vowel quantity and glottal stop represent an exception to this. But with occasional exceptions, there was elsewhere no attempt to indicate the significant glottal stop or vowel length, and no indication of these two features is found in the multitude of documents from the time. However, in documents from areas where the phoneme was—and still is—*h*, we find the letter *h* representing the phoneme, at least word-medially.

Argument 2: Verb classes

In reconstructed Common Nawatl verbs end in *-a*, *-i*, *-ia*, or *-oa* in the present tense; there are also five verbs ending in *-o*, apart from one or two verbs that have been reconstructed with a final *-e*; no verbs end in *-e*. With the purpose of establishing rules for the formation of tense and mood the verbs have traditionally been divided into four classes (Andrews 1975, 19–21). This classification is based partly on their shape in the present tense:

1. monosyllabic verbs ending in *-a*: *kwa* (eat)
2. verbs ending in *-ia* or *-oa*: *miktia* (kill), *poloa* (lose)
3. verbs ending in *-CC-i/a*, *-ka*, or *-la*: *itki* (carry), *maka* (give), *mo: la* (throw)
4. the rest: *ki:sa* (go out), *miki* (die), etcetera.

There are simple rules for creating tense and mood forms in each of these four verb classes. In studying the various dialects, it is thus easy to establish how the tense and mood forms are constructed. There is quite a bit of variation from dialect to dialect, but they can all clearly be shown to have developed from the reconstructed forms in reconstructed Common Nawatl (cf. Canger 1980, chapter II).

With the expectation that I should be able to do the same for the verbs in Coatepec Nawatl, I was surprised when this turned out not to be the case. The verbs did not fit the expected pattern. However, I have in fact and after many years been able to organize the verbs into four simple classes, but these four verb classes in no way correspond to the reconstructed

pattern, nor to four classes in any other dialect. For example, in one class that I now set up for Coatepec Nawatl the verbs correspond to verbs from three different verb classes in reconstructed Common Nawatl. Another example is that verbs which end in *-na* or *-nia* all belong to one class in Coatepec Nawatl while in Common Nawatl the occurrence of *n* in this position plays no role.

Another surprising feature is that in Coatepec Nawatl all verbs end in *-a* in the present tense. The many verbs which in other dialects end in *-i*, will regularly end in *-ia* in Coatepec Nawatl: *ki-neki* versus *ki-nekia* (he wants it). Likewise, the few verbs which in reconstructed Common Nawatl end in *-o*—of which there are only five—will have an *-a* added, *pano* versus *panoa* (he goes across). This latter change is not uncommon in other dialects, but I had not seen the addition of a final *-a* to verbs ending in *-i* in other dialects.

In argument 1 I showed what the lack of a final glottal stop does to the present tense paradigm. Not only did it lead to the creation of different morphemes for plural of subject, in addition the stem is abbreviated before the new suffixes: *ti-k-i'tua* (you [sg] say it), *ti-k-i'tu-ka* (we say it), *k-i'tua* (he says it), *k-i'tu-'wante* (they say it).

I wish to suggest that these anomalies in relation to the reconstructed Common Nawatl have their root in an attempt at creating something systematic, some rules, from what to speakers of Guerrero Chontal apparently was opaque in the Urban Nawatl that they heard from the invading Aztecs.

With my new view of the dialect as a second language which cannot be described as developed from reconstructed Common Nawatl, I have been able to arrive at a surprisingly simple set of rules forming all verb forms in Coatepec Nawatl (Canger 2021).

Argument 3: Verb class with reduplication

In reconstructed Common Nawatl a class of verb roots exist with one of four derivational suffixes. Below is an example from Urban Nawatl:

tzili:-ni (it sounds, rings)
ki-tzili:-nia (it makes it sound, ring)
tzi-tzili-ka (it sounds, rings repeatedly)
ki-tzi-tzili-tza (it makes it sound, ring repeatedly)

From Molina's dictionary I have extracted over forty examples of these verb roots which in most cases have all four derived verbs attested (cf. Canger 1980, Appendix NI). In Coatepec Nawatl less than half of these roots are known and only with the suffix *-nia* corresponding to Urban Nawatl *-ni* or *-nia*. Only one case of a reduplicated form ending in *-tza* is attested: *wa'waltza* (barks at.) This same verb is attested in Molina's dictionary alongside of *wawaloa* with the same meaning. However, no verb derived from the root *wal-* is attested with the suffix *-ni*, *-nia* in Urban Nawatl.

An obvious question is whether these derived forms could be an innovation in Urban Nawatl, or whether they in fact can be shown to have existed in reconstructed Common Nawatl.

Verbs with the suffix *-ni*, *-nia* and corresponding reduplicated forms ending in *-tza* or *-ka* are rarely mentioned in descriptions of Nawatl dialects spoken today. This may be because they have no syntactic function and form a more or less closed class, and thus are assumed to belong in the dictionary. However, how many can be found in dictionaries of a given dialect is also limited. In studying a dialect spoken in the northern tip of the state of Puebla, Sierra de Puebla Nawatl, I have identified forty or more of these roots with all four derived verbs. Since Sierra de Puebla Nawatl goes back to the first wave, whereas Urban Nawatl is identified as representing the second wave, it is clearly justifiable to see this set of derived verbs as having their origin in reconstructed Common Nawatl (cf. also Heath 1978).

The conclusion is that the speakers of Guerrero Chontal in Coatepec here again have missed what they should have inherited from Common Nawatl and have only struggled to make sense of Urban Nawatl, the language the Aztecs spoke.

Argument 4: Construction: go to do / come to do

Common Nawatl has a construction consisting of a main verb and two sets of morphemes suffixed to the main verb. This construction in Urban Nawatl and in other Nawatl dialects of associated motion indicates movement, going or coming, before the subject performs the action of the main verb:

ki-kwa:-tiw (he will go to eat it)

ki-kwa:-to (he went to eat it)

ki-kwa:-ti (that he go to eat it)

ki-kwa:-kiw (he will come to eat it)

ki-kwa:-ko (he came to eat it)

ki-kwa:-ki (that he come to eat it)

These forms are completely unknown in the Nawatl spoken in Coatepec. In the other dialects I have studied these forms exist and are in daily use. In the dialect spoken in central Guerrero, in some of these forms the suffix has been substituted by a prefix, but the general use and function are the same as in other dialects.

Argument 5: Coatepec Nawatl is not polysynthetic

Nawatl is a polysynthetic language (Canger 2017): nouns are compounded, we find noun + verb compounds, objects are incorporated in the verb complex, and verb complexes including two verbs are common. Below are some examples from Urban Nawatl from the sixteenth century:

<i>kal-nakas-tli</i>	house-nose-ABSOLUTE	corner of house
<i>kal-aki</i>	house-enter	to enter
<i>kal-kwich-ochpa:na</i>	house-soot-clean	to clean house of soot
<i>kwaw-tzakwa</i>	wood-close	to imprison someone
<i>kwaw-tzakwa</i>	wood-close	to board it up
<i>ki-kwa:-ti-yaw</i>	OBJ-eat-LIGATURE-go	to go while eating it

The following example from Sierra de Puebla Nawatl shows that polysynthesis is still an active feature in that dialect of Nawatl:

tepos-meka-tapo:wa-l iron-cord-number-ABSOLUTE telephone number

In general, polysynthetic features characteristic of Urban Nawatl also hold for this dialect and for many other Nawatl dialects spoken today.

<i>mo-metz-piloh-</i>	REFL-leg-hang-LIG-	the dove's leg gets
<i>ti-ki:sa in palo:ma</i>	act.fast the dove	caught and it hangs
<i>kal-nakas-tan</i>	house-nose-near	at the side of the house
<i>kal-aki</i>	house-enter	to enter
<i>kal-ikxi-kone:-t</i>	house-leg-child-ABSOLUTE	forked prop
<i>kwow-piloa</i>	tree-hang	to hang it over a stick
<i>kwow-tehko</i>	tree-go up	to climb trees

In North Guerrero Nawatl we find only few compounds:

<i>kuska'-kuwa-l</i>	necklace-snake-ABSOLUTE	coral snake
<i>tzu'pilu-kwawi-l</i>	vulture-tree-ABSOLUTE	caoba (mahogany)
<i>kwa-meka-l</i>	tree-rope-ABSOLUTE	vine
<i>kwa:-chichi-l</i>	head-red-ABSOLUTE	turkey vulture

However, no new compounds are created by speakers of Nawatl in Coatepec, and the ones quoted can therefore be assumed to have been acquired as compounds. Instead of forming compounds the speakers combine nouns with or without the Spanish word *de* “of”

<i>omil de masa:-l</i>	bone of deer-ABSOLUTE	deer bone
<i>tamali yelu-l</i>	tamale green corn-ABSOLUTE	tamale made with green corn

Summing up

The five characteristics of North Guerrero Nawatl presented above show no continuity from reconstructed Common Nawatl, and they cannot be described as simplifications of known features inherited from Nawatl. They thus support the hypothesis that speakers of Guerrero Chontal in the sixteenth century used Urban Nawatl as a practical second language, and that they failed to acquire it completely before the Spanish invaded, and Spanish became the language used with authorities and the language of prestige. Subsequently their original language, Guerrero Chontal, ceased to be used, and North Guerrero Nawatl became a complete and well-functioning language, however, typologically and in many other respects different from other Nawatl dialects spoken today.

GUERRERO CHONTAL

The features discussed above may possibly contribute to a picture of Guerrero Chontal, the undocumented mother tongue of the population in Coatepec and surroundings in the sixteenth century.

Argument 1: Final glottal stop

Since it is clear that speakers of Guerrero Chontal were unable to hear and produce the final glottal stop of Urban Nawatl, we can assume that their language had no final glottal stop. On the other hand, since word-internal glottal stop in Guerrero Nawatl occurs where it would have occurred in Urban Nawatl, it seems equally likely that Guerrero Chontal had glottal stop as a phoneme, at least word-internally.

Since the speakers of Chontal seem to have been unable to accept the lack of differentiation of 3. Person singular and plural and of 2. Person singular and 1. Person plural in the present tense, we can also assume that the verbs in Chontal conjugated verbs for the subject.

Argument 2 concerning verb classes tells us nothing about Guerrero Chontal

Argument 3: -ni verbs

The absence of verbs derived with *-ni*, *-nia*, *-ka*, *-tza* likewise tells us nothing about Guerrero Chontal. However, reduplication is commonly used in Guerrero Nawatl with a meaning that corresponds to what is found in Urban Nawatl.

Plural:

tuchi (rabbit)

tu-tux-me (rabbits)

kunel (child)

ku-kune (children)

Repetition:

chulua i-pa (to step on it)

chu'-chulua i-pa (to step several times on it)

Distributive:

ki-tu:ka na:wi (he sows 4 [grains])

ki-tu:ka na'-na:wi (he sows four grains in each hole)

Although this seems to show that reduplication was a known feature in Guerrero Chontal, it does not present a strong case.

Argument 4: Constructions with -to, -tiw, -ti and -ko, -kiw, -ki

The absence of the suffixes *-to*, *-tiw*, *-ti* and *-ko*, *-kiw*, *-ki*, which in Urban Nawatl indicate movement in order to perform the action of the main verb, does not tell us anything about Guerrero Chontal.

Argument 5: Polysynthesis

Since speakers of Guerrero Chontal did not acquire the polysynthetic features of Urban Nawatl, it seems reasonable to assume that Guerrero Chontal was at least not strongly polysynthetic.

Additional shared feature: vowel quantity

Obviously features shared by Urban Nawatl and North Guerrero Nawatl cannot be used to demonstrate how the speakers of Guerrero Chontal acquired Urban Nawatl. However, it may show us something about Guerrero Chontal. That is the case with vowel quantity. In Urban Nawatl and other Nawatl dialects the distinction between short and long vowels is significant, and that is the case also for Guerrero Nawatl:

URBAN NAWATL
ki-toka *ki-tuka*
ki-to:ka *ki-tu:ka*

GUERRERO NAWATL
 he follows him
 he buries it

In Spanish vowel quantity is not a distinctive feature, and thus, like vowel length and glottal stop, the Spanish who wrote Nawatl in the sixteenth century did not indicate long vowel. That was not a problem for the speakers of Chontal; they heard and reproduced the difference in Nawatl between short and long vowels. This must mean that the distinction between short and long vowels was a significant feature in Guerrero Chontal.

OTHER NAWATL DIALECTS WITH A SIMILAR ORIGIN

I shall claim that the situation for two other varieties of Nawatl spoken today, one on the coast of the state of Michoacán and the second in the

states of Durango and Nayarit, called Mexicanero, was in the sixteenth century the same as that of North Guerrero: firstly that Nawatl in those areas functioned as a second language, secondly that this Nawatl cannot be shown to have developed from reconstructed Common Nawatl, and thirdly that it only later became the mother tongue of these people. The arguments and thus the characteristics of Nawatl in those two areas are similar to the ones discussed for North Guerrero Nawatl. No source tells us what could have been the original language of the population in the two areas. From a *Relación geográfica* we learn, however, that in the coastal area of Michoacán the population spoke three or four languages, and also that they understood Mexicano (Acuña 1987, 159).

In the Nawatl spoken in the two above-mentioned areas we find the *h* variant for the phoneme /h/. This tells us that the Nawatl on which their second language is based was not Urban Nawatl, but some Nawatl spoken further away from Tenochtitlan, the capital of the Aztecs.

However, like in North Guerrero Nawatl this phoneme does not occur in word-final position in either of the two dialects. In other words, they seem to have had the same problem that made people in Coatepec create new morphemes for plural of subject. In these dialects plural of subject in the present tense is expressed with a different suffix:

Coast of Michoacán (Sischo 1979, 351, 355):

<i>ni-kochi</i> (I sleep)	<i>ti-kochi-lo</i> (we sleep)
<i>ti-kochi</i> (you sleep)	<i>an-kochi</i> (you [pl] sleep)
<i>kochi</i> (he sleeps)	<i>kochi-lo</i> (they sleep)

Mexicanero of Durango (Canger 2000, 375):

<i>ni-kochi</i> (I sleep)	<i>ti-kochí-l</i> (we sleep)
<i>ti-kochi</i> (you sleep)	<i>an-kochí-l</i> (you [pl] sleep)
<i>kochi</i> (he sleeps)	<i>kochí-l</i> (they sleep)

The suffix *-lo* exists in reconstructed Common Nawatl. It has the function of reducing the valency of a verb. When a verb has this suffix, no subject can be referred to, and the object appears in the form of subject:

<i>ni-k-no:tza</i>	S1sg-O3sg-call	I call him
<i>ni-no:tza-lo</i>	S1sg-call-“no subject”	I am being called

It is thus a known suffix, but in Mexicanero and in Nawatl of Michoacán its function was changed, and there it simply means plural of subject.

In neither of the two dialect areas under discussion can the verbs be shown to naturally belong in the four classes reconstructed for Common Nawatl.

Verbs derived with the suffixes *-ni*, *-nia*, reduplication and *-tza*, *-ka* that are found in other Nawatl dialects, are absent also in these two dialect areas. Absent are also constructions with the suffixes *-to*, *-tiw*, *-ti* and *-ko*, *-kiw*, *-ki*, which in Urban Nawatl indicate movement in order to perform the action of the main verb.

The three following features: absence of final *-h*, of constructions with verbs in *-ni*, *-nia*, and of constructions indicating movement before carrying out the action of the main verb, to me thus seem to be sufficient evidence to claim that Nawatl of the areas in question was a second language for the two groups of speakers before becoming their first language, and that these dialects cannot be shown to have developed from Common Nawatl.

CONCLUDING REMARKS

The history of Coatepec Nawatl that I have sketched above is surely not unique. That a second language becomes the first language while the original first language gets lost must have taken place in many language communities around the world. There can be no doubt that many similar scenarios have occurred elsewhere in Mexico and Guatemala both before and after the invasion of the Spanish. We know that a great many languages were spoken in what is today Mexico and Guatemala, and that they became extinct without leaving any traces except in some cases a name. We know that Nawatl long before the arrival of the Spanish had functioned as a trade language thereby creating a variety of language situations. It was mentioned above that the situation today, when most Nawatl communities are bilingual and when the influence of Spanish is strong, is being studied. However, I see the situation for Coatepec sketched here as quite different from the history of two languages in a bilingual community. First of all because a source like the *Relación geográfica* which describes the actual situation in 1579 is rare and has facilitated the hypothesis presented here.

The unusual factor in the history of Coatepec Nawatl is that the presence of the second language, Nawatl, appears to have been replaced by

Spanish before it was acquired completely, while Spanish became the new language of the authorities and later of prestige. A question is whether I would have been able to arrive at the present analysis without the crucial information in the *Relación geográfica* from 1579.

Here as well as in other places I wish to emphasize the difference in situation between the case of the Chontales in the sixteenth century and that of the speakers of Nawatl in the twentieth century. The strong influence from Spanish that we see in most Nawatl dialects spoken today is the result of centuries of bilingualism, while we have no way of knowing or reconstructing the process the Chontales went through in acquiring Nawatl.

BIBLIOGRAPHY

- Acuña, René, ed. 1985. *Relaciones geográficas del siglo XVI. 6, México*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Acuña, René, ed. 1987. *Relaciones geográficas del siglo XVI. 9, Michoacán*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Amith, Jonathan and Thomas C Smith-Stark. 1994. "Transitive Nouns and Split Possessive Paradigms in Central Guerrero Nahuatl". *International Journal of American Linguistics* 60: 342–68.
- Anderson, Arthur J. O., Frances Berdan, and James Lockhart, trans. and eds. 1976. *Beyond the Codices: The Nahua View of Colonial Mexico*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Andrews, J. Richard. 1975. *Introduction to Classical Nahuatl*. Austin and London: University of Texas Press.
- Campbell, Lyle and Ronald W. Langacker. 1978. "Proto-Aztec Vowels: Parts I–III." *International Journal of American Linguistics* 44: 85–102, 197–210, and 262–79.
- Canger Una. 1980. *Five Studies Inspired by Nahuatl Verbs in -oa*. Copenhagen: Linguistic Circle of Copenhagen.
- Canger Una. 1988. "Nahuatl Dialectology: A Survey and Some Suggestions." *International Journal of American Linguistics* 54: 28–73.
- Canger Una. 2000. "Stress in Nahuatl of Durango. Whose Stress?." In *Uto-Aztecan: Structural, Temporal, and Geographic Perspectives; Papers in Memory of Wick R. Miller by the friends of Uto-Aztecan*, edited by Eugene H. Casad and Thomas L. Willet, 373–86. Hermosillo: Editorial Unison, Universidad de Sonora, División de Humanidades y Bellas Artes.

- Canger, Una. 2001. *Mexicanero de San Agustín de Buenaventura*. Mexico City: El Colegio de México.
- Canger Una. 2011a. “El nauatl urbano de Tlatelolco/Tenochtitlan, resultado de convergencia entre dialectos. Con un esbozo brevísimo de la historia de los dialectos.” *Estudios de Cultura Náhuatl* 42: 243–58.
- Canger Una. 2011b. “The Origin of Orthographic hu for /w/ in Nahuatl.” *Ancient Mesoamerica* 22: 27–35.
- Canger Una. 2017. “Nawatl (Uto-Aztecan).” In *The Oxford Handbook of Polysynthesis*, edited by Michael Fortescue, Marianne Mithun, and Nicholas Evans, 643–66. Oxford: Oxford University Press.
- Canger Una. 2018. “¿Por qué los topónimos México y Chapultepec tienen acento en la primera y la última sílaba?” *Estudios de Cultura Náhuatl* 55: 87–95.
- Canger, Una. 2021. *La lengua en Coatepec de los Costales*. Mexico City: Juan Pablos Editores.
- Canger, Una and Karen Dakin. 1985. “An Inconspicuous Basic Split in Nahuatl.” *International Journal of American Linguistics* 51: 358–61.
- Carochi, Horacio. 1645 (1892, 1983). *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*. Reprinted in *Colección de gramáticas de la lengua mexicana* 1, supplement to *Anales del Museo Nacional* (Mexico City), 1a época, tomo 5, 1892: 395–538.
- Cline, Howard F. 1972. “The Relaciones Geográficas of the Spanish Indies, 1577–1648.” *Handbook of Middle American Indians*, general editor Robert Wauchope, vol. 12 *Guide to Ethnohistorical Sources*. Part 1, volume editor Howard F. Cline, 183–242. Austin: University of Texas Press.
- Cortés y Zedeño, Gerónimo Thomás de Aquino. 1765. *Arte, vocabulario, y confesionario en el idioma mexicano, como se usa en el Obispado de Guadalaxara*. Puebla: n. p.
- Dakin, Karen. 1981. “The Characteristics of a Nahuatl Lingua Franca.” *Texas Linguistic Forum* 18, edited by Frances Karttunen, 55–68. Austin: University of Texas Press.
- Dakin, Karen. 1994. “La familia yutoazteca, una visión de lo que hay y lo que falta hacer.” In *Panorama de los estudios de las lenguas indígenas de México*, edited by Leonardo Manrique, Yolanda Lastra, and Doris Bartholomew, 1: 11–136. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Dakin, Karen. 1996. “El náhuatl de las *Memorias*: Los rasgos de una *lingua franca* indígena.” In *Nuestro pesar, nuestra aflicción*, edited by Karen Dakin and Christopher H. Lutz, 167–89. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Dakin, Karen. 2009. "Algunos documentos nahuas del sur de México." In *Visiones del encuentro de dos mundos en América*, edited by Karen Dakin, Mercedes Montes de Oca, and Claudia Prodi, 247–69. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Flores Farfán, José Antonio. 1999. *Cuaterros somos y toindioma hablamos*. Mexico City: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Galdo Guzmán, Diego de. 1642. *Arte Mexicana*. Reprinted in *Colección de gramáticas de la lengua mexicana*, 1, supplement to *Anales del Museo Nacional* (Mexico City), 1a época, tomo 4 (1890–92): 281–394.
- Guerra, Juan. 1692. *Arte de la lengua mexicana según la acostumbra hablar los indios en Todo el Obispado de Guadalajara, Parte del de Guadiana, y del de Mechoacán*. Republished by Alberto Santoscoy with the following title: *Arte de la lengua mexicana que fue usual entre los indios del Obispado de Guadalajara y de parte de los de Durango y Michoacán*. Guadalajara: n.p., 1900.
- Hansen, Magnus Pharaoh. 2011. "Polysynthesis in Hueyapan Nahuatl: Status of NP's, word order and other concerns". *Anthropological Linguistics* 52 (3-4): 274-300.
- Hasler, Juan A. 1961. "Tetradialectología Nahua." In *A William Cameron Townsend en el vigésimoquinto aniversario del Instituto Lingüístico de Verano*, 455–64. Mexico City: Instituto Lingüístico de Verano.
- Heath, Shirley Brice. 1972. *Telling Tongues: Language Policy in Mexico; Colony to Nation*. New York: Teachers College Press.
- Heath, Jeffrey. 1978. "Uto-Aztecán *na-class verbs." *International Journal of American Linguistics* 44 (3): 211–22.
- Hill, Jane, and Kenneth C. Hill. 1986. *Speaking Mexicano*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Karttunen, Frances and James Lockhart. 1976. *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Publications.
- Karttunen, Frances and James Lockhart. 1987. *The Art of Nahuatl Speech: The Bancroft Dialogues*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- Langacker, Ronald W., ed. 1979. *Studies in Uto-Aztecán Grammar vol. 2: Modern Aztec Grammatical Sketches*. Dallas, Arlington: Summer Institute of Linguistics, University of Texas at Arlington.
- Launey, Michel. 1979. *Introduction à la langue et la littérature aztèques. Tome 1: Grammaire*. Paris: L'Harmattan.
- León-Portilla, Miguel, ed. 2011. *Cantares mexicanos*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mentz, Brigida von. 2017. *Señoríos indígenas y reales de minas en el norte de Guerrero y comarcas vecinas: Etnicidad, minería y comercio. Temas de historia económica*

- ca y social del periodo Clásico al siglo XVIII*. Mexico City: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Juan Pablos Editores.
- Mentz, Brigida von. 2020. "Un salinero chontal se expresa en 'mexicano' en 1714: trabajo y nahuatlización en Alahutzlan, norte de Guerrero." In *Lenguas yutoaztecas: historia, estructuras y contacto lingüístico. Homenaje a Karen Dakin*, coordinated by Rosa H. Yañez Rosales, 169–92. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Miller, Wick R. 1984. "The Classification of the Uto-Aztecan Languages Based on Lexical Evidence." *International Journal of American Linguistics* 50 (1): 1–24.
- Molina, Alonso de. 1571a. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Mexico City: Antonio de Spinoza. (Reprinted by Editorial Porrúa 1970.)
- Molina, Alonso de. 1571b. *Arte de la lengua mexicana y castellana*. Reprinted in *Colección de gramáticas de la lengua Mexicana 1*, supplement to *Anales del Museo Nacional*, 1a. época, tomo 4 (Mexico City, 1886), 127–224. (Facsimile edition, Madrid, 1945.)
- Olmos, Andrés de. 1547 (1875, 1872). *Arte para aprender la lengua Mexicana*. First published by Rémi Siméon as *Grammaire de la langue Nahuatl ou Mexicaine*. Paris, 1875. Also published in *Colección de gramáticas de la lengua Mexicana 1*, supplement to *Anales del Museo Nacional*, 1a época, tomo 3 (Mexico City, 1885–86), 1–126; and as *Biblioteca de Facsimiles Mexicanos 7*. Guadalajara: Jalisco, 1972.
- Pérez, Manuel. 1713. *Arte de el idioma mexicano*. Mexico City: n. p.
- Pérez, Manuel. 2017 (1713). *Arte de el idioma mexicano*. Edited by Otto Zwartjes and José Antonio Flores Farfán. Madrid: Iberoamericana Vervuet.
- Reyes García, Luis. 1988. *Documentos sobre tierras y señorío en Cuauhtinchan*. Mexico City: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Rojas Rabiela, Teresa, Elsa Leticia Rea López, and Constantino Medina Lime. 1999. *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*, 3 vols. Mexico City: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Rincón, Antonio del. 1595. *Arte mexicana*. México. Reprinted in *Colección de gramáticas de la lengua mexicana 1*, supplement to *Anales del Museo Nacional*, 1a época, tomo 4 (1888–89), 225–80.
- Sahagún, Bernardino de. 1950–82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Translated with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.
- Sischo, William R. 1979. "Michoacán Nahuatl." In *Studies in Uto-Aztecan Grammar vol. 2: Modern Aztec Grammatical Sketches*, edited by Ronald W. Langacker,

- 307–80. Dallas, Arlington: Summer Institute of Linguistics, University of Texas at Arlington.
- Sischo, William R. 2015. “Vocabulario del Náhuatl de Michoacán. Compilado por Guillermo Sischo H., fallecido en 2012.” Draft by Elena Erickson de Hollenbach, available online at https://www.sil.org/system/files/reapdata/13/82/17/138217512519999721643234340964352242804/ncl_Diccionario.pdf.
- Sullivan, Thelma D. 1976. *Compendio de la gramática náhuatl*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Sullivan, Thelma D. 1987. *Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI en lengua náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Whorf, Benjamin Lee. 1946. “The Milpa Alta Dialect of Aztec with Notes on the Classical and the Tepoztlán Dialects.” *Linguistic Structures of Native America*, by Harry Hoijer et al. Viking Fund Publications in Anthropology (New York) 6, 367–97. (Reprinted by Johnson Reprint Corporation 1963).
- Wolgemuth, Carl. 1981. *Gramática náhuatl del municipio de Mecayapan, Veracruz*. Mexico City: Instituto Lingüístico de Verano.
- Yáñez Rosales, Rosa H. 2013. *Ypan altepetl monotza san Antonio de padua tlaxomulco ‘En el pueblo que se llama San Antonio de Padua, Tlajomulco’*. *Textos en lengua náhuatl, siglos XVII y XVIII*. Guadalajara: Editores Prometeo.

SOBRE LA AUTORA

Una Canger es lingüista e investigadora de la Universidad de Copenhague. Sus intereses académicos han sido el estudio de Mesoamérica; el mam, una lengua maya; la lengua nawatl y su dialectología. Entre sus principales publicaciones se encuentran: *Five Studies inspired by Nahuatl Verbs in -oa*, 1980; “Subgrupos de los dialectos nahuas”, 1988; “Nahuatl Dialectology: a Survey and some Suggestions”, 1988; “In tequil de morrales. El trabajo de morrales”, 1993; *Mexicanero de la Sierra Madre Occidental*, 2001; “¿Por qué los topónimos México y Chapultepec tienen acento en la primera y la última sílaba?”, 2018.

Tlacochitta, ver cosas durmiendo: enunciados y reflexiones sobre las prácticas oníricas de los nahuas

Tlacochitta, *Seeing Things while Asleep: Utterances and Reflections on the Dream Practices of the Nahua*

Alessandro LUPO

Sapienza Università di Roma (Italia)
alessandro.lupo@uniroma1.it

Resumen

El artículo examina concepciones y prácticas en torno a la dimensión del sueño de los nahuas de México, tanto prehispánicos como actuales. Para los mexicas, se toman en consideración los testimonios históricos de cronistas y evangelizadores, así como los repertorios lingüísticos y textos en náhuatl escritos en el primer periodo colonial. Respecto al presente, nos basamos en la documentación etnográfica recopilada por el autor entre los nahuas del municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla, destacando la relación entre los diferentes componentes espirituales y la actividad onírica, el rol de los sueños en la “llamada” a profesión de los especialistas rituales, su capacidad de ejercer un control activo sobre sus sueños, así como los peligros que los viajes oníricos implican para la integridad de la persona. La esfera onírica presenta para los nahuas un área en la que la frontera entre el mundo humano y extrahumano se vuelve porosa y que permite el acceso a formas de conocimiento y agentividad que no son posibles en el estado de vigilia. Finalmente, el sueño resulta ser una experiencia altamente socializada, en la que los modelos tradicionales brindan herramientas cognitivas y operativas con las que dar sentido a episodios críticos de la existencia e identificar respuestas para ellos que no carecen de eficacia.

Palabras clave: sueños, diagnóstico, divinación, chamanismo, nahuas

Abstract

The article examines the conceptions and practices concerning dreams of the Nahua of pre-Hispanic and contemporary Mexico. For the Mexica, the study is based on the historical testimonies of chroniclers and evangelizers, as well as the linguistic repertoires and Nahuatl texts written during the early colonial period. As for the contemporary Nahua, the author presents and analyzes the ethnographic data he has collected in the municipality of Cuetzalan (Puebla), highlighting the relationship between the different spiritual components and the dream activity, the role of dreams in the professional “call” of ritual specialists, their ability to exercise active control over dreaming, as well as the threats that dreams can imply for the integrity of the person. For the Nahua, dreaming is a domain in which the boundary between the human and extra-human world becomes porous, which allows access to forms of knowledge and agency precluded in the waking

Fecha de recepción: 22 de marzo de 2021 | Fecha de aceptación: 12 de mayo de 2021



© 2022 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>

state. Finally, dreaming is a highly socialized experience, in which traditional models provide cognitive and operational tools with which to confer meaning to critical existential experiences and identify responses that often prove effective.

Keywords: *dream, diagnosis, divination, shamanism, Nahua*

Chuang Tzu soñó que era una mariposa y durante aquel sueño no era Chuang Tzu, era una mariposa.

Jorge Luis Borges, “Nueva refutación del tiempo”

Premisa

El estudio de concepciones y prácticas vinculadas a un fenómeno psíquico como el sueño, que sólo es posible conocer *a posteriori*, a través de lo que se recuerda de él, o indirectamente por medio de las representaciones —narrativas, icónicas, gestuales u otras— que pueden dar los que han tenido experiencia de él, plantea un problema metodológico considerable. De hecho, es evidente que frente a semejante objeto de análisis —como ocurre siempre en el estudio de fenómenos, sensaciones y conceptos imposibles de experimentar directamente a voluntad— el observador externo no puede confrontar el saber local con el fenómeno alrededor del cual éste se organiza (Charsley 1992; Stewart 1997; Lohmann 2007).¹

Pero si bien se trata de una función del psiquismo individual que escapa al control directo de la conciencia del individuo y que acontece cuando éste está sustancialmente aislado del contexto en el que vive y actúa, el sueño refleja también la plasmación social y cultural de la que todas las actividades humanas son producto. Más bien es particularmente interesante observar, sobre todo por la aparente espontaneidad que podríamos llamar “fisiológica” de sus manifestaciones, que el sueño es sin embargo un aspecto

¹ Ya he observado en otra parte (Lupo 2013, 167) el contraste entre la indagación de las concepciones nahuas de los componentes espirituales de la persona, en la que sólo podemos basarnos en las verbalizaciones o las prácticas de los actores nativos que refieren a ellas, y la indagación de las concepciones de elementos del mundo natural, que en cambio siempre se pueden confrontar con la observación directa de los mismos fenómenos por parte del etnógrafo; o la confrontación de los saberes médicos con casos concretos de enfermedad en que se aplican. En la actualidad es posible monitorear algunas de las actividades nerviosas que ocurren en el encéfalo durante el sueño, pero aún estamos muy lejos de poder acceder a las percepciones y a las emociones del que sueña.

de la existencia humana que hasta en su forma de producirse refleja claramente las características histórico-culturales de los individuos que tienen esa experiencia y que además es objeto de diferentes formas de socialización, incluso algunas muy elaboradas. Esto es particularmente cierto para las civilizaciones del mundo antiguo, pero también para muchas de las sociedades en las que los etnólogos pueden encontrar todavía evidencias de una actividad onírica caracterizada por una amplia variedad de valencias religiosas, potencialidades cognitivas y usos sociales (Charuty 1996, 1, 8; Lohmann 2007).

En la historia de la disciplina, los antropólogos se han ocupado del sueño desde muy temprano, reflexionando acerca de testimonios concernientes a las sociedades “primitivas”, sobre las cuales los testigos (viajeros, misioneros, administradores, etcétera) sostenían que la dimensión onírica no era percibida como netamente distinta de la del estado de vigilia, al punto de que uno de los marcadores de la distancia entre aquellos “salvajes” y los civilizados consistiría precisamente en la capacidad de los segundos de distinguir racionalmente entre sueño y realidad, en contraste con la presunta incapacidad de los primeros para discernir entre los fenómenos oníricos y las experiencias vividas en la vigilia (como en el célebre caso del indígena que acusó a un misionero de haberle robado unas calabazas porque lo había visto hacerlo en sueños, que ha dado origen a análisis de varios autores).² Basta pensar en las hipótesis formuladas por los primeros antropólogos, que —sin haber conocido nunca directamente a los hombres sobre los cuales disertaban desde sus cómodos sillones— se sentían capaces de imaginar los procesos mentales con base en los cuales éstos habían derivado justamente de sus sueños las creencias animistas sobre la persistencia de las almas después de la muerte y la existencia de espíritus y fuerzas extrahumanas entre los componentes del cosmos (Tylor 1871; Frazer 1911, 34 ss, 368, 374). Leer hoy las palabras de Lévy-Bruhl, por ejemplo, revela hasta qué punto estaban viciadas por un arrogante desconocimiento del objeto de la disertación: para los “espíritus dormidos [de los primitivos...] el mundo visible y el mundo invisible son uno solo” (Lévy-Bruhl 1960 [1922], 60-61) y, pese a que saben “muy bien distinguir el sueño de las percepciones de la vigilia, y no sueñan más que cuando están dormidos”,

² El episodio, relatado inicialmente por W. Barbrooke Grubb (1911, 129-30), fue retomado, entre otros, por Lucien Lévy-Bruhl (1960 [1922], 66-67) y por Ernesto De Martino (1973 [1948], 163-65). Sobre la discusión en torno a la racionalidad “primitiva” que originó, véase la esclarecedora reflexión de Fabio Dei (1987).

“a sus ojos [los datos aportados por el sueño] valen igual, si no más, que las percepciones adquiridas durante la vigilia” (Lévy-Bruhl 1960 [1922], 61).

Afortunadamente, muy pronto la experiencia de inmersión directa y prolongada de los etnógrafos en el terreno les permitió observar en primera persona el comportamiento y escuchar las declaraciones de las poblaciones “otras”, y en consecuencia desmentir la ilusión de la diversidad radical de la “mentalidad primitiva”, poniendo de manifiesto las lógicas locales que determinan la evaluación del grado de realidad de los diversos fenómenos vividos y percibidos. En su análisis de las concepciones de los azande en torno a la magia, Evans-Pritchard (1958 [1937]) señalaba que éstos no confundían en absoluto el sueño con la realidad, sino que atribuían al primero un estatuto cognitivo peculiar, viendo en él, más que un presagio de desgracia causada por brujería, un producto de la brujería misma, o más bien “una sombra que la brujería arroja antes del hecho que está por producir”, razón por la cual “las pesadillas *no sólo son evidencia* de brujería sino *experiencias verdaderas* de ella [...] más que soñar con brujería, los azande ven la brujería en un sueño” (Evans-Pritchard 1958 [1937], 135-36; énfasis añadido). Como veremos por los ejemplos etnográficos que pondré a continuación, también entre las poblaciones mesoamericanas del presente (y probablemente entre las del pasado) pueden encontrarse concepciones análogas con base en las cuales los sueños son experiencias del sujeto capaces de ponerlo al corriente de acontecimientos reales que ya están ocurriendo, aunque todavía no se han manifestado a su percepción y a su conciencia.

Los sueños entre los nahuas prehispánicos y del primer periodo colonial

Antes de encarar el examen del material recogido por mí entre los nahuas del municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla,³ me parece útil detenernos brevemente sobre lo que nos es dado saber de los sueños entre los mexicas, ciertamente la mejor documentada entre las civilizaciones mesoamericanas prehispánicas. Con base en las evidencias documentales que nos han llegado,

³ Entre 1984 y 2019, pasé 24 temporadas de investigación, alrededor de 30 meses en total, entre los nahuas de Cuetzalan del Progreso, Puebla, en el ámbito de las actividades de la Misión Etnológica Italiana en México. Esas investigaciones fueron posibles gracias al constante apoyo del *Ministero degli Affari Esteri* y a las contribuciones menos regulares del *Ministero dell’Istruzione, dell’Università e della Ricerca* y de la *Sapienza Università di Roma*.

podemos decir que en aquella refinada cultura se atribuía una enorme importancia a los sueños, considerados como evidencias altamente significativas, capaces incluso de dar acceso a una dimensión “más verdadera” de la realidad, en la que es posible captar las causas últimas de los acontecimientos sociales y el significado recóndito de las cosas.

Igual que muchas sociedades que Augé (1982) definiría como “paganas”, los mexicas creían que los sueños permiten acceder a esa esfera del significado que —partiendo del postulado monista de la conexión y correspondencia entre los distintos planos del cosmos, por el cual los hechos naturales se leen en términos de lógicas, relaciones y vicisitudes humanas— permite explicar el “porqué” de los componentes y las dinámicas del cosmos, cuyo sentido y cuya causa de otro modo serían totalmente inaccesibles para la mayoría. A la investigación, la revelación y la sistematización de las relaciones que supuestamente existen entre los diferentes planos en que se desarrollan los fenómenos que nosotros consideraríamos “naturales” y las vicisitudes humanas, las élites de las civilizaciones prehispánicas dedicaron atención y esfuerzos considerables, llegando a elaborar concepciones cosmológicas de gran sofisticación y complejidad, de las cuales nos quedan algunos testimonios importantes del primer periodo colonial. Uno de los primerísimos cronistas, el franciscano Toribio de Benavente, llamado Motolinía (Benavente 1985 [1541], 102, 257; 1996 [1549], 121), refiere que entre los cinco tipos de “libros” utilizados por los sacerdotes mexicas, el tercero estaba reservado a “los sueños, embaimientos y vanidades y agüeros en que creían”; el nombre de esos libros era *temicamatl* /libro de los sueños/, de *temictli* /sueño/⁴ (véase Boone 2007, 19).

Ninguno de esos libros sobrevivió al fervor anti-idólatra de los misioneros, pero tal vez podamos encontrar un pequeño vestigio de lo que podría haber sido su contenido en la descarnada lista de sueños recogida en el manuscrito de los *Primeros memoriales* del franciscano Bernardino de Sahagún (1993 [1561], f. 85v; 1969a [1561], 100-03; 1997 [1561], 176-77), en la cual —quizá inspirándose en una lista de representaciones icónicas contenidas en un códice pictográfico indígena, como sugiere Olivier (2016, 78)— se recogen once motivos oníricos (el incendio o la destrucción de la casa por el fuego o el agua, ser aplastado por una roca o un árbol, los eclipses,

⁴ Al traducir al español los términos nahuas indico entre barras transversales (/.../) las traducciones literales y entre comillas únicas (‘...’) las traducciones libres. El fonema /tl/ del náhuatl clásico es sustituido por el alófono [t] en la variante hablada en Cuetzalan; en el texto se seguirá la grafía adoptada por los autores citados.

el encuentro con animales, o acciones como construir una casa o volar) que serían claro anuncio de muerte o desgracia. Sin duda es significativo —además de que concuerda con lo observado hasta ahora por los etnólogos que recientemente han redactado listas bastante más robustas de motivos temáticos recurrentes en los sueños de las poblaciones indígenas mesoamericanas (Laughlin 1976, 1980 [1966]; Bruce 1979; Merrill 1987, 1992 [1988]; Galinier 1990, 201-04)— que en esas listas prevalezcan los motivos asociados con hechos nefastos, ya que el empleo de esos libros estaba ligado principalmente a acciones rituales tendientes a conjurar o por lo menos enfrentar acontecimientos de ese tipo.

Que los sueños podían tener una fuerza reveladora determinante para comprender las vicisitudes humanas y los destinos de las cosas terrenas —estrictamente correlacionados a la voluntad de los dioses y a los ciclos espacio-temporales según los cuales el influjo de las cualidades divinas se distribuía sobre los humanos y sobre el mundo que los rodea (cfr. López Austin 1984 [1980], 1994)— lo demuestra la atención que los gobernantes prestaban a los sueños propios y ajenos, ya que no era raro que orientasen su acción con base en esas revelaciones.

Posiblemente el ejemplo más citado de la importancia atribuida a los sueños para orientarse en la comprensión de una realidad tan inesperada como indescifrable nos lo da el célebre episodio en que Moctezuma, al recibir el anuncio de la llegada de los españoles a las costas de su reino, ordenó recoger con fines adivinatorios los sueños de los ancianos y las ancianas de los diversos *calpultin* de la capital, y cuando todos unánimemente declararon haber soñado presagios funestos,⁵ encolerizado el señor los hizo encadenar y privar de alimento hasta que murieran (Durán 1967 [1581], 2: 499 ss). Si bien este relato fue recogido por el cronista dominico varias décadas después de los acontecimientos relatados e indudablemente constituye una tentativa de justificar *a posteriori* el trágico y repentino derrumbe de la hegemonía mexicana (cfr. Baudot y Todorov 1990 [1983]; Olivier 2019), sigue siendo un testimonio del alto grado de socialización reservado a los sueños y de la importancia que éstos tenían como instrumento para la comprensión de cuestiones de gran relieve. Y como esa función mántica estaba estrechamente imbricada con las creencias y las prácticas religiosas

⁵ Por lo menos en un caso —el del incendio del templo de Huitzilopochtli—, el contenido de esos sueños corresponde a una de las “señales y pronósticos” específicos mencionados por los informantes de Sahagún (1989 [1575-78], 818), que habrían presagiado la desgracia de la inminente caída por obra de los conquistadores españoles.

autóctonas, no sorprende que —como diremos pronto— los evangelizadores hayan mostrado una terca determinación en su oposición a todas las prácticas relacionadas con el uso ritual de los sueños.

Las palabras nahuas de los sueños

Por difícil que resulte hoy depurar los testimonios que han llegado hasta nosotros del distorsionante prejuicio cristiano de quienes los recibieron y transmitieron, un examen de los textos en náhuatl del primer periodo colonial puede ofrecer una vía para acceder al pensamiento de los mexicas sobre los sueños y al valor que se les atribuía. Afortunadamente, no faltan las colecciones de expresiones verbales, incluso muy elaboradas, incluyendo “cantos” de uso ceremonial y público compuestos por algunos de los miembros más renombrados de la élite gobernante y considerados unas de las formas más perfectas de la “poesía” y del pensamiento “filosófico” de los pueblos prehispánicos (Garibay 1992 [1953-54]; León-Portilla 1983 [1956], 1996, 2011). En algunos de esos cantos, transcritos en el alfabeto latino en el primer periodo colonial y azarosamente llegados hasta nosotros, los sueños son evocados entre melancólicas reflexiones sobre la caducidad de las cosas, la vanidad de las ambiciones humanas y el carácter ilusorio de la experiencia, al que se contrapone la “verdad” (*nelhuayotl*) a la que sólo la divinidad accede, ofreciendo un claro testimonio de cómo la dimensión onírica es asimilada a la de las entidades extrahumanas, a la que pertenecen justamente los seres divinos y sus acciones, que tanto esfuerzo cuesta a adivinos y sacerdotes desvelar, descifrar y comprender:

Aço tle nello nicyaihtohua nican	¿Acaso algo verdadero digo aquí,
Ypalnemohua çan tontemiqui y	Dador de la vida? Sólo soñamos,
çan toncochitlehuaco	sólo hemos venido a levantarnos
	con premura del sueño;
nicytoa in tlalticpac	lo digo en la tierra,
ye ayac huel on tiquilhuia yenican a.	a nadie podemos decírselo aquí.

Cantares mexicanos, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1628bis, 1994, f. 5v; León-Portilla 2011, 2: 70-73; cfr. Bierhorst 1985, 148-49; énfasis añadido.

<i>ça toncochitlehuaco</i>	De pronto hemos venido a levantarnos del sueño;
<i>ça tontemiquico</i>	sólo hemos venido a soñar,
<i>ahnelli ahnelli</i>	no es verdad, no es verdad
<i>tinemico in talticpac.</i>	que hemos venido a vivir en la tierra.

Cantares mexicanos, Biblioteca Nacional de México, Ms. 1628bis, 1994, f. 14v; León-Portilla 2011, 2: 168-69; cfr. Bierhorst 1985, 174-75; énfasis añadido.

Sorprende el hecho de que la metáfora de la emersión del estado de sueño al estado de vigilia subsista hasta hoy en diversas formas de discurso ritual entre los indígenas mesoamericanos: en las invocaciones terapéuticas de los mayas tzeltales recogidas por Pedro Pitarch (2017), orientadas a la curación del paciente de una enfermedad debida a la pérdida y captura de uno de sus componentes espirituales, se invoca justamente la “salida del soñar” del enfermo y su despertar (cfr. Pitarch 2013a, 100-01, 111), haciendo explícita la conexión de la dimensión onírica con la esfera inframundana a la que pertenecen los muertos y los dioses, una especie de condición ontológica atemporal similar a la del mito,⁶ que precisamente se contrapone al estado de vigilia al que se quiere devolver al paciente, dotándolo nuevamente de su integridad anímica y de su plena agentividad.

Lamentablemente, ningún *temicamatl* escapó a la lucha contra las idolatrías paganas y los escasos testimonios sobre la vida onírica de los mexicas y sus significados están fuertemente viciados y empobrecidos por la aversión radical que los religiosos europeos tenían hacia cualquier práctica oniromántica. En los manuales y en las acciones de los confesores del siglo XVI es recurrente la preocupación por la creencia de los indígenas en que los sueños revelaban la voluntad de los dioses paganos. Así, el dominico Diego Durán (1967 [1581], 1: 132), después de enumerar las interpretaciones que daban de algunos motivos oníricos, exhorta a preguntar “¿Qué soñaste?” y a indagar si las respuestas no permiten percibir “algún olor de lo antiguo” que deba ser combatido y erradicado (cfr. también Anzures 1987, 23-24; Tedlock 1995; Ruz 2010, 213 ss). Sin embargo, de los vocabularios compuestos desde muy temprano por esos mismos misioneros, así

⁶ Augé (1997, 85) destaca que el sueño individual puede ser “una de las fuentes de las que se alimenta el mito colectivo”, mientras que Tedlock (1995, 149) observa que el mito y los sueños tienen en común “una estructura interna emocional-estética, junto con un rico proceso de pensamiento metafórico”.

como de los no pocos textos en lengua indígena de los siglos XVI y XVII que han llegado hasta nosotros, podemos obtener informaciones valiosas.

Una primera evidencia nada obvia —que no se encuentra por ejemplo en otras lenguas mesoamericanas, en que el acto de dormir y el de soñar se designan con el mismo término (como el maya tzeltal *way*, según Pitarch [2017, 22])— es que en náhuatl rige una clara distinción terminológica entre *cochi* /dormir/⁷ y *temiqui* /soñar/, con la característica adicional de que mientras el primero es un verbo intransitivo (*nicochi* /[yo] duermo/ no prevé ningún objeto al que esa acción se aplique), en el caso de *temiqui* éste puede tener tanto una forma intransitiva (*nitemiqui* /[yo] sueño/) como una transitiva (*nitlatemiqui* /[yo] sueño algo/ o *nitetemiqui* /[yo] sueño a alguien/, o también *nictemiqui* /[yo] lo sueño/). Eso tendría importancia —de acuerdo con algunos estudiosos actuales de los sueños entre las poblaciones amerindias, como Barbara Tedlock (1987) y Pedro Pitarch (2017)— en cuanto permitiría captar las ideas indígenas acerca de la naturaleza de la acción de soñar: los zuñis de Nuevo México, por ejemplo, “usan para la experiencia un verbo intransitivo, que indica un *estado de ser* mientras se sueña; [por el contrario,] el uso por los quichés de un verbo transitivo para la experiencia indica que el soñador *actúa sobre algo* mientras sueña. [Por lo tanto,] soñar parece ser una experiencia más íntima y personal para los zuñis, [mientras que] en el caso de los quichés, la lucha nocturna por un mensaje por parte del espíritu libre permite que el soñar sea un acto más social aun antes de que adopte la forma de una narrativa verbal” (Tedlock 1987, 127; énfasis en el original; cfr. también Tedlock 1995, 153). Por otra parte, entre los mayas tzeltales, Pitarch observa que “el verbo *way* (soñar/dormir) pertenece a [una] clase no agentiva en la cual las cosas suceden fuera de la voluntad y dominio de la persona: un paciente, no un agente” (Pitarch 2017, 24), razón por la cual el durmiente, más que como sujeto del acto de soñar, es concebido como su objeto. En lugar de *soñar con algo*, *se es soñado*: “no es tanto que se sueñe o se duerma, como que el estado del sueño se apodera de la persona; la persona contrae el sueño, del mismo modo como contrae la enfermedad —siempre procedente del Otro lado” (Pitarch 2017, 24).

⁷ Así como nosotros usamos el infinitivo, en náhuatl los verbos se citan generalmente en la tercera persona del singular del presente de indicativo, debido a que es la forma carente de afijos. Por lo tanto, lo que traduzco con el infinitivo “soñar” equivaldría literalmente a “sueña”.

En los repertorios del náhuatl clásico del siglo XVI, sin embargo, junto al verbo *temiqui* /soñar/, a los sustantivos *temictli* /sueño/, *temiquiliz* /acto de soñar/, y *temiquini* /el que sueña/, o al locativo *temicco* /en sueño/, es posible encontrar algunos términos de interpretación no tan fácil y automática. Son términos que indican la variable confiabilidad de los contenidos de los sueños: *nelli*, *melahuac* o *melahuaca temictli* /sueño verdadero/ ‘sueño verídico’ e *iztlaca temictli* /sueño falso/inauténtico/ ‘sueño engañoso’, que el franciscano Alonso de Molina (1977 [1571], parte 2: f. 49v) traduce como “sueño vano y no verdadero”. Otros vocablos designan además a los protagonistas de la exégesis onírica, el *temic iximatini* /el que conoce el rostro de los sueños/ y el *temicnamictiani* /el que hace encontrar/combinar los sueños/, que Molina traduce en ambos casos como “soltador o interpretador de sueños” (Molina 1977 [1571], parte 2: f. 97v). En el segundo caso, el verbo que designa la acción interpretativa —*temicnamictia* /hacer encontrar/combinar los sueños/, que Molina traduce como “interpretar o concordar los sueños” (Molina 1977 [1571], parte 2: f. 97v)— evoca explícitamente el procedimiento comparativo de la identificación de significados posibles ya conocidos y eventualmente codificados subyacentes a la idiosincrásica e irreductible variedad de las experiencias y los contenidos oníricos. Un proceso que probablemente se valía del auxilio icónico de la consulta de los *temicamatl* (véase Olivier 2016), en los cuales es lícito suponer que el contenido manifiesto de los sueños de los consultantes tendría alguna clasificación, probablemente en términos de la valencia fausta o infausta de su anuncio, o quizás también de su “verdad” o “falsedad”, y casi seguramente de la manera como su significado se relacionaba con la fase temporal específica en que se había producido. En efecto, en la base de todas las prácticas mánticas nahuas estaba la idea de que el sucederse de las influencias sobre el cosmos de los distintos dioses connotaba con sus variables cualidades las unidades de tiempo (días, trecenas, “meses” de veinte días, años, series de 13, 52, 104 años). Una concepción altamente cualitativa del tiempo que hasta hoy induce a los adivinos mayas de Guatemala a tener muy presentes las características peculiares de cada uno de los 260 días del calendario ritual en el momento en que llevan a cabo su “lectura” de las señales que la realidad les proporciona (tanto en el caso de los sueños como en el de la casual configuración de las semillas que disponen sobre su mesa adivinatoria; cfr. Tedlock 1992).

Como vimos más arriba en las citas de los *Cantares mexicanos*, en las formas codificadas del lenguaje ritual, donde el reiterado recurso a los

paralelismos ofrece la posibilidad de ampliar los matices semánticos de los enunciados, en las referencias al soñar siempre aparecen juntos los verbos *temiqui* /soñar/ y *cochitlehua*, que León-Portilla (2011, 2: 70-73, 168-69) traduce precisamente como “soñar y levantarse del sueño”. Otros ejemplos de ese paralelismo los encontramos en los trozos de oratoria registrados por Bernardino de Sahagún en el sexto libro del *Códice Florentino* (Sahagún 1969b [1575-78], 42, 61): Dibble y Anderson traducen (en forma bastante aproximada, como veremos) *nitemiqui nicochitlehua* como “yo sueño, yo veo en sueños”, confirmando que el sueño era considerado como una experiencia perceptiva que, aun cuando ocurre mientras se duerme, es conceptualmente distinta del dormir, y al vivirla el sujeto (o bien el componente anímico al que se atribuye el conocimiento) ‘se levanta’ (*ehua*) del ‘sueño’ (*cochiztli*), casi como si despertase, aunque continúa dormido.⁸ Lo confirma claramente otra súplica elevada por los sacerdotes al dios Tezcatlipoca (Sahagún 1969b [1575-78], 7-10), en la que se le pide que permita a cuantos invocan su benevolencia *oncochitlehua ontemiclamati* /levantarse del sueño, conocer en el sueño/ ‘soñar y aprender oníricamente’ (Sahagún 1969b [1575-78], 9): un proceso cognoscitivo claramente distinto de los que se desarrollan en la vigilia y perteneciente con pleno derecho a la dimensión nocturna sobre la cual ejerce su influencia ese dios de los destinos y la adivinación llamado justamente *yohualli ehecatl* ‘viento nocturno’ (Sahagún 1969b [1575-78], 7; cfr. Olivier 1997).

El hecho de que el tiempo transcurrido durmiendo incluya distintas fases, algunas consistentes en un estado de inercia y pausa perceptiva (sin soñar), otras en cambio que ven al sujeto en cierta medida ‘levantarse’ (*ehua*) y tener experiencias cognitivas, lo atestiguan los diversos verbos compuestos sobre la raíz *cochi* /dormir/. Por consiguiente, mientras se duerme se puede ‘soñar’ (*cochtemiqui* /soñar durmiendo/), una acción en que, excluyendo a los demás sentidos, parece intervenir únicamente la vista. Dos son los verbos que, combinados con dormir (*cochi*), expresan actividades oníricas: el primero es el transitivo *itta* /ver, mirar/, del que deriva *tlacochitta* /ver cosas durmiendo/ ‘soñar algo’, que Molina (1977 [1571], parte 2: f. 23r) traduce por “ver alguna cosa entre sueños”; el segundo es *tlachiya* /ver algo/, del que derivan *cochtlachiya* /ver mientras se

⁸ Que en este término compuesto *ehua* se refiere a un verdadero /levantarse/ lo confirma Molina (1977 [1571], parte 2: f. 23r) cuando traduce *cochitlehua* como “saltar de la cama con presteza el que estaba durmiendo”.

duerme/, que en realidad significa ‘despertar y volverse a dormir varias veces’ (“recuerda, se despierta y vuelve a dormir repetidas veces”, Karttunen [1983, 37]), y *cochtlachiyaliztli* /el mirar mientras se duerme/, que Molina (1977 [1571], parte 2: f. 23v) traduce como “visión entre sueños”. Me parece evidente que el acto de “ver” expresado en ambos verbos hace referencia a experiencias que no siempre pueden superponerse: en el primer caso, *itta* indica una percepción visual compatible con la condición de quien duerme; en el segundo, *tlachiya* parecería indicar una “visión” que implica una distinta presencia del sujeto, aunque siempre se trata de un ir y venir incierto más allá y más acá del umbral entre el acá de la vigilia y el allá al que se accede durmiendo. Como veremos más adelante, es precisamente en ese allá que es posible *cochmahmauhtia* /asustarse durmiendo/, de *mahmauhtia* /asustarse/, una experiencia que Karttunen (1983, 37) traduce como “tener una pesadilla”, pero que no es del todo comprensible sin tener en cuenta cuál es el componente de la persona que experimenta esa fuerte emoción.

Otro testimonio de los complejos significados que los nahuas atribuían a los sueños, aunque difícil de descifrar, lo encontramos en las fórmulas mágicas recogidas en el centro-occidente de México a comienzos del siglo xvii por el sacerdote “extirpador de idolatrías” Hernando Ruiz de Alarcón (1892 [1629], 1984 [1629]). Nos ha transmitido el texto de algunos “encantos que usan para echar sueño”, que los magos indígenas supuestamente recitaban para hipnotizar a sus víctimas, con el objeto de ejecutar contra ellos “alguna obra mortal como el hurto o el adulterio” (Ruiz de Alarcón 1892 [1629], 153-55; 1984, 78-80). En una de esas fórmulas, el mago-violador invoca a la personificación del sueño con el nombre de *temicxoch* /flor del sueño/,⁹ confiere a la mujer de la que quiere abusar el nombre de la diosa del placer sexual Xochiquetzal /Pluma de quetzal-flor/ y proclama que la va a capturar, sacándola del *Chiucnauh Topan* /Nueve sobre nosotros/ ‘Nueve cielos’ y llevándola al *Chiucnauh Mictlan* /Nueve lugar de los muertos/ ‘Nueve inframundos’. Con esas metáforas ligadas a espacios “otros”

⁹ Los editores de la traducción inglesa, Andrews y Hassig (Ruiz de Alarcón 1984 [1629], 325), proponen la hipótesis de que podría tratarse de un error de transcripción por *temicxox* ‘magia/trance del sueño’ (*‘dream-trance’*), de la raíz verbal *xox-*, que en náhuatl se emplea para designar acciones mágicas de signo negativo como el mal de ojo o la hechicería (Molina 1977 [1571], parte 2: f. 161v, “*xoxa*: aojar o hechizar o ojea a otro”; Wimmer 2006; Karttunen 1983, 331; para los nahuas de Cuetzalan, véanse Signorini y Lupo 1989, 157ss; Signorini 1989; Lupo 2019).

con respecto a la superficie de la tierra (*tlalticpac*) donde se desarrolla la existencia humana, el mago está representando verbalmente y aspira a determinar mágicamente el pasaje de la víctima del estado de vigilia al sueño, condición necesaria para poder abusar de ella, y hace de ella la encarnación de la entrega a los placeres de la carne, identificándose a su vez con Yaotl /Enemigo/, una de las manifestaciones de Tezcatlipoca /Espejo humeante/, dios, como ya se ha dicho, de las artes mágicas y las transformaciones hechiceriles (Ruiz de Alarcón 1992 [1629], 153-54; 1984, 79-80; véase Olivier 1997). Consumada su felonía, el mago-hipnotizador recita otro hechizo en que se proclama otro dios poderoso —Yohuallahuantzin /Ebrio de noche/, una de las manifestaciones del dios de la guerra y de la fertilidad agrícola Xipe Totec /Nuestro señor el dueño de la piel/—, invoca nuevamente a *temicxoch*, el sueño, y deshace el encantamiento hipnótico para que la mujer y sus guardianes despierten, proclamando que todo lo que había determinado antes con el poder ilocutivo de sus fórmulas “no era verdad”: “*in ahmo nelli in niqincuepa, in ahmo cochiyah, in ahmo oyahcah ChiucnauhMictlan* ‘no es verdad que los transformé, no dormían, no fueron a los Nueve Inframundos’¹⁰ (Ruiz de Alarcón 1892 [1629], 154; 1984, 80). Evocando mediante la palabra ritual a las poderosas entidades extrahumanas que en la dimensión atemporal del mito poseen la capacidad de plegar a su voluntad los acontecimientos terrenales, y determinando mágicamente una momentánea identificación con ellos de sí mismo y de su presa, el encantador proclama y utiliza para sus propios turbios designios la coincidencia entre la esfera onírica y el ámbito de las potencialidades no expresadas, que de ese modo espera realizar.

Hasta aquí lo que nos es dado saber de las concepciones de los nahuas relativas a la esfera onírica en el periodo precedente e inmediatamente sucesivo a la conquista, según puede deducirse, en forma limitada y aproximada, de las escasas fuentes textuales. Ahora intentaremos combinarlo con lo que es posible documentar entre los que hasta hoy hablan la misma lengua, puesto que esas fuentes por sí solas, sin la observación directa del comportamiento de los actores sociales en su contexto y sin escuchar sus enunciados, nos dejarían en la sombra de la incompletud y la incertidumbre acerca de los significados de los testimonios del pasado y las prácticas

¹⁰ La traducción que ofrece el propio Ruiz de Alarcón (1892 [1629], 154) dice: “para que no sea verdad que los encanté, y convertí en otros y que dormían, y que fueron a los nueve profundos”. López Austin (1972, iii) en cambio propone: “No es verdad: también los transformo, no dormían, no fueron al noveno lugar de los muertos”.

relacionadas con ellos.¹¹ Aun teniendo presente que sería totalmente impropio imaginar una continuidad plena entre las concepciones de los nahuas de hoy y las del pasado precolonial, ignorando las profundas transformaciones derivadas de cinco siglos de evangelización e hispanización, me parece evidente que eso no impidió la persistencia de muchas ideas peculiares acerca de la composición de la persona, de las facultades vinculadas a los componentes anímicos del sujeto y de cómo los acontecimientos referentes a los desplazamientos y las experiencias de esas entidades espirituales se relacionan con lo que se experimenta en los sueños, ideas que sería muy difícil atribuir a influencias exógenas de derivación europea.

Los sueños entre los nahuas de hoy

A pesar del inevitable empobrecimiento que la colonización y la conversión provocaron en las elaboradas formas de pensamiento propias de las élites religiosas y políticas del mundo precolombino, muchas de las concepciones y de las prácticas amerindias que giraban en torno a la dimensión onírica han persistido en el tiempo y se pueden observar en las comunidades indígenas del presente. Los nahuas de la Sierra de Puebla que yo estudié ya no presentan un sistema de pensamiento y organización ritual tan visiblemente vital y coherente como el estudiado por Barbara Tedlock entre los mayas quichés de Guatemala (1981, 1983, 1987, 1992). Sin embargo, las investigaciones que he realizado en los últimos 36 años me proporcionan material etnográfico indudablemente útil para formular algunas consideraciones analíticas no tan conjeturales y aleatorias como las derivadas exclusivamente del análisis de los documentos del periodo colonial que hemos considerado antes.

Con todo, es conveniente aclarar de entrada que si intentamos deducir de las conversaciones y los enunciados de los indígenas el modo como ellos

¹¹ El artículo de Marie-Noëlle Chamoux (2011) sobre las concepciones de los nahuas de Huauchinango en torno a los conceptos de “persona, animacidad, fuerza” ofrece un excelente modelo de lo productiva que puede ser la combinación del análisis lingüístico (incluso diacrónico) con la atenta observación etnográfica (Chamoux 2011, 155-56). Por el contrario, un ejemplo instructivo de cómo un análisis lingüístico, incluso minucioso, sin el apoyo de un bagaje adecuado de comprobantes etnográficos, corre el riesgo de producir derivaciones interpretativas excesivamente conjeturales puede encontrarse en el libro de Sybille de Pury-Toumi (1997).

clasifican los sueños no obtendremos nada tan estructurado y coherente como los inventarios de que disponemos para el mundo antiguo.¹² La ausencia de un soporte escrito (pictográfico o alfabético) y de ocasiones para reflexionar en forma analítica y sistemática sobre las diversas formas de las experiencias oníricas, su origen y naturaleza y sus correspondientes significados hace de cualquier tentativa etnográfica de producir una clasificación “emic” de los sueños algo bastante extemporáneo e individualmente variable, del tipo de las que Barbara Tedlock (1994, 15) denomina “teorías del momento” (*passing theories*), retomando de Rorty la idea de que son “estrategias *ad hoc* que sirven para dar sentido a enunciados particulares [y que] deben ser corregidas constantemente”. Es decir, clasificaciones y teorías cambiantes, no necesariamente coherentes y vinculadas al contexto en que se aplican y a las finalidades que persigue quien las formula, y por lo tanto “vinculadas en forma compleja a la acción social” (Tedlock 1994, 14).

Para comprender el sistema de pensamiento que subyacía y hasta hoy subyace a las prácticas ligadas a los sueños, es evidentemente indispensable saber cuáles son las concepciones indígenas respecto a la constitución y las capacidades del ser humano y de las entidades extrahumanas (dioses, antepasados, señores de los lugares, etcétera). La posibilidad que el etnógrafo tiene de interpelar directamente y en distintas ocasiones a los protagonistas de las experiencias oníricas y de las prácticas y los discursos relacionados con ellas, a diferencia de los diversos tipos de testimonios que han llegado hasta nosotros desde el pasado mexicana, permite reconstruir sus concepciones al respecto con un alto grado de confiabilidad. Por eso me parece preferible dedicar esta segunda parte, no al examen del léxico y las categorizaciones actuales sobre los sueños, sino a ilustrar las peculiaridades de esas concepciones, tal como son expresadas por los actores sociales.

Partiré ante todo de la comprobación de que el ser humano es pensado como dotado de una envoltura corporal conectada a una pluralidad de componentes espirituales, diversos en número, forma, características, funciones, duración, colocación espacial, y que tienen distintos roles en la experiencia onírica (véanse Signorini y Lupo 1989; Lupo 1995; 2013, 63-90).

¹² Piénsese, por ejemplo, en Mesopotamia (Oppenheim 1956) y en Grecia (Guidorizzi 1988, 2013).

TABLA. LOS COMPONENTES NAHUAS DEL ALMA

	YOLO, YOLIA	ECAHUIL	TONAL
<i>Significado literal</i>	corazón, el que vive	sombra	sol, día
<i>Sede</i>	en el corazón	en todo el cuerpo (cabeza, sangre)	en el mundo externo (“lejos”)
<i>Relación con el cuerpo</i>	inseparable en vida	separable	independiente
<i>Caducidad</i>	inmortal	vulnerable, mortal, en parte transmisible	poco vulnerable, pero mortal
<i>Aspecto</i>	antropomorfo	antropomorfo	casi siempre zoomorfo
<i>Cualidad</i>	caliente (?)	frío (?)	caliente
<i>Número</i>	1	1, fragmentable	de 1 a 13

Para limitarme a describir la participación de los diversos componentes de la persona nahua en la experiencia del soñar, es preciso observar ante todo que ésta implica esencialmente lo que Hultkrantz (1953) llamaría la *free soul*, o bien la “sombra” (*ecahuil*), que cuando el individuo duerme abandona el cuerpo y se desplaza a otro lugar en el espacio, en muchos casos pasándose al alter ego (*tonal*), cuyas experiencias transmite al soñador. De ahí el hecho de que aquel pueda encontrarse en lugares lejanos y desconocidos, realizar acciones desusadas o imposibles para los humanos, como volar o nadar debajo del agua, o sufrir distintos tipos de privaciones y tormentos. Como las personas a quienes ha tocado en suerte recibir del destino una dotación mayor de fuerza anímica (entre ellos los especialistas rituales) pueden tener hasta 13 alter ego, eso explica la gran variedad y el carácter aparentemente contradictorio de las experiencias oníricas, pero también —recordando que la enorme mayoría de esos “dobles” son de naturaleza animal, incluyendo especies tan diferentes entre sí como el jaguar, la serpiente, la avispa, el conejo, el colibrí o la golondrina (y sólo en raros casos fenómenos meteóricos como el viento o el rayo)¹³— la “bestialidad”

¹³ Chamoux (1989, 305; 2011, 167) encuentra cerca de Huauchinango la idea de que los alter ego de los seres humanos pueden ser también objetos aparentemente inanimados,

y la escasa moralidad de las acciones que a veces el sujeto lleva a cabo en sueños. No me parece demasiado arriesgado ver en esa ontología una quizá rudimentaria teoría amerindia del inconsciente y de las pulsiones a las que el sueño —con su transitoria suspensión de los frenos inhibitorios impuestos por los vínculos sociales y las constricciones morales de la vigilia— permite emerger.¹⁴ Si queremos definir esa tipología de los sueños con base en la agentividad del soñador, podríamos considerarlos como sueños cuyo sujeto es sustancialmente el soñador, aunque sea mediante la transitoria coincidencia de su alter ego animal (*tonal*) con la subjetividad sensible y volitiva que se transfiere a él cuando —como me parece que resulta con evidencia de las descripciones dadas por los especialistas de la capacidad que algunos de ellos poseen de controlar a sus propios “dobles” (Signorini y Lupo 1989, 63-70; Lupo 2013, 63-90)— la “sombra” (*ecahuil*) deja el cuerpo humano para desplazarse al “doble” animal.¹⁵

Pero también hay otros tipos de sueños, que implican a componentes anímicos de otro modo: uno es el de las pesadillas que afligen a una persona cuando un susto ha provocado la apertura repentina de esas “salidas” del cuerpo que son los orificios (boca, uretra y ano) y la consiguiente caída de una parte de la “sombra” (que es pensada como fragmentable). En esos casos se puede hablar de *nemouhtil tacochitaliz* /sueño de susto/.

como una piedra. Lamentablemente, a pesar de que examina a fondo las concepciones nahuas acerca de la constitución, las capacidades y las experiencias de la persona, en sus ensayos no profundiza en la temática del sueño.

¹⁴ Aunque no hace referencia a la dimensión onírica, Chamoux (2011, 165) tiende a dar de la teoría local sobre los “dobles” una lectura en términos análogos a los del psicoanálisis, en la medida en que contribuye a “conferir el carácter profundo, definitivo, selvático a la personalidad de cada individuo, algo como el ‘ello’ del psicoanálisis freudiano”.

¹⁵ Los testimonios etnográficos recogidos entre los nahuas de Cuetzalan del Progreso no permiten hablar de una concepción claramente “perspectivista” del sueño, como sugiere Pitarch (2013b, 117-40) para los tzeltales estudiados por él (que comparten con los primeros la convicción de que los seres humanos tienen un vínculo de coexistencia con más de un alter ego, pero además desdoblan el alma llamada *ch’ulel*, colocándola simultáneamente en el corazón del ser humano y en el interior de una montaña donde residen todas las de un mismo patrilineaje): en el caso tzeltal, la aparente incompatibilidad entre diferentes experiencias perceptivas correspondería a la heterogénea pluralidad de universos creados por los múltiples puntos de vista de los diversos componentes (almas y “dobles” animales) de la persona. Sin embargo, en sus deambulaciones extracorpóreas el *ecahuil* ‘sombra’ no sólo hace vivir oníricamente a los nahuas las vivencias de su alter ego (*tonal*) en el que se proyecta, sino que, de hecho, al revelar sus experiencias del mundo otro en el que puede percibir los componentes espirituales de las personas y los seres extrahumanos, les presenta esas entidades bajo apariencias distintas de las del mundo terrenal (véase más adelante).

La captura del componente caduco del ser humano (la “sombra”) por parte de las más diversas entidades extrahumanas (las que gobiernan y se identifican con la tierra, el fuego, el agua, los rayos, o bien el señor de la selva y de los animales, etcétera; véanse Signorini y Lupo 1989; Lupo 1995, 2013) hace que la persona enferme de *nemouhtil* /susto/, desmejorando gravemente, y que sueñe con los lugares y las condiciones en que su componente está retenido: por eso el diagnóstico puede basarse mucho más en la comunicación de experiencias oníricas de este tipo al terapeuta que en la consideración de los síntomas que el cuerpo presenta. Como la causa última del mal se encuentra “en otra parte”, la curación dependerá de su resolución —a través de la recuperación del alma caída—, más que de los cuidados que se suministren al cuerpo, manuales (como enderezar la campanilla o masajear el recto) o farmacológicos (que también tienen un papel importante; cfr. Signorini y Lupo 1989, 129 ss; Lupo 2012a).¹⁶ También en los sueños de este tipo de enfermos el sujeto es su “sombra”, aunque sea en una condición de mucho menor libertad y de agentividad limitada.

Hay además otro tipo de sueños que pueden referirse a los componentes anímicos de la persona, y son aquellos en los que entidades hostiles —identificables en la mayoría de los casos con las proyecciones espirituales de hechiceros o las almas de los muertos que éstos mediante la magia logran poner al servicio de sus designios maléficos— tratan de agredir, capturar y menoscabar los componentes espirituales de sus víctimas: son pesadillas en las que la persona se ve atacada por animales, personas y espíritus hostiles. En esos casos, las emociones experimentadas en el sueño pueden ser causa de la pérdida de la “sombra”, igual que los sustos provocados durante la vigilia y —como entre los azande (Evans-Pritchard 1958 [1937])— el sueño constituye, más que una premonición de la agresión mágica, la manifestación palpable de que ésta está ocurriendo y es urgente buscar remedio.¹⁷ Si bien en este caso la entidad protagonista de los

¹⁶ Una concepción análoga de la composición de la persona, de los peligros de su disgregación y de las terapias para restablecer su unidad, y también de la naturaleza de los sueños ha sido descrita para la región andina de Ayacucho por Cecconi (2012, 71 y *passim*).

¹⁷ En Naupan, un área más septentrional de la Sierra, los dueños de casa de la antropóloga Lourdes Báez Cubero (2005, 23) la instaban todos los días a que les relatara sus sueños, especialmente si eran angustiosos: “me decían que era importante contar temprano los sueños porque así estos no se convertían en realidad, sobre todo aquellos sueños amenazantes”, prueba de que una socialización consciente de las experiencias vividas durante la noche por

sueños es siempre la “sombra” del soñador, lo es con un rol esencialmente pasivo, mientras que lo que prevalece es la agentividad de los sujetos responsables de la agresión.

En cuanto a los tipos de figuras extrahumanas que según se cree pueden agredir a los humanos durante la noche, hay también una especie de *duendes*, llamados *mazacame* (cfr. Signorini y Lupo 1989, 86-88), a los que se atribuye la intención de adueñarse de la voluntad del durmiente y conducirlo sin que él se dé cuenta a lugares peligrosos:

Sueñas que te espanta algo, entonces *mitzmazacahuia* ‘te embaucan los duendes’. *O ce tahtol no ilhuia “tecochcuini”* /O dicen también una palabra: “tecochcuini” [los que agarran a las personas en el sueño]/. Eso sí [es] más directo: *tecochcuini*. *Quihtoa nicnequiya... quinequiya necochcuizqueh mazacame*, pero *tecochcuizqueh no ce yon feo*. *Tecochcuini quinequi mitzcuzqueh* /Dice que... lo quieren agarrar en el sueño los duendes, pero agarran a uno y [lo llevan] también allá donde está feo. Los que agarran en el sueño te quieren aferrar, te quieren agarrar/ (Francisca Tejero, entrevistada por el autor, 12 de septiembre de 2019).

Esa “captura” por parte de los duendes consiste de hecho en una especie de seducción de la víctima que, atraída por la visión nocturna de esos pequeños seres luminosos, los sigue en un estado de aturdimiento inconsciente y es arrastrada a lugares aislados y peligrosos, como el borde de barrancos, o es obligada a trepar árboles muy altos de los cuales al recobrar la conciencia no puede bajar. Después de aventuras similares, las víctimas padecen pesadillas que no las dejan dormir: “Porque te quitan el sueño, ellos se apropian tu sueño. Esta vez ya no puede uno dormir y nomás estás con esta pesadilla. Y tarda, conforme esas pesadillas grandes o fuertes, tardas, no duermes. [...] Sí, *tecochcuini*” (Celina Martínez, entrevistada por el autor, 13 de septiembre de 2019). En conjunto, como se desprende de los diversos testimonios registrados, el sueño es vivido por la mayoría como una experiencia psíquica sobre la que el sujeto tiene un control muy limitado, y que revela las vicisitudes referentes a sus componentes espirituales y las asechanzas de eventuales agentes hostiles cuya capacidad de invadir la esfera onírica, apropiarse del contenido de los sueños e imponer su propia agentividad sobre la del soñador es concreta y perceptible expresión de la agresión en curso.

los componentes espirituales permite, según se cree, enfrentar y conjurar los ataques de los que éstos pueden ser objeto.

Sueños a voluntad

Hasta aquí he ilustrado las concepciones en torno a los sueños de las personas comunes, pero hay también personas que, justamente a través de la dimensión onírica, adquieren y ejercen la profesión de especialistas rituales, convirtiéndose en adivinos, terapeutas y gestores de las relaciones entre los individuos o la colectividad y el mundo extrahumano. Esos operadores de lo sagrado —a quienes desde hace siglos el clero católico ha expropiado la gestión de la dimensión pública de la religiosidad indígena— han conservado sin embargo el control de la religiosidad doméstica, cotidiana, ligada a la salud, a la armonía familiar y a la prosperidad agrícola (véanse Signorini y Lupo 1989; Lupo 1995).

Casi siempre, en los testimonios recogidos de sus voces del camino que los llevó a asumir el estatus de ritualista, eso ocurrió a través de una serie de experiencias que pertenecen a la dimensión del sueño y de la visión (con frecuencia difíciles de distinguir). No sorprenderá saber que también entre los nahuas el llamado a la profesión a menudo se produce en ocasión de una enfermedad grave, durante la cual el iniciado experimenta una especie de muerte reversible, abandonando su cuerpo aparentemente exánime y viajando hasta la sede de la divinidad (hoy el Padre Celestial cristiano, Cristo o uno de los santos), de la cual recibe la confirmación de la concesión del poder de conocer (con frecuencia precisamente a través de los sueños) las causas de los males que afligen a los humanos y de combatirlos y eliminarlos con éxito. No sólo eso: no es raro que los especialistas rituales proclamen haber adquirido justamente en sueños su saber (cfr. Anzures 1987; Guiteras Holmes 1986 [1961], 235; Dow 1986, 51ss; Pitarch 2013a, 19; 2013b, 66), consistente en técnicas de manipulación de los cuerpos, saberes herbolarios o dietéticos, pero sobre todo en el dominio de largas, complejas y muy diversificadas invocaciones rituales en náhuatl (mientras que la memorización del rico corpus de textos litúrgicos católicos —de las principales oraciones a las letanías y los responsos para la paz de los difuntos— es reconocida como fruto de la enseñanza de los catequistas o del estudio de los textos escritos).

En relación con esta supuesta función didáctica de los sueños, a la que tantísimos ritualistas atribuyen el aprendizaje hasta de las más mínimas características técnicas de su propio saber, y sobre la cual evidentemente el observador está autorizado a sentir cierta perplejidad, quisiera sugerir que no creo que deba ser interpretada en forma simplista como una representación retórica cómoda (conscientemente “inventada”) de los modos de adquisición de los

conocimientos especializados. Pienso en cambio que, al proyectar esa adquisición en la dimensión onírica, a la que por definición pertenecen las divinidades de las que desciende la legitimidad profesional, los ritualistas nahuas están representando metafóricamente su propia conciencia de la compleja, prolongada, capilar e informal impregnación de los modelos culturales de su grupo en la que basan, más o menos conscientemente, su propio saber hacer. De ahí el carácter estereotipado de las narraciones del llamado y lo convencional de las experiencias oníricas relatadas: son la confirmación de que lo que ocurre en los sueños está entrelazado de tantas maneras con el sentir y las vivencias de una amplia pluralidad de sujetos para quienes —como bien observa Jacques Galinier para los cercanos otomíes— “su experiencia [de quien sueña] es necesariamente colectiva y no estrictamente individual” (Galinier 2009 [1998], 116). También los mojaves estudiados por Georges Devereux (1957, 1036) atribuyen a los sueños un valor de confirmación y de irrenunciable aval operativo de los saberes técnicos: para ellos algo “efectivamente aprendido en estado de vigilia [...] es estéril, es decir ineficaz, a menos que sea también ‘soñado’”.

Entre los mayas tzotziles, Calixta Guiteras Holmes ha recogido una conceptualización en ciertos aspectos análoga del rol atribuido a los sueños en la adquisición del saber esotérico, que combina las funciones de los dos centros “anatómicos” en que se articulan las facultades cognitivas y decisionales de la persona humana, el corazón y la mente: “‘uno piensa en su corazón y llega a la mente’ y ‘los pensamientos están en la cabeza, pensamos con la cabeza del corazón’” (Guiteras Holmes 1986 [1961], 235). Habría una diferencia sustancial entre

lo que pertenece al dominio del conocimiento esotérico. [...] En este último caso, lo que se aprehende durante la vigilia no se considera sabido hasta que se ha “aprendido” en un sueño. “El alma lo repite en el corazón, no en la mente, y sólo entonces es que la persona lo sabe en realidad”. Parecería aquí que el sueño fuera indispensable, no porque confirma el conocimiento, sino a causa de que, por medio del *wayjel* [el alter ego], le otorga al hombre el poder de emplearlo. Algunas veces parece que el ser humano poseyera el poder; otras, que el propio conocimiento, adquirido por medio del *wayjel*, estuviera cargado de aquella fuerza (Guiteras Holmes 1986 [1961], 235).

Lo que la compleja interacción del sujeto humano con su alter ego y de la mente con el corazón parece revelar¹⁸ es la insuficiencia cognoscitiva del

¹⁸ Una formulación en muchos aspectos análoga de la descomposición de los procesos mentales en distintas funciones desarrolladas desde sus sedes anatómicas (cabeza y corazón)



Figura 1. El especialista ritual Miguel Cruz mientras duerme. Se cree que es estando en esa condición que la “sombra” del terapeuta es capaz de explorar los lugares donde se encuentran las de los enfermos que intenta curar. Cihuapilaco, Cuetzalan del Progreso. Fotografía del autor, Misión Etnológica Italiana en México, 20 de mayo de 2013

estado de vigilia, puesto que sin la fundamental confirmación de la revelación onírica (que necesariamente pasa por ese intermediario con la esfera extrahumana de las causas últimas y ocultas de las cosas mundanas que es el “doble”) ningún saber puede llegar a ser operativo, puede desplegar su eficacia en el plano social.

Un detalle interesante de los viajes realizados por los especialistas mediante las proyecciones extracorpóreas y los alter ego (véase figura 1) es

la encontramos en los enunciados de algunos especialistas nahuas: en una plegaria terapéutica el desaparecido Francisco Landero (entrevistado por el autor, 1 de octubre de 1997) decía: “[...] *nimitztazohcamatilia totahtzin tinechmacatoc yon notanemililiz huan notalnamiquiliz. Notanemililiz nican nicpiya, huan notalnamiquiliz nican /te agradezco Padre nuestro [por el hecho de que] me estás dando este pensamiento mío [esp. ‘pensamiento’] y [este] sentido [esp. ‘sentido’, pero también ‘memoria’]. Mi pensamiento lo tengo aquí [indica la cabeza], y el sentido [lo tengo] aquí [indica el corazón]/”*. Por su parte, Miguel Cruz (entrevistado por el autor, 27 de julio de 2009), hoy con más de 90 años, razona así sobre sus facultades: “La memoria *itech noyolo /en el corazón/. Talnamiquiliz es el mismo. La memoria es el mismo *talnamiquiliz*. Pero ese *talnamiquiliz*, ése es el que está aquí el sentido. [...] En el corazón, ahí piensa: todas las cosas están en el corazón. Lo que pasa es que suben. [...] *Tanemililiz*, ése sale de la cabeza”*.

que —siempre de acuerdo con lo que refieren los protagonistas— su contenido no puede ser revelado desde el principio, y por lo tanto por sí solos no bastan para constituir el acto de investidura del nuevo especialista. Esto quiere decir que la manifestación onírica de la elección divina no se puede confiar solamente a la experiencia psíquica del individuo interesado, sino que debe ser, por así decirlo, socializada por medio de una confirmación —siempre en sueños— que involucre a más personas extrañas. Es decir que es preciso que algunos pacientes, sin saber que ese llamado ha tenido lugar, reciban en sueños la indicación de que su mal será curado por el neoterapeuta aún no reconocido. Y es justamente la concomitancia de varias revelaciones autónomas y paralelas lo que garantiza la autenticidad del mensaje divino y pone el sello de la colectividad a la adquisición del nuevo estatus. Que después las vivencias psíquicas de los actores individuales correspondan efectivamente a la versión “emic” que se confecciona de ellas y después se relata al etnógrafo es una cuestión ciertamente debatable, pero imposible de verificar y en definitiva irrelevante por lo que hace a las consecuencias que tiene en el plano social y para la coparticipación en los modelos culturales que plasman el imaginario en torno a los sueños. Me limito a agregar que ésta es sólo una de las muchas formas en que es posible captar la vida social de los sueños, tan a menudo constatada al hacer investigación en el campo y que hace problemático para los antropólogos acoger las propuestas teóricas (como las del psicoanálisis) que escasamente tienen en cuenta la “complejidad y la diversidad de las teorías explicativas [locales sobre los sueños], así como su articulación con los otros dominios de la vida social” (Charuty 1996, 6).

Más allá de la manifestación onírica de las entidades extrahumanas de las que derivan sus conocimientos y su poder —que los induce a repetir insistentemente que son sólo ayudantes (*tapalehuiani* /los que ayudan/) o intermediarios (*tetahtohuiani* /los que hablan por alguien/, o *abogados*), mientras que el único sanador verdadero es Dios, a quien toca todo el mérito de la curación (véase Lupo 1995, 63)—, los especialistas rituales ejercen un auténtico control activo sobre sus propios sueños, en el sentido de que no sólo se declaran capaces de dormir y soñar lo que desean, y de orientar sus propias experiencias oníricas hacia las cuestiones sobre las cuales necesitan adquirir conocimiento, sino que serían capaces de ejercer un pleno control de su propia “sombra”, incluso proyectándola conscientemente hacia su alter ego animal y dirigiendo así sus acciones. Un proceso de desplazamiento de su propia agentividad de uno al otro de los dos polos de la

coesencia entre el hombre y el alter ego, que constituye la más sofisticada de las capacidades metamórficas que desde hace milenios se cree que poseen los magos mesoamericanos (véase Lupo 2012b) y que no requiere que el operador pierda su apariencia humana, sino que simplemente hace que su propia subjetividad agente (personificada en la “sombra”) abandone su envoltura corpórea, desplazándose a su otro yo teriomorfo y externo, donde él mismo se encuentra. Se trata en este caso de la expresión más refinada (que López Austin [1984 [1980], 1: 422 ss] califica de “esotérica”) de la capacidad de expansión a través del ejercicio de las técnicas del sueño de las facultades cognitivas del yo con base en la cual no pocos antropólogos han considerado que las sociedades amerindias habían desarrollado auténticas técnicas psicodinámicas, capaces de convertir la experiencia onírica subjetiva en “un proceso social interactivo [...] una teoría performativa (*enactive*) del soñar” (Tedlock 2004, 189).

Un caso muy representativo de esta posibilidad de enfrentar las desventuras humanas mediante la capacidad de guiar en forma consciente la propia actividad onírica, eventualmente sabiendo incluso responder a las amenazas que pueden estar ocultas, es el que me relató muchas veces desde nuestro primer encuentro el especialista ritual Francisco Landero (véase figura 2), fallecido en 2019 a los noventa y cinco años (Lupo 2013, 252-55). Una vez que estaba trabajando en la cura de un enfermo llamado Gabriel Antonio, cuya “sombra” había sido capturada por la Tierra a consecuencia de un susto, para recuperarla él había penetrado en el inframundo llamado *Talocan*, donde estaban retenidas las “sombras” de muchas personas que le imploraron que las salvase llevándoselas con él, pero entre ellas no estaba la que él buscaba. Cuando, con las manos vacías, iba a emprender el camino de regreso, éste desapareció y Francisco quedó atrapado en una especie de habitación cerrada por todos lados. Por esa razón, a la mañana siguiente despertó atontado, soñoliento e inapetente, estando a su vez privado de su propia “sombra”, que había quedado en el Talocan. Así se vio obligado a arrastrarse todo el día, ocultando a su esposa la causa de su estado para no alarmarla y esforzándose por recitar para sí mismo las plegarias que habitualmente pronunciaba para recuperar las “sombras” de los pacientes. Cuando finalmente llegó la noche y pudo volver a dormirse se encontró de vuelta en el Talocan, y esa vez obtuvo de quien lo gobierna (el *Talocan totahtzin* /nuestro Padre del Talocan/, de quien solamente oyó la voz cavernosa) un pequeño machete que —en la percepción transfigurada del sueño— no era otra cosa que la “sombra” perdida del enfermo



Figura 2. El especialista ritual Francisco Landero, protagonista de la experiencia de captura de la “sombra” en el Talocan. Xiloxochico, Cuetzalan del Progreso, Puebla.
Fotografía del autor, Misión Etnológica Italiana en México, 16 de septiembre de 2016

Gabriel. Los terapeutas nahuas afirman, en efecto, que en las exploraciones que realizan anímicamente en busca de componentes espirituales de sus propios clientes, estos últimos nunca se hacen visibles con los rasgos de la persona de la que se separaron, sino en forma de ropas, instrumentos u objetos que la representan metonímicamente (sombreros, huaraches, pantalones, machetes, morrales para los hombres; enaguas, huipiles, fajas, listones para el cabello y utensilios domésticos para las mujeres) (véase figura 3).¹⁹ El hecho de haber podido regresar a nuestro mundo nuevamente íntegro y

¹⁹ Haciendo referencia explícita al perspectivismo de Viveiros de Castro (2004), Lorente (2016, 4) señala que también entre los nahuas de la Sierra de Texcoco “soñar es ver con el espíritu liberado de su envoltorio corporal. El prisma que representa el cuerpo condiciona la visión. Ver con los ojos del espíritu ofrece otra perspectiva”, de manera que lo que parece arroyo y piedras al despierto, en el sueño revela ser casas y caminos de los seres del monte, señores de las aguas. El Otro Lugar habitado por los espíritus sólo es perceptible para ellos,



Figura 3. Algunos de los objetos que en los sueños de los terapeutas pueden representar metonímicamente a las “sombras” perdidas de los pacientes, que aquéllos buscan recuperar. Fotografías del autor, Misión Etnológica Italiana en México

además con el objeto que constituía la “sombra” de Gabriel le dio la certeza del éxito de la cura. Pero también lo indujo a no penetrar nunca más en el Talocan:

Amanecí bien. Una noche estuve ahí, una noche y un día, estuve allí. Pero... pero me vine. Pero después ya, siempre ya no, ya; y voy [a buscar las “sombras” de los enfermos], pero ya no, ya no entro ahí [en el Talocan] (Francisco Landero, entrevistado por el autor, 1 de octubre de 1997).

mientras que en el sueño, que “equivale a adoptar la mirada de los espíritus” (Lorente 2016, 6), se revela a los humanos también.

Conclusiones

Esta aventura bastante excepcional, en la que el especialista vivió en sueños la experiencia de la fragmentación y privación de su alma, así como el esfuerzo desusado de rezar por sí mismo en el intento de recuperar su propia “sombra” perdida, me fue relatada muchas veces casi con las mismas palabras a lo largo de veinte años, lo que da fe de la profunda impresión que dejó en el protagonista y del valor ejemplar que éste le atribuía, al punto de que puede configurarse como uno de esos acontecimientos de la vida individual (en este caso relacionados con el inconsciente onírico) que pueden contribuir a plasmar y actualizar los modelos culturales del grupo al que pertenece (Ewing 2003). Y nos permite sacar a la luz diversas peculiaridades de la teoría y de la práctica elaboradas en torno a los sueños por los nahuas de la Sierra de Puebla.

En contraste con la general incapacidad de las personas comunes de gestionar activamente su propia vida onírica, algunos especialistas parecen ser plenamente capaces no sólo de dormir y soñar a voluntad,²⁰ sino también de ejercer en el sueño una especie de agentividad realizando, en la dimensión en que se encuentran las entidades extrahumanas, los difuntos y las “sombras” que han abandonado (voluntariamente o no) los cuerpos de los vivos, acciones capaces de tener efectos concretos también en la realidad terrenal de los humanos en estado de vigilia. Para hacerlo aprovechan el hecho de que —aun cuando en cierta medida los sujetos que allá encuentran suelen aparecer transfigurados o sólo son perceptibles en forma limitada—²¹ el sueño constituye un ámbito de potencialidades cognitivas, experienciales y operativas más amplio que el estado de vigilia, y en él algunos individuos pueden acceder a conocimientos y realizar actos imposibles en otras condi-

²⁰ El anciano terapeuta Francisco Tejero (muerto en 1999 con más de noventa años) declaraba expresamente que cuando lo interrogaban acerca de las causas de la enfermedad de alguien, cualquiera que fuese la hora del día, iba a acostarse para “hacer un poco de *mimi*” y por lo soñado entender el tipo de mal a curar y las consiguientes iniciativas rituales que debía emprender. Esta capacidad la comparten los terapeutas de muchos otros grupos indígenas, entre ellos los tarahumaras (Anzures 1987, 25, 29).

²¹ Piénsese en la apariencia “metonímica” de las “sombras” de los pacientes que se recuperan, o en el hecho de que Francisco Landero haya oído solamente la voz del señor del Talocan. En uno de los sueños iniciáticos del especialista Miguel Cruz, la divinidad le habría aparecido en cambio con los rasgos de un vecino, elogiando la corrección de su trayectoria. Pero al día siguiente el vecino en carne y hueso habría desmentido la visita nocturna, revelando así la naturaleza numinosa de la aparición.

ciones. Eso refleja la idea de que el sueño hace poroso y para algunos ocasionalmente superable el confín entre el mundo terreno de los humanos y el espacio ontológicamente “otro”, de potencialidades abiertas (y en eso asimilable en algunos aspectos al espacio magmático, fluido y generativo del mito), en el que las “sombras” pueden encontrarse e interactuar con los seres que —como las deidades, los espíritus señores de los lugares y los muertos— carecen del limitante gravamen del cuerpo.

En segundo lugar, el episodio del transitorio exilio al Talocan de una parte de la dotación anímica de Francisco Landero da fe de la convicción de que la capacidad de ejercer alguna forma de control sobre la propia actividad onírica depende de las características peculiares de la persona, o bien del hecho de que un ser humano específico esté dotado de uno o más alter ego considerados “fuertes”,²² capaces de asegurar a la “sombra” una dosis no común de fuerza y resistencia (cfr. Signorini y Lupo 1989, 60 ss; Lupo 2013, 75 ss). Es la calidad de ese alter ego lo que da al sujeto la conciencia de su dotación espiritual fuera de lo común y la consiguiente capacidad de dominarla incluso mientras la “sombra” deambula fuera del cuerpo, permitiéndole huir o escapar indemne de los peligros que siempre implica el penetrar en ese Otro lugar. El principal riesgo —y probablemente uno de los temores que más atormentan a los nahuas— es en efecto el de la traumática fragmentación del yo que los sustos pueden provocar, con la captura de una parte de la “sombra” por antagonistas extrahumanos y el consiguiente déficit de resistencia espiritual. Como lo demuestra el ejemplo relatado por Francisco Landero, hasta para los más anímicamente dotados y expertos aventurarse en espacios extrahumanos como el Talocan es extremadamente riesgoso, y la posibilidad de incurrir en la disolución del agregado de cuerpo, “sombra” y alter ego que constituye la persona está siempre al acecho. Para los profanos, que aunque ignoren cuál es su propio alter ego suelen tener conciencia de su debilidad, experiencias oníricas mucho menos dramáticas suelen ser suficientes para causar consecuencias graves.²³

²² Normalmente los “dobles” más potentes son los de animales selváticos dotados de particular fortaleza física o de una velocidad de desplazamiento que los hace prácticamente imposibles de atrapar (como la golondrina y el colibrí), pero también pueden ser fenómenos atmosféricos (como el rayo o el viento; cfr. Signorini y Lupo 1989, 55 ss).

²³ La hija del mismo Francisco Tejero declara que es mucho menos valerosa y resistente que su padre, que en sueños se asusta de cualquier cosilla y que con frecuencia tiene que recurrir a un especialista para que llame a su “sombra” de vuelta a su sitio, y atribuye esa vulnerabilidad a su alter ego que, según sus propias palabras, “es muy pendejo”.

Por último, los ejemplos etnográficos presentados demuestran que también para los nahuas los sueños son un fenómeno de alcance mucho más que individual, no sólo —como es obvio— en las representaciones y en los usos que se hacen de ellos y en las consecuencias sociales que de todo ello derivan, sino en su producción misma, en cuanto soñar es una acción que no se puede reducir exclusivamente al psiquismo del que sueña, sino que implica el concurso de una pluralidad de subjetividades. Como destaca Galinier (2009 [1998], 116) sobre los cercanos otomíes, “quien sueña es sólo un actor de una escenificación en que intervienen muchos otros personajes”: en el caso nahua éstos incluyen al hombre o la mujer que sueña, su “sombra” y su alter ego, los de *n* personas cercanas o lejanas, así como un amplio espectro de fuerzas y entidades del mundo extrahumano que son consideradas capaces de ejercer su propia agentividad cruzándola con la del soñador (y a veces imponiéndose sobre ella). Es también por eso que entre los nahuas —y algo similar se ha observado entre los mayas tzotziles (Pitarch 2017) y quichés (Tedlock 1995, 153) y entre los zuñis (Tedlock 1987)— soñar es un proceso que tiene aspectos tanto activos como pasivos, según las circunstancias.

Al término de este limitado examen diacrónico de las informaciones históricas y etnográficas de que disponemos sobre los sueños nahuas de ayer y de hoy —o mejor, sobre los testimonios y las teorías locales acerca de su contenido manifiesto, ya que las experiencias oníricas en sí son imposibles de conocer—²⁴ me parece que surge claramente que los sueños representan un instrumento precioso para conocer y comprender las concepciones indígenas sobre la constitución y las facultades cognitivas y operativas de la persona, que se articulan en una pluralidad de yos en parte autónomos, pero sustancialmente integrados, interdependientes e interagentes. Vemos además que entre las principales preocupaciones de los nahuas están los riesgos a los que están expuestas la integridad y la salud del conjunto compuesto del cuerpo y las entidades anímicas, que en éste como en tantos otros casos etnográficos revela estar en claro contraste con el modelo occidental, esencialmente holístico y unitario (cfr. Geertz 1983 [1974]). Y finalmente sugiere que la tradición amerindia puede proporcionar a algunos individuos técnicas que, una vez incorporadas y dominadas, permiten enfrentar los desafíos de la vida, interactuando tanto con

²⁴ Sobre la “distancia insuperable entre el sueño-tal-como-se-sueña y el sueño-tal-como-se-relata” (Mageo 2003, 13), ya mencionada al comienzo, remito a Crapanzano (1980, 2003).

los semejantes como con fuerzas y entidades del mundo extrahumano, logrando a veces no sucumbir bajo el peso de las dificultades de la existencia, de las tensiones sociales y de las fragilidades individuales, sino hallando en su propio patrimonio cultural instrumentos con que afrontarlas de manera creativa y a menudo eficaz.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzures y Bolaños, María del Carmen. 1987. "La curación y los 'sueños'". En *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, edición de Barbro Dahlgren, 21-31. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Augé, Marc. 1982. *Génie du paganisme*. París: Gallimard.
- Augé, Marc. 1997. *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*. París: Seuil.
- Báez Cubero, Lourdes. 2005. "Experiencia onírica y práctica ritual entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla". En *Arqueología y antropología de las religiones*, edición de Patricia Fournier y Walburga Wiesheu, 19-31. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Baudot, Georges y Tzvetan Todorov, eds. 1990 [1983]. *Relatos aztecas de la conquista*. México: Grijalbo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Benavente o Motolinía, Toribio de. 1985 [1541]. *Historia de los indios de la Nueva España*. Edición, introducción y notas de Georges Baudot. Madrid: Castalia.
- Benavente o Motolinía, Toribio de. 1996 [1549, 1a. ed. 1903]. *Memoriales*. Edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer. México: El Colegio de México.
- Bierhorst, John, ed. 1985. *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*. Traducción del náhuatl, con introducción y comentario de John Bierhorst. Stanford: Stanford University Press.
- Boone, Elizabeth Hill. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- Borges, Jorge Luis. 1974. "Otras inquisiciones". En *Obras completas 1923-1972*, 633-778. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Bruce, Robert D. 1979. *Lacandon Dream Symbolism. Dream Symbolism and Interpretation among the Lacandon Mayas of Chiapas, Mexico*. México: Ediciones Euroamericanas.
- Cantares mexicanos*. Biblioteca Nacional de México, Ms. 1628 bis. 1994. Edición facsimilar. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

- Cecconi, Arianna. 2012. *I sogni vengono da fuori. Esplorazioni sulla notte nelle Ande peruviane*. Firenze: Ed.It.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 1989. "La notion nahua d'individu: un aspect du tonalli dans la région de Huauchinango, Puebla". En *Enquêtes sur l'Amérique moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, edición de Dominique Michelet, 303-11. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 2011. "Persona, animacidad, fuerza". En *La noción de vida en Mesoamérica*, edición de Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath, 155-80. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Charsley, Simon. 1992. "Dreams in African Churches". En *Dreaming, Religion and Society in Africa*, edición de M. C. Jędrej y Rosalind Shaw, 153-76. Leiden: Brill.
- Charuty, Giordana. 1996. "Destins anthropologiques du rêve". *Terrain* 26: 5-18.
- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crapanzano, Vincent. 2003. "Concluding Reflections". En *Dreaming and the Self: New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion*, edición de Jeannette M. Mageo, 175-97. Albany: SUNY Press.
- Dei, Fabio. 1987. "Le zucche del missionario Grubb. Ernesto De Martino fra razionalità e relativismo". *Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Siena* 8: 179-208.
- De Martino, Ernesto. 1973 [1948]. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Turín: Boringhieri.
- Devereux, George. 1957. "Dream Learning and Individual Ritual Differences in Mohave Shamanism". *American Anthropologist* 59 (6): 1036-45.
- Dow, James. 1986. *The Shaman's Touch. Otomí Indian Symbolic Healing*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Durán, Diego. 1967 [1581]. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. Edición, introducción y notas de Ángel María Garibay. 2 vols. México: Porrúa.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1958 [1937]. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Ewing, Katherine P. 2003. "Diasporic Dreaming, Identity, and Self-Constitution". En *Dreaming and the Self: New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion*, edición de Jeannette M. Mageo, 43-60. Albany: SUNY Press.

- Frazer, James George. 1911. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Vol. 3 Taboo and the Perils of the Soul*. Londres: MacMillan.
- Galinier, Jacques. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- Galinier, Jacques. 2009 [1998]. “La huella cósmica de los sueños en el México indio. Una hipótesis otomí”. En *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, 93-118. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Garibay K., Ángel María. 1992 [1953-54]. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa.
- Geertz, Clifford. 1983 [1974]. “‘From the Native’s Point of View’: on the Nature of Anthropological Understanding”. En *Local knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, 55-70. Nueva York: Basic Books.
- Grubb, W. Barbrooke. 1911. *An Unknown People in an Unknown Land. An Account of the Life and Customs of the Lengua Indians of the Paraguayan Chaco, with Adventures and Experiences Met with during Twenty Years’ Pioneering and Exploration amongst Them*. Londres: Seeley & Co.
- Guidorizzi, Giulio, ed. 1988. *Il sogno in Grecia*. Bari: Laterza.
- Guidorizzi, Giulio. 2013. *Il compagno dell’anima. I Greci e il sogno*. Milán: Raffaello Cortina.
- Guiteras Holmes, Calixta. 1986 [1961]. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hultkrantz, Åke. 1953. *Conceptions of the Soul Among North American Indians*. Stockholm: Statens Etnografiska Museum.
- Karttunen, Frances. 1983. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Austin: University of Texas Press.
- Laughlin, Robert M. 1976. *Of Wonders Wild and New. Dreams from Zinacantán*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Laughlin, Robert M. 1980 [1966]. “Oficio de tinieblas. Como el zinacanteco adivina sus sueños”. En *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, edición de Evon Z. Vogt, 396-413. México: Instituto Nacional Indigenista.
- León-Portilla, Miguel. 1983 [1956]. *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Portilla, Miguel. 1996. *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: El Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica.

- León-Portilla, Miguel, ed. 2011. *Cantares mexicanos*. Presentación de Guadalupe Curiel Defossé, estudios de Ascensión Hernández de León-Portilla, Liborio Villagómez y Salvador Reyes Equiguas. 3 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fideicomiso Teixidor.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1960 [1922]. *La mentalité primitive*. París: Presses Universitaires de France.
- Lohmann, Roger I. 2007. "Dreams and Ethnography". En *The New Science of Dreaming. Volume 3: Cultural and Theoretical Perspectives*, edición de Deirdre Barrett y Patrick McNamara, 35-69. Westport: Praeger.
- López Austin, Alfredo. 1972. "Conjurios nahuas del siglo XVII". *Revista de la Universidad de México* 27 (4): i-xvi.
- López Austin, Alfredo. 1984 [1980]. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lorente Fernández, David. 2016. "Travesías oníricas por paisajes diurnos". *Cuadernos hispanoamericanos*, noviembre 1, 2016. <https://cuadernoshispanoamericanos.com/travesias-oniricas-por-paisajes-diurnos/> [consultado el 16 de octubre de 2020].
- Lupo, Alessandro. 1995. *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Lupo, Alessandro. 2012a. *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi*. Roma: CISU.
- Lupo, Alessandro. 2012b. "La transformación de las metamorfosis del mago: confrontaciones y malentendidos entre concepciones europeas y amerindias". *Anthropos. Huellas del conocimiento* 235: 123-39.
- Lupo, Alessandro. 2013. *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Lupo, Alessandro. 2019. "Sostanze, attori e sensi: la temporalità della percezione nel corso dei rituali nahua". *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo* 9 n.s. (2): 7-40.
- Mageo, Jeannette M. 2003. "Theorizing Dreaming and the Self". En *Dreaming and the Self: New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion*, edición de Jeannette M. Mageo, 3-22. Albany: SUNY Press.
- Merrill, William L. 1987. "The Rarámuri Stereotype of Dreams". En *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, edición de Barbara Tedlock, 194-219. Cambridge: Cambridge University Press.

- Merrill, William L. 1992 [1988]. *Almas rarámuris*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- Molina, Alonso de. 1777 [1571]. *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. México: Porrúa.
- Olivier, Guilhem. 1997. *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "Seigneur au Miroir Fumant"*. París: Institut d'Ethnologie.
- Olivier, Guilhem. 2016. "Sueño y adivinación en Mesoamérica: algunos apuntes". En *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, edición de Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier, 51-64. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- Olivier, Guilhem, ed. 2019. *Tetzáhuítl. Los presagios de la conquista de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo del Templo Mayor.
- Oppenheim, A. Leo. 1956. "The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream-Book". *Transactions of the American Philosophical Society* 46 n.s. (3): 179-373.
- Pitarch, Pedro. 2013a. *La palabra fragante. Cantos chamánicos tzeltales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Artes de México.
- Pitarch, Pedro. 2013b. *La cara oculta del plieque. Ensayos de antropología indígena*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Artes de México.
- Pitarch, Pedro. 2017. "Tú nos has soñado. Algunas notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzeltales". *Entre diversidades* 9: 21-41.
- Pury-Toumi, Sybille de. 1997. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1892 [1629]. "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España". *Anales del Museo Nacional de México* 6: 123-223.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. 1984 [1629]. *Treatise on the Heathen Superstitions and Customs that Today Live Among the Indians Native to this New Spain*. Traducción y edición de J. Richard Andrews y Ross Hassig. Norman: University of Oklahoma Press.
- Ruz, Mario Humberto. 2010. "Sueños y muerte, memoria y olvido: apuntes para una etnología onírica maya". En *Figuras mayas de la diversidad. Representaciones, usos, creencias*, edición de Aurore Monod Becquelin, Alain Breton y Mario Humberto Ruz, 209-54, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de. 1969a [1561]. *Augurios y abusiones*. Introducción, versión, notas y comentarios de Alfredo López Austin. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Sahagún, Bernardino de. 1969b [1575-78]. *Florentine Codex. Book 6: Rethoric and Moral Philosophy*. Traducción con notas e ilustraciones de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Santa Fe, Salt Lake City: School of American Research, University of Utah.
- Sahagún, Bernardino de. 1989 [1575-78]. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial Mexicana.
- Sahagún, Bernardino de. 1993 [1561]. *Primeros Memoriales*. Edición facsimilar. Norman: University of Oklahoma Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1997 [1561]. *Primeros Memoriales*. Traducción de Thelma D. Sullivan, completada y revisada por Henry B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet. Norman: University of Oklahoma Press.
- Signorini, Italo. 1989. "Sobre algunos aspectos sincréticos de la medicina popular mexicana". *L'Uomo* 2 n.s. (1): 125-47.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo. 1989. *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Stewart, Charles. 1997. "Fields in Dreams: Anxiety, Experience, and the Limits of Social Constructionism in Modern Greek Dream Narratives". *American Ethnologist* 24 (4): 877-94.
- Tedlock, Barbara. 1981. "Quiché Maya Dream Interpretation". En n. monográfico "Dreams", edición de John G. Kennedy y L.L. Langness, *Ethos* 9 (4): 313-30.
- Tedlock, Barbara. 1983. "Knowledge that Comes from the Dark: Highland Mayan Dream Epistemology". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 19 (1): 115-23.
- Tedlock, Barbara. 1987. "Zuni and Quiché Dream Sharing and Interpreting". En *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*, edición de Barbara Tedlock, 105-31. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tedlock, Barbara. 1992. "The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival". *Ethos* 20 (4): 453-76.
- Tedlock, Barbara. 1994. "Rêves et visions chez les Amérindiens: 'produire un ours'". *Anthropologie et Sociétés* 18 (2): 13-27.
- Tedlock, Barbara. 1995. "La cultura del sueño en las Américas". En *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 4- Tramas de la identidad*, edición J. Jorge Klor de Alva, Gary H. Gossen, Miguel León-Portilla y Manuel Gutiérrez Estévez, 127-69. Madrid: Siglo XXI.

- Tedlock, Barbara. 2004. "The Poetics and Spirituality of Dreaming: A Native American Enactive Theory". *Dreaming* 14: 183-89.
- Tylor, Edward B. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. Londres: John Murray.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En *Tierra adentro*, edición de Alexandre Surrallés y P. Hierro, 37-80. Copenhague: IWGIA.
- Wimmer, Alexis. 2006. *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. <http://sites.es-tvideo.net/malinal/> [consultado el 6 de mayo de 2018]

SOBRE EL AUTOR

Alessandro Lupu es doctor en ciencias etno-antropológicas. Actualmente, se desempeña como catedrático de etnología en la Universidad de Roma "La Sapienza", director de la Misión Etnológica Italiana en México y miembro corresponsal de la Academia Mexicana de la Historia. Desde 1979 ha realizado investigaciones entre los huaves de Oaxaca y los nahuas de la Sierra de Puebla sobre tradición oral (narrativa y textos rituales), cosmovisión, etnoastronomía, religión, medicina tradicional, dinámica cultural y negociación identitaria. Entre sus publicaciones más recientes están *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi* (2012); *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena* (2013); *Civiltà e religione degli Aztechi* (con L. Pranzetti, 2015); *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico* (ed. 2019).

Carta de los indios naturales de Tochpan al rey

Letter from the Natives of Tochpan to the King

Miguel FIGUEROA SAAVEDRA

<https://orcid.org/0000-0001-5990-1258>

Universidad Veracruzana (México)

migfigueroa@uv.mx

Resumen

En este artículo se presenta la transcripción paleográfica, literal y adaptada, y la traducción al español de una carta en náhuatl enviada por los principales de Tochpan (Tuxpan, Jalisco) al rey de España, con motivo de la residencia del doctor Pedro Morones, en 1556, contra el visitador y oidor Lorenzo Lebrón de Quiñones. Este documento es relevante por dos aspectos: por una parte, ayuda a conocer el papel de los nobles y caciques indígenas en los pleitos legales y luchas de poder entre españoles, y sus alianzas estratégicas con diferentes grupos —encomenderos, funcionarios de la Corona, miembros de las órdenes religiosas, campesinado, comerciantes— para asegurar su posición social como conquistadores y señores naturales; por la otra, nos acerca a la historia de la escritura de la lengua náhuatl de mediados del siglo XVI, pues muestra la integración de la retórica formal nahua en el género epistolar cortesano y se advierte la difusión del registro nahua *tecpillahtolli* como lenguaje administrativo. Este uso no está exento de una intencionalidad estratégica y hegemónica. Se evidencia la extensión de la escritura nahua formal a regiones periféricas y no mayoritariamente nahuahablantes como forma de comunicación de las elites indígenas.

Palabras clave: escritura, literacidad, náhuatl, género epistolar, pleitos, *tecpillahtolli*, *pipiltin*, caciques

Abstract

*This article presents the literal and adapted paleographic transcription and translation into Spanish of a letter written in Nahuatl by the principales of Tochpan (Tuxpan, Jalisco) to the King of Spain when a judicial review was carried out in 1556 by Dr. Pedro Morones of the visitador and oidor Lorenzo Lebrón de Quiñones. This document is relevant for two main reasons. On the one hand, because it helps to understand the role played by indigenous nobles and caciques in legal disputes and power struggles among Spaniards, and their strategic alliances with different groups—encomenderos, Crown officials, members of religious orders, peasants, traders—to ensure their social position as conquerors and native lords. On the other hand, for the history of the writing of the Nahuatl language during the mid-sixteenth century, since as a text it shows the integration of formal Nahua rhetoric in the court epistolary genre, noting the dissemination of the Nahua *tecpillahtolli* register as an administrative language. Moreover, this use was not free from a strategic and hegemonic intention. In this way, the extension of formal Nahua writing to*

Fecha de recepción: 26 de febrero de 2021 | Fecha de aceptación: 16 de julio de 2021



© 2022 UNAM. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia

Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

peripheral and not primarily Nahua-speaking regions as a form of communication of indigenous elites is brought to light.

Keywords: *writing, literacy, Nahuatl, epistolary genre, lawsuits, tecpillahtolli, pipiltin, caciques*

Introducción

La carta que aquí se presenta es uno de esos ejemplos de escritura epistolar que caracterizó la comunicación entre la nobleza indígena y la Corona española durante los siglos XVI y XVII. Por lo tanto, es un documento que permite identificar y analizar fenómenos históricos que merecen la atención de varias disciplinas: por un lado, el desarrollo y la transformación de la cultura escrita entre los pueblos indígenas de Nueva España durante la dominación española; por el otro, las estrategias de las elites indígenas para consolidar su poder local mediante recursos legales.

Fue en ese periodo cuando la práctica epistolar tuvo un notable desarrollo tanto en su frecuencia como en su extensión en el marco de la comunicación transoceánica. Se convirtió en el producto letrado que más ayudó a borrar las distancias y ausencias en la vasta y dispersa geografía de la monarquía hispánica (Castillo 2006, 20). En esta época, el alfabetismo y la familiaridad con una cultura letrada por la profusión de las escuelas de primeras letras propiciaron la mayor producción y extensión social de la correspondencia escrita (Castillo 2006, 20). A diferencia de lo que supuso la “conciencia del desarraigo” (Castillo 2006, 20), en el desarrollo epistolar entre los españoles indianos como recurso para superar la ausencia, la emergencia de una “conciencia de la presencia” impulsará esta producción entre las poblaciones autóctonas, periféricas y alejadas de los centros de poder. La carta, como medio, sirvió a las elites indígenas para hacerse notar y recordar que se les debía tener presentes, por lo tanto, para representarse, participar, vincularse e influir en el poder colonial.

Disponemos de varias misivas en lenguas indoamericanas escritas por principales tanto en el altiplano como en otras regiones, dirigidas a diversas autoridades. Tenemos cartas en maya escritas por caciques yucatecos, dirigidas al rey Felipe II, en 1567 (Raimúndez Ares 2019); en náhuatl, de los principales de Huexotzingo, de 1560 (*Cartas de Indias* 1980b, facsímile V*), de las autoridades originarias de Soconusco, hacia 1561 (Hernández de León-Portilla 2009), o la que enviaron los alcaldes y principales de

Guatemala, en 1576 (Dakin 1996), además de otras misivas y peticiones (Anderson, Berdan y Lockhart 1976).

Obvia decir que esta correspondencia también se mantenía en español (Cunill 2015, 94). En esas cartas los remitentes se afirman en la fe católica, declaran sus méritos, solicitan mercedes o presentan reclamaciones. Sin embargo, como señala Caroline Cunill (2015, 94), esta correspondencia no se limita a las autoridades, también se dirige a la propia elite indígena, como las cartas intercambiadas entre caciques de Tabasco, en 1564.

La carta que aquí se presenta es un ejemplo temprano, de 1557, que expone cómo ciertos usos letrados y comunicativos fueron rápidamente incorporados, ya sea porque se asentaron en usos previos o por su importancia creciente.¹ La misiva se localiza en el Archivo General de Indias y se titula “Carta de los indios naturales de Tochpan [Tuxpan] al rey”, signatura “Guadalajara, 51, L.1, N. 33”. La carta con data del remitente de 16 de octubre de 1557 (*caxtolonceilhuitl*) fue erróneamente fechada por el receptor como del 6 de octubre de 1557, consignándolo así en el dorso de la carta. La carta se dirige “A la <Sesarea> Sacra Catholica Magestad <el> Rey dEspaña en el Consejo de Yndias nuestro señor>” y se consigna como recibida indicando “Nueva Galicia [cruz] / asunto / de vnos indios de la nueva galizia de vi de octubre de 1557”.² Está escrita en dos fojas tamaño folio, en papel europeo y letra gótica redonda de uso formal, por lo que se reconoce la mano de un escribano, sobre lo cual se hablará más adelante.

Como misiva formal, la carta se adecua al formato de una petición, remarcado con el uso del signo invocativo de la cruz, la *expositio* y cláusulas de cortesía propias de una solicitud dirigida a la Corona. En sí, se asemeja a un memorial, pero dado que los firmantes no son miembros de un cabildo (aunque lo hayan sido), el documento adquiere un doble carácter: de denuncia de la actuación del juez-visitador y de solicitud de una reposición en sus cargos. Los firmantes principales son el tlatoani gobernador tochpaneca don Martín Cortés y los principales don Miguel de Guzmán, don Juan Carvajal, don Marcos de Guzmán, don Juan de Granada, Pedro Mungía y Martín Cortés, y diez tequitlatos: Francisco Tziuhcuitlapil, Alonso Ipotoc, Marcos Nacol, Lucas Tao, Martín Cuecuixtli, Alonso Tzanatl, Pedro Quavi, Lorenzo García, Gabriel Ángel y Luis de Vargas.

Para comprender el valor de este documento, expondré algunos datos del contexto sociopolítico del reino de la Nueva Galicia en la década de 1550. La región de Tuxpan,³ en el actual estado de Jalisco, fue ocupada por los españoles durante la campaña contra los purépechas. En 1522, la

expedición de Cristóbal de Olid llegó y no encontró resistencia. Al parecer en la carta se alude este acontecimiento y la autoasignación de la región como encomienda que hizo Hernando Cortés en 1523 y su traspaso a Nuño de Guzmán en 1529. Esto se confirma y se explica porque las principales familias indígenas de la localidad se apellidaban Cortés y De Guzmán, en atención a sus valedores y encomenderos, y porque se les otorgó el don como señores naturales (Lockhart 1999, 181). Allí se estableció la Orden de San Francisco y se fundaron tres conventos, de los cuales el convento-doctrina de San Juan Bautista Tuspa tuvo mayor preeminencia (Gerhard 1986, 348-49). Precisamente, se menciona la presencia y acción de este convento franciscano para evidenciar su carácter de buenos cristianos y su profunda fe en la doctrina.

Para la segunda mitad del siglo XVI, Tuxpan era un cabildo indígena con poca presencia de españoles. La provincia estaba habitada por diversas etnias (cochin, chichimeca, zapotlanejo, sayulteco, nahua, piñol, tiam, xilotlantzinca) entre las que predominaba el grupo xilotlantzinca, que se considera emparentado con los nahuas por el arribo de nahuas provenientes de Colima después de la Conquista (Gerhard 1986, 347-48). Esta región se caracterizó por la implantación de una economía colonial basada en la minería de la plata, el comercio, las plantaciones extensivas y las estancias ganaderas, la transformación económica propiciada por encomenderos, mercaderes y caciques. Como consecuencia, hubo un incremento notorio en la necesidad de mano de obra, por lo tanto, en la tendencia a abusar de los servicios personales, la esclavización, las naborías y el uso de cargadores. Las órdenes religiosas y otros particulares prodigaron las denuncias contra tales abusos no sólo por la actuación de los encomenderos, sino contra las propias autoridades judiciales locales por no ejecutar las Leyes Nuevas.

Así lo manifestaba fray Ángel de Valencia, en 1552,⁴ en una carta al rey: “en quanto al prouecho y vtilidad de los naturales, no solo no se guardan ni cumplen, pero avn lo contrario se executa” (*Cartas de Indias* 1980a, 109), en la que inculpaba a los mismos oidores, en concreto a Miguel de Contreras y a Hernando Martínez de la Marcha porque “no haze [...] en desagruar y fauoresçer los pobres, pero antes los oprime y agraua contra las leyes que V. M. ha embiado” (*Cartas de Indias* 1980a, 111-12). Para controlar esta situación, los franciscanos solicitaban resolver la vacante del obispado de Guadalajara, la provisión de un defensor de indios y la instalación de la Inquisición para acabar con las presiones a las que se veían sometidos por

“estorbar” estas ilegalidades que consistían, sobre todo, en cortarles las limosnas, amenazar con traer al clero secular y poner en su contra a la población nativa (*Cartas de Indias* 1980a, 106, 111).

En este contexto, en 1551 el virrey Luis de Velasco había ordenado a la Audiencia de Compostela que se hicieran varias visitas para dar respuesta a las denuncias. Los oidores-alcaldes mayores Miguel de Contreras y Lorenzo Lebrón de Quiñones fueron enviados a varias regiones de Nueva Galicia. Lebrón llegó primero a Colima. En lo referente a las encomiendas, detectó falta de títulos y prórrogas por segunda vida, y descubrió que las visitas anteriores a la suya habían sido sólo simulaciones para no atender la gravedad de los abusos. Lo cierto es que los encomenderos españoles consideraron su celo como una intromisión y provocación del virrey para eliminar sus encomiendas.

Algunos encomenderos trataron de intimidar y rebelarse contra la autoridad virreinal. Los regidores de la villa de La Purificación, Antonio de Aguayo y Benito Herrera, fueron acusados de quemar un pueblo y agredir a los corregidores, de romper sus varas de justicia y reemplazarlos por sus criados. Sentenciados a muerte, otro oidor en la Audiencia de México, Rodríguez de Quesada, revocó la condena y el visitador Lebrón llevó el asunto al Consejo de Indias. En ese momento, Antonio de Aguayo acusó a Lebrón, ante la misma instancia, de dilatar su visita para coaccionar a españoles y caciques, y quedarse con sus hijas y esposas, y de mandar envenenar al juez de residencia Villalar y a su familia para evitar que descubriera sus fraudes (Sarabia 1978, 362). Sin embargo, estas denuncias no tuvieron efecto sobre el virrey, quien encargó una segunda comisión a Lebrón para proseguir su visita hacia Michoacán con mayores atribuciones.

Estos altercados y quejas no se limitaron a la oligarquía española novogalaica, también algunos cabildos indígenas manifestaron su disconformidad ante la actuación del visitador. La acusación de que el cacique Diego Chomani de Sayula había violado la correspondencia del virrey dirigida al oidor Lebrón generó un gran malestar ante el amago de su arresto. Quedaba por confirmarse que los frailes franciscanos de Amacueca estaban involucrados por su temor a que se permitiera la instalación del clero secular. También la muerte del cacique Francisco Mozque de Tepistlan por acudir enfermo de paperas al requerimiento del comisionado del oidor generó una fuerte animadversión contra el licenciado Lebrón. Estos recelos ante el “defensor” de los maceguals no dejaban de traslucir el temor de los cabildos indígenas a ser investigados por abuso de autoridad, incumplimiento

de responsabilidad, enriquecimiento ilícito e incluso extralimitarse en sus funciones jurídicas (Hillerkuss 1995, 247-48).

Todo esto condujo a que la Audiencia de México y el Consejo de Indias recibieran quejas y denuncias contra Lebrón, cuando aparece en escena quien será su mayor adversario indígena: don Martín Cortés. En la década de 1550 don Martín Cortés había consolidado su posición social como principal autoridad de Tuxpan. Fue de los pocos indígenas autorizados a tener una estancia ganadera para cría caballar. En 1552 se le dio la merced de tener en los términos del municipio una estancia con doce yeguas, bajo la obligación de vender las crías con más de dos años (García Rodríguez 2014, 29). A esta condición de estanciero se sumó el consecuente privilegio de montar a caballo (Rojas 2010, 267), lo que lo hacía destacarse como cacique gobernador junto al uso del don. Tal fue su preeminencia que en ese año el virrey Luis de Velasco lo envió, en compañía de Diego Flores, a Sayula y Amacueca como juez de residencia, un cargo poco común para indígenas en ese tiempo (Hillerkuss 1995, 255; Rojas 2010, 133). Se puede decir que no fue sólo una figura preeminente, sino también influyente y concedora de los procedimientos y vericuetos de la justicia indiana.

En 1556, las ya comentadas tensiones y denuncias contra Lebrón se tradujeron en el envío por el Consejo de Indias del doctor Pedro Morones como nuevo oidor de la Audiencia de Compostela y juez de residencia. Debía esclarecer el asunto mediante pesquisa secreta. Morones acumuló pruebas contra Lebrón. Sin embargo, su intervención tampoco estuvo libre de sospechas de prevaricación y cohecho. En 1557 se afirmaba que Morones no había protegido ni liberado a los indígenas de su penoso trabajo en las minas y sus pesquisas contra los oidores Lebrón y Contreras se retrasaron cuando su decisión de designar a Sancho de Caniego para investigar la actuación de Lebrón en Colima fue recurrida por éste, alegando que Caniego era su enemigo personal. Morones trató de sustituir a Caniego por algún miembro del cabildo compostelano o del guadalajareño, pero Lebrón también se negó a aceptarlo por considerar que no gozaba de la simpatía de ninguno de ellos (Sarabia 1978, 364). Lo cierto es que Lebrón sólo contaba con el apoyo de los franciscanos que lo consideraban “cauallero y de buena sangre” (*Cartas de Indias* 1980a, 111), y del virrey que lo protegió en todo momento.

A Morones no le quedó de otra más que acabar su pesquisa y reunir pruebas contra los dos oidores. Para ello mandó a Sancho de Caniego a Tuxpan y Colima. En Tuxpan logró el apoyo de don Martín Cortés, quien le entregó

copia de la carta que nos ocupa para hacerla llegar a la Audiencia de México, mientras la original se enviaba al rey por medio del Consejo de Indias. Don Martín acusaba a Lebrón de incumplir las leyes, imponer aumento de cargas y tributos, usurparle el gobierno del cabildo por negarse a entregarle a su hija, y poner en su lugar a un macegual que sí le dio su hija, y al virrey de tenerlos desamparados y ser cómplice de Lebrón. No sólo confirmaba las denuncias de los encomenderos y respaldaba la investigación del doctor Morones, sino que la petición fue una prueba decisiva en la sentencia contra Lebrón, que le privó del cargo y le impuso apresamiento y pago de fuertes multas con la venta de sus bienes en almoneda pública.

Estas sentencias pasaron a la Audiencia de México y se apelaron ante el Consejo de Indias. Lebrón buscó en México el amparo del virrey y los franciscanos, y escribió al rey para defenderse de los cargos mientras Morones se reafirmaba en sus acusaciones. En ese momento, Caniego, que se encontraba en Colima, fue aprehendido por orden del virrey por uso indebido de la vara de justicia fuera de su jurisdicción. Lebrón siguió disfrutando de la protección del virrey, que le comisionó en 1558 a Oaxaca, las Mixtecas y Tehuantepec, hasta que se fue a España en 1560 para defender su causa ante el Consejo de Indias, que le absolvió en 1561 y en 1562 ordenó su restitución en el cargo.

Este caso muestra las luchas de poder y el juego de alianzas entre grupos (españoles, indios, caciques, encomenderos), en varias escalas (local, provincial, virreinal) y entre instituciones (obispado, Real Audiencia, virreinato, Consejo de Indias y Corona). No es una situación excepcional. Otros estudios han expuesto que era usual que los oficiales de cabildo antepusieran sus intereses sobre los de la comunidad, que podían muy bien coincidir con los de sus encomenderos, y establecer una “colaboración entre los que mandan para sacar mayor tajada” (Rojas 2010, 292).

Algunas cartas que mencioné al principio tienen este mismo carácter e intención. No faltan casos de misivas que revelan estos entresijos judiciales y conflictos de intereses para mantener o alterar el *statu quo*, como la abundante correspondencia que a finales del siglo xvii mantuvieron representantes indígenas con el visitador don Francisco Gómez para denunciar a los oidores de la Audiencia de Guatemala (León Cazares 1988) o las denuncias de abusos consentidos por las autoridades españolas en relación con la explotación del añil en Yucatán, en 1576 (Cunill 2015), donde se muestran estos juegos dobles: “todo ello parece sugerir que, en algunas ocasiones, las alianzas fundadas en intereses comunes rebasaron las fronteras

de la etnicidad, imponiéndose la fuerza del orden económico a la rigidez de las jerarquías étnicas” (Cunill 2015, 94).

Acusaciones contra los visitadores, la complicidad con los corregidores, mercaderes y mestizos, el fraude fiscal y venta de cargos eran actos recurrentes entre caciques y autoridades indias que fortalecían las redes de colaboración para explotar, negociar, guerrear y controlar un territorio determinado entre las elites española e indígena (Rojas 2010, 289, 291-97). En el caso que nos ocupa, en ese juego entre lo legal y lo ilegal, se llegó al extremo de presentar testigos falsos (*Cartas de Indias* 1980a, 113) e inventar pruebas, artimañas de las que nadie estaba libre por los múltiples intereses implicados y recompensas esperadas.

En esta historia, don Martín Cortés se muestra como un indígena letrado que promueve toda una serie de actuaciones legales (Hillerkuss 1995, 254) para defender su permanencia como gobernador, aprovechar las desavenencias de los encomenderos con los visitadores y hacer frente común con ellos. No se puede negar que en todo este pleito su participación estaba bien resguardada bajo la imagen del señor natural, el fiel vasallo, el piadoso creyente, el indio conquistador y protector de los macegales, como lo expresa en la misiva, para destacarse del resto de peticionarios y evidenciar con la selección y exposición de sus argumentos su experiencia legal y su condición de natural, defender sus privilegios nobiliarios y resistir cualquier intento de alterar el *statu quo*, justificado o injustificado. Este documento, como fuente primaria, nos remite a la capacidad estratégica de adaptarse y adoptar, más allá de lo formal, los usos de la justicia en un marco diferenciado y segregado, en el que se da pie a jugar con la ventaja de la ambivalencia y la ambigüedad de una posición liminal. Esta contextualización también nos previene del uso demasiado precipitado de las fuentes, en ocasiones muy *ad hoc* a favor de determinadas tesis. Como señala Cunill (2012, 403):

Se reprodujeron con frecuencia argumentos contenidos en los escritos coloniales, sin percatarse de que los juicios de valor acerca de los indios formaban parte de discursos en los que se perseguían objetivos políticos específicos. En realidad, queda claro que los indígenas asimilaron la cultura jurídica hispana y que la instrumentalizaron para defender sus intereses, influyendo así en la conformación de un orden cultural híbrido.

Este documento ilustra bastante bien esta valoración. Por último, cabe señalar a este respecto que parte de la efectividad de la carta no reside sólo

en su contenido y en el estatus de los firmantes, sino en su presentación y el uso lingüístico. En la *Relación de Tuchpan* de 1580 se indica que para ese territorio se reconocían dos lenguas: tiam y cochín, pero que en general se hablaba la lengua mexicana (Acuña 1987, 384-89). Esto puede explicarse tanto por el uso de la lengua náhuatl como *lingua franca* como a que allí radicaron nahuas trasladados de Colima en 1527, en su refundación (Lameiras 1991, 39). Si vemos algunos de los apellidos de los firmantes, observamos cierta diversidad lingüística. Vemos apellidos en náhuatl (Ipotoc, Tziuhcuitlapil, Tzanatl, Cuecuixtli), sobre todo en los principales y oficiales, y en otras lenguas locales entre los mandones (Quavi, Tao, Nacol), además de apellidos en castellano (Cortés, De Guzmán, Munguía, De Granada, Carvajal, García, Ángel, De Vargas), lo que no permite una identificación étnica más clara. Este dato es importante para entender por qué la carta se escribe en náhuatl. Debemos considerar que la elección de la lengua no atiende sólo a criterios de eficacia comunicativa, sino también de estatus. Es evidente que el documento pudo redactarse en castellano y quizá en latín, pues don Martín Cortés era bilingüe.

Por otra parte, se nota que la carta fue redactada por un escribano profesional, con una formación más letrada de lo que esperaríamos encontrar en una región periférica. Hillerkuss (1995, 254) nos recuerda que en este municipio, desde 1540, los principales y oficiales indígenas sabían escribir sus nombres y redactar escritos en náhuatl y castellano. En todo caso, sea este dato fruto de la actividad de un escribano concreto o de un grupo letrado, la escritura de la misiva hace gala de un uso muy normalizado tanto del lenguaje como de la caligrafía, algo que se puede comprobar en la transcripción literal y adaptada del documento. Ejemplo de la pericia del escribano es el uso sistemático de abreviaturas y signos braquigráficos para la lengua náhuatl ya muy formalizados, como *cmc* (cemanahuac), *tot*° (totecuiyo), *aia* (anima), *a*° (amo), ° (mo). Además, tenemos el uso de signos braquigráficos compartidos con la escritura latina y castellana, como la raya sobre la letra precedente para la suspensión de la nasal o en el caso de su empleo sobre *q* para abreviar *que*, *qui*, *qua* y de la forma *q_z* para *quia*.

En cuanto a la variante lingüística, es evidente que no se emplea la variante local, la que esperaríamos de un náhuatl occidental, según refieren obras tanto históricas como dialectológicas (Guerra 1692; Cortés 1765; Lastra 1986, 190-97). No se muestran rasgos fonológicos locales, como en el caso de /ç/ la presencia alofónica de [s] por [ç], como vemos

en la escritura de *Tzanatl* por *Zanatl* por un firmante; la ausencia de /l/ o /t/ donde se presentaría /tl/, pues encontramos *nehuatl* por *nehual*; o, en el caso de la glotal, su elisión o su marcaje con h, pero mostrándola como débil cuando en el náhuatl local llega a sonorizarse como /k/. Por otra parte, aparecen formas como *ye*, *piyelia*, *tlachiyeltia*, *miyecpa* en las que se esperaría *ya*, *piyalia*, *tlachialtia*, *miacpa*. Encontramos alternancias *ya~ye* y *ia~iya*. En el número se usa la partícula aditiva *on* en vez de *ihuan*, o vemos el no uso del aumento o en las formas verbales del pretérito, lo que muestra una tendencia a usar formas más mexica-tenochcas⁵ o centro-orientales.

Esto revela que se escribe en *tecpillahtolli*, un registro muy estandarizado y adecuado por su estatus y extensión para su uso administrativo y para dirigirse al *huetlahtoani reyemperador*, lo que a su vez garantizaba ser bien recibido y entendido tanto en México como en Sevilla, donde habría intérpretes capaces de traducirlo, además de otorgar a sus firmantes la imagen de grandes señores naturales. Escribir la carta en náhuatl pretendía generar un impacto positivo y reivindicativo en los destinatarios, como pasó con otras misivas enviadas desde otras regiones periféricas, como Guatemala (Dakin 1996, XIII). La premeditación de este uso prestigioso se evidencia en algunos deslices que traslucen otras variaciones fonológicas o escriturarias, como las alternancias mencionadas. Llama la atención a este respecto cómo el escribano remarca el fonema /l/ cuando es lateral alveolar sonora intervocálica fortis [l_f] con el uso del dígrafo ll, uso ya constatado en otros escribientes nahuatlato como Chimalpahin, por ejemplo; aunque en ocasiones varía la forma (*palevilia/palevillia*), lo que quizá muestra rasgos o usos locales, fonológicos o escriturarios del escribano, pues algunos *lapsus calami* parecieran mostrar este documento como una copia o puesta en limpio. Lo cierto es que la variante empleada no refleja el habla de los maceguals tochpanecas y más bien revela características lingüísticas de la elite y el funcionariado tochpaneca.

Por otra parte, queda más que probado que el escribano era un oficial nahua y no un fraile español, por cómo transcribió las palabras de origen castellano, pues tiende a su nahuatlización fonológica. Así encontramos *Gozman* o *Cozman* por Guzmán, *Carbajar* o *Carvasal* por Carvajal (Carvaxal), *Monguia* por Munguía, *Mollones* o *Molones* por Morones, *juvez* (*juhuez*) por juez, *preisitente* por presidente, y *cincuenda* por cincuenta, variaciones en un intento de ajuste o particularización de la pronunciación castellana.

Proceso de transcripción y traducción

Para facilitar la comprensión y el uso investigativo de este documento entre un mayor número de estudiosos (filólogos, lingüistas, etnohistoriadores e historiadores de la escritura náhuatl), se han aplicado dos procedimientos de adaptación textual, como recomendaba Ángel Riesco (2004, 325). Con la transcripción paleográfica literal se procura que el documento aporte información dialectológica, gramatical y ortográfica, lo que permitirá establecer escuelas y genealogías en la adopción y extensión de estilos de escritura nahua. En esta transcripción registramos las grafías y otros elementos gráficos como se han usado en el documento, que van elicitando la conformación de la idea de “palabra”, respetando las separaciones y uniones indicadas por el escribano o el uso de mayúsculas y minúsculas. Así entenderemos cómo ha sido el uso y valor otorgado al desarrollo normalizado de una escritura fonética o alfabética nahua desde la adopción de este sistema por las sociedades nahuas a partir de la llegada de los españoles.

A este respecto, los criterios tradicionales de transcripción paleográfica que recomendaban aplicar normas actuales de puntuación para darle legibilidad a textos anteriores al siglo XVI son hoy objeto de revisión, dado que pueden ocultar elementos necesarios para conocer la evolución de la cultura escrita. La falta de registro de los usos y formas de los signos de puntuación en diferentes momentos y lenguas es un procedimiento que ha ocultado este hecho escriturario cuando es una parte significativa de la literacidad (Galende, Cabezas y Ávila 2016, 81) y en sí establece también una conexión estrecha con la lectura y la oralización de los textos. Esto nos ayudará a entender si la adopción y desarrollo autónomo de estos elementos dibuja normas sistemáticas y si se muestran como recursos de reflexión y elicitación de la autoconcepción gramatical y ortográfica de los nahuahablantes, y de la articulación del discurso como aspecto retórico de cada época.

En ese sentido, he considerado importante conservar las formas de puntuación consignadas en el texto y no añadir ningún signo de puntuación actual, pues hay pocas fuentes nahuas editadas que permitan ahondar en ese tema tan poco explorado historiográficamente, dada la importancia de este tema para establecer un estudio historicocultural de las prácticas de lectoescritura (Galende, Cabezas y Ávila 2016, 76-77). En este texto se aprecia el uso de los siguientes signos: el *punctum* (.), el *colum* (:),

el diástole o vírgula (/), la *cessura* (=), como se prescribían en la obra de Juan de Yziar, *Recopilación subtilissima intitulada Orthographia practica* (1548), y en la *Gramática castellana* (1558) de Cristóbal de Villalón. Se suma el tradicional calderón (¶) para ordenar los argumentos de su solitud. En cuanto al uso de abreviaturas, éstas se transliteran como se presentan indicando en cursivas las letras elididas. Las repeticiones, errores, omisiones o *lapsus calami* se indican mediante *sic* entre corchetes con la corrección correspondiente (Riesco 2004, 320). Los saltos de renglón se indican con oblicuas y numeración exponencial de las líneas al igual que de los folios, indicando recto y verso para facilitar la localización de palabras.

La transcripción paleográfica adaptada pretende ser de utilidad para historiadores, por lo que se hace un desarrollo completo de las abreviaturas y se adecua el texto náhuatl a los usos normalizados (Riesco 2004, 326). Se consignan las palabras escritas en náhuatl antiguo según la ortografía normalizada, tanto de las grafías como de la separación y unión de elementos morfosintácticos, conforme lo establecido por autores como León-Portilla, Launey y Thouvenot. Las variaciones grafemáticas ç~z para el fonema /s/ se normalizan en c (e/i) o z (a/o), v~u~uh para /w/ en hu/uh, u~o para [o:] en o, i~y para /i/ en i, y c~q para /k/ ante vocales a, o, en c. En el caso de la forma “qu” para /k^w/ y “cu” o “qu” para /k/+w/ que encontramos, se ha normalizado para la primera como cu y para las segundas como chu (c-hu). Sobre el mencionado uso de la ll en situaciones que no son l+tl se ha simplificado a una sola l para identificar con más claridad las formas verbales.

En cuanto a consonantes que con frecuencia son elididas por tender a debilitarse o porque su sonorización es dialectalmente variable, se reponen entre corchetes. Es el caso del salto glotal, representado en el texto con h, como se puede comprobar en la transcripción literal, pero muchas veces no representada (Wright Carr 2016, 101), como ya señalaba Andrés de Olmos: “la h unas veces parece que la comen, y otras veces la pronuncian mucho” (1993, 174). Igualmente se restituye entre corchetes la n, pues tiende a debilitarse al final de palabra (Sullivan 1992, 27; Launey 1992, 16; Wright Carr 2016, 100) o dentro de la palabra, como en el caso que señala Ignacio Paredes, apostillando a Horacio Carochi, al decir que “la n, que está antes del *huan*, apenas se percibe, quando se pronuncia. Causa, porque algunos en sus escritos la omiten” (Paredes 1759, 20), y que vemos muy bien ejemplificado en esta carta.

También se reintegran las letras omitidas por *lapsus calami* para facilitar la identificación de las palabras, y se puntúa el texto según criterios del náhuatl moderno (Figueroa 2020). Algunos elementos que se consideran marcas dialectales no se alteran, para no proceder a una unificación de formas.

La versión en español intenta reflejar la especificidad terminológica del texto, la intensidad gradual del argumento y el carácter solicitante, persuasivo y reverencial del estilo, sin pretender convertirlo en un texto arcaizante, remedando la retórica castellana de la época o hacer un calco. Se han ajustado y vertido las proposiciones en náhuatl a formas de expresión naturales en cuanto a sintaxis y temporalidad propias del castellano. Respecto a la cuestión de cómo trasladar el término nahua *tehuatzin* al español, se ha procedido a su versión como “usted”, frente al tratamiento entonces habitual de “vuestra merced”, y en relación con otros ciertos tratamientos se ha optado por varias soluciones. Aunque en algunos casos se trate de reconocer las equivalencias en castellano en los tratamientos protocolarios o cargos y títulos, se mantienen las formas de expresión autóctonas. Por ejemplo, mientras mantenemos la forma tlatoani (*tlahtoani*) para nombrar al gobernante supremo, en la forma *tlahtohcayotl* se le asigna el sentido de “majestad” en su uso posesivo y “señorío” en su uso absoluto.

En este punto conviene resaltar la importancia de observar el tópico del *indi miserabilis*, del sujeto tutelado, asistido y consentido jurídicamente a causa de su condición y naturaleza (*persona miserabilis*) como imagen recurrente, que es parte de la retórica hacia el poder en un sistema colonial paternal, que no es mero artificio, sino apelación a una condición jurídica que exige del dominador una continua protección y atención preferente a sus demandas (Castañeda Delgado 1971; Cunill 2011; 2015; Fortunat Stagl 2019).

Al respecto, las fórmulas, tratamientos, exhortos, cláusulas argumentativas que tratan de generar un efecto ilocutivo se basan en la articulación del discurso oral (*tlahtolli*) que tiene mucho de plegaria que se mantiene en las formas y usos escriturarios adoptados. Todos son aspectos que se consideran en la traducción para mantener la intención y formalidad más allá de las fórmulas protocolarias y convenciones diplomáticas hispanas del siglo XVI. Esto también nos acerca a los nuevos estudios de literacidades, al darnos cuenta en el sentido retórico del género epistolar procesal de la íntima asociación entre oralidad y escritura (Hernández-Zamora 2019).

Por lo tanto, la traducción no trata sólo de facilitar el acceso a una fuente documental, sino de entender las características estilísticas, retóricas, expresivas y formales del texto como petición.

Ese énfasis no sólo se recalca en el tono y aparato argumental de la carta, sino que se traslapa y se manifiesta en cómo se resignifican continuamente algunos términos, por ejemplo, la palabra *macehualli*. Este término manifiesta múltiples conceptos que en la traducción se han tratado de resolver según los criterios mencionados, pero nos muestran en su creciente polisemia una resignificación en función del interlocutor, que en sí apunta a los efectos sobre la evolución de las lenguas, como hacía ver la Nueva Filología (Cunill 2015, 93) ante los contactos y cambios sociales y culturales, lo que a su vez puede vincularse a los cambios en los usos escriturarios como práctica social. Así, en su uso como *macehualtzintli*, sea entendida en su forma poseída como vasallos o en su forma absoluta como súbditos o servidores, se muestra la condición de hombres libres, sujetos de pleno derecho de la Corona, sujetos bajo su tutela, que apelan a los usos jurídicos que recalcan tanto su autonomía como su desprotección (Fortunat Stagl 2019, 300). Por otra parte, también se presenta el uso de *macehualli* con el que se alude al estamento plebeyo. Por ejemplo, se menciona la palabra “tomacehualtlahtol”, pero no para referirse al tipo de registro vulgar o a la variedad local (*macehuallahtolli*) que no se emplea en la carta, simplemente pretende ser un sinónimo de “toicnotlahtol” como se emplea en otras cartas (*Cartas de Indias* 1980b, facsímil V*) con el sentido de humilde testimonio o petición. La intención es recalcar tanto el sentido mísero de un necesitado, como el de mercedor de un natural de la tierra, sin dejar de mostrarse como súbditos ante el monarca.

En este aspecto, el término *tlacatl* muestra diferentes sentidos, desde el de persona como gente (*tlacatl tochpanecatl*), hasta otros significados que subrayan su condición y dignidad de ser humano, ligado a su uso advocativo para dirigirse a la divinidad o a los gobernantes dentro de la formularia protocolaria nahua como una categoría para ensalsar. Este significado de *tlacatl* es el ya destacado por fray Martín de León (1611) como cosa principal por su superior entendimiento como ser racional e intelectual. A lo largo del texto, los peticionarios lo aplican a ellos mismos para reconocerse como cristianos, como no paganos y no pecadores,⁶ y en consecuencia dignos súbditos de Su Majestad. En estos casos, se ha procedido a traducirlo como “persona”, porque se entiende tanto en el sentido de “hombres cabales” como de “personas de bien” o “dignidad”.

Transcripción paleográfica literal

+ ¹/ Mamoyecteneva Intotemaquixticatzin ²/ Jesuchristo ³/ Nevatl NiDonmartinCortes yvanDonmiguel. yvanDonJuan Decarvasal. ivanPe ⁴/ Dro monguia. yvan DonJuan degranada Mixpantzinco titotlanquaquetza. titopech ⁵/ teca yntimomaçevaltzitzivan intevatzin intixiptlatzin intotecuiyo. inDios intiveytlatova ⁶/ ni Novian *cemanahuac* ticmopachilhuiya inompacastilla. yvan nican yancuic españa ic ⁷/ monotzainDia inican tochan intimomaçevaltzitzivan. Intitlacatl, intitlatovani. in ⁸/ intiRey emperaDor Mixpantzinco titotlanquaquetza. tictotenamiquilia in mo ⁹/ tlatuhcayomatzin. in motlatuhcaixitzin [*sic*: motlatuhcayoicxitzin] intiveytlatovani Mixpantzinco. tocontlalia ¹⁰/ intochoquiliz intonetequipacholiz. maxitechmopalevili tzino Caçenca otitolinilloque ¹¹/ Intimomaçevaltzitzivan. inican tochan tochpan. Maxicmomachititzino. canican: ¹²/ otiqualmivalli inçemotitlantzin Inmitzmoxiptlayotico in yevatl. licenciado. Llebron. Inictiqua ¹³/mivallitizino catopan motlatoltizquia. techmopalevilizquia inaçotitolinilo Auhyei ¹⁴/ ca caamotechmopalevilli Caçanenocltapanaviya otechmotolinili otechtequipacho: ¹⁵/ intimomaçevaltzitzivan. Amooquichiuh intleinic oticomonavatillitzinoca. Intechpale ¹⁶/ vizquia. Caizcatqui intelinic otechtolini otechtequipacho. ¹⁷/ ¶ Ynic zentlamantli cayevatl/ intequitica yn motlacalaquiltzin Inmotechpoui. in ¹⁸/ nelli maxcatzin. caçenca oquiveytilli cazantepitoncatca iniquac tictlayecoltiaya: ¹⁹/ in marques ca amoveicatca cazaniuhitequitia iniquac nican ovalla inpreisitente ²⁰/ Auh iniquac otiqualmivallitizino in Donantonio Demendoza visorei cazanmochipa ²¹/ iuhitequi. [*sic*: iuh titequitia] Auhinaxcan inican otiqualmivalli ca amotechmopalevilia amo = ²²/ techcaquilia intotlatlauhtiliz intochoquiz. Intimomaçevaltzitzivan intitolinianime ²³/ yvan xitechmomachitilitzino. inican tochan tochpan ca amotechpeuh [*sic*: amo techpeuhque] in mopilhuan ²⁴/ españoles cazanotiquintocniuhtique otiquinmacaque tlaqualtzintli inteocuitlatl yvan ²⁵/ otiquintopalevilitinenque in izquican otepeuhque caiuhqui toteachcavan toteiccavan ²⁶/ ipan otiquinmatque in mopilhuan españoles christianos Auhinaxcan tlatovanie ²⁷/ totecuiyoe. vel mixpantzinco tocontlalia yntomaçevaltlatol. Intimomaçevaltzitzivan. ma ²⁸/ yuhqui totecuiyo Dios tetlaocolia yuhqui xitechmotlaocolililtzino intequitica maxitechmo ²⁹/ palevilli mazan tepiton intotequiuhye in maxcatzin in motechpovi yvan timitz ³⁰/ itlanilia inmo velitiltzintzin in motetlaocolililtzintzin. intitoteCuiyo. ³¹/ ¶ Inic Ontlamantli ticmomachitilitzinoz intitotecuiyo yevatl inmoxiptlatzin ³²/ in licenciado Llebron inamoiuh oticomonavatillitizino. intechtlaihiyoviltiz

tlaihiyoviliztica. ^{33/} tetoliniliztica. Auhcazanoc tlapanavia otechtolinico Nevatl niDonmartin cortes. ivan ^{34/} Don Juan caruasal yvan Don miguel yvanDon marqos de Cozman. Ivan peDro.mon ^{35/} guia yvan Don Juan De-granada yvan martin cortes nican tochan tochpan pipiltin tlah ^{36/} tohque yvan matlactin tequitlatuhque yvan maçevaltin mochtlatcatl tochpane ^{37/} catl. yvan [sic: invan] pochteca. Auh inaxcan totēcuiyoe totlatuhcauhe inovian cemanavac titotlatuh ^{38/} cauh intiRey tiemperador timitzixpantilia intoquiz intotlaihiyoviliz yacach ^{39/} to timitenevillia [sic: timitztenevillia] intotlatuhcauh intopiltzin Don martin Cortes tecocoliliztica qualani ^{40/} liztica oquitlaz oquicuilli [sic: oquitlazocuicuilli] ingovernacion. ipanpa. Inamoquimacac iniychpoch ^{41/} in licenciado Llebron. Quitlaniliaya inic quitecazquia. Quimomecatizquia Auninmoxiptla ^{42/} tzin inican tovisoRey. miyecpa tictotlatlauhtillia. tictononochilia. Amotechcaquilia ^{43/} fol. 130r/ yntotlatlatlauhtiliz tlatol ynicvelyaxca intlathucayotl ynitatzincatca canican tla= ^{1/} pachovaya nicantochpan Auhcazanyevatl quipalevia inican tovisorey in licenciado Llebron ca ^{2/} çanyevatl oquinemactique in governacion itoca Donalonso Decastilla oquimacac yychpoch ^{3/} in licenciado Llebron inic yevatl oquiquetzque inic governaDorti inican tochpan. ca amonelli ^{4/} pilli amonelli tlatovani cazan maçevalli ca amo yyaxca intlathucayotl ca amopachi ^{5/} vi intoyollo inixquich altepetl tochpan. Auhmatevatzin xicmonavattilli inic yevatl totlah ^{6/} tuhcauh mochivaz maxicmomaquilitzino ingovernacion inicayac tocamoyavaz. ^{7/} inihqui motetlaocolilia intotēcuiyo Dios monoyuhqui [sic: manoyuhqui] xitechmotlaocolilitzino caniman ayacto ^{8/} pantlatova inican yacuican [sic: yancuican] novevespaña. ^{9/} ¶ Inic Etlamantli mixpantzinco. tictlaliaintonetoliniliz. Intitoveytlathucatzin in-tixptlatzin [sic: in tixiptlatzin] ^{10/} in Dios intitlatcatl intlathovani intiemperaDor ixquichcapa tocontotenamiquilia yn ^{11/} motlatuhcamatzin in motlatuhcaycxitzin ipapa [sic: ipanpa] inçenca otechmotolinilico yn moxip ^{12/} tlatzin in licenciado Llebron inamotechmotlaçotilli inamoquichiuh in-tetlaçotlalitzli inictopan ^{13/} tlatozquia techmopalevilizquia techmanavizquia cazanoctlapanaviya otechtolini= ^{14/} technanamac atletotlatlacol ompa temetzla yvan çequi inchan españoles titlatequi ^{15/} panovaya tompovaltintitlaca intechmotolinilli inotechtlacohcueph intimomaçe ^{16/} valtztizivan. ^{17/} ¶ Inic nauhtlamantli timitzixpantilia intitlatcatl intitovaytlathucatzin. Inye= ^{18/} vatl motitlantzin in moxiptlatzin in licenciado Llebron Dequiñones inican omoteitvilico= ^{19/} tochpan çenca miyac inicotechtolinico Otechcuili intozivavan yvantopilhuan oquin ^{20/} tecac inamoyuhquichvazquia [sic: quichivazquia] amo oquipix in motenavatiltzin inih tic monavattilli

²¹/ intiveyaltovani inamo quitecuilizquia ynteichpoch intenamic cazenca topantlatozquia ²²/ tech mopalevilizquia. amoyuh quichiuh. cazantlapanaviya techtolini ynyevatl = ²³/ licenciado Llebron inic axcan timitzixpantilia intimomaçevaltzitzivan intonetoliniliz intocho ²⁴/ quiz ca ayac topantlatova manel nican tiqual mivalitzino intotlatuhcauh yntoviso ²⁵/ rey Don Luis Develasco. ca amotechcaquilia intotlatol intonetoliniliz intochoquiliz yn ²⁶/ timomaçevaltzitzivan. cazanoc çencayevatl quimopalevilia in licenciado Llebron ipantlatoa ²⁷/ quipoloznequi initlachivaliz aunintevantin intimaçevaltzitzintin tech motel chivilia amo ²⁸/ techcaquiliznequi intotlatol yntonetoliniliz. ²⁹/ ¶ Inic Macuiltlamantli Cainyevatl oççemotitlantzin señor Dotor mollones yevatl ³⁰/ velnelli topan motlatoltia techmopalevillia. Iniquac ovalla nican initlantzin in sachó ³¹/ Decaniego Juveze vel mochi otiquixpantillique in izquitlamantli nican amapan yhcuih ³²/ tiuh Auh in señor visorey. caniman amo tech neltoca amotechcaquiliznequi intotlatol: ³³/ intimomaçevaltzitzivan. zanoçencatlapaviya totechmoqualanaltia ipanpa initlatlacol ³⁴/ tlachivaliz in licenciado Llebron ytechtzacuiltiznequi techtotocaznequi Auh in señor Dotor mollo ³⁵/ nes camelavac oquimocaquityntlatolli Inizquitlamantli tonetoliniz in izquitlamantli ama ³⁶/ pan ihcuiliuhitih inoquitlalli camochinelli mavel xicmocaquititzino initlatol intleinic ³⁷/ mitzmotlacuilhuilitzinova manovelyevatl xicmopalevilitzino camelava christiano = ³⁸/ cavel quimopiyelia in motlatuhcayotzin cavel quin motlaçotillia ynican momaçevaltzitzivan ³⁹/ mazanipanpatzinco xinech motlaçotilli cavel quin mopalevilia quimotlaçotillia yntolinilloni auh inte ⁴⁰/ toliniyani cazanteoyotica quintlatzacuiltia quimizcalia quintlachiyeltia mazanypanpatzinco in totecuiyo ⁴¹/ Dios xicmopalevilitzino yn señor Dotor mollones noyuhqui intevantin intimaçevaltzi ⁴²/ tzintin mazanipanpatzinco in Dios xitechmotlaçotilli maxicmoneltililitzino in izquitlamantli ⁴³/ nican amapan onotivh intotlatol intonetoliniliz intochoquiliz yvan inicnoveltictotlayecol ⁴⁴/ tilizque in Dios Maxicmomachtitzino inican tochan tochpan cayanelli tichristianome ya ⁴⁵/ ticoneltoquitia ymatlactetl onauineltoconi Articulos yvan matlactetl ytenauatiltzin ⁴⁶/ in Dios yvan chicontetl sacramentos yvan macuiltetl ytenavatiltzin sancta iglesia yvan ⁴⁷/ chicontetl tlatlacolli cayzquitlamantli [sic: ca yzqui tlamantli] ticpiya inican titlaca yvan otitoquatequique otitona ⁴⁸/ mictique canican nemi Inpadreme inteopixque yevantin techimizcalia techintlachiyel ⁴⁹/ tia quimocuitlaviya intoyollia intanima Yeica tiqitova timitzitanilia in motetlaocoliliz ⁵⁰/ inic vel tictotlayecoltilizque in totecuiyo in Dios maxitechmocaxanilli In totequiuh intotlacoh ⁵¹/ yo yn motechpovy. In maxcatzin

mazantepiton intotequiuhye maxitechmotla ^{52/ fol. 130v/} popolhuilitzino. inic velictotlayecoltilizque in totecuiyo Dios Axcantotecuiyoe ^{1/} inovian cemanavac titlapachoua cazanyaixquich icmixpantzinco tontotlanquaquetzque ^{2/} nican tochpan ypan caxtolonçeilhuitl Octubre Año De mill y qui ^{3/} entos [*sic*: quinientos] icincuenda ysiete años ^{4/} (*Firma:*) don martin cortes (*Firma:*) don miguel de gozman ^{5/} (*Firma:*) don juan carbajar (*Firma:*) don marcos de guzman (*Firma:*) pedro monguia ^{6/} (*Firma:*) don juan de grana-da (*Firma:*) martin cortes (*Firma:*) francisco tziuhcuitlapil ^{7/} Alonso ypotoc (*Firma:*) marcos nacol (*Firma:*) lucas tao (*Firma:*) martin cuecuixtly (*Firma:*) ^{8/} (*Firma:*) Alonso tzanatl (*Firma:*) pedro quavi (*Firma:*) lorencio garcia (*Firma:*) Gabriel angel ^{9/} (*Firma:*) luys de Vargas ^{10/ fol. 131r/}

TRANSCRIPCIÓN PALEOGRÁFICA
ADAPTADA Y TRADUCCIÓN

[fol. 130r] [Cruz] Ma moyectenehua in toTemaquixti[h]catzin Jesuchristo.

Ne[h]huatl nidon Martin Cortes ihuan don Miguel ihuan don Juan de Carvasal ihuan Pedro Monguia ihuan don Juan de Granada. Mixpantzinco titotlancuaquetza[h], titopecteca[h] in timomacehualtzitzi[n]huan in te[h]huatzin in tixiptlatzin in toTecuiyo[h] in Dios, in tihueitla[h]tohuani. Nohuian cemanahuac ticmopachilhuiya in ompa Castilla[n] ihuan nican Yancuic España, ic monotza India, i[n] nican tochan, in timomacehualtzitzi[n]huan. In titlacatl, in titla[h]tohuani in in [sic] tireyemperador mixpantzinco titotlancuaquetza[h], tictotenamiquilia[h] in motla[h]tohcayomatzin in motla[h]tohcay[yo]icixitzin in tihueitla[h]tohuani. Mixpantzinco tocontlalia in tochoquiliz in tonetequipacholiz, ma xitechmopalehuilitzino, ca cenca[h] otitolinilo[h]que[h] in timomacehualtzitzi[n]huan i[n] nican tochan Tochan. Ma xicmomachititzino, ca nican otichualmihuali[h] in ce motitlantzin, in mitzmoxiptlayotico in ye[h]huatl licenciado Lebron, inic tichualmihualitzino[h] ca topan motla[h]toltizquia, techmopalehuilizquia in a[h]zo titolinilo[h].

Auh ye[h]ica ca a[h]mo techmopalehuili[h], ca za nen oc tlanpanhuiya otechmotolinili[h], otechtequipacho[h] in timomacehualtzitzi[n]huan. A[h]mo oquichih in tlein ic oticmonahuatilitzinoca in techpalehuizquia, ca iz catqui in tel inic otechtolini[h], otechtequipacho[h].

[Calderón] Inic centlamantli: Ca ye[h]huatl in tequitli, ca in motlacalacuiltzin in motech poui, in nelli maxcatzin, ca cenca[h] oquihueitili[h], ca zan tepiton catca in i[h]cuac tictlayecoltiaya[h] in marques, ca a[h]mo huei catca, ca zan iuh titequitia[h] in i[h]cuac nican ohualla in preisitente.

Auh in i[h]cuac otichualmihualitzino[h] in don Antonio de Mendoza visorei, ca zan mochipa iuh titequi[tiah].

Bendito sea nuestro Salvador Jesucristo.

Yo don Martín Cortes y don Miguel [de Guzmán], don Juan de Carvajal, Pedro Munguía y don Juan de Granada, ante usted nos hincamos de rodillas, nos postramos, somos sus vasallos. Usted es el representante de Dios nuestro Señor, es el gran *tlatoani*. En todo el mundo usted gobierna, allá en Castilla y aquí en la Nueva España, llamada la India, donde aquí tenemos nuestro hogar quienes somos sus vasallos. Es usted persona, gobernante, rey-emperador. Ante usted nos arrodillamos, besamos la mano y pie de su majestad. Ante usted, gran *tlatoani*, manifestamos nuestro lamento, nuestra aflicción. Ojalá nos ayude, a sus vasallos, que mucho se nos maltrata, aquí en nuestro hogar, Tochpan. Sabed que aquí nos envió usted un mensajero suyo, quien vino en su representación, el licenciado Lebrón, pues lo envió para que nos defendiera, nos auxiliara si es que padecíamos necesidad.

Pero para tal motivo, no nos ayudó, acaso mucho más aun nos atormentó, nos dio pesares a nosotros sus vasallos. No actuó para lo que le había usted mandado, que nos ayudara. He aquí por lo que tal vez nos afligió, nos angustió:

Primer asunto: Esto que uno tributa, el tributo suyo que nos corresponde, de cierto es de usted. [El licenciado Lebrón] mucho lo aumentó, que era bien poco cuando se lo servíamos al marqués [Hernando Cortés]. No era elevado, que solo eso tributábamos cuando aquí llegó el presidente [Nuño Beltrán de Guzmán].

Y cuando usted envió a don Antonio de Mendoza, el virrey, siempre estuvimos tributando así.

Auh in axcan i[n] nican otichualmihuali[h], ca a[h]mo techmopalehuilia, a[h]mo techcaquilia in totlatlauhtiliz, in tochoquiz in timomacehual tzitzi[n]huan in titotolinianime[h] ihuan xitechmomachitilitzino i[n] nican tochan Tochpan, ca a[h]mo techpeuh[queh] in mopilhuan españoles, ca zan otiquintocniughtique[h], otiquinmacaque[h] tlacualtzintli, in teocuitlatl ihuan otiquintopalehuilitinenque[h] in izquican otepeuhque[h], ca iuhqui toteachcahuan, toteicahuan ipan otiquinmatque[h] in mopilhuan españoles christianos.

Auh in axcan tla[h]tohuanie, totecuiyoe, huel mixpantzinco tocontlalia[h] in tomacehualtla[h]tol in timomacehualtzitzi[n]hua[n], ma iuhqui toTecuiyo Dios tetlaocolia, iuhqui xitechmotlaocolilitzino in tequitica. Ma xitechmopalehuili, ma zan tepiton in totequiuh ye in maxcatzin in motech pohui ihuan timitzitlanilia[h] in mohuelitilitzino, in motetlaocolilitzino, in titotecuiyo.

[Calderón] Inic ontlamantli: Ticmomachitilitzinoz in titotecuiyo ye[h] huatl in moxiptlatzin in licenciado Lebron in a[h]mo iuh oticmonahuatilitzino[h], in techtlaihiyohuiltiz tlaihiyohuiltica, tetolinilitzica.

Auh ca zan oc tlapanahuia otechtolinico, ne[h]huatl nidon Martin Cortes ihuan don Juan Carvasal ihuan don Miguel ihuan Don Marcos de Cozman ihuan Pedro Monguia ihuan don Juan de Granada ihuan Martin Cortes, nican tochan Tochpan pipiltin tlahtoque[h] ihuan ma[h]tlactin tequitla[h] tohque[h] ihuan macehualtin, mochi tlatatl tochpanecatli i[n]huan pochteca[h].

Auh in axcan totecuiyoe, totla[h]tohcayotl i[n] nohuiyan cemanahuac titotla[h]tohcayotl in tierey, tiemperador, timitzixpantilia[h] in to[cho]quiz, in totlaihiyohuiltiz. Yacachto timi[tz]tenehuilia[h] in totla[h]tohcayotl in topiltzin don Martin Cortes tecocolilitzica, cualanilitzica, oquitlazo[h] cuicuili[h] in gobernacion ipanpa in a[h]mo quimacac in iichpoch in licenciado Lebron, quitlaniliaya inic quitecazquia, quimomecatizquia.

Auh in moxiptlatzin i[n] nican tovisorei miyecpa tictotlatlauhtilia[h], ticononochilia[h], a[h]mo techcaquilia [fol. 130v] in totlatlatlauhtiliztla[h] tol inic huel iaxca in tla[h]tohcayotl in ita[h]tzin catca, ca nican tlapachohuaya, nican Tochpan.

Y hoy aquí aquel que nos envió, no nos ayuda, no atiende nuestra súplica, nuestro lamento de nosotros sus vasallos, los que solemos padecer, y sabed que aquí en nuestro hogar, Tochpan, no nos conquistaron sus hijos españoles, más bien nos hicimos sus aliados, les dimos alimentos y oro, y anduvimos ayudándolos en todo lugar donde combatieron, lo mismo nuestros hermanos mayores que nuestros hermanos menores,⁷ que apreciamos a los hijos de usted, los cristianos españoles.

Tlatoani, nuestro señor, ahora bien delante de usted asentamos nuestra humilde relación, los vasallos de usted: que así como Dios nuestro Señor tenga misericordia, así usted se apiade de nosotros por el tributo. Ayúdenos, que solo ya sea poca nuestra carga, lo que es suyo, lo que le pertenece, esto es lo que le pedimos a su poder, a su misericordia, usted que es nuestro señor.

Segundo asunto: Sabrá nuestro señor que el que es su representante, el licenciado Lebrón, no se comporta como le ordenó, que nos atormenta con saña y agravio.

Y mucho más aún nos ha venido afligiendo: a mí, don Martín Cortés, y a don Juan Carvajal, a don Miguel [de Guzmán], a don Marcos de Guzmán, a Pedro Munguía, a don Juan de Granada y a Martín Cortés, señores y nobles de aquí nuestro hogar Tochpan, y a diez tequitlatos y a los maceguals, todos gente tochpaneca, y a los comerciantes.

Nuestro señor, nuestro *tlatoani*, hoy que en todas las partes del mundo es usted nuestro *tlatoani*, rey y emperador, le exponemos nuestro lamento, nuestro sufrimiento. Primeramente te juramos que nuestro *tlatoani* es nuestro príncipe don Martín Cortés, al cual el licenciado Lebrón con desprecio, con rabia le arrebató lo más preciado, la gobernación, porque no le dio a su hija casadera, que se la exigía para ver si se la echaba, se la amancebaba.

Y al representante de usted aquí, nuestro virrey, a menudo le rogamos, le suplicamos, pero no escucha nuestra petición, puesto que bien suyo [de don Martín Cortés] es el señorío, que era de su padre, que él gobernó aquí en Tochpan.

Auh ca zan ye[h]huatl quipalehuia i[n] nican tovisorey in licenciado Lebron, ca zan ye[h]huatl oquinemactique[h] in gobernacion itoca don Alonso de Castilla oquimacac iichpoch in licenciado Lebron inic ye[h]huatl oquiquetzque[h] inic gobernadorti[h] i[n] nican Tochpan, ca a[h]mo nelli pilli, a[h]mo nelli tla[h]tohuani, ca zan macehualli, ca a[h]mo i[n] iaxca in tla[h]tohcayotl, ca a[h]mo pachihui in toyollo in ixquich altepetl Tochpan.

Auh ma te[h]huatzin xicmonahuatili inic ye[h]huatl totlahtohcauh mochihuaz. Ma xicmomaquilitzino in gobernacion inic ayac toca moyahuaz in iuhqui motetlaocolilia in toTecuiyo Dios, m[a] no iuhqui xitechmotlaocolilitzino ca niman ayac topan tla[h]tohua i[n] nican Ya[n]cuican no Huehue[h] [E]spaña.

[Calderón] Inic etlamantli: Mixpantzinco tictlalia[h] in tonetoliniliz, in titohueitla[h]tohcatzin in tix[i]ptlatzin in Dios, in titlacatl in tla[h]tohuani in tiemperador ixquichcapa tocontotenamiquilia[h] in motla[h]tohcamatzin, in motla[h]tohcaixitzin ipa[n]pa in cenca[h] otechmotolinico in moxiptlatzin in licenciado Lebron in a[h]mo techmotlazotili[h], in a[h]mo quichiuh in tetlazo[h]tlalitzli inic topan tla[h]tozquia, techmopalehuilizquia, techmanahuizquia. Ca zan oc tlapanahuiya otechtolini[h] technanamac a[h]tle totla[h]tlacol ompa Temetztl[a]n ihuan cequi inchan españoles titlatequipanohuaya[h] tompohualtin titlaca[h] intech motolinili[h] in otechtlacohcuet in timomacehualtzitzi[n]huan.

[Calderón] Inic nauhtlamantli: Timitzixpantilia[h] in titlacatl in titohueitla[h]tohcatzin in ye[h]huatl, motitlantzin in moxiptlatzin in licenciado Lebron de Quiñones i[n] nican omoteithuilico Tochpan, cenca[h] miyac inic otechtolinico, otechcuili[h] in tocihuahuan ihuan topilhuan oquintecac in a[h]mo iuh quich[i]huazquia, a[h]mo oquipix in motenahuatiltzin in iuh ticmonahuatili[h] in tihueitla[h]tohuani, in a[h]mo quitecuilizquia in teichpoch intenamic. Ca cenca[h] topan tla[h]tozquia techmopalehuilizquia, a[h]mo iuh quichiuh. Ca zan tlapanahuiya otechtolini[h] in ye[h]huatl licenciado Lebron inic axcan timitzixpantilia[h] in timomacehualtzitzi[n]huan in tonetoliniliz in tochoquiz, ca ayac topan tla[h]tohua. Ma nel nican tichualmihualitzino[h] intotla[h]tohcauh in tovisorey don Luis de Velasco, ca a[h]mo techcaquilia in totla[h]tol in tonetoliniliz in tochoquiliz in timomacehualtzitzi[n]huan. Ca zan oc cenca[h] ye[h]huatl

Y sólo a él, al licenciado Lebrón, aquí nuestro virrey ayuda, que justo le regalaron la gobernación al llamado don Alonso de Castilla, pues este le dio su hija al licenciado Lebrón cuando le erigieron, para hacerse gobernador de aquí, de Tochpan, que no es cierto que sea noble, no es cierto que sea tlatoani. Sólo es un macegual. No es suyo el señorío. No estamos conformes [con esto] todo el *altepetl* de Tochpan.

Ojalá usted ordene que él [don Martín Cortés] se convierta en nuestro *tlatoani*, que usted le entregue la gobernación para que nadie nos enturbie, e igual que es piadoso nuestro Señor Dios que así también usted nos sea indulgente, pues nadie nos defiende ni aquí en la Nueva ni tampoco en la Vieja España.

Tercer asunto: Ante usted ponemos nuestra miseria, a quien es nuestro gran *tlatoani*, el representante de Dios, la persona que es *tlatoani*, el emperador, y a donde quiera vamos a besar la mano y pie de su majestad por mucho que nos haya venido a afligir el representante de usted, el licenciado Lebrón, quien no nos estimó, que no tuvo aprecio como para defendernos, ayudarnos, asistirnos. Sólo aún mucho más nos castigó, nos vendió sin tener nosotros culpa alguna allá en Temetztlan y en hogares de algunos españoles trabajaron cuarenta personas, que fue la miseria sobre ellos. Nos hizo esclavos, a nosotros sus vasallos.

Cuarto asunto: A usted que es persona, que es nuestro gran *tlatoani*, le exponemos que el que es su enviado, su representante, el licenciado Lebrón de Quiñones, aquí vino a personarse en Tochpan y con ello muchísimo nos maltrató, nos tomó a nuestras mujeres y a nuestros hijos los deshonoró,⁸ que así debiera haberlo hecho, pues no cumplió con tu ley como la ordenaste, gran *tlatoani*, que no tomara a la hija ni a la esposa ajena. Mejor nos hubiera defendido, nos hubiera ayudado, pero no lo hizo así. Más bien él mucho nos maltrató, el licenciado Lebrón, de modo que ahora sus vasallos le exponemos nuestras penalidades, nuestro lamento, ya que nadie nos defiende. Aunque aquí enviaste a nuestro *tlatoani*, a nuestro virrey don Luis de Velasco, este no escucha a los vasallos de usted, nuestra relación, nuestras penalidades, nuestro lamento. Más aún, él ayuda mucho al licenciado Lebrón, lo defiende, quiere borrar sus actos.

quimopalehuilia in licenciado Lebron ipan tla[h]toa, quipoloznequi in itlachihualiz.

Auh in te[h]huantin in timacehualtzitzintin techmotelchihuilia, a[h]mo techcaquiliznequi in totla[h]tol, in tonetoliniliz.

[Calderón] Inic macuiltlamantli: Ca in ye[h]huatl occe motitlantzin señor dotor Molones, ye[h]huatl huel nelli topan motla[h]toltia techmopalehuilia in i[h]cuac ohualla, nican in ititlantzin in Sa[n]cho de Caniego, juhuez, huel mochi otiquixpantilique[h] in izqui tlamantli, nican amapan ihcuiliuhtih.

Auh in señor visorey, ca niman a[h]mo techneltoca, a[h]mo techcaquiliznequi in totla[h]tol in timomacehualtzitzi[n]huan, za[n] no cenca[h] tlapahuiya totech mocualanaltia ipanpa in itla[h]tlacoltlachihualiz in licenciado Lebron ic techzacuiltiznequi, techtotocaznequi.

Auh in señor dotor Molones, ca melahuac oquimocaquiti[h] in tla[h]tollin in izqui tlamantli tonetoliniz, in izqui tlamantli amapan ihcuiliuhtih ino[n] quitlali[h], ca mochi nelli. Ma huel xicmocaquitizino in itla[h]tol in tlein ic mitzmotla[h]cuilhuilitzinohua. Ma no huel ye[h]huatl xicmopalehuilitzino, ca melahua[c] christiano, ca huel quimopiyelia in motla[h]tohcayotzin, ca huel quinmotlazotilia i[n] nican momacehualtzitzi[n]huan. Ma zan ipantzinco xinechmotlazotili, ca huel quinmopalehuilia qui[n]motlazotilia in toliniloni[h].

Auh in tetoliniyani[h], ca zan teoyotica quintlatzacuiltia, quimizcalia, quintlachiyeltia. Ma zan ipanpatzinco in toTecuiyo Dios, xicmopalehuilitzino in señor dotor Molones no iuhqui in te[h]huantin in timacehualtzitzintin. Ma zan ipanpatzinco in Dios xitechmotlazo[h]tili, ma xicomneltilitzino in izqui tlamantli. Nican amapan onotih intotla[h]tol, in tonetoliniliz in tochoquiliz ihuan inic no huel tictotlayecoltilizque[h] in Dios. Ma xicmomachtizino i[n] nican tochan Tochpan, ca ya nelli tichristianome[h], ya tictoneltoquitia[h] i[n] ma[h]tlactetl o[n]nahui neltoconi articulos ihuan ma[h]tlactetl itenahuatiltzin in Dios ihuan chicontetl sacramentos ihuan macuiletel itenahuatiltzin Sancta Iglesia ihuan chicontetl tla[h]tlacolli. Ca izqui tlama[n]tli ticpiya[h] i[n] nican titlaca[h] ihuan otitocuatequique[h], otitonamictique[h], ca nican nemi[h] in padreme[h],

Y a nosotros que somos súbditos, nos desprecia, no quiere escuchar nuestra relación, nuestras penalidades.

Quinto asunto: Otro enviado suyo, el señor doctor Morones, éste bien de veras que nos defiende, nos ayuda, que cuando vino aquí el enviado del juez, Sancho de Caniego, bien todo se lo presentamos, todos los asuntos, lo que aquí en papel va escrito.

Pero el señor virrey, luego no nos cree, no quiere escuchar nuestra palabra, la de los vasallos de usted. Mas también muchísimo se enoja con nosotros a causa de los actos pecaminosos del licenciado Lebrón, por lo que nos quiere hacer encerrar, nos quiere perseguir.

El señor doctor Mollones de cierto escucha la relación, todas nuestras penalidades, todos los asuntos que en el papel van escritos, eso es lo que puso, toda la verdad. Ojalá bien usted escuche su palabra a través de la cual le escribe, que también usted le ayude mucho que él es un auténtico cristiano, que mucho guarda su majestad, pues mucho ayuda, aprecia a las víctimas.

Y a los victimarios, solo les encierra, amonesta y vigila con la ayuda de la divinidad. Que sólo porque Dios es nuestro Señor, ayude al señor doctor Mollones, así como nosotros somos súbditos. Que por Dios nos aprecie usted, ojalá verifique usted todas las cosas que aquí en el papel van extendidas, nuestras palabras, nuestras penalidades, nuestro lamento, y por esto también serviremos bien a Dios. Ojalá sepa usted lo que hay aquí en nuestra casa, en Tochpan, que ciertamente somos cristianos, ya nos convencimos de los diez mandamientos de Dios, de los siete sacramentos, de los cinco mandamientos de la Santa Iglesia y los siete pecados. Todas estas cosas las guardamos aquí, que somos personas, y que nos hemos bautizado, nos hemos casado, que aquí viven los frailes, los sacerdotes, son ellos los que nos adoctrinan, nos aguardan con ellos [los sacramentos], cuidaron de

in teopixque[h], ye[h]huantin techimizcalia[h], techintlachiyeltia[h], quimocuitlahuiya[h] in toyolia, in tanima. Ye[h]ica tiquitohua[h] timitzitlanilia[h] in motetlaocoliliz inic huel tictotlayecoltilizque[h] in toTecuiyo in Dios. Ma xitechmocaxanili in totequiuh, in totlacocho in motech pohui in maxcatzin, ma zan tepiton in totequiuh ye, ma xitechmotlapopolhuilitzino inic huel tictotlayecoltilizque[h] in toTecuiyo Dios. Axcan totecuiyoe, i[n] nohuian cemanahuac titlapachohua[h], ca zan ya ixquich ic mixpantzinco tontotlancuaquetzque[h]. Nican Tochpan ipan caxtolonce ilhuitl octubre año de mill i qui[ni]entos i cincuenta i siete años.

(Firma:) Don Martin Cortes (Firma:) Don Miguel de Gozman (Firma:) Don Juan Carbajar (Firma:) Don Marcos de Guzman (Firma:) Pedro Monguia (Firma:) Don Juan de Granada (Firma:) Martin Cortes (Firma:) Francisco Tziuhcuitlapil (Firma:) Alonso Ipotoc (Firma:) Marcos Nacol (Firma:) Lucas Tao (Firma:) Martin Cuecuixtli (Firma:) Alonso Tzanatl (Firma:) Pedro Cuahui (Firma:) Lorenzo Garcia (Firma:) Gabriel Angel (Firma:) Luis de Vargas

nuestra alma, de nuestra ánima. Por esto decimos que le pedimos su misericordia para que podamos servir a Dios nuestro Señor, que nos aligere nuestro tributo, nuestra faena que le pertenece, que es suya, que sea solo poquito nuestro tributo. Ojalá nos perdone para que bien sirvamos a Dios nuestro Señor. Ahora, nuestro señor, que en todas partes del mundo usted impera, ya solo por todo esto ante usted nos arrodillamos. Aquí en Tochpan a dieciséis días de octubre del año de mil quinientos y cincuenta y siete.

Don Martín Cortés, Don Miguel de Guzmán, Don Juan Carvajal, Don Marcos de Guzmán, Pedro Munguía, Don Juan de Granada, Martín Cortés, Francisco Tziuhcuitlapil, Alonso Ipotoc, Marcos Nacol, Lucas Tao, Martín Cuecuixtli, Alonso Tzanatl, Pedro Cuahui, Lorenzo García, Gabriel Ángel, Luis de Vargas.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, René. 1987. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anderson, Arthur J. O., Frances F. Berdan y James Lockhart. 1976. *Beyond the Codices: The Nahuatl View of Colonial Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- Canger, Una. 2011. “El nauatl urbano de Tlatelolco/Tenochtitlan, resultado de convergencia entre dialectos con un esbozo brevísimo de la historia de los dialectos”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 42: 243-58.
- Cartas de Indias*. 1980a. Tomo I. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Miguel Ángel Porrúa.
- Cartas de Indias*. 1980b. Tomo V. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Miguel Ángel Porrúa.
- Casas, Bartolomé de las. 1977. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Castañeda Delgado, Paulino. 1971. “La condición miserable del indio y sus privilegios”. *Anuario de Estudios Americanos* 28: 245-335.
- Castillo Gómez, Antonio. 2006. *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los siglos de oro*. Madrid: Akal.
- Cortés y Zedeño, Gerónimo Thomas de Aquino. 1765. *Arte, vocabulario, y confesionario en el idioma mexicano como se usa en el Obispado de Guadalupe*. Puebla de los Ángeles: Colegio Real de San Ignacio.
- Cunill, Caroline. 2011. “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”. *Cuadernos Intercambio* VIII: 229-48.
- Cunill, Caroline. 2012. “La negociación indígena en el Imperio Ibérico: aportes a su discusión metodológica”. *Colonial Latin America Review* 21 (3): 391-412.
- Cunill, Caroline. 2015. “Siete cartas inéditas de Yucatán: comunicación privada entre mayas y españoles, y explotación ilegal del añil en el siglo XVI”. *Estudios de Cultura Maya* 45: 91-120.
- Dakin, Karen. 1996. *Nuestro pesar, nuestra aflicción. Tunetuliniliz, tucucuca. Memorias en lengua náhuatl enviadas a Felipe II por indígenas del valle de Guatemala hacia 1572*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Plumsock Mesoamerican Studies.
- Figueroa Saavedra, Miguel. 2020. *Amapowalistli iwan tlakhuilolewalistli. Tlamachtlamoxtlí*. Xalapa: Universidad Veracruzana Intercultural.
- Fortunat Stagl, Jakob. 2019. “De Roma a Lima: La restitución a un estado anterior en el Derecho Indiano”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XLI: 289-302.

- Galende Díaz, Juan Carlos, Susana Cabezas Fontanilla y Nicolas Ávila Seoane (coords.). 2016. *Paleografía y escritura hispánica*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Galeote, Manuel y Miguel Figueroa Saavedra. 2009. "El Vocabulario náhuatl-español (1571): la aportación mayor de fray Alonso de Molina a la lexicografía misionera". *Boletín de Filología* 44 (1): 55-81.
- García Rodríguez, Orépani. 2014. "La configuración inicial de las redes camineras y de los sistemas de transporte en el Michoacán colonial. Primera mitad del siglo xvi". *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* 60: 11-44.
- Gerhard, Peter. 1986. *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Guerra, Juan. 1692. *Arte de la lengua mexicana según la acostumbra hablar los indios en todo el Obispado de Guadalajara, parte de Guadiana y del de Mechoacan*. México: Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio.
- Hernández de León-Portilla, Ascensión. 2009. "Una carta en náhuatl desde el Soconusco. Siglo xvi". *Estudios de Cultura Náhuatl* 31: 269-90.
- Hernández-Zamora, Gregorio. 2019. "De los nuevos estudios de literacidad a las perspectivas decoloniales en la investigación sobre literacidad". *Ikala. Revista de Lenguaje y Cultura* 24 (2): 363-86. <https://doi.org/10.17533/udea.ikala.v24n01axx>
- Hillerkuss, Thomas. 1995. "La República en los pueblos de indios de la Nueva Galicia en el siglo xvi". *Anuario Saber Novohispano* 2: 241-58.
- Lameiras Olvera, José. 1991. *El Tuxpan de Jalisco, una identidad danzante*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Lastra de Suárez, Yolanda. 1986. *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Launey, Michel. 1992. *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lebrón de Quiñones, Lorenzo. 1988. *Relación breve y sumaria de la visita que hizo en Nueva España el licenciado Lebrón de Quiñones*. México: Gobierno del Estado de Colima.
- León Cázares, María del Carmen. 1988. *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor. Testimonios indígenas relacionados con el visitador Francisco Gómez de Lamadriz*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas.
- León, Martín de. 1611. *Camino del cielo*. México: Imprenta de Diego López Davalos.
- Lockhart, James. 1999. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos xvi-xviii*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Mendieta, Gerónimo de. 2002. *Historia eclesiástica indiana*. Tomo II. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Molina, Alonso de. 1571. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, compuesto por el muy reverendo padre fray Alonso de Molina*. México: Casa de Antonio de Spinosa.
- Olmos, Andrés de. 1993 [1547]. *Arte de la lengua mexicana*. Introducción y transliteración por Ascensión Hernández y Miguel León-Portilla. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Paredes, Ignacio. 1759. *Compendio del arte de la lengua mexicana del P. Horacio Carochi de la Compañía de Jesus*. México: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana.
- Raimúndez Ares, Zoraida. 2019. "Las 'cartas de los caciques' de Yucatán de 1567: nuevas perspectivas. Aportaciones desde la edición crítica y la traducción". *Estudios de Cultura Maya* 54: 219-53. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.2019.54.979>
- Riesco Terrero, Ángel. 2004. *Introducción a la paleografía y la diplomática general*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Rojas, José Luis de. 2010. *Cambiar para que yo no cambie. La nobleza indígena en la Nueva España*. Buenos Aires: Editorial SB.
- Sahagún, Bernardino de. 2006. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- Sarabia Viejo, María Justina. 1978. *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España, 1550-1564*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- Siméon, Rémi. 1885. *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*. París: Imprimerie Nationale.
- Sullivan, Thelma D. 1992. *Compendio de la gramática náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wright Carr, David Charles. 2016. *Lectura del náhuatl. Versión revisada y aumentada*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

SOBRE EL AUTOR

Miguel Figueroa Saavedra es profesor-investigador del Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana y miembro del SNI y de la SOMEHIL. Realizó estudios de licenciatura en antropología de América y de doctorado en antropología social en la Universidad Complutense de Madrid. Fue profesor en el Museo de América de Madrid, España, y del departamento de lenguas de la Universidad Veracruzana Intercultural y en la Universidad Veracruzana, impartiendo experiencias

sobre lengua y literatura náhuatl, historiografía, terminología y lexicografía, literacidad y políticas del lenguaje. Participa como docente en los posgrados en investigación educativa del Instituto de Investigaciones en Educación, y la Maestría en Ipan Totlahtol iwan Tonemilis de la Universidad Veracruzana Intercultural.

NOTAS

¹ Sobre la primera afirmación no faltan testimonios sobre la existencia de correos (*titlantli*, *titlanqui*) que portaban mensajes (Sahagún 2006, 458-59, 705-06). Aunque algunas expresiones recalcan su sentido oral (*teix*, *tenacaz*), también podían portar pinturas. Precisamente sobre ese uso de textos escritos se entiende la rápida adopción y aplicación de la “carta” de la que se asombra Gerónimo de Mendieta al comentar que “el escribir, por el consiguiente, se les dio con mucha facilidad, y comenzaron a escribir en su lengua y entenderse y tratarse por cartas como nosotros, lo que antes tenían por maravilla que el papel hablase y dijese a cada uno lo que el ausente le quería dar a entender” (Mendieta 2002, 74). Como se muestra, la incorporación del uso de misivas facilitaba la secrecía y la fidelidad del mensaje, además de emplear otro sistema de escritura sobre medios de comunicación preexistentes.

² En ambas menciones se han desatado las abreviaturas del texto original.

³ Esta localidad también es nombrada como Tuspa o Tuchpan, originalmente Tochpan, como se cita en la carta.

⁴ Ese mismo año fray Bartolomé de las Casas publica su *Brevissima relación*. En el capítulo “De la Nueva España y Panuco y Xalisco” (Casas 1977) se hace eco de este tipo de actuaciones de visitadores y encomenderos desde la llegada de los conquistadores.

⁵ Esto parece indicar que la extensión del uso escriturario del náhuatl se asociaría al empleo de variedades centrales, mejor dicho, a usos escriturarios más o menos estandarizados que difundirían una variante urbana vinculada a las elites alfabetizadas en determinados centros, como muestra de modo sugerente Una Canger (2011). Nuestro escribano pudo haberse formado allá o en escuelas franciscanas que hubieran validado ese uso formalizado (Galeote y Figueroa 2009, 69-71).

⁶ Su antónimo, *ahmo tlacatl* o *ahtlacatl*, se emplea para nombrar a una persona inhumana, no caritativa, cruel o pecadora (Molina 1571, 75; Paredes 1759, 199; Siméon 1885, 34).

⁷ Con esta metáfora generacional se hace referencia a los señores, *pipiltin*, y al pueblo llano, *macehualtin*.

⁸ Aunque aquí se emplea de manera genérica para indicar a los vástagos, por el sentido se infiere que se refiere en específico a las hijas, como se aclara a continuación.

Matthew Restall. 2019. *Cuando Moctezuma conoció a Cortés. La verdad del encuentro que cambió la historia*. México: Taurus. [When Montezuma Met Cortés: The True Story of the Meeting that Changed History. 2018. Nueva York: HarperCollins Publishers].

Bernard GRUNBERG¹

<https://orcid.org/0000-0002-0531-352X>

Université de Reims Champagne-Ardenne (Francia)

grunbergb@orange.fr

Esta obra pretende demostrar que la historia tradicional de la Conquista de Tenochtitlan y la del encuentro entre Cortés y Moctezuma están fundadas en un mito elaborado por Cortés, algunos conquistadores y ciertos indígenas. Matthew Restall rechaza la figura de un Moctezuma débil, que entregó su imperio a los españoles sin luchar, y la imagen de Cortés como un jefe incontestable y gran estratega. Para el historiador anglosajón, Moctezuma no fue un emperador blando ni cedió su imperio a Cortés, un jefe mediocre que no controlaba a los hombres ni los acontecimientos.

La teoría de Restall llama la atención en particular por su metodología histórica. Si bien a lo largo de su obra cita numerosos documentos que abarcan desde las crónicas españolas hasta los códices indígenas, pasando por los historiadores “tardíos” de la Conquista (Prescott, Solís, entre otros), no duda en utilizar poemas (escritos en los siglos XVI y XVIII), un libreto de opera (Spontini), grabados, pinturas (desde Théodore de Bry hasta las de la colección Kislak), series de televisión, películas (*Star Wars*, *El señor de los anillos*, *Harry Potter*), a las que agrega, para hacer comparaciones, el Holocausto, la guerra de Vietnam, etcétera. Esta heterogeneidad de referencias plantea serios problemas. Desde luego, Restall recurre a documentos de archivo, la mayoría ya publicados (*Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento...*, *Colección de documentos inéditos para la historia de Hispano-América*, *Documentos cortesianos*, de José Luis Martínez, entre otros).

¹ Traducción del francés de Elena Mazzetto. Las editoras agradecen también a Guilhem Olivier su colaboración en la revisión de esta reseña.



Respecto a los textos que nos han llegado de forma indirecta, por lo general traducidos al italiano, alemán, francés y latín, es necesario decir que hay que desconfiar de estas traducciones. Los traductores de la época no traducían al pie de la letra los textos originales, sino que los embellecían o los resumían, según los objetivos perseguidos, por no hablar de los errores que cometían estos extranjeros, quienes nunca viajaron a las Indias y trataron de comprender lo que los españoles escribieron.

¡El historiador no puede más que quedar sorprendido! ¿Qué distinciones hace nuestro autor entre fuentes contemporáneas y fuentes posteriores, entre fuentes escritas por testigos oculares y las que proceden de testigos “auriculares”? No se percibe ninguna. Restall critica fuentes fundamentales, como la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo, o las *Cartas de relación* de Cortés —que contradicen su propia reconstrucción de los hechos—, pero no siempre lo hace sabiamente y comete numerosos errores. Siempre hay que tener presente que los textos, en especial los de la Conquista, han sido escritos según enfoques particulares. Así, las *Cartas de relación* son relatos oficiales, elaborados en el contexto del desarrollo mismo de la Conquista, justifican las acciones de su autor y se dirigen al monarca. Cortés sigue las reglas y los objetivos de los adelantados, quienes deben explorar, tomar posesión, colonizar, edificar ciudades y fortificaciones, y someter poblaciones indígenas. La *Historia verdadera* es una obra personal que pone énfasis en los méritos del autor y sus compañeros, que presume su valentía, sufrimientos, sacrificios y entrega. Señalemos aquí que Restall no parece conocer bien esta crónica y afirma que sólo existen dos ediciones, olvidando el manuscrito *Alegría* (p. 489). Esta omisión pudo haberse evitado con la consulta del libro de Carmelo Sáenz de Santa María, *Historia de una historia. La crónica de Bernal Díaz del Castillo* (1984). Del mismo modo, Restall se equivoca cuando afirma que Díaz del Castillo participó en la expedición de Grijalva (p. 217). Lo importante en estas fuentes es poder confrontarlas con los documentos de archivo. Así, uno de los grandes aportes de la *Historia verdadera* es que su autor proporciona nombres que sólo se encuentran ocasionalmente en los archivos (*Informaciones de servicios y méritos*). Esto lo hace un documento único, no sólo para conocer a los conquistadores, sino también por sus detalles, que permiten comprender mejor algunos acontecimientos o dan a conocer sus secretos, además de que se complementa o se diferencia de las *Cartas de relación*.

Otra cuestión que Restall pasa por alto es que los hombres del siglo XVI no tenían la misma relación que nosotros con la exactitud. Las cifras pro-

porcionadas deben considerarse como una evaluación, no más. La precisión no es la cualidad principal de los escritos de la época. Es esencial colocar estos textos en su contexto. Así, para comprender la Conquista y a los conquistadores es imprescindible conocer la España de los siglos xv y xvi, sus instituciones, sus mentalidades, su sociedad, sin olvidar el episodio fundamental de la Reconquista. Ésta es una de las críticas fundamentales a esta obra: hace casi caso omiso del contexto de España en la época de la Conquista. La bibliografía final ignora las obras sobre España de Antonio Domínguez Ortiz, Luis Suárez Fernández, Manuel Fernández Álvarez, José Antonio Maravall, Henry A. Kamen, Ricardo García Cárcel, etcétera, y los trabajos sobre la Conquista de Demetrio Ramos, Francisco Morales Padrón, Francisco de Solano, James Lockhart (con una excepción). Además, Restall utiliza obras poco creíbles, a menudo con errores, por ejemplo, la de Christian Duverger (p. 490) y Tzvetan Todorov (p. 384).

Si bien Restall reevalúa el proceso de expansión en su conjunto desde los conceptos mismos —reemplaza el término “conquistadores” por el de “invasores”, y el de “conquista” por el de “guerras de invasión”— parece no conocer muy bien la Conquista de México. Afirmar que fue sólo una invasión no concuerda con la realidad de la época. Recordemos que la Conquista debe ser incluida en un largo proceso, que comienza con el descubrimiento (1492-ca.1516), continúa con la toma de posesión, sigue con la conquista (ca. 1516-1568/1573) y concluye con la colonización (población). Cada fase tuvo sus características propias. Estas expediciones, como toda empresa, sólo pueden llevarse a cabo en el marco de capitulaciones, cuyo objetivo no se concentra en hacer exploraciones, descubrimientos y conquistas, sino también en fundar ciudades. Se trata de una suerte de contratos, que no son nuevos y preexisten, que se establecen entre el monarca y un emprendedor, pero no comprometen en modo alguno al soberano. Como subraya Morales Padrón, la imposibilidad económica o material de la Corona de llevar a cabo estas empresas la obliga a aceptar la colaboración con un emprendedor privado y, a excepción de casos particulares, no participa económicamente; por lo tanto, el emprendedor aporta el dinero y los hombres, toma los riesgos y efectúa el trabajo. En caso de fracasar, la monarquía no pierde nada. Si la empresa tiene éxito y sigue las reglas dictadas por las capitulaciones, el soberano y el emprendedor obtendrán grandes ganancias.

Hay que precisar que en los primeros textos relativos al Nuevo Mundo no se utilizó la palabra “conquista”. En su lugar, sólo encontramos las expresiones “descubrir” y “poblar”. Con el descubrimiento de México el término

“conquista” se utilizó en su propio contexto y durante medio siglo significó la toma de posesión de un territorio y la sumisión de las poblaciones amerindias a la Corona de España. En cuanto al término “conquistador”, éste se empleó en las Indias a partir de 1514, quizá un poco antes. Si tomamos el ejemplo de México, el conquistador era un hombre libre que había desembarcado en México entre 1517 (expedición de Francisco Hernández de Córdoba) y el 13 de agosto de 1521 (fecha de la caída de Tenochtitlan). Esta definición concuerda con la de las actas del Cabildo de la Ciudad de México desde 1524 y fue retomada por el presidente de la segunda Audiencia de la Ciudad de México. La Corona mantuvo la misma definición hasta la publicación de las ordenanzas sobre los nuevos descubrimientos y colonizaciones de 1573, cuando las palabras “conquista”, “conquistar” y “conquistador” desaparecieron del vocabulario oficial y fueron reemplazadas por los términos “descubrimiento”, “descubrir” y “descubridor”. Esto significa que para la monarquía española la fase de conquista había concluido y en adelante la de colonización debía ser prioritaria.

No nos extenderemos sobre los numerosos errores relativos a varios conquistadores: el autor confunde a Diego Bermúdez con un homónimo (p. 210), habla de tres hermanos Monjaraz cuando sólo eran dos (p. 227), etcétera. También se equivoca en los nombres: Juan Galindo (p. 371), que no es otro que Juan Sánchez Galindo; Sancho de Sopena (p. 210), que en realidad es Diego Sánchez de Sopena, entre otros.

Respecto al número de conquistadores, las cifras de Restall no son exactas (p. 377): 450 habrían salido de Cuba con Cortés, cuando fueron casi 600; el número total de conquistadores se elevaría a 3000, pero los trabajos recientes demuestran que fueron aproximadamente 2100. Decir que la mayoría de los hombres llegados con Cortés nunca pusieron un pie en la Ciudad de México y que menos de 10% de los que participaron en la batalla de Tenochtitlan sobrevivió hasta 1521 (p. 275) es otro error, pues una gran parte de ellos entró en la Ciudad de México y más de un tercio vivió después de 1521. Otra equivocación de Restall es hablar de los 44 bergantines construidos por los españoles para Moctezuma, cuando no hubo más de cuatro (p. 272). En cuanto a los 1000 esclavos taínos traídos en la expedición de Cortés, el autor no proporciona ninguna referencia (p. 403). Eran pocos, según todos los documentos conocidos. Podría continuar enlistando otros errores, pero resulta más pertinente revisar ciertas afirmaciones fundamentales.

Según Restall, la descripción del encuentro entre Moctezuma y Cortés proporcionada en la segunda *Carta de relación* es falsa. Es más, nuestro

autor subraya que Moctezuma nunca se rindió ante los españoles (p. 335, 409) y va más lejos al explicar que podría tratarse de una aceptación de la rendición de los españoles (p. 412). Reconoce, no obstante, ¡que no hay en los archivos indicios de que la rendición de Moctezuma sea una invención! La mayoría de los historiadores, al igual que Restall, saben que la traducción del discurso de Moctezuma por la mediación de doña Marina y luego de Jerónimo de Aguilar quizá no sea exacta: traducir del náhuatl al maya, luego del maya al español no puede dar una versión exacta, sobre todo si los conceptos nahuas no eran bien comprendidos por los españoles y era necesario adecuar la traducción final, cuando no había sido adecuada ya por la intérprete indígena. Lo mismo sucede con las palabras españolas, cuyo sentido no fue necesariamente el que comprendió el emperador mexica.

Releyendo el discurso transcrito por Cortés, es evidente que el jefe de los conquistadores quería mostrar a Carlos V que había cumplido su misión y que el monarca mexica se sometía, lo que muy probablemente es falso. Lo que complica las cosas es la predicción del regreso de Quetzalcoatl. Si bien Cortés exagera el reconocimiento de la soberanía de su rey por parte de Moctezuma, la alusión al mito del regreso de Quetzalcoatl está confirmada por otras fuentes, en especial indígenas, que Restall rechaza, aunque las obras de los conquistadores subrayan que la convicción de los aztecas de estar ante dioses disminuyó al principio la combatividad de su pueblo y su soberano. Se sabe que Cortés ejerció desde el principio de la Conquista una hábil “política de intoxicación”: puestas en escena para espantar a los indígenas con caballos, cañones y escopetas, cosas desconocidas por los indígenas, quienes, en consecuencia, las consideraban de origen divino. Esta confusión subsistió durante meses, hasta que los mexicas vieron a los españoles en su capital. En particular después de la masacre del Templo Mayor, la creencia en el carácter divino de los conquistadores se disipó y su sed de oro los dotó de una apariencia mucho más humana. Pero una parte del mundo mexica no estaba convencida, entonces Cuauhtémoc trató de demostrar el carácter exclusivamente humano (por ende vulnerable y mortal) de los conquistadores, e hizo circular en todas las ciudades del imperio unos trofeos tomados durante los combates, en especial cabezas disecadas de españoles y caballos.

Por otra parte, Restall refuta, sin citar fuentes, el encarcelamiento del *tlahtoani* (p. 81), pese a que numerosos documentos de archivos procedentes de testigos contradicen esta tesis. El autor se inclina por un asesinato perpetrado por los españoles (p. 282-83), según fuentes indígenas posteriores.

Esta versión no convence porque Moctezuma era el único hombre que podía ofrecer a sus carceleros una salida de emergencia. Díaz del Castillo, quien más tarde no dudará en criticar el ahorcamiento de Cuauhtémoc ordenado por Cortés, está probablemente en lo correcto cuando afirma que el emperador se dejó morir. El soberano, dueño supremo e incontestable de su inmenso imperio, había sido duramente afectado por su detención, en su capital, en el seno del campo español. El golpe que recibió por uno de sus súbditos no hizo más que terminar de destruir psicológicamente a quien había reinado durante 20 años y se consideraba igual a los dioses.

Para justificar sus teorías y su reescritura de la Conquista, Restall emplea a menudo un buen número de obras muy posteriores o como él mismo dice: “lo que falta en todos los documentos y crónicas —lo [...] debemos completar con nuestra imaginación, como mejor podamos—” (p. 375). Por ello ¿no estamos ante un libro de historia! Esto se confirma cuando el autor realiza una comparación entre la matanza de Cholula y la masacre de My Lai, durante la guerra de Vietnam (p. 388-89). Por otra parte, ¿cómo se puede calificar la Conquista de “guerra de genocidio” (p. 395-559)? Ciertamente hubo masacres, pero esto sucedía en todas las guerras: las de la Reconquista, las guerras de Italia, etcétera.

Una de las tesis de Restall consiste en rechazar el genio de Cortés, responsable de la victoria de los españoles frente a un Moctezuma holgado y cobarde (p. 88). Los conquistadores nunca trataron así al emperador mexicana, son sobre todo los escritos muy posteriores los que hablan de cobardía. Para Restall, Cortés era un hombre mediocre, un simple invasor, que sólo tomaba la iniciativa cuando se trataba de perpetrar masacres. Agrega que no controlaba nada ni a nadie, y atribuye sus victorias a sus capitanes, quienes a menudo habrían tomado decisiones antes que él, así como a los estragos de la viruela y la ayuda de aliados indígenas. Que Cortés haya pedido la opinión de sus capitanes en los momentos clave está confirmado por las fuentes y sabemos que era siempre él quien tomaba las decisiones finales. Sin embargo, Restall tiene razón en insistir, como han hecho muchos historiadores, en la importancia de la viruela y la ayuda aportada por millares de indígenas. Lo que el autor olvida es que Cortés comprendió rápidamente que la política del imperio mexicana conllevaba un sentimiento de rebelión latente y que elaboró una política de alianzas. Olvida también que se ubicó por encima de la alianza misma, porque, desde el punto de vista español, él hacía reinar el nuevo orden y la nueva justicia en nombre de Carlos V, era el representante del nuevo poder legítimo en México y necesitaba el

mayor número posible de aliados indígenas para incrementar su potencia militar, el suministro de víveres y de material, y el conocimiento del territorio, así como para encontrar los cargadores y la mano de obra necesarios para su empresa. En este sentido, ciertas poblaciones consideraron a Cortés un liberador. La política moderada que mantuvo hasta la caída de la Ciudad de México le proporcionó importantes contingentes de auxiliares indígenas y sus aliados siguieron a los conquistadores para cobrar rencores ancestrales, saquear a sus enemigos y enriquecerse. Más bien, Restall ve en esta guerra una confrontación entre la Triple Alianza tlaxcalteca y la Triple Alianza mexica, lo que no aparece en ninguna fuente. Quizá por esta razón evalúa el número de habitantes de Tenochtitlan en 60 000 (p. 379, 492) sin proporcionar pruebas, lo que reduce considerablemente el tamaño de la capital mexica para hacer más creíble su hipótesis sobre la relación de fuerzas entre la Triple Alianza mexica y la Triple Alianza tlaxcalteca.

Muchas afirmaciones no están documentadas en esta obra, sobre todo cuando el autor señala que se trata de invenciones de los cronistas. Habría que rectificar muchas cosas en el libro (la esclavitud sexual, la esclavitud masiva, las masacres de civiles, el mito del canibalismo, el zoológico de Moctezuma, etcétera), pero requeriría más espacio del que dispongo aquí. Por todo lo anterior, es claro que *Cuando Moctezuma conoció a Cortés. La verdad del encuentro que cambió la historia* no es un libro de historia sobre la Conquista de México. Se trata de un análisis de la percepción de la Conquista desde finales del siglo XVI y hasta nuestros días. Una historiografía interesante, sin duda, pero demasiado empapada de nuestras mentalidades actuales. Ver a los conquistadores con nuestras concepciones y nuestros ojos no es propio de la historia, sino de una visión de la historia que recreamos y manipulamos con nuestra “buena conciencia”, porque nos cuesta mucho imaginar la realidad tal como fue. Para evitar esta trampa, hubiera sido necesario estudiar la Conquista en su contexto y tratar de comprenderla con la mirada de los hombres de inicios del siglo XVI, en particular con documentos de archivo. Si bien las tesis de Restall no arrojan nuevas luces sobre la Conquista de México, le agradecemos por haber puesto a nuestra disposición un libro que detalla cómo fue entendida, transformada y reescrita a lo largo de los siglos después de la caída de Tenochtitlan, según perspectivas a menudo muy alejadas de la realidad.

Marc Thouvenot. 2020. CEN. Compendio Enciclopédico Náhuatl. Disponible para consulta en <https://cen.sup-infor.com> y descargable como aplicación en <https://sup-infor.com>.

Gabriel K. KRUELL

<https://orcid.org/0000-0001-5393-3021>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Instituto de Investigaciones Históricas

gabriel.kruell@historicas.unam.mx

No siempre nos damos cuenta de todas las connotaciones que implica el empleo de una palabra; un recorrido por sus diferentes usos en los diccionarios a través de los siglos puede ayudar a tomar conciencia de ello.

Sybille de Pury-Toumi, *De palabras y maravillas*

Hace diez años tuve la suerte de participar en un seminario-taller sobre diccionarios nahuas organizado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por Marc Thouvenot y Sybille de Pury.¹ En esa ocasión desarrollé una profunda admiración por el trabajo de estos investigadores franceses, quienes han aportado a México muchos conocimientos y herramientas de investigación acerca de la lengua y la cultura nahuas del pasado y el presente. También empecé con ellos una fructuosa colaboración y una amistad que dura hasta el día de hoy. En ese laboratorio de 2011 conocí la página de Internet de SUP-INFOR y el programa informático CEN, Compendio Enciclopédico Náhuatl, publicado un par de años antes en formato de disco compacto (véase la reseña de Martínez Baracs 2011). SUP-INFOR y CEN, resultados de más de tres décadas de trabajo de Thouvenot y sus colaboradores franceses y mexicanos, son repositorios importantísimos que atesoran y difunden textos y diccionarios en náhuatl y en otras lenguas amerindias.

Al ingresar a la página web <https://sup-infor.com> y hacer clic sobre el icono en forma de flecha, la pantalla de la computadora muestra de inmediato una leyenda que dice en francés *nouveautés* (“novedades”) y que exhibe el

¹ Con profunda tristeza recibimos la noticia del fallecimiento de nuestra amiga Sybille a principio de este 2022. Esta reseña la dedicamos a su memoria.



logo color naranja del CEN. La palabra náhuatl *cen* significa “juntamente” y da su nombre a este programa que constituye el conjunto de la producción informática de Thouvenot. El usuario tiene dos opciones para consultar el CEN: ingresar al sitio <https://cen.sup-infor.com> o descargar en su dispositivo móvil (laptop, celular o tableta) la aplicación gratuita, disponible para los sistemas operativos Android e iOS. Podemos decir que la verdadera novedad no es el programa en sí, porque existía desde hace más de diez años como programa informático descargable (Martínez Baracs 2011), sino el acceso público y gratuito en una página de internet y la posibilidad de consultar el CEN como aplicación para dispositivos móviles. Hay que señalar que esta nueva versión del CEN tiene su origen en la edición para soporte web, cuyo desarrollo, todavía inacabado, comenzó en 2012 en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM en colaboración con el Instituto de Investigaciones Históricas (<https://cen.iib.unam.mx>). La versión de 2020 es más veloz, atractiva e intuitiva que la anterior de 2009, la cual puede resultar incluso obsoleta.²

Esta gran enciclopedia de la lengua y la escritura nahuas está compuesta por cuatro programas:

1. Chachalaca
2. GDN (Gran Diccionario Náhuatl)
3. Temoa
4. Tlachia

Chachalaca, que en náhuatl significa “parlar mucho o gorjear las aves” (1571 Molina, en GDN), es un programa de análisis morfológico del náhuatl, pensado sobre todo para quienes comienzan el estudio del náhuatl clásico, que no están familiarizados con las complejas construcciones sintácticas de esta lengua polisintética.³ El programa también es útil a los nahuatlato más experimentados, que pueden enfrentar dificultades en el análisis morfológico de palabras desconocidas que encuentran en sus textos de estudio. Veamos, por ejemplo, el caso de la larga palabra *huehuenenonotzalizamoxtlacuillo*, que aparece en el folio 18v de la *Crónica mexicáyotl* (Kruell 2021, 80). Al ingresar esta expresión en el CEN y dar clic sobre el icono de Chachalaca, el programa la analiza de la siguiente manera: *huehue-nenonotzaliz-*

² El objetivo de esta reseña no es mostrar en detalle el funcionamiento de la página <https://cen.iib.unam.mx>, muy distinta del CEN 2020. Me limitaré a indicar algunos puntos en desarrollo del sitio del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, que esperamos sean completados y mejorados en un futuro.

³ Chachalaca todavía no está disponible en la página de la UNAM <https://cen.iib.unam.mx>.

amoxtlacuilo-li // r.n. (raíz nominal) – r.n. – r.n. + suf. abs. (sufijo absolutivo -li). De acuerdo con Chachalaca, esta palabra compleja está compuesta por tres raíces nominales y un sufijo absolutivo. Además, ofrece los significados de las raíces verbales o nominales: *huehue-* significa “antiguo”, *nenonotzaliz-* “consejo” y *amoxtlacuilloli* “libro escrito”. De manera que toda la palabra significaría “antiguo libro escrito del consejo” (Kruell 2021, 81).

El segundo programa, GDN o Gran Diccionario Náhuatl, constituye una base de datos impresionante que recoge las entradas de más de 20 diccionarios que abarcan cinco siglos de historia de la Nueva España y de México, y muestran las variantes lingüísticas del náhuatl habladas a lo largo y ancho del territorio mesoamericano, aunque el náhuatl clásico del siglo XVI es la variante mayoritaria por su amplia producción escrita.⁴ Al insertar cualquier palabra en el espacio correspondiente al motor de búsqueda del CEN y hacer clic sobre el icono del GDN, el programa arroja todas las entradas de los diccionarios almacenados en las que aparece la palabra buscada. Con los iconos que se muestran a la izquierda del motor de búsqueda, el usuario podrá proponer condiciones de búsqueda (inicio de palabra, palabra entera o indiferente), saber el número de entradas correspondiente a una palabra, organizar las entradas por orden cronológico o alfabético, y hacer varias búsquedas al mismo tiempo. Al dar doble clic sobre las leyendas que nombran a los diccionarios, por ejemplo “1571 Molina 1” o “2004 Wimmer”, se abre una ventana en la que se explica la conformación y el contenido de los diccionarios que componen el GDN, con información sobre cómo y quiénes transcribieron y trasladaron estos vocabularios en formato digital. También es posible acceder a esta información por medio del icono “parámetros”, con forma de engrane, ubicado en la esquina superior derecha de la pantalla del GDN.

De acuerdo con Marc Thouvenot (comunicación personal, 31 de marzo de 2021), Temoa, que en náhuatl significa “buscar, averiguar algo” (1571 Molina, en GDN), fue el primer programa que empezó a desarrollarse en 1990 con el sistema operativo DOS, luego convertido a Windows por el desarrollador informático Paul Gordon Fischer. En la actualidad, Temoa es el tercer programa del CEN y consiste en una base de datos inmensa: un corpus de decenas de textos en lengua náhuatl en los que se pueden buscar palabras

⁴ Entre los muchos diccionarios que conforman el GDN, hay que destacar el de fray Alonso de Molina, del siglo XVI, y el del investigador francés Alexis Wimmer (también consultable en la página de internet <http://sites.estvideo.net/malinal>) porque representan recolecciones importantísimas de vocablos nahuas, en el caso de Wimmer, acompañadas de análisis gramaticales y muchos ejemplos de uso en los textos del siglo XVI.

nahuas. Se introduce en el motor de búsqueda un fragmento de palabra, una palabra entera o un grupo de palabras y al dar clic sobre el icono de Temoa, se despliega una lista de fuentes que contienen los elementos buscados y se muestra el número de veces que aparecen en un documento específico. La palabra *tonalli*, por ejemplo, aparece 135 veces en el libro 4 del *Códice Florentino*, como señala el CEN con la abreviatura “CF 04”. Al dar clic sobre el documento de interés, Temoa abrirá una página con el texto completo de la fuente y las palabras buscadas en caracteres rojos. Un cursor en la parte superior izquierda permite avanzar o retroceder en la lectura del texto náhuatl y seleccionar todos los lugares en los que aparece la palabra o el grupo de palabras buscadas. Por otra parte, un icono en forma de T y otro en forma de cámara en la esquina superior derecha de Temoa conducen al usuario a la traducción al español y a las fotografías del manuscrito, cuando están disponibles.⁵

Conviene abrir un paréntesis y hablar de la muy provechosa colaboración que se ha desarrollado desde 2005 y hasta el presente entre el proyecto “Paleografía y traducción del *Códice Florentino*”, dirigido por José Rubén Romero Galván y Pilar Máynez (Máynez 2019, 296-99), y la plataforma informática del CEN 2020. En 2010 se publicó en el sitio web de SUP-INFOR la paleografía completa del *Códice Florentino*, elaborada por varios investigadores de la UNAM y otras universidades mexicanas. En la esquina superior derecha de los textos nahuas del *Códice Florentino* que se exhiben en Temoa se observan dos iconos en forma de T que permiten visualizar las traducciones llevadas a cabo por el equipo del proyecto “Paleografía y traducción del *Códice Florentino*” (T₁) y la versión castellana que Sahagún hizo de su propia obra (T₂).⁶ Por el momento, sólo aparecen completas las traducciones del libro 1, a cargo de María José García Quintana, y del libro 7, de Juan Carlos Torres López.⁷

⁵ Una limitación de Temoa en la plataforma de <http://cen.iib.unam.mx> respecto a la de <http://cen.sup-infor.com> es que la versión del IIB sólo arroja una variante gráfica de una palabra a la vez, mientras que la versión de SUP-INFOR elabora automáticamente una normalización del náhuatl, arrojando todas las variantes gráficas de una misma palabra. Si buscamos, por ejemplo, la palabra *xuchitl* en el microsítio del IIB, sólo encontraremos los pasajes de las fuentes en los cuales la palabra se escribe *xuchitl*, mientras que en el sitio de SUP-INFOR encontraremos todos los pasajes en los que la palabra se escribe de diferentes maneras: *xochitl*, *xuchitl*, *xvchitl* y *sochitl*. Esto significa que en la plataforma del IIB tendremos que buscar por separado cada variante gráfica, mientras que en el sitio de SUP-INFOR cualquier variante gráfica que escojamos arrojará juntas todas las demás.

⁶ En Temoa de la página <https://cen.iib.unam.mx> no es posible encontrar las traducciones del *Códice Florentino*.

⁷ A partir del volumen 42 (Máynez 2011), *Estudios de Cultura Náhuatl* publicó en un apartado especial los avances del proyecto de investigación “Paleografía y traducción del

Tlachia es el cuarto programa que conforma el CEN. Su nombre en náhuatl significa “ver, mirar” (1571 Molina, en GDN).⁸ Se trata de un diccionario pictográfico único en su género, ideado por Thouvenot, especialista de la escritura pictográfica náhuatl, en particular del *Códice Xolotl*. Al insertar una palabra náhuatl en el CEN y hacer clic sobre el icono de Tlachia, el programa muestra todas las secciones de un corpus de más de 50 códices nahuas en las que aparecen los elementos y los glifos pictográficos correspondientes a la palabra buscada.⁹ A diferencia de los textos y las palabras almacenadas en GDN y Temoa, transcritos en caracteres alfabéticos uniformados por la computadora, en Tlachia es posible visualizar los estilos pictóricos de los *tlacuiloque* y las variantes pictográficas que distinguían a las escuelas de escribanos y dibujantes. Por ejemplo, al buscar en Tlachia la palabra *tonatiuh* (sol), el usuario puede notar las diferencias sustanciales entre la manera mexicana de representar el astro (en el *Códice Telleriano-Remensis* y la *Matrícula de Tributos*) y el estilo tetzcocano (en los códices *Xolotl* y *Tepetlaoztoc*). Las nuevas generaciones de estudiosos de la *tlacuilolli* tendrán en Tlachia una herramienta imprescindible y un terreno inestimable para la catalogación y sistematización de los elementos pictográficos y los glifos que aparecen en los innumerables códices nahuas conservados en las bibliotecas mexicanas y extranjeras. Inclusive se podría pensar en la conformación de diccionarios pictográficos y logo-silábicos para otras escrituras mesoamericanas, como la maya y la mixteca.

GDN, Temoa y Tlachia son sistemas en continua evolución. Es posible ampliar los corpus y bases de datos, añadir diccionarios, fuentes en náhuatl y otras lenguas indígenas, traducciones al español o a otras lenguas europeas, y códices pictográficos.

Códice Florentino”. Desde el volumen 60 (julio-diciembre 2020), la sección de la revista se abrió también al estudio, paleografía y traducción de otros documentos nahuas.

⁸ En el sitio <https://cen.iib.unam.mx>, Tlachia tiene una manera de mostrar las imágenes y un funcionamiento diferente al sitio de <https://cen.sup-infor.com>. Éste no es el lugar para comentar todas las diferencias entre los dos programas, sólo mencionaré que en el sitio de la UNAM los iconos de los códices aparecen mucho más grandes y en otro orden: en <https://cen.sup-infor.com> el *Códice Xolotl* aparece al principio de la lista, mientras que en <https://cen.iib.unam.mx> está al final. Además, el corpus del CEN 2020 parece ser más completo que el del microsítio de Bibliográficas: por ejemplo, la palabra *tonalli* arroja en <https://cen.sup-infor.com> trece resultados y en <https://cen.iib.unam.mx> sólo once. Invitamos a los interesados en Tlachia a ingresar a ambas plataformas y darse cuenta de todas las diferencias.

⁹ Por “elementos pictográficos” entendemos los grafemas que indican una sola palabra o una sola sílaba. Con “glifos” indicamos conjuntos compuestos por más palabras y sílabas, aunque a veces puede ser una sola palabra.

No podemos dejar de señalar que la página web <https://cen.sup-infor.com> y la aplicación del CEN incluyen un prólogo, una presentación, agradecimientos, créditos, textos y videos de ayuda, el aviso de privacidad y una breve ficha técnica acerca del CEN, desplegados por medio de un menú. Recomendando la lectura de estas informaciones que, además de ser valiosísimas, serán muy útiles si ocurriera algún problema técnico con el analizador morfológico Chachalaca, en la búsqueda en los textos alfabéticos de Temoa o en la consulta de los diccionarios alfabéticos y pictográficos del GDN y de Tlachia. En particular, los videos muestran de manera práctica cómo utilizar todos los programas que componen el CEN.

Para terminar, sólo nos queda invitar calurosamente a todos los interesados en la lengua y la escritura de los antiguos nahuas a consultar y utilizar la página <https://cen.sup-infor.com> y descargar la aplicación del CEN para empezar a descubrir de manera completamente gratuita, inmediata y entretenida el mundo cultural maravilloso de los antiguos nahuas, cifrado en sus palabras y escrituras, que esconde todavía muchos secretos y no deja de sorprendernos cada día.

REFERENCIAS

- Crónica mexicáyotl. Obra histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc, editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuauitzin, con fragmentos de Alonso Franco.* 2021. Estudio introductorio, paleografía, traducción, notas, apéndice calendárico e índice de Gabriel K. Kruell. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martínez Baracs, Rodrigo. 2011. “CEN / Juntamente. Compendio Enciclopédico del Náhuatl. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009 [disco compacto + 167 p.]”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 42: 440-46.
- Máynez, Pilar. 2011. “Paleografía y traducción del náhuatl al español del ‘Arte adivinatoria’ (Códice Florentino)”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 42: 403-18.
- Máynez, Pilar. 2019. “Miguel León-Portilla y su incansable labor traductológica”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 58: 289-302.
- Pury-Toumi, Sybille de. 1997. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Jonathan Truitt. 2018. *Nahuas and Catholicism (1523-1700). Sustaining the Divine in Mexico Tenochtitlan*. Norman, Mission of San Luis Rey: University of Oklahoma Press, The Academy of American Franciscan History.

Antonio RUBIAL GARCÍA

<https://orcid.org/0000-0002-9370-508X>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Facultad de Filosofía y Letras

antoniorubial@filos.unam.mx

El interés de los investigadores estadounidenses por nuestra historia sigue produciendo aportaciones, como el libro de Jonathan Truitt, objeto de esta reseña. Autor de varios títulos sobre el cristianismo indígena y siguiendo la línea de su tesis doctoral (Truitt 2009; 2016), en este trabajo el autor se adentra en algunos aspectos del mundo religioso de los nahuas de la Ciudad de México en la época de los Austrias. Según lo expresa explícitamente, pretende contribuir a una nueva etnohistoria de la Iglesia católica en México Tenochtitlan al examinar tanto la historia institucional como la cultura material de las devociones nahuas.

En la introducción, Truitt hace una revisión historiográfica que parte básicamente de autores estadounidenses: los libros ya clásicos de Charles Gibson, George Kübler y James Lockhart, y los más recientes trabajos de Louise Burkhart, Barbara Mundy, William Connell y Susan Kellogg. En esa línea, Truitt considera como premisas fundamentales de su trabajo la creciente influencia de la legislación española sobre los gobiernos indígenas, su incidencia como un instrumento fundamental de resistencia, pero también de conversión y aculturación, y las acciones de las comunidades indígenas como soporte del crecimiento de las instituciones españolas. Su estudio se concentra sobre todo en la Ciudad de México, en la época de los Austrias, y sus fuentes son las crónicas franciscanas (Torquemada y Vetancurt), los censos de población, algunos códices, los *Anales* en náhuatl (Juan Bautista y Chimalpahin), algunos registros parroquiales, las obras de teatro y, sobre todo, un corpus en náhuatl de 93 testamentos de hombres y mujeres propietarios de casas y tiendas alrededor del mercado de San Juan.



El estudio se divide en cinco capítulos, cada uno dedicado a aspectos que el autor considera esenciales para conocer lo que se entiende por *divine*. En el primero se expone la delimitación espacial del estudio, las cuatro parcialidades que formaban San Juan Tenochtitlan, y se examina cómo los franciscanos se apropiaron del espacio aprovechando la estructura prehispánica de los *tlaxilacalli* y sus antiguos templos. Esto fue posible gracias a las alianzas con las comunidades, en particular con las noblezas locales, que capitalizaron en su beneficio la introducción del sistema político y religioso español. Aunque el autor hace algunas referencias a las doctrinas administradas por los agustinos, situadas en la zona oriental de la ciudad, el trabajo se centra en los franciscanos y su curato de San José de los Naturales. Junto a la labor de los frailes se destaca el papel de los *teopantlaca* (funcionarios indios de las capillas y ermitas) y de los fiscales que se ocupaban de la intermediación entre fieles y religiosos. Esta “gente de iglesia” vigilaba la moral pública, mantenía y adornaba la capilla y los templos, organizaba las fiestas, asistía en matrimonios y entierros, escogía los nombres de los niños y recolectaba limosnas.

El segundo capítulo habla del problema pedagógico, es decir, de los tres instrumentos utilizados por los frailes y adoptados por sus colaboradores como herramientas de conversión: la escritura alfabética, la música y el teatro. La conclusión de este apartado, tema que se vuelve reiterativo a lo largo del texto, es que “esencialmente los nahuas decidieron apropiarse de las herramientas que los proveían de una más cercana conexión con la fe católica, aunque sosteniendo sus propias vinculaciones con la divinidad” (p. 109).

Una de las tesis más originales del libro es que las mujeres indígenas fueron cruciales en el establecimiento de las redes de soporte de la Iglesia católica y de la parafernalia que necesitaba, tanto en la dimensión comunitaria como en la familiar. A este tema se dedica el tercer capítulo. A pesar de que en el mundo náhuatl posterior a la Conquista siguió existiendo la separación entre un ámbito público masculino y otro privado femenino, la participación de las mujeres en cofradías, el comercio y múltiples actividades religiosas no corresponde a la visión de sumisión y pasividad que se les ha atribuido. La presencia de indias en la vida conventual femenina y la fundación en el siglo XVIII del convento de las monjas cacicas de Corpus Christi se presentan como prueba.

Para comprobar su importancia, el autor contrasta los testamentos de mujeres y varones, y concluye que las primeras dejaron limosnas para misas

mucho más numerosas que los segundos. Lo mismo sucede con la herencia de imágenes o la pertenencia a cofradías. Frente a los testamentos de varones, que derivan sus limosnas a una sola capilla, los de las mujeres incluyen como beneficiarios escuelas, hermandades, conventos, hospitales e incluso la Catedral. Mercaderes, parteras, artesanas y fabricantes de mantas para el tributo continuaron siendo esenciales en la economía colonial como lo fueron en la prehispánica.

En el cuarto capítulo se estudian las cofradías indígenas que ofrecieron un sentido de colectividad a las comunidades las cuales adaptaron sus propias instituciones comunitarias al modelo de las hermandades españolas. Fray Alonso de Molina escribió un modelo de constitución para las cofradías encargadas de hospitales, que se aplicó con variantes en todo el territorio. Aunque fueron impuestas por los frailes, muy pronto se volvieron organizaciones controladas por los mismos cofrades para organizar fiestas, entierros y obras benéficas, solucionar conflictos familiares y atender los sufragios por las almas del purgatorio. Por medio de sus cofradías, los nahuas pudieron mantener su identidad y su vida religiosa y social de manera independiente, a veces incluso en abierta oposición a los religiosos, sobre todo en el tema de las finanzas. Esa adaptación al mundo náhuatl es en especial notable en la introducción de la figura de la *cihuateopixqui*, mujer encargada de diversas actividades y que no tenía paralelo en las cofradías de españoles. A pesar de esta relativa autonomía, en la capital virreinal los nahuas se vieron forzados a convivir con poblaciones españolas, africanas y asiáticas. Desde el siglo xvii, en las cofradías indias comenzó a ser notoria la inclusión de otros grupos étnicos, sobre todo filipinos y españoles.

El quinto capítulo está dedicado a estudiar los objetos y materiales manufacturados por los artesanos indígenas para el culto católico, en especial el referido a los santos. Para Truitt hay dos ámbitos de fabricación y utilización de estos objetos: las escuelas de artesanos, cuya producción estaba destinada al culto oficial (imágenes, ornamentos sagrados, construcción y decoración de templos y capillas y obras efímeras para la fiesta, como parte de las funciones de las cofradías), y el mercado donde se vendían los objetos sagrados para uso doméstico. La posesión y el comercio de estas imágenes está registrado en los testamentos que el autor ha trabajado, en los que se registran, además de lienzos y esculturas, ropa para vestir las, halos de plata, pedestales, sillas, coronas y collares, así como cera y rosarios (había incluso artesanos llamados rosarieros) para su culto.

El libro presenta una conclusión y un epílogo en los que se reiteran los temas tratados. Los templos cristianos heredaron el orgullo indígena por el cuidado de sus divinidades. Cuando hubo intentos de secularización orquestados por los arzobispos fray Alonso de Montúfar, en el siglo xvi, y Francisco de Aguiar y Seijas, en el xvii, tanto las comunidades como los frailes se opusieron a ellos y mantuvieron el control de las capillas, de su limpieza, remodelación, ornamentos y música. Los nahuas tuvieron un papel activo en la asimilación de los modos europeos de culto, la música, el teatro, el santoral y las cofradías.

A pesar de los importantes aportes del libro de Jonathan Truitt al conocimiento de la religiosidad indígena urbana, es notoria la ausencia de temas que el lector esperaría encontrar bajo un título tan ambicioso. Por razones de mercadotecnia, en la portada se promete una visión más general de la que se desarrolla a lo largo del texto, cuyo principal interés está en la doctrina de San José de los Naturales. Además, al utilizar el término “nahuas” como una especie de entidad humana homogénea, a menudo se pierde la distinción entre los macehuales y las elites, estas últimas mejor integradas al sistema implantado por los frailes. Por otro lado, al circunscribir su estudio a Tenochtitlan, la presencia de los nahuas de Tlatelolco es muy marginal, así como la de los que habitaban los pueblos aledaños a la Ciudad de México donde las redes franciscanas estuvieron presentes, cuyos vínculos con la capital sobrepasaban la arbitraria división actual rural/urbano. Incluso brilla por su ausencia una institución franciscana tan importante como la orden tercera, en la que participaron nahuas y españoles, y que funcionó en el conjunto conventual de San Francisco en la capital.

Tampoco aparecen en el libro la normatividad emitida por los concilios provinciales ni la supervivencia de los cultos ancestrales que persiguió el provisorato de la Catedral. Además de estas ausencias, producto de la ignorancia sobre el papel que jugó el clero secular urbano en la religiosidad indígena, y con una visión demasiado optimista del proceso evangelizador, tampoco se mencionan las epidemias que asolaron a la población y que tuvieron un papel muy importante en el desarrollo de la vida religiosa, sus cambios y continuidades. A pesar de citar fuentes que los mencionan, como los textos de Chimalpahin y Vetancurt, tampoco aparecen los santuarios (Guadalupe, Los Remedios y, sobre todo, los dos franciscanos de Santa María la Redonda y San Cosme, y el dominico de La Piedad) cuya importancia fue determinante en eso que el autor llama *Sustaining the Divine* entre los nahuas de la capital virreinal.

Con una visión demasiado lineal del proceso, el autor no tiene en cuenta el impacto de los grandes cambios que vivió la Ciudad de México y que afectaron profundamente la religiosidad náhuatl. Además de las epidemias, otros sucesos que tuvieron consecuencias son el conflicto entre los religiosos y los arzobispos, las campañas de extirpación de las idolatrías orquestadas por el provisorato (que no es el Tribunal de la Inquisición que menciona en varias ocasiones), el motín de 1624 y la gran inundación de 1629, que tanta importancia tuvo en el impulso del culto guadalupano.

La omisión de temas tan importantes va de la mano con la total indiferencia que el autor muestra hacia la historiografía producida en castellano en México y España. Es palpable la total ausencia de menciones a los trabajos de Rossend Rovira Morgado, Berenice Alcántara, Alena Robin, Felipe Castro, Pablo Escalante, Gerardo Lara, Beatriz Aracil, María Sten o Pilar Gonzalbo, por mencionar a unos cuantos que han estudiado muchos de los temas tratados u omitidos en el libro reseñado. Esperamos que en un futuro el diálogo entre los investigadores estadounidenses con los trabajos que publicamos en español sea cada vez más frecuente y que sus investigaciones se vean enriquecidas con este intercambio, como las nuestras lo son con trabajos como el de Jonathan Truitt.

REFERENCIAS

- Truitt, Jonathan. 2009. "Nahuas and Catholicism in Mexico Tenochtitlan: Religious Faith and Practice and La Capilla de San Josef de los Naturales, 1523-1700", Tesis de doctorado en Historia, Tulane University.
- Truitt, Jonathan y Mark Christensen, eds. 2016. *Native Wills from the Colonial Americas. Dead Giveaways in a New World*. Salt Lake City: The University of Utah Press.

***History of the Chichimeca Nation: Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Seventeenth-Century Chronicle of Ancient Mexico.* 2019. Edición y traducción de Amber Brian, Bradley Benton, Peter B. Villella y Pablo García Loaeza. Norman: University of Oklahoma Press.**

Yukitaka INOUE OKUBO

<https://orcid.org/0000-0002-9434-4562>

Universidad Senshu (Japón)

takaio@isc.senshu-u.ac.jp

Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578-1650) fue un historiador castizo nacido en una familia cacica de San Juan Teotihuacan, descendiente de la casa real texcocana, que produjo sus escritos a finales del siglo XVI y en la primera mitad del XVII.¹ Sus obras, compuestas básicamente en lengua castellana, son fuentes importantes para la historia de las épocas prehispánica y colonial, ya que contienen riquísima información, en especial de la historia de la dinastía texcocana y el reino de Acolhuacan.

La publicación aquí reseñada es la primera traducción al inglés de la obra más extensa y tardía de este cronista acolhua, conocida desde el siglo XVIII como *Historia de la nación chichimeca*.² Se trata de una obra histórica de 95 capítulos. Comienza con el relato de la creación del mundo y una interpretación histórica del mito de los cuatro soles, relata la historia de la

¹ Cinco son las obras que conocemos de este historiador: 1) *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España...*; 2) *Relación sucinta en forma de memorial de la historia de Nueva España...*; 3) *Compendio histórico del reino de Texcoco*; 4) *Sumaria relación de la historia general de esta Nueva España...*, y 5) *Historia de la nación chichimeca*.

² Como anotan los editores de esta edición (p. 33, nota 6), la *Historia de la nación chichimeca* no es el título original de la obra. Es posible que Mariano Fernández de Echeverría y Veytia la haya denominado así. En el manuscrito original (f. 2r) encontramos la frase "Sumaria relación" encabezando el primer capítulo y podría ser el título de la obra. Por otra parte, la obra *Sumaria relación de la historia general de esta Nueva España...* parece un resumen de la *Historia de la nación chichimeca*, aunque la narración de aquella termina hablando de Nezahualpilli y sus hijos, sin llegar al tiempo del arribo de los españoles. Cabe considerar que Alva Ixtlilxóchitl pensara dar a su obra definitiva el nombre de *Historia general de esta Nueva España*, título que encuentro muy adecuado tanto para el contenido como para la intención de Alva Ixtlilxóchitl que se observa en la *Historia de la nación chichimeca*.



época de los reyes toltecas y luego describe ampliamente el desarrollo del linaje de los reyes chichimecas, que empezó con Xolotl y culminó con Nezahualcoyotl y su hijo Nezahualpilli. También narra el arribo de los españoles y la conquista de Mexico-Tenochtitlan, aunque esta parte se encuentra inconclusa.

En México, esta obra ha sido conocida y leída desde hace bastante tiempo, en particular en la edición de Alfredo Chavero, originalmente publicada en 1891, y la de Edmundo O’Gorman, de la década de 1970 (Alva Ixtlilxóchitl 1952; 1975-1977). Sin embargo, era una obra de difícil acceso para los lectores de habla inglesa.

Es importante señalar que no se trata de la misma versión que se ha conocido en el mundo hispanohablante. Las ediciones mexicanas y la publicada en España (Alva Ixtlilxóchitl 1985) se han basado en copias tardías del siglo XVIII. En cambio, este libro se basa en el manuscrito original, hecho por la propia mano de don Fernando, que se encuentra en el llamado *Códice Chimalpahin*, conformado por los tres volúmenes redescubiertos en 1982 en la colección de la British and Foreign Bible Society (BFBS), que contienen manuscritos de varias fuentes indígenas del siglo XVII novohispano.³ En mayo de 2014, estos volúmenes serían subastados en Londres por la casa Christie’s, pero fueron recuperados por el gobierno de México por medio de una compra privada para ser resguardados hasta hoy en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

El examen de este manuscrito contenido en el *Códice Chimalpahin* ha revelado información que no se había mencionado en las ediciones anteriores. Veamos tres ejemplos. Primero, está el problema de la dedicatoria (“Illmo. Señor”) y el “Prólogo al lector”: ¿a qué obra de Alva Ixtlilxóchitl acompañaban estos breves textos? En la edición de Chavero antecedían a la *Historia de la nación chichimeca* (Alva Ixtlilxóchitl 1952, 2: 15-19), y en la de O’Gorman se antepusieron a la *Sumaria relación de la historia general de esta Nueva España...* (Alva Ixtlilxóchitl 1975-77, 1: 525-528). Gracias al manuscrito original de don Fernando, ahora sabemos que estos textos antecedían a la *Historia de la nación chichimeca*. En la presente traducción, la obra comienza con ellos (p. 29-32).

³ La *Historia de la nación chichimeca* y el *Compendio del reino de Texcoco* se encuentran en el segundo volumen del *Códice Chimalpahin*. El resto de las obras de don Fernando están en el primer volumen.

Segundo, la numeración de los capítulos está incompleta en el manuscrito del propio autor. La *Historia de la nación chichimeca* se compone de 95 capítulos, aunque el último termina repentinamente, lo que indica que debió existir algún otro texto o más capítulos. Como muestra la traducción inglesa, los capítulos no están numerados del 1 al 95. En el manuscrito la numeración va del 1 al 48 (p. 176, nota 105).⁴ A partir del capítulo que sigue a este último, vemos con frecuencia un espacio en blanco en el encabezado de cada apartado. Al parecer el historiador acolhua anotaría ahí los números correspondientes. En la edición en inglés, la numeración de los capítulos a partir del 49 se encuentra entre corchetes. Cabe añadir que la falta de numeración de casi la mitad de los capítulos sugiere la posibilidad de que el manuscrito que ahora conocemos no fuera el definitivo.

En tercer lugar, en el texto de los últimos capítulos es notoria la ausencia de varias palabras. En la edición de O’Gorman, esto ocurría en los tres capítulos finales. Por ejemplo, el capítulo 95 en la versión de O’Gorman comenzaba: “Al tiempo que Sandoval combatía... la ciudad de Iztapalapan, llegó Cortés con sus... a vista del peñol que llaman Tepepulco, que es...” (Alva Ixtlilxóchitl 1975-77, 2: 260). El editor señalaba en una nota que “ocurren con mucha frecuencia omisiones del texto, indicadas con puntos suspensivos”, y suponía que éstas “se deben a destrucción en el manuscrito original” (Alva Ixtlilxóchitl 1975-77, 2: 251). Ahora sabemos que la suposición de O’Gorman era cierta, como se observa en la figura 24 de la edición en inglés (p. 313, f. 144v).

Cabe mencionar que en años recientes en Estados Unidos ha habido un impulso por estudiar al historiador acolhua, y puede decirse que la publicación de la traducción de la *Historia de la nación chichimeca* se sitúa en este contexto. En 2014, un dossier de la revista *Colonial Latin American Review* incluyó los artículos de los cuatro traductores de la presente edición (Villella 2014; Benton 2014; García Loaeza 2014; Brian 2014). A partir de ese año se editaron varios libros en inglés acerca de Texcoco y Alva Ixtlilxóchitl, y se publicó un libro editado por Jongsoo Lee y Galen Brockaw, titulado *Texcoco: Prehispanic and Colonial Perspectives* (Lee y Brockaw

⁴ Relacionado con el problema de la numeración de capítulos, en el manuscrito original hay una oración incompleta al final del capítulo 48, la cual se omitió en otras ediciones pero está traducida en la presente edición en inglés. En las últimas líneas del folio 58v dice: “Otra vez iendo para la ciudad a visitar a su tío el Rei Motecusoma como” (la transcripción es mía). Como anotan los editores (p. 175, nota 104), cabe pensar que faltan uno o más folios, incluso puede dudarse que hubiera más capítulos antes del que se ha considerado el 49.

2014), que contiene tres capítulos sobre Alva Ixtlilxóchitl: dos de ellos pertenecen a Brian (uno sobre los hermanos Alva Ixtlilxóchitl y otro acerca de la comunidad intelectual nahua) y otro es de García Loaeza, quien hace un examen historiográfico del discurso del nobiliario en Alva Ixtlilxóchitl, además del artículo de Benton sobre Antonio Pimentel Tlahuitoltzin.⁵

En 2016 se publicó el libro colectivo *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and his Legacy*, editado por Galen Brokaw y Jongsoo Lee (2016), compuesto por nueve capítulos. En esta publicación participaron dos de los traductores de la *Historia de la nación chichimeca*: Brian, con un capítulo sobre Alva Ixtlilxóchitl y la leyenda guadalupana, y García Loaeza, con otro sobre Alva Ixtlilxóchitl y la historiografía patriótica de México. El mismo año se publicó el libro de Amber Brian, *Alva Ixtlilxochitl's Native Archive and the Circulation of Knowledge in Colonial Mexico* (Brian 2016). Bradley Benton publicó en 2017 el libro *The Lords of Tetzaco: The Transformation of Indigenous Rule in Postconquest Central Mexico*.

Este avance en el estudio sobre Alva Ixtlilxóchitl y los temas texcocanos en Estados Unidos en la última década no significa que en México no se haya publicado nada sobre el mismo tema. Al contrario, con frecuencia aparecen estudios en lengua castellana al respecto. Por mencionar algunos ejemplos, en 2013, el investigador mexicano Sergio Ángel Vásquez Galicia presentó su tesis doctoral sobre Alva Ixtlilxóchitl y ha publicado artículos sobre el mismo tema (Vásquez Galicia 2013, 2016, 2018). Patrick Lesbre dio a conocer un estudio extenso sobre la historiografía texcocana en 2016, en la cual el papel de nuestro cronista castizo es crucial (Lesbre 2016).⁶ Me parece que lo más necesario por el momento es acelerar las oportunidades de intercambio y debate académico entre los especialistas que han trabajado sobre este cronista.

Ésta no es la primera obra de Alva Ixtlilxóchitl traducida al inglés. Es de recordar que se publicó la traducción inglesa de otra obra suya por primera vez algunos años antes. En 2015, tres de los traductores de la *Historia de la nación chichimeca* editaron y tradujeron la *Decimatercia relación*⁷ bajo el título *The Native Conquistador: Alva Ixtlilxochitl's Account of the*

⁵ Don Antonio Pimentel Tlahuitoltzin fue hijo de Nezahualpilli y gobernó Texcoco en la primera mitad de la década de 1540.

⁶ Para otros estudios publicados en español, véanse, entre otros, Aguilar y Battcock (2016), Costilla Martínez (2018) e Inoue Okubo (2019).

⁷ *Decimatercia relación, De la venida de los españoles, y principio de la ley evangélica* forma parte del *Compendio histórico del reino de Texcoco*.

Conquest of New Spain (Brian, Benton y García Loaeza 2015). De esta manera, las obras principales de este cronista también llegaron al alcance de lectores en inglés, hecho digno de admirarse.

Como cuentan los editores y traductores del presente libro, hacia el año 2000, Brian y Benton pensaron en la necesidad de la traducción al inglés de la *Historia de la nación chichimeca* (p. xi). Tardaron poco menos de 20 años en completar y publicar este trabajo. La traducción de la “magnum opus de Alva Ixtlilxóchitl, su obra más ambiciosa e influyente” (p. 20), un texto sumamente extenso, les habría costado una inmensa cantidad de trabajo, fuerza y paciencia. Como podemos ver, tanto en la traducción como en las “notas sobre la traducción” (p. 25-27), los puntos cruciales se encuentran bien definidos y anotados, por ejemplo, la decisión de traducir los términos “mexicanos” como “Mexicas”, y “tezcucanos” como “Tezucas”). La introducción es equilibrada y adecuada para el público de habla inglesa, dado que habrá personas que por vez primera se acercarán al autor texcocano por medio de esta traducción.

Algunos textos encontrados en el *Códice Chimalpahin* habían sido publicados en 1997 por Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder (1997), con las versiones originales (en náhuatl o en español) y su traducción inglesa, pero ninguna de las cinco obras de Alva Ixtlilxóchitl.

Es verdad que la edición de Edmundo O’Gorman siempre ha sido sumamente útil, y que sus datos, estudios y notas nos siguen inspirando para encontrar puntos por explorar sobre Alva Ixtlilxóchitl y sus obras. En México, la mayoría de los investigadores sigue utilizando esa edición basada en las copias manuscritas del siglo XVIII; sin embargo, ya contamos con el manuscrito original. Han transcurrido siete años desde que el *Códice Chimalpahin* fue exhibido brillantemente en la exposición “Códices de México, memorias y saberes”, en el Museo Nacional de Antropología, para celebrar su regreso físico a México, los 75 años del Instituto Nacional de Antropología e Historia y 50 del Museo.⁸ Lo que se espera ahora en México es la publicación de una edición académica de las obras de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl basada en el manuscrito original.

⁸ La exposición se llevó a cabo del 17 septiembre de 2014 al 1 febrero de 2015, en la sala de exposiciones temporales del Museo Nacional de Antropología y recibió más de 300 000 visitantes.

REFERENCIAS

- Aguilar, Maribel y Clementina Battcock. 2016. "La creación en la memoria oficial mexicana de un modelo de justicia prehispánica: Nezahualcóyotl Acolmiztli". *Saga. Revista de Letras* 1 (5): 319-342. <https://doi.org/10.35305/sa.v1i5.151>
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1952 [1891]. *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxochitl*. Edición de Alfredo Chavero. 2 vols. México: Editora Nacional.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1975-77. *Obras históricas*. Edición de Edmundo O'Gorman. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1985. *Historia de la nación chichimeca*. Edición de Germán Vázquez. Madrid: Historia 16.
- Anderson, Arthur J. O. y Susan Schroeder. 1997. *Codex Chimalpahin*. 2 vols. Norman: University of Oklahoma Press.
- Benton, Bradley. 2014. "The Outsider: Alva Ixtlilxochitl's Tenuous Ties to the City of Tetzaco". *Colonial Latin American Review* 23 (1): 37-52. <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2013.877250>
- Benton, Bradley. 2017. *The Lords of Tetzaco: The Transformation of Indigenous Rule in Postconquest Central Mexico*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brian, Amber. 2014. "The Original Alva Ixtlilxochitl Manuscripts at Cambridge University". *Colonial Latin American Review* 23 (1): 84-101. <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2013.877253>
- Brian, Amber. 2016. *Alva Ixtlilxochitl's Native Archive and the Circulation of Knowledge in Colonial Mexico*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Brokaw, Galen y Jongsoo Lee, eds. 2016. *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Costilla Martínez, Héctor Alejandro. 2018. *Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y la reconstrucción de la grandeza texcocana. Escritura híbrida y discurso épico en Historia de la nación chichimeca*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- García Loaeza, Pablo. 2014. "Deeds to be Praised for All Time: Alva Ixtlilxochitl's *Historia de la nación chichimeca* and Geoffrey of Monmouth's *History of the Kings of Britain*". *Colonial Latin American Review* 23 (1): 53-69. <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2013.877251>
- Inoue Okubo, Yukitaka. 2019. "Los tlatoque en la *Decimatercia relación* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl". *Dimensión Antropológica* 76: 12-27.
- Lee, Jongsoo y Galen Brokaw, eds. 2014. *Texcoco: Prehispanic and Colonial Perspectives*. Boulder: University Press of Colorado.
- Lesbre, Patrick. 2016. *La construcción del pasado indígena de Tezcoco. De Nezahualcóyotl a Alva Ixtlilxóchitl*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de

- Antropología e Historia, El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- The Native Conquistador: Alva Ixtlilxochitl's Account of the Conquest of New Spain*. 2015. Edición de Amber Brian, Bradley Benton y Pablo García Loaeza. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. 2013. "La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica. Análisis historiográfico". Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. 2016. "Aportes a la biografía del historiador tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl", *Revista Fuentes Humanísticas* 5: 145-163.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. 2018. "Conceptos, ideas y modelos europeos y de tradición indígena en la construcción de un buen gobernante. Nezahualcóyotl en las crónicas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl". En *El gobernante en Mesoamérica: representaciones y discursos del poder*, coordinado por María Elena Vega Villalobos y Miguel Pastrana Flores, 159-190. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Villella, Peter B. 2014. "The Last Acolhua: Alva Ixtlilxochitl and Elite Native Historiography in Early New Spain". *Colonial Latin American Review* 23 (1): 18-36. <https://doi.org/10.1080/10609164.2013.877249>

Guilhem Olivier, Ximena Chávez Balderas y Dídac Santos-Fita. 2019. *A la búsqueda del significado del uso ritual de mandíbulas humanas y animales en Mesoamérica. Un estudio interdisciplinario*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Grégory PEREIRA

<https://orcid.org/0000-0002-0984-2939>

Centre National de la Recherche Scientifique (Francia)

gregory.pereira@cnr.fr

Este ensayo, publicado en 2019, indaga un tema poco estudiado en el ámbito de la cosmovisión mesoamericana: las prácticas rituales asociadas a mandíbulas humanas y animales. Además de su indudable originalidad, el interés de esta obra radica en su enfoque interdisciplinario, que combina perspectivas etnográficas, bioarqueológicas, iconográficas e históricas. Pero ¿por qué las mandíbulas? A primera vista, uno podría pensar que estudiar un elemento esquelético tan específico es limitado o anecdótico. Sin embargo, esta obra demuestra que dicho tema abre caminos para indagar concepciones medulares en el pensamiento mesoamericano.

La obra se compone de cuatro secciones. En las tres primeras se expone un rico conjunto de datos obtenidos a partir de tres enfoques: etnográfico, bioarqueológico e iconográfico. La cuarta sección procura confrontar la información expuesta y ubicarla en una perspectiva antropológica más amplia.

La primera sección explora la manipulación de mandíbulas animales en los rituales de cacería. A partir de una perspectiva general, los autores se enfocan luego en el ritual de Loojil Ts'oon, realizado en comunidades mayas yucatecas del centro de Quintana Roo. Este ritual cinegético utiliza las mandíbulas de venados y pecaríes. Constituye un requisito indispensable para el cazador que, por este medio, se dirige a *Sip*, el Dueño de los animales del monte, para que lo favorezca y lo proteja. Además de cumplir con la ofrenda y la limpieza, el cazador se compromete a respetar una cuota de animales (trece por carabina), a tratar los huesos de los animales con el debido cuidado y a devolver las mandíbulas a *Sip* al depositarlas de nuevo en la selva, al pie de un árbol. Si no lo hace, no sólo le faltará suerte, sino



que se expondrá a temibles peligros. Esta concepción de la cacería, que implica un “contrato de reciprocidad” entre el cazador y el Dueño de los animales, está presente entre muchas comunidades indígenas de Mesoamérica. En estos contextos, los rituales cinegéticos implican un uso específico de los huesos (en este caso, las mandíbulas), esencial para cumplir el trato establecido con la entidad sobrenatural. Los datos etnográficos presentados son inéditos y se acompañan de un apéndice en el que figura la transcripción en yucateco y español de la plegaria para “la limpia de mandíbulas”.

La segunda sección atañe a los ejemplos arqueológicos que demuestran el uso ritual de este segmento del esqueleto en varias culturas prehispánicas. Los ejemplos reunidos muestran mandíbulas animales y humanas encontradas en diversos depósitos rituales que datan del Preclásico (Tlatilco) a la época de la Conquista (Tlatelolco y Tenochtitlan). Estos hallazgos abarcan una amplia zona que va desde las tierras bajas mayas (sitios de Cuello y Caracol en Belice; Tikal, Guatemala; Copán, Honduras; Chichén Itzá, México) hasta el Centro de México (Tlatilco, Teotihuacan, Cacaxtla, México-Tlatelolco), pasando por los Altos de Guatemala (Atitlán) y la región de Oaxaca (Monte Albán, Dainzu). Los autores exponen con mayor detalle contextos hallados en el recinto sagrado de Tenochtitlan, en el que se encontraron varios conjuntos de mandíbulas humanas, a menudo modificadas, en ofrendas, rellenos o colgadas en las esculturas de barro del dios de la muerte a manera de collar o pectoral, como en el caso de la Casa de las Águilas. Resultan de especial interés las mandíbulas recuperadas alrededor de un encino cuya base se encontró conservada en el Cuauhxicalco. El estudio bioarqueológico minucioso de estas piezas revela que pudieron pertenecer a individuos tanto masculinos como femeninos, a menudo foráneos, y en algunos casos, a individuos juveniles. La presencia de huellas muestra que se obtuvieron al descarnar el cadáver de sacrificados, además de que fueron modificadas (perforadas), expuestas y a veces decoradas con pigmentos y grabados. Es el caso de la excepcional mandíbula descubierta en las exploraciones del Calmécac de Tenochtitlan, que destaca por sus delicados grabados, descritos y analizados en la siguiente sección.

En el tercer capítulo, los autores se enfocan en las mandíbulas que exhiben indicios de decoración. Se reportan técnicas como la aplicación de pigmentos (Tumba 7 de Monte Albán; Calmécac de Tenochtitlan) o las incrustaciones de turquesa (Casas Grandes, Chihuahua) o piedra verde (Santo Domingo Tonalá, Oaxaca). No obstante, las mandíbulas que presentan decoración grabada son las que más llaman la atención porque

conservan elaborados diseños que permiten un análisis iconográfico detallado. La muestra estudiada reúne cinco mandíbulas humanas, una de manatí (del Museum für Völkerkunde, de Viena) y otra de jaguar (del sitio de Uaymil, en Campeche, conservada en el National Museum of the American Indian, de Washington, D. C.). Es relevante destacar que las piezas no son del mismo periodo: al menos cuatro corresponden a los periodos Clásico y Epiclásico del Centro de México (Cacaxtla, Xico) y de Oaxaca (Eloxochitlán, Santo Domingo Tonalá), y otras dos pueden atribuirse al Posclásico tardío de la cuenca de México (mandíbula del Calmécac) o de la Mixteca (mandíbula del Museum für Völkerkunde). Los temas iconográficos son también variados, aunque se nota la repetición de algunos temas: glifos calendáricos en los ejemplos oaxaqueños, serpientes en las piezas de la cuenca de México. El análisis más minucioso se enfoca en la mandíbula del Calmécac, un objeto excepcional tanto por la calidad de la ejecución como por los temas que presenta. En la cara interna del hueso se plasmó el rostro de un personaje que exhibe las características de Mixcóatl, el dios de la cacería. En su cara externa, la rama ascendente y el cuerpo de la mandíbula se aprovecharon para figurar una magnífica representación de *xiuhcoatl*, la serpiente de fuego y arma predilecta de Huitzilopochtli, dios mexicana de la guerra y el sol. Si bien, lamentablemente, la mitad izquierda del hueso se perdió casi por completo, las fauces de una segunda *xiuhcoatl* se aprecian a la izquierda de la protuberancia mencionada, lo que indica una composición simétrica que sugiere que los dos animales míticos estaban enfrentados.

El cuarto capítulo explora el simbolismo vinculado a las mandíbulas desde una perspectiva antropológica. A partir de la revisión de un amplio abanico de fuentes ethnohistóricas y etnográficas, los autores destacan dos concepciones fundamentales que dan sentido a las prácticas señaladas. La primera tiene que ver con la identificación de los huesos con semillas, en una concepción que asocia estos elementos del organismo tanto a la muerte como a la regeneración de la vida. Al devolver los huesos de sus presas al Dueño del monte, los cazadores no sólo cumplen con el contrato establecido, sino que le permiten regenerar aquellos a partir de los huesos-semillas. Desde esta perspectiva, no sorprende que los restos (a menudo cráneos y mandíbulas) se coloquen en cuevas y árboles, es decir, lugares de origen de la vida. El caso de los árboles es en particular llamativo, pues aparece en una multitud de fuentes relativas al mundo mesoamericano, pero también de poblaciones de Norteamérica y Siberia. Al suspender los despojos animales o humanos en las ramas de un árbol real o de su sustituto

(mástil, viguería de un edificio o empalizada tipo *tzompantli*), no sólo se expresa la metáfora de los fecundos huesos-semillas ilustrada en algunos mitos, como el *Popol Vuh*, también se asienta la analogía entre las presas de caza y los cautivos de guerra destinados al sacrificio.

Esto desemboca en una serie de preguntas relacionadas con el sacrificio y la exhibición de trofeos. Como señalamos, queda comprobado que muchas de las mandíbulas humanas analizadas fueron extraídas de individuos sacrificados y preparadas para ser exhibidas o usadas en atavíos de guerreros o deidades vinculadas al sacrificio (como Xipe Tótec o Mictlantecuhtli). Esta intrigante práctica se compara con otras reportadas en áreas culturales distantes en las que estos trofeos se asocian a un proceso de asimilación del guerrero/cazador a su cautivo/presa. Esto está comprobado, por ejemplo, entre los tupinambas de Brasil, donde el uso de segmentos corporales como ornamentos/trofeos de los guerreros señala la reversibilidad de las relaciones entre vencedor y víctima, al mismo tiempo que expresa el parentesco ritual entre ambos. Es de notar que estos aspectos son muy relevantes en el contexto mesoamericano, de hecho, han sido estudiados por otros investigadores, como Michel Graulich (1997) o Claude F. Baudez (2004, 2010).

Por último, los autores vuelven a la cuestión de la elección de la mandíbula o maxilar y sus posibles significados. Sin duda, la quijada alude a las funciones vitales de la boca: el soplo, la palabra y la alimentación. Pero los autores señalan también que estos segmentos pudieron fungir como una metonimia de la cabeza, sede de los principales sentidos y de una entidad anímica importante: el *tonalli*. A nuestro juicio, el vínculo que establecen los autores entre estas mandíbulas-trofeos y otros elementos, como las máscaras-cráneos y los cráneos de *tzompantli*, resulta muy pertinente. En estos últimos casos, el cráneo suele exhibirse con una quijada y deja ver una boca descarnada. Aquí vale la pena recordar que en el primer estudio detallado de cráneos de *tzompantli*, Carmen Pijoan y sus colaboradores (1989) notaron que los sacerdotes mexicas no sólo habían desollado y descarnado intencionalmente la calavera, sino que habían omitido cortar los ligamentos temporomandibulares para que la mandíbula se mantuviera articulada a la hora de exhibirla. En las máscaras-cráneos, las mandíbulas no son siempre del mismo individuo, pero siempre se presentan de forma “articulada”: se representa una boca de la que sale una lengua-cuchillo de sacrificio. En estas representaciones, como en muchas otras (véanse, por ejemplo, las imágenes de Mictlantecuhtli), la boca descarnada de la muerte recuerda a los vivos sus funciones primordiales: devorar los muertos y escupir la vida.

A manera de conclusión, podemos decir que el libro publicado por Guilhem Olivier, Ximena Chávez Balderas y Dídac Santos-Fita constituye una importante contribución para los estudios sobre la cosmovisión mesoamericana y el simbolismo otorgado a los restos óseos entre las culturas de esta área cultural. Muestra que las prácticas y los significados asociados a estos elementos adquieren mayor relevancia y profundidad cuando la investigación es fruto de un enfoque interdisciplinario que reúne etnólogos, historiadores y bioarqueólogos.

BIBLIOGRAFÍA

- Baudez, Claude-François. 2004. "Los cautivos mayas y su destino". En *Los cautivos de Dzibanché*, edición de Enrique Nalda, 57-77. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Baudez, Claude-François. 2010. "Sacrificio de 'sí', sacrificio del 'otro'". En *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, edición de Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, 431-51. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Graulich, Michel. 1997. "Chasse et sacrifice humain chez les Aztèques". *Académie Royale des Sciences d'Outre-mer, Bulletin des Séances* 43 (4): 433-46.
- Pijoan, María del Carmen, Alejandro Pastrana y Consuelo Maquivar. 1989. "El Tzompantli de Tlatelolco. Una evidencia de sacrificio humano". En *Estudios de antropología biológica: IV coloquio de antropología física Juan Comas*, edición de Carlos Serrano y María Elena Salas, 561-83. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Jacqueline de Durand-Forest. 2020. *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*. París: Les Belles Lettres.

Eric ROULET

<https://orcid.org/0000-0002-9843-1823>

Université du Littoral Côte d'Opale, Boulogne-sur-Mer (Francia)

eric.roulet@univ-littoral.fr

Les peuples de la Mésoamérique sont connus pour avoir élaboré une riche cosmographie dont de nombreux éléments mythologiques et légendaires ont été peints sur les murs des édifices qu'ils avaient construits, sur des feuilles d'agave ou des peaux d'animaux pour constituer des livres (appelés pour cela *pinturas* par les Espagnols, et que nous appelons aujourd'hui les *codex*) ou sur des pierres gravées, avant d'être recueillis de la bouche des derniers survivants et couchés par écrit par les missionnaires au XVI^e siècle et par des Indiens en langue espagnole ou en langue vernaculaire transcrite en caractères latins.

La religion était au centre de la vie des Aztèques, les derniers arrivés dans la vallée de Mexico où ils vont s'épanouir et donner naissance à l'une des plus fameuses civilisations. Les livres peints ou *codex* sont le matériau principal regardé par Jacqueline de Durand-Forest dans cet ouvrage. Elle plonge avec délice dans les récits rapportés par les missionnaires (Bernardino de Sahagún, Diego Durán, entre autres). Elle sait aussi avec bonheur utiliser les résultats des fouilles archéologiques et examiner la statuaire pour compléter les sources écrites et renouveler les approches du religieux. Elle reprend ici un riche matériau qu'elle a abondamment travaillé durant des décennies et qui a fait l'objet de plusieurs articles de référence pour nous livrer une synthèse de la vie religieuse aztèque.

Son livre s'ouvre sur deux chapitres liminaires sur le peuplement de la vallée de Mexico (chap. I) et l'arrivée des Aztèques (chap. II). C'est l'occasion d'évoquer le long processus de sédentarisation de populations semi-nomades venues du Nord, le développement de l'agriculture (maïs, haricot, courge), et la progression de l'urbanisation au premier millénaire avant Jésus-Christ. Les fouilles menées à Cuicuilco et à Tlapacoya laissent apparaître les grandes caractéristiques architecturales (temples pyramidaux,



grands édifices) qui vont dominer le Mexique central. Teotihuacan (entre 200 et 600 avant notre ère-650 après J.-C.) fait figure à l'époque classique de modèle. L'organisation de l'espace suit un plan rigoureusement élaboré et possède une symbolique certaine. En l'absence de documentation écrite, Jacqueline de Durand-Forest s'appuie sur les nombreuses peintures murales et sur les résultats des fouilles archéologiques pour décrire les bâtiments les plus importants—comme la Citadelle, le Temple de Quetzalcoatl—, et nous donner à voir la magnificence des lieux et la forte empreinte religieuse de l'ensemble. Les bâtiments sont alignés et l'espace est reparti en quatre quartiers à l'image de la représentation du cosmos. Teotihuacan occupera au sein même des mythes aztèques un rôle central pour devenir le lieu de la naissance du cinquième soleil. On y retrouve peintes sur les murs des représentations des divinités qui seront honorées plus tard par les Aztèques, notamment Quetzalcoatl et Tlaloc. S'ensuit une présentation des temps troubles après le déclin de Teotihuacan et l'émergence de nouvelles cités comme Tula (950-1150) puis Tenochtitlan (xiv^e siècle). Les Aztèques arrivés depuis les régions du nord, guidés par leur dieu tutélaire Huitzilopochtli, s'installent en un lieu que celui-ci leur indique, là où un aigle dévore un serpent sur un figuier de Barbarie. L'histoire des Aztèques commence, dont Jacqueline de Durand-Forest dresse les grandes lignes à travers les portraits des souverains, d'Acamapichtli à Motecuhzuma II. Le chapitre II se clôt par l'évocation du rayonnement politique, mais aussi commercial et économique des Aztèques à la veille de la conquête espagnole (p. 55).

Le récit de la pérégrination des Aztèques depuis leur lointaine patrie mythique Aztlan retient particulièrement l'attention de Jacqueline de Durand-Forest, car il est en soit non seulement un récit des origines —qui témoigne, à travers les éléments donnés et leur ordonnancement, d'une représentation du monde—, mais aussi une forme de revendication d'un destin hors du commun, qui fait des Aztèques, sous la conduite de Huitzilopochtli, un peuple élu. Durand-Forest rapporte la diversité des récits de cette pérégrination, citant tout autant les codex (*Codex Aubin*, *Codex Boturini*, *Codex Azcatitlán*), que les chroniqueurs (Cristóbal del Castillo, fray Juan de Torquemada, Chimalpahin Quauhtlehuanitzin) (p. 43-44). Chaque récit a sa propre structure interne et témoigne d'une époque et d'une façon de dire l'histoire. En ce sens, ces récits appartiennent chacun à un moment historique qu'il est malheureusement difficile de préciser. On sait qu'au xv^e siècle, le quatrième souverain aztèque, Itzcoatl, fit détruire tous les livres peints pour donner une nouvelle version de la tradition historique, alors

que la grande cité de Tenochtitlan s'affirmait sur le Mexique central à force de conquêtes.

Ce long préambule historique (p. 17-56) a toute sa pertinence dans cet ouvrage, dans la mesure où Jacqueline de Durand-Forest entend montrer les continuités culturelles à travers les siècles dans la Mésoamérique. Les Aztèques, qui ne sont que les derniers arrivés dans la vallée de Mexico, adoptent les pratiques, les croyances et les dieux des peuples rencontrés, qu'ils incorporent à leur propre histoire. Ils sont des héritiers.

Le livre se compose ensuite de deux grandes parties: les pratiques religieuses et les pratiques divinatoires des Aztèques.

La première partie est une présentation de la religion des Aztèques. Jacqueline de Durand-Forest aborde tout d'abord la formation du panthéon (chap. III, p. 59-108) en revenant sur les mythes fondateurs, comme la légende des quatre soleils (p. 67-68), les principales divinités, dont celles empruntées aux autres peuples de la Mésoamérique, en suivant la classification des divinités proposée par Henry B. Nicholson qui repose sur trois principes: la création, la fertilité et le sacrifice (p. 63). Pour cela, on verra les divinités de la création, les divinités de la fertilité et de la pluie, et les divinités stellaires associées à la guerre et aux sacrifices humains.

Les divinités des Aztèques étaient très nombreuses, aussi est-il impossible de parler de toutes au risque de l'inventaire. Durand-Forest fait le point sur ce que nous savons aujourd'hui sur les grandes divinités du panthéon aztèque grâce aux matériaux divers accumulés par les archéologues et les historiens, mais aussi par les abondantes interprétations de cette documentation parfois complexe. Les dieux étaient très nombreux et ils ne sont pas toujours bien identifiés par les chercheurs, car de nombreux éléments qui les accompagnent sont semblables. Jacqueline de Durand-Forest attache un grand soin à décrire les vêtements, les ornements et les objets des dieux qui apparaissent dans les codex qu'elle a longuement pratiqués et dont elle a une grande connaissance, pour nous rendre compréhensible la symbolique de ces éléments.

Les Aztèques avaient une vision duelle du monde. Le couple originel était Ometecuhtli-Omecihuatl. Tout était réparti selon ce principe duel afin d'animer et d'équilibrer le monde. Les divinités de la pluie et de la fertilité étaient particulièrement importantes et anciennes pour un peuple sédentaire et agricole attendant toujours avec angoisse les pluies. Tlaloc, le dieu de la pluie, figurait d'ailleurs au côté de Huitzilopochtli sur le sanctuaire du Templo Mayor de Tenochtitlan. La personnalité de Huitzilopochtli dominait

le panthéon aztèque. Et on comprend pourquoi. Il incarnait la force et le destin des aztèques. Il était un dieu tutélaire. Tezcatlipoca est une divinité plus complexe. Ses attributions étaient nombreuses, à commencer par la guerre bien sûr, mais on ne sait pas bien d'où il vient et quelles furent ces attributions aux époques anciennes. Chez les Aztèques, il était un dieu démiurge et omniscient dont les pouvoirs, qu'il avait probablement empruntés à d'autres, étaient immenses. Son culte était très répandu dans toute la Mésoméridique à l'époque des Aztèques. Mais un ouvrage de synthèse ne peut prétendre poursuivre toutes les pistes soulevées.

La personnalité de Quetzalcoatl, le serpent à plume, retient particulièrement l'attention de Jacqueline de Durand-Forest. C'était une divinité très ancienne dont les attributions étaient multiples. L'auteur en dresse les singularités et les évolutions depuis l'Antiquité jusqu'aux représentations plus tardives à Chichén Itza et à Tula, en analysant les cycles mythologiques faisant référence à cette divinité. Quetzalcoatl possédait de nombreux doubles (Nanahuatl, Ehecatl, Yacatecuhtli, Xolotl) qui intervenaient dans des domaines et des contextes plus spécifiques et qui sont autant de facettes de sa complexe figure divine.

Cet exposé des divinités s'accompagne d'un tableau très pédagogique qui reprend leurs caractéristiques principales (p. 92-99). Les continuités que l'on peut observer à propos des principales divinités ne doit pas faire oublier leurs métamorphoses.

Les deux chapitres suivants (chap. IV et chap. V) sont consacrés aux grands sanctuaires en commençant par le Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan, véritable synthèse de la cosmogonie des Aztèques, dont les travaux archéologiques menés depuis 1978 ont montré toute la richesse. Jacqueline de Durand-Forest sait aussi faire la part belle aux autres sanctuaires et lieux de dévotions et de sacrifice des Aztèques, comme le mont Tlaloc où étaient accomplis des sacrifices d'enfants en l'honneur des dieux de la pluie. Car les sanctuaires étaient très nombreux.

Les fêtes rythmaient la vie quotidienne des Aztèques. Le calendrier aztèque comptait 18 mois de 20 jours durant lesquelles de nombreux rituels étaient accomplis. Leur examen ne pourrait tenir dans un ouvrage de cette dimension, dont le propos n'est pas d'être exhaustif mais synthétique. Jacqueline de Durand-Forest fait le choix dans le chapitre VI (p. 155-168) de privilégier l'évocation de quelques fêtes en l'honneur des principaux dieux du panthéon aztèque (première fête en Huey Tozotli, deuxième fête en Huey Tecuilhuitl, troisième fête en Ochpaniztli), qu'elle juge assez carac-

téristiques pour montrer la diversité des rites qui étaient pratiqués et les rendre aisément compréhensibles. Il est vrai aussi que de nombreux rituels en l'honneur des dieux ont été évoqués dans les chapitres précédents et il existait un risque de redite. Le récit des fêtes est forcément partiel.

Le chapitre VII (p. 169-208) est consacré aux offrandes nombreuses qui étaient faites par les Aztèques et à leur symbolique. Jacqueline de Durand-Forest distingue ainsi les offrandes individuelles, les offrandes comptées et les sacrifices humains (avec leurs pratiques associées comme l'anthropophagie). L'importance du fait religieux dans la société aztèque conduisait à une économie de la dévotion. Les circuits commerciaux alimentaient en produits de sacrifice les marchés, où tout un chacun pouvait trouver des produits rares ou lointains pour honorer les dieux. Le lien entre économie et religion aurait mérité, à ce moment, quelques développements. Les rites privés et les dévotions personnelles étaient certainement importants (p. 172), mais la documentation se fait plus discrète à cet égard. Il existait dans les maisons un autel domestique, il en est question dans les procès de l'inquisition apostolique dans les années 1530. Quelques objets pouvaient y être associés, comme des Calebasses, des plumes ou des boules de coton. Les Aztèques n'hésitaient pas à se faire saigner les bras avec une épine. La construction d'une maison était aussi l'occasion de libations pour s'attirer la protection d'une divinité.

Nous retrouvons dans la seconde partie du livre, consacrée aux pratiques divinatoires des Aztèques, un des thèmes chers à Jacqueline de Durand-Forest auquel elle a consacré de nombreux articles.

Le chapitre VIII (p. 211-258) traite des présages. Les Aztèques, comme tous les peuples de la Mésoamérique, aurait-on envie de dire, étaient particulièrement sensibles aux manifestations extérieures auxquelles ils cherchaient un sens. C'était pour eux autant de présages annonciateurs des événements qui allaient se produire. Le rôle des devins était central dans ce monde. Ils suivaient les livres peints ou livres des destins, les *tonalamatl*, pour indiquer à ceux qui les consultaient ce qui allait leur arriver. Tout était signe. Le jour de la naissance d'un homme marquait ainsi sa destinée. L'usage de produits stupéfiants permettait d'entrer dans un état de transe et d'approcher les dieux. Les Aztèques avaient élaboré plusieurs calendriers (divinatoire, solaire, vénusien) pour comprendre le temps que seuls les devins savaient interpréter. Durand-Forest nous donne les listes des mois et des jours des calendriers, mais aussi le type d'influence bonne ou mauvaise qu'exerçaient les dieux (p. 221). C'est ce qui a fait dire aux mission-

naires espagnols usant d'une grille de lecture chrétienne que ces devins étaient des sorciers et que les Aztèques étaient superstitieux.

Jacqueline de Durand-Forest tente d'approcher au mieux les conceptions de l'homme et de l'âme par l'analyse des discours tenus par les Aztèques, comme les *huehuetlahtolli* et les *conjuros* (chap. IX, p. 259-294). Le monde aztèque était policé et organisé. Les *huehuetlahtolli*, dont elle livre ici quelques exemples, fruit d'une patiente lecture, et après avoir assuré une traduction de plusieurs d'entre eux (Durand Forest 1992), sont à regarder avec précaution car ils ont été transmis par les missionnaires espagnols qui ont introduit des notions chrétiennes pour faciliter, par leur diffusion, des valeurs chrétiennes. Les *huehuetlahtolli* étaient des discours sur les préceptes moraux qui visaient à réguler la société, et si à l'occasion étaient évoqués les dieux, ils n'étaient pas à proprement parler des discours religieux. Les *conjuros* étaient des incantations faites aux dieux pour, par exemple, protéger les moissons. C'est l'occasion pour Durand-Forest de parler des différentes manifestations des trois entités animiques (*teyolia*, *ihiyotl* et *tonalli*) chez les Aztèques, que les missionnaires ont rapproché du concept de l'âme, et du sort réservé aux morts (p. 281-282). Ce chapitre est un peu touffu et auraient peut-être mérité une autre organisation. Nous quittons les pratiques divinatoires au sens strict pour regarder ici les conceptions religieuses et morales des Aztèques.

Les Aztèques aimaient danser. Chaque fête se terminait par une grande danse ou parfois tout le monde se confondait. Elle était associée au chant et à la musique. C'est l'objet du chapitre X (p. 295-320). Jacqueline de Durand-Forest en donne les grandes caractéristiques à l'époque précolombienne et fait un *focus* sur la danse des *Guaguas* ou *Cuezales* et sur la danse du *volador*, d'après les informations contenues dans les codex ou données par les informateurs de l'époque coloniale, qui constatent à l'instar du jésuite Francisco Javier Clavijero leur abâtardissement au XVIII^e siècle. Elle se saisit des travaux des ethnologues sur ces danses (Guy Stresser-Péan; Jacques Galinier) qui y voient d'indéniables traits précolombiens et parlent de survivances pour en explorer la riche thématique en lien avec le soleil. La difficulté de l'examen de certains aspects de la religiosité des Aztèques vient du manque de sources. Il est alors tentant de regarder les manifestations des Indiens d'aujourd'hui pour en comprendre le sens.

Le dernier et court chapitre XI (p. 321-329) s'intéresse aux lieux de pèlerinage précolombiens, un aspect de la religiosité des Aztèques qui, il faut l'avouer, est généralement peu étudié, sinon du point de vue de l'évan-

gélisation pour tenter de reconnaître dans des lieux chrétiens la persistance de cultes plus anciens; ce chapitre aborde aussi les processions. Il faut comprendre que les Aztèques inscrivirent le religieux dans l'espace. Les processions passaient par les temples et les enceintes sacrées. Le temple de Quetzalcoatl à Cholula était particulièrement fréquenté notamment par le souverain de Tenochtitlan. Il ne semble pas, nous dit Jacqueline de Durand-Forest, que les pèlerinages aient été très fréquents chez les Aztèques qui pensaient avoir effectué le plus important d'entre eux lors de leur migration depuis la lointaine patrie mythique Aztlan, guidés par Huitzilopochtli. Leur premier et unique pèlerinage en somme. L'étude de Jacqueline de Durand-Forest se clôt sur une présentation de la neuvième treizaine du *Codex Borbonicus* et des éléments secondaires qui encadrent les divinités afin d'en cerner mieux le sens et la portée.

La synthèse est un exercice difficile. Les esprits chagrins diront qu'il manque toujours quelque chose. La deuxième partie qui nous semblait prometteuse —le titre «les pratiques divinatoires des Aztèques» était alléchant— nous laisse un peu sur notre faim. Elle traite en fait de sujets fort divers et parfois, nous semble-t-il, peu en lien avec les présages ou la divination. Le titre nous a égaré.

On pourra avoir l'impression de redites parfois. Mais cela tient au projet d'écriture de Jacqueline de Durand-Forest. Son intention est de partir de chaque manifestation de la religiosité des Aztèques pour en extraire le sens. C'est ambitieux et terriblement stimulant pour le lecteur. Peut-être aurait-il mieux valu croiser les différentes expressions de la religiosité pour en dégager le sens général. Mais en préférant exposer chaque pratique, Jacqueline de Durand-Forest en explore avec minutie les nombreux contours pour mieux nous faire pénétrer dans l'esprit des Aztèques.

Un autre grand mérite de l'ouvrage de Durand-Forest est de montrer les continuités dans les pratiques religieuses et les représentations du monde des peuples de la Mésoamérique, tout en soulevant une foule de questions sur les évolutions notables des divinités, notamment de Quetzalcoatl, car rien n'était véritablement établi, il existait des versions différentes des mythes selon les lieux et les époques qui ont été, à un moment donné, développées ou amplifiées. Le contexte d'élaboration de ces mythologies est important à signaler. Car de nombreux récits datent de l'époque coloniale et ont pu être remis en ordre, sinon repris par les missionnaires qui ont recueilli la parole indigène. L'ouverture sur la permanence de certains rites à l'époque actuelle enrichit le propos.

Jacqueline de Durand-Forest nous livre dans *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques* une synthèse bienvenue sur la religion aztèque, bien étayée par le recours systématique aux documents anciens (codex, relations) qu'elle sait présenter, et aux résultats des fouilles archéologiques qui nous donnent à voir l'extraordinaire production des Aztèques et le sens profond de l'existence qu'ils portaient, dans l'attente de la fin du cinquième soleil.

BIBLIOGRAPHIE

Durand-Forest, Jacqueline. 1992. *Témoignages de l'ancienne parole*. Paris: La Différence.

Manuscritos mexicanos perdidos y recuperados. 2019.
Compilación de Clementina Battcock, Rodrigo Martínez Baracs y Salvador Rueda Smithers. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura.

Sergio Ángel VÁSQUEZ GALICIA

<https://orcid.org/0000-0002-1901-220X>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Facultad de Filosofía y Letras

sergiovasquez@filos.unam.mx

En 1994, el bibliotecario de la Universidad de California y discípulo de James Lockhart, Wayne Ruwet, dio a conocer el descubrimiento —o redescubrimiento, como él le llama— de tres volúmenes de manuscritos hallados en la biblioteca de la British and Foreign Bible Society (BFBS), recientemente transferida a la Biblioteca de la Universidad de Cambridge, clasificados como BFBS Mss. 374 (I, II y III), que reunían los originales de las cinco *Obras históricas* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (v. I y II), varios textos de puño y letra de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (v. III) y una miscelánea de obras y documentos hasta entonces desconocidos.

En mayo de 2014, el gobierno mexicano, por medio del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), adquirió estos importantes volúmenes que formaban parte de la colección de don Carlos de Sigüenza y Góngora, antes de que Christie's los pusiera en subasta pública, por disposición de la BFBS. En agosto del mismo año, los documentos llegaron a la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH) y en septiembre fueron exhibidos en la exposición *Códices de México. Memorias y saberes*, con la que se conmemoró el 75 aniversario del INAH y los 50 años de la inauguración del recinto actual del Museo Nacional de Antropología e Historia.

El libro *Manuscritos mexicanos perdidos y recuperados*, compilado por los investigadores del INAH Clementina Battcock, Rodrigo Martínez Baracs y Salvador Rueda Smithers, es un esfuerzo “para contribuir al conocimiento del tesoro que México recuperó en 2014, y que recibió el nombre de *Códice Chimalpahin*” (p. 9). Para cumplir con ese propósito, el volumen



reúne estudios tanto inéditos como publicados sobre tres temas básicos ordenados en el mismo número de secciones.

La primera sección fue nombrada “Regreso a casa” y su eje articulador es la historia de los manuscritos. Incluye los trabajos de cuatro especialistas, como el de Ruwet titulado “Los manuscritos de la Bible Society: su historia, redescubrimiento y contenido”. El texto se presentó en 1994 como “Prólogo” a la edición de Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat Assadourian de la *Suma y epíloga de toda la descripción de Tlaxcala*, contenida en el *Códice Chimalpahin*, publicada por la Universidad Autónoma de Tlaxcala y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Esto permitió difundir la noticia del descubrimiento de los volúmenes entre un amplio sector interesado en la historiografía de tradición indígena. Con el mismo resultado exitoso se incorpora a *Manuscritos mexicanos*, pues el trabajo es ya una referencia obligada para conocer los tres volúmenes resguardados en la BNAH.

El trabajo de Ruwet es un informe que responde a las preguntas que le formularon cuando halló la miscelánea documental, en 1982: 1) en qué biblioteca se localizan, 2) cómo llegaron allá, 3) cómo los encontró y 4) qué contienen los volúmenes (p. 13). Con sus respuestas, Ruwet sentó las bases de la historia de los manuscritos. La primera pregunta se resolvió de manera muy puntual (p. 13), pero la segunda demandó una investigación en la que rastreó el derrotero de los documentos desde que Juan de Alva Cortés los heredara de su padre, Alva Ixtlilxóchitl (1650), hasta su llegada a la biblioteca de la BFBS (1828). El autor aclaró que los adquirió Sigüenza y Góngora, su paso por las bibliotecas jesuitas del Colegio de San Pedro y San Pablo y San Ildefonso, y dedujo las circunstancias en las que el político liberal José María Luis Mora obtuvo los tres volúmenes, entre 1780 y 1790, así como sus motivos para “donarlos” a la BFBS. La explicación incluye una digresión sobre la difusión del método de enseñanza lancasteriano por medio de la Sociedad Escolar Británica y Extranjera, describe la simpatía de Mora por sus ideas y su relación con James Thomson, representante de la BFBS en México, a quien entregó los manuscritos, que muy pronto fueron enviados a Europa (p. 17-19).

Ruwet explica que conoció los tres volúmenes mientras trataba de localizar trabajos relacionados con fray Bernardino de Sahagún. El bibliotecario de la BFBS, Alan Jesson, le facilitó una copia de textos en náhuatl que reconoció como pertenecientes a la *Crónica mexicáyotl*, pero de letra de Chimalpahin (p. 20). Para responder a la cuarta pregunta, Ruwet ofrece

una detallada tabla del contenido de cada volumen, indispensable para localizar de forma rápida los documentos que los integran.

El segundo artículo de la primera sección lleva por título “Los manuscritos de Alva Ixtlilxóchitl y Chimalpahin en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia”. Fue publicado originalmente en la sección “Aproximaciones” del sitio web creado por el INAH para poner al alcance de un público amplio la digitalización en alta definición del *Códice Chimalpahin*. El texto tiene un carácter divulgativo. Su autor es Baltazar Brito Guadarrama, director de la BNAH cuando se adquirieron los tres volúmenes. Su posición administrativa le permitió seguir de cerca las vicisitudes del arribo de los documentos a su repositorio actual. Por ello, las mayores contribuciones del artículo se encuentran en el apartado “El camino a México”.

Brito ofrece detalles de las apremiantes negociaciones entre las autoridades mexicanas y los representantes de la BFBS para “evitar la venta de nuestro patrimonio nacional”. Con tintes dramáticos, el autor señala que “el día 20 de mayo, a tan sólo unas horas de celebrarse la subasta, los directivos de la Sociedad Bíblica, en un gesto de buena voluntad, aceptaron la venta del códice” (p. 30).

Brito agregó a su trabajo una ficha técnica, “con el propósito de brindar una breve descripción” del *Códice Chimalpahin* (p. 30). A pesar de sus buenas intenciones, la información es parca y poco sistemática (p. 31-32). Los manuscritos siguen a la espera de un análisis codicológico profundo, que evite las reiteradas consultas de los originales.

El siguiente trabajo es de Rafael Tena, profundo conocedor de la obra de Chimalpahin, y lleva por título “Los manuscritos recuperados por México en los primeros años del siglo xx”. Tena agrega algunos detalles a la historia de los documentos presentada por Ruwet y propone que se le otorgue un nuevo nombre a cada volumen, pues el actual es a todas luces arbitrario. El aporte más significativo es su hipótesis sobre la composición del conjunto de textos misceláneos copiados, recopilados o de autoría de Chimalpahin:

Mi hipótesis es que, a la muerte de Chimalpáhin, acaecida en la casa de San Antón en Xoloco hacia 1650, al lado del volumen de las *Relaciones* se hallaban algunos cuadernillos y hojas sueltas, si es que se acepta la presunción de que el volumen del *Diario* ya se lo había dado Chimalpáhin a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, todavía en vida de ambos. Las pertenencias dejadas por Chimalpáhin fueron llevadas a Amecameca, su lugar de origen y donde residían sus familiares, y de allá fue a

rescatar el volumen de las *Relaciones* y las hojas sueltas Juan de Alva y Cortés, hijo de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, para integrarlas en la colección de manuscritos heredada de su padre (p. 36).

Aunque no hay documentación que acredite la hipótesis, los especialistas interesados en el volumen III tendrán que tomarla en cuenta para explicar la heterogénea mezcla de documentos que lo componen.

El último artículo de la primera sección es “Manuscritos mexicanos peregrinos”, de Rodrigo Martínez Baracs. Este trabajo, como el de Ruwet, presenta precisiones sobre múltiples temas: su descubrimiento y participación en la *Suma y epíloga*; la posible encuadernación de los manuscritos por parte de Sigüenza y Góngora; los intelectuales que copiaron alguno de los documentos en las bibliotecas jesuitas; el monto de 14.5 millones de pesos que el gobierno mexicano pagó para adquirir los volúmenes; la publicación de algunos textos contenidos en el segundo y tercer volúmenes, y el interés de los investigadores Bradley Benton, Amber Brian y Pablo García Loeza en publicar una traducción al inglés de las *Obras históricas* de Ixtlilxóchitl, proyecto que ha sacado a la luz la *Decimotercera relación del Compendio histórico de los reyes de Tetzaco* (*The Native Conquistador: Alva Ixtlilxochitl's Account of the Conquest of New Spain*, 2015), y la *Historia de la Nación Chichimeca*, en la que también participó Peter B. Villeda (*History of the Chichimeca Nation. Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Seventeenth-Century Chronicle of Ancient Mexico*, 2019).

La segunda sección del libro *Manuscritos mexicanos* fue nombrada “Domingo Chimalpahin”. Su objetivo fue “reunir algunos trabajos monográficos en torno a la vida y la obra del noble chalca —algunos de ellos de difícil consulta por haberse publicado en revistas especializadas— y ponerlos al alcance de los interesados en la historiografía virreinal” (p. 47). Sin embargo, llama la atención que se le dedicara al historiador de la Chalcháyotl la sección más amplia del libro y sólo haya dos artículos sobre Alva Ixtlilxóchitl, cuyas obras ocupan los volúmenes I y II del llamado *Códice Chimalpahin*.

El primer trabajo de esta sección, titulado “Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin: fiel exponente del mundo indígena novohispano”, corre a cargo de Battcock y Rueda Smithers. El texto, de corte biográfico-contextual, fue redactado específicamente para el libro. A partir de las obras del cronista chalca, los autores recuperan la información básica sobre su vida, hacen evidente su doble formación en

la tradición indígena y la europea, así como su intenso trabajo historiográfico en la ermita de San Antón (p. 48-50).

De manera pertinente, los investigadores del INAH destacan que en la segunda mitad del siglo XVI el niño Chimalpahin vivió en un complejo contexto: la intensa labor de evangelización de los naturales, las epidemias y la crisis demográfica, el proceso de congregación de los pueblos de indios y las reformas del visitador Jerónimo de Valderrama, que trajeron como consecuencia la pérdida de poder de los antiguos *pipiltin* (p. 50-51). En el tercer apartado del artículo se presentan las mayores contribuciones al conocimiento de este entorno en Chalco. Los autores analizan el establecimiento del cristianismo en la región (p. 51), puntualizan el primer trabajo evangelizador de los franciscanos y el impacto de fray Martín de Valencia entre los indígenas de la zona.

Battcock y Rueda Smithers hacen interesantes precisiones sobre el proceso de sustitución de los franciscanos por la Orden de Predicadores en Amaquemecan. Destacan las disputas políticas entre Juan de Sandoval Tecuanxayacatzin, de Tlailotlacan, quien apoyó la llegada de los dominicos, y Tomás de Santa María Quetzalmatzin, de Itztlacoauhcan, favorable a los franciscanos. Acertadamente, señalan que el suceso permite comprender

hasta qué grado el faccionalismo endémico, presente entre las élites nativas, de evidente raíz prehispánica, continuó con fuerza tras la Conquista, y cómo los nuevos interlocutores espirituales cristianos de los señores y los principales fueron insertados, consciente e interesadamente, en dichas dinámicas sociopolíticas competitivas (p. 52).

El segundo texto sobre Chimalpahin pertenece a uno de sus más importantes estudiosos: José Rubén Romero Galván. En su contribución, “Domingo Francisco de San Antón Chimalpahin, sus crónicas y su idea de la historia”, se recupera parte de la “Introducción” de la *Octava relación*, publicada por Romero en el Instituto de Investigaciones Históricas (IIH) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en 1983, y se agrega un tercer apartado que lleva por título “La historia según Chimalpahin”, basado en su artículo del mismo nombre publicado en el *Journal de la Société des Américanistes*, en 1988.

Romero Galván sitúa a Chimalpahin dentro de una generación de historiadores en la que incluye a Alvarado Tezozómoc y Alva Ixtlilxóchitl, que hicieron, a su modo, “investigación histórica”, no fueron testigos de los

violentos sucesos de la Conquista y se cuestionaron sobre el lugar que les correspondía en la nueva sociedad en construcción (p. 55). Tenían en común provenir de los antiguos linajes *tlazopiltin* y su meta fue “comprobar la legitimidad de su estirpe para gozar de los privilegios que la Corona española otorgaba a los nobles indígenas” (p. 57), tesis fundamental de los trabajos de Romero.

El apartado “La historia de un cronista” representa uno de los mayores esfuerzos por reconstruir la biografía de Chimalpahin, mientras que “De la ermita de San Antonio Abad a la Biblioteca Nacional de Francia” es imprescindible para reconstruir la historia de sus manuscritos. Sobre la idea de historia, Romero Galván señala que Chimalpahin buscaba conservar la memoria de los hechos del pasado que habían trascendido su tiempo, los cuales estaban relacionados con la fama o con la idea de sí mismo que guardaba el pueblo. Se trataba de relatos verídicos porque tenían como base los antiguos discursos de los ancianos (p. 73). No obstante, la dimensión ontológica es uno de los puntos fuertes de su análisis, por eso cierra su trabajo señalando que: “Orgullosa de su pasado, de sus ancestros; consciente de que en la historia prehispánica se encontraban las raíces de su ser indígena, Chimalpahin enmarcó este devenir anterior a la Conquista en la gran historia de la salvación” (p. 77).

Víctor Manuel Castillo Farreras, riguroso traductor de la lengua náhuatl, es autor del tercer capítulo de esta segunda sección. Su trabajo lleva el nombre “Los manuscritos de París” y originalmente fue el estudio preliminar a su edición del *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, publicada por el IIH de la UNAM en 1991. Castillo Farreras atiende un problema que en ese momento había recibido poca atención: esclarecer “la estructura que [Chimalpahin] dio, o pretendió dar, a su discurso” (p. 79). El autor hace un detallado análisis de los procesos por los que pasaron los manuscritos conservados en la Biblioteca Nacional de París desde 1898 (*Relaciones, Memorial breve y Diario*) para intentar comprender su posible composición original. Llega a algunas conclusiones parciales sobre su organización, dimensiones, títulos y orden de elaboración. Además, pone sobre la mesa algunas hipótesis interesantes sobre los motivos de Chimalpahin para redactar sus obras, como la posibilidad de que lo hiciera inspirado por los trabajos en paralelo de Alva Ixtlilxóchitl sobre la historia del Aculhuacan (p. 90-91).

El siguiente trabajo es “La embajada japonesa a México, 1613-1614, según el testimonio en náhuatl del cronista Chimalpahin (1579-¿1650?)”,

de Miguel León-Portilla. Se trata de la traducción de algunos pasajes del *Diario* en los que el cronista chalca narra la llegada a la capital novohispana de un conjunto de comerciantes nipones, encabezados por Rodrigo de Viveros, en 1610, y el arribo de una embajada japonesa acompañada por Sebastián Vizcaíno, en 1614 (p. 98-99). El testimonio de Chimalpahin da cuenta de la curiosidad que le causaron la vestimenta y el modo de ser de los nipones. También es importante para saber qué eventos de la vida le parecían dignos de guardar en la memoria y, en ese sentido, comprender con mayor profundidad al historiador.

En “El *Diario* de Chimalpahin”, Rodrigo Martínez Baracs ofrece una valoración más detallada como obra histórica y literaria. En su origen, el texto fue una ponencia para presentar el *Diario*, publicado por Rafael Tena en 2001. Martínez Baracs destaca que gracias a Tena tenemos a nuestro alcance la primera traducción completa, porque hasta entonces sólo se conocían las traducciones parciales de Günter Zimmermann, León-Portilla, Jacqueline de Durand-Forest, Leopoldo Valiñas y Jesús Galindo Trejo (p. 110).

Entre las virtudes de la edición de Tena, el autor elogia que hizo accesible a un “nivel amplio, no meramente académico” la obra del cronista de Chalco. Además, la edición es “muy limpia: breve la ‘Presentación’, la bibliografía puntual” (p. 111), y su traducción no está “apegada al pie de la letra al texto náhuatl, reproduciendo sus difrasismos y modos de decir [...], sino una traducción del náhuatl de Chimalpahin al español que se escribía en la Ciudad de México a comienzos del siglo xvii, levemente modernizado, cercano al español clásico” (p. 112).

El apartado “La vocación histórica” es sugerente. Martínez Baracs propone que Chimalpahin pudo encontrar inspiración para sus trabajos históricos en el estudio de los códices y documentos que pertenecieron a su abuelo, Domingo Hernández Ayopochtzin (p. 113-114) y en la publicación de sus fuentes, el *Reportorio de los tiempos*, de Enrico Martínez, y el *Sermónario en lengua mexicana*, de fray Juan Bautista Viseo (p. 114-115). Atinadamente, señala que, “en sentido estricto, el de Chimalpahin no es un *Diario*, pues trata de manera muy secundaria los acontecimientos de su propia vida”. No obstante, su escritura sí refuerza el sentido de diario por haber registrado “los acontecimientos de los que fue testigo” (p. 116). El trabajo termina con una exposición del contenido del *Diario* dividida en cinco partes.

El sexto artículo es una ponencia del mismo Martínez Baracs presentada en 2013 con motivo de la publicación del libro *Tres crónicas mexicanas. Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin*. Se trata de la paleografía y traducción

de Rafael Tena de seis documentos escritos por Chimalpahin, incluidos en el tercer volumen de la miscelánea documental. Martínez Baracs pondera a Tena como uno de los principales editores del cronista chalca: además de *Tres crónicas mexicanas*, publicó las *Ocho relaciones*, el *Memorial de Culhuacan* (1998) y el *Diario* (2001) en el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

De los seis documentos que Tena incluyó en su publicación, Martínez califica la *Crónica mexicáyotl*, atribuida a Alvarado Tezozómoc, como “la pieza central” (p. 130), porque brinda la oportunidad de estudiar su posible vínculo con otras obras, como la *Crónica mexicana*, del mismo historiador tenochca; la *Historia de las Indias*, de Diego Durán, y la *Relación del origen de los indios*, de Juan de Tovar (p. 131).

Esta sección cierra con el texto “A propósito de *Tres crónicas mexicanas* de Chimalpahin”, de Rueda Smithers. A pesar de su brevedad, podemos considerarlo un trabajo “de amplias miras” en el que el autor, además de situar la labor escritural del historiador chalca como contemporánea de la de William Shakespeare al momento de escribir la tragedia histórica *Ricardo II*, destaca su relevancia para los historiadores criollos, quienes se apropiaron de sus narraciones en el complejo proceso en el que, según Edmundo O’Gorman, se definía el “dilema ontológico del ser novohispano” (p. 139).

La tercera sección de *Manuscritos mexicanos*, “Otras luces en el horizonte”, es la más heterogénea. Se compone por seis trabajos dedicados a autores y obras incluidos en los tres volúmenes del *Códice Chimalpahin*, así como a su compilador, Sigüenza y Góngora.

Los dos primeros textos versan sobre Alva Ixtlilxóchitl y sus cinco crónicas sobre el Aculhuacan, contenidas en los volúmenes I y II de la miscelánea documental resguardada en la BNAH. El primero se debe a la pluma de O’Gorman y fue publicado en 1972 como “Prólogo” al libro *Nezahualcóyotl Acolmiztli (1402-1472)*, cuya finalidad era conmemorar los 500 años de la muerte del séptimo *chichimecatecuhtli*. El investigador mexicano nos entrega interesantes reflexiones sobre la identidad del cronista aculhua. Para él, su condición racial (castizo) no es relevante. En cambio, prefiere que lo situemos como “hombre novohispano”, pues fue “arquetipo en su tiempo de la conflictiva unión de las dos culturas de donde procedían sus ascendientes” (p. 164-165). A su parecer, en Alva se presenta

[un] complejo proceso de inventiva histórica impulsado por la necesidad de albergar en el corazón dos lealtades en principio opuestas, la de cómo pertenecer en cuerpo y alma a España la vieja sin dejar de ser en alma y cuerpo hijo de la Nueva España (p. 165).

Con esta reflexión, O’Gorman coloca al historiador del Aculhuacan en los albores del criollismo, proceso que conocía bien, pues en 1970 había dictado sus *Meditaciones sobre el criollismo*.

El segundo trabajo, “Los manuscritos de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, redactado por Pablo García Loaeza para *Manuscritos mexicanos*, trata de los escritos originales del cronista tetzcocano contenidos en el *Códice Chimalpahin*. El autor comienza con una valoración sobre la relevancia de las *Obras históricas* de Alva Ixtlilxóchitl en la construcción de la historiografía patriótica de México: “el trayecto conocido de sus escritos empalma con el desarrollo del llamado patriotismo criollo, cuyos portavoces más afamados encontraron en los textos de Alva Ixtlilxóchitl la imagen del pasado antiguo que deseaban para México” (p. 171).

Sobre los originales de las *Obras históricas*, García Loaeza señala su composición diversa, producto de largos años de trabajo y propósitos particulares (p. 175). Subraya la importancia de la cuidadosa edición de O’Gorman y su equipo, y valora positivamente la labor de los copistas en los que se basó, pues al comparar las ediciones aprecia que los errores del primero fueron “relativamente escasos” (p. 177).

Con base en el trabajo de cotejo que Brian, Benton, Villella y García Loaeza hicieron para publicar su traducción al inglés de la *Historia de la nación chichimeca*, el autor dedica algunas páginas a marcar las diferencias entre la edición de O’Gorman y los manuscritos originales. Lamentablemente, no proporciona detalles sobre las características de las otras cuatro obras, a pesar de haber participado en una traducción parcial del *Compendio histórico*. Así, se mantiene la duda de qué obras son autógrafas, cuántos copistas intervinieron en las que no lo son y de qué tipo de textos se trata (borradores, borradores autógrafos, originales, originales autógrafos, etcétera). Por lo tanto, la consulta del artículo, “The Original Alva Ixtlilxochitl Manuscripts at Cambridge University” (2014), de Amber Brian, sigue siendo indispensable para completar la información, hasta cierto grado.

El tercer trabajo, de Romero Galván, se titula “Hernando de Alvarado Tezozómoc” y fue publicado en 2003 como parte del libro que él coordinó, llamado *Historiografía novohispana de tradición indígena*, volumen I del magno proyecto de *Historiografía mexicana*, cuyos directores generales fueron Juan A. Ortega y Medina y Rosa Camelo Arredondo. En el artículo se condensa el conocimiento de Romero sobre el historiador tenochca y su obra, pues en ese año la UNAM publicó su libro *Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*, que tuvo su origen en la tesis con

la que obtuvo el grado de doctor en etnología en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, en 1982.

En la primera parte de su artículo, Romero consigna la información biográfica más relevante sobre el noble tenochca (p. 183). La segunda se enfoca en el análisis de sus obras historiográficas: la *Crónica mexicana* y la *Crónica mexicáyotl*. El autor describe sus características formales, su posible fecha de redacción, la historia de sus manuscritos y hace la relación de las copias que se hicieron y sus ediciones.

Respecto a la *Crónica mexicana*, Romero subraya la importancia de la guerra en la articulación del relato (p. 190) y de los *tlazopiltin* como protagonistas (p. 191). Por su parte, la *Crónica mexicáyotl*, aunque está enfocada en la migración y los linajes tenochcas, complementa el sentido planteado en la escrita en español (p. 198). Para Romero, explicar la interpretación del pasado en las obras de Alvarado Tezozómoc demanda tener en cuenta el difícil proceso por el que atravesaba la nobleza indígena de su tiempo, pues es posible que su autor buscara

poner al alcance de los conquistadores una historia donde el pueblo por ellos sojuzgado apareciera con toda la gloria que había caracterizado su pasado y, sobre todo, el poder y la honra que el grupo noble, ya por entonces en plena disolución, había logrado a través de la guerra (p. 188).

La tercera parte de *Manuscritos mexicanos* incluye dos importantes trabajos que dieron a conocer un par de obras del *Códice Chimalpahin*. Uno es de Andrea Martínez Baracs, publicado en 1994 como parte de la “Presentación” a la *Suma y epíloga*, localizada en el segundo volumen. Además de aportar los argumentos para afirmar que la obra fue redactada entre 1588 y 1590 (p. 202), su propuesta fundamental es atribuir su autoría al historiador Diego Muñoz Camargo. El primer argumento es que la letra de la *Suma y epíloga* coincide con la de otros documentos autógrafos del tlaxcalteca (p. 199). El segundo, más elaborado, se centra en el esquema de trabajo de Muñoz Camargo, en particular, en su intención de responder a la “Instrucción y memoria”, de 1577, que dio origen a las *Relaciones geográficas* de finales del siglo XVI.

La autora explica que la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, de Muñoz Camargo, sólo respondió parcialmente a la “Instrucción y memoria”, pues su autor la convirtió en una historia de la provincia de Tlaxcala (p. 200). Luego de entregar una copia a Felipe II, Muñoz Camargo

conservó los originales de la *Descripción* sobre los que siguió trabajando para redactar su *Historia de Tlaxcala*, en la que presentó sólo su material histórico (p. 200). Según Martínez Baracs, la *Suma y epíloga* se ajusta a este esquema de trabajo, porque en ella el tlaxcalteca reunió “el material geográfico y descriptivo” que tenía de la provincia (p. 201). Por eso, “la *Suma y epíloga* se presenta mucho más como *Relación geográfica* que la *Descripción*” (p. 204).

El otro texto que da a conocer una obra del *Códice Chimalpahin* es la “Memoria de don Melchor Caltzin (1543): historia y legitimación en Tzintzuntzan, Michoacán”, con traducción y estudio de Cristina Monzón, Hans Roskamp y Benedict Warren. Los autores explican que la “Memoria” es uno de los documentos que ofrecen una mirada alternativa a la narración histórica de la *Relación de Michoacán*. El documento es en realidad la lectura memorizada y abreviada de Melchor Caltzin de un códice que se encontraba en manos de un noble de Tzintzuntzan, en 1543 (p. 207).

Monzón, Roskamp y Warren ofrecen una nota sobre la historia del manuscrito, su análisis lingüístico (p. 210), su traducción (p. 217-220) y un estudio histórico. Según los autores, la pictografía narraba dos temas. Por una parte, la conquista de Tzintzuntzan por el *irecha* (gobernante) Tzitzispandaquare, suceso que no aparece en la *Relación de Michoacán*, aunque tampoco lo niega, “sino que parece proporcionar detalles adicionales” (p. 222). En la otra, mucho más breve, se hace referencia a la conquista de Tenochtitlan y la llegada de los españoles a Tzintzuntzan (p. 223-226). Los autores explican este contenido en el contexto de los principales procesos históricos de la región tanto en tiempos prehispánicos como en la época novohispana y concluyen con una atinada reflexión sobre las contribuciones del documento al conocimiento de la lengua tarasca y la importancia que están adquiriendo los estudios de las fuentes elaboradas por los indígenas (p. 231-232).

Manuscritos mexicanos termina con un merecido artículo dedicado al compilador de los tres volúmenes de documentos misceláneos que conforman el llamado *Códice Chimalpahin*: don Carlos de Sigüenza y Góngora. A diferencia de los abundantes trabajos que se han enfocado en él como científico, literato y figura pública, el artículo de Battcock y Patricia Escandón, “Don Carlos de Sigüenza y Góngora: la vida material y emotiva de un erudito”, se centra en su vida familiar y personal, es decir, en “las cosas menudas de la cotidianidad que atañen y rodean a cualquier ser humano” (p. 238). A través de la mirada del viajero francés Jean de Monséur, las

autoras dibujan un bonito cuadro de la vida cotidiana de la Ciudad de México cercano al momento en el que Sigüenza y Góngora falleció (1700).

Aprovechando el testamento del sabio novohispano y con base en un sólido trabajo de investigación en el Archivo General de la Nación y la página web FamilySearch, las autoras reconstruyen de manera detallada las relaciones familiares y de amistad que forjó el intelectual novohispano. Describen su vida hogareña en la casa familiar, en la calle de la Estampa de Jesús María (p. 239), y nos ponen al tanto de su atropellada vida escolar, las circunstancias en las que se ordenó sacerdote y sus actividades como catedrático de la Real y Pontificia Universidad (p. 241-242).

Este trabajo señala que las amistades de Sigüenza y Góngora abarcaron un amplio abanico de la sociedad novohispana de su tiempo, desde el arzobispo Francisco Aguiar y Seijas, con quien tuvo “un violento pleito que culminó con el apaleo del sabio” (p. 244), hasta su sirvienta Teresa Millán, “a quien no olvidó en su testamento” (p. 247). En este animado relato, Battcock y Escandón destacan “la afición innata de Sigüenza por coleccionar libros, documentos e instrumentos científicos” (p. 244) y describen algunas de las obras sobre el pasado indígena que logró reunir. Con toda razón, destacan que el intelectual novohispano consideraba su colección de documentos como “sus bienes más preciados” (p. 248).

Sólo nos resta mencionar que en el libro *Manuscritos mexicanos* se reproducen varias imágenes de los documentos ahora resguardados en México, que nos recuerdan la complejidad de los manuscritos y el arduo trabajo que han hecho los especialistas que se han aproximado a su conocimiento. En este sentido, la compilación no sólo cumple con el objetivo de reunir y poner al alcance de los interesados algunos de los trabajos fundamentales para el entendimiento de la miscelánea documental, también es una invitación a emprender nuevas investigaciones sobre las obras y documentos que aún no han sido traducidos, editados y estudiados, y a proponer nuevas compilaciones que complementen los aportes de *Manuscritos mexicanos* para el conocimiento del complejo universo documental que nos fue legado por don Carlos de Sigüenza y Góngora.

BIBLIOGRAFÍA

- Brian, Amber. 2014. "The Original Alva Ixtlilxochitl Manuscripts at Cambridge University". *Colonial Latin American Review* 23 (1). <http://dx.doi.org/10.1080/10609164.2013.877253>
- Brian, Amber, Bradley Benton, Pablo García Loaeza y Peter Villella, eds. 2019. *History of the Chichimeca Nation. Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Seventeenth-Century Chronicle of Ancient Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Brian, Amber, Bradley Benton y Pablo García Loaeza, eds. 2015. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. [*Thirteenth Relation: On the Arrival of the Spaniards and the Beginning of the Law of the Gospel*]. *The Native Conquistador: Alva Ixtlilxochitl's Account of the Conquest of New Spain*. Pensilvania: The Pennsylvania State University Press.
- O'Gorman, Edmundo. 1970. *Meditaciones sobre el criollismo*. México: Condumex, Centro de Estudios de Historia de México.
- Romero Galván, José Rubén. 1998. "La historia según Chimalpahin". *Journal de la Société des Américanistes* 84 (2): 183-95.
- Romero Galván, José Rubén. 2003. *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

SECCIONES DE *ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL*

Artículos

En esta sección, *Estudios de Cultura Náhuatl* publica trabajos científicos inéditos, producto de investigación original en torno a la cultura y a la lengua de los pueblos nahuas de ayer y hoy. Los textos incluidos en esta sección se someten al arbitraje de académicos pares, en modalidad de doble ciego, y siguen las perspectivas de la historia, la historiografía, la lingüística, la filología, la arqueología y la etnología, entre otras disciplinas sociales y humanísticas, sin dejar de lado enfoques inter y multidisciplinarios, así como acercamientos que, desde otras disciplinas distintas a las arriba mencionadas, resulten en extremo relevantes para el estudio de la cultura y la lengua de los pueblos nahuas.

Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas

La revista publica, en esta sección, traducciones y estudios críticos sobre documentos históricos en lengua náhuatl, producto de investigación original. Los trabajos aquí contenidos se someten al arbitraje de pares en modalidad de doble ciego. El estudio y la traducción de documentos puede partir y/o combinar los enfoques de la historia, la lingüística, la antropología lingüística, la filología, la crítica literaria y la traductología, entre otros.

Reseñas y comentarios bibliográficos

Se incluyen, en esta sección, valoraciones de los libros más importantes que han aparecido en fechas recientes dentro del campo de estudio que abarca la revista. Las reseñas comprenden una descripción y valoración crítica de las obras; los comentarios son reflexiones en torno a uno o varios libros que no sólo los reseñan, sino también ofrecen una discusión más amplia de las temáticas y problemáticas abordadas en la o las obras analizadas.

NORMAS PARA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Artículos

- Los artículos de investigación pueden estar redactados en español, inglés o francés; y
- Deben enviarse en archivo de Word con una extensión de 10 000 a 13 000 palabras, incluyendo texto, notas y bibliografía, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio.

Estudio, paleografía y traducción de documentos nahuas

- Las contribuciones incluirán el texto original en lengua náhuatl, con su respectiva traducción y estudio crítico redactados en español; y
- Se enviarán en archivo Word con una extensión de 10 000 a 13 000 palabras, incluyendo textos, notas y bibliografía, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio.

Nota: En caso de proyectos de mayor extensión, se recomienda contactar a la editora para exponer las particularidades del caso.

Tanto los artículos como los estudios, paleografías y traducciones de documentos nahuas deben incluir:

- 1) Título del trabajo en el mismo idioma que el texto completo, que describa adecuadamente y de forma concisa el contenido, sin exceder de 20 palabras (incluyendo el subtítulo, si lo hubiera);
- 2) Traducción al español o al inglés del título del trabajo (en función del idioma original);
- 3) Síntesis curricular del autor o de los autores, redactada en español en un máximo de 120 palabras (para cada autor, cuando sean varios). Debe incluir institución de adscripción actual y país, grado académico, líneas de investigación, últimos trabajos publicados, ORCID y correo electrónico profesional;
- 3) Resumen del texto en español (máximo 200 palabras), en el que se sugiere incluir el objetivo, la hipótesis (si aplica), metodología y fuentes utilizadas, originalidad o valor de la investigación, limita-

- ciones o implicaciones del estudio, así como los principales hallazgos o conclusiones del trabajo;
- 4) Traducción al inglés del resumen en español (máximo 200 palabras);
 - 5) De 5 a 8 palabras clave en español y en inglés; y
 - 6) Se debe anexar, además, el Formato de declaración de originalidad firmado por el(los) autor(es).

Ilustraciones, tablas y gráficas

- Si el trabajo contiene ilustraciones, tablas o gráficas, éstas se enviarán, para el proceso de evaluación, en un solo archivo de Word (diferente del archivo que incluya el texto), con un peso máximo de 10 MB, que incluya también los respectivos listados de ilustraciones, tablas y gráficas;
- El listado de ilustraciones debe incluir la siguiente información para cada ilustración:
 - a. Título o breve descripción de la imagen u obra,
 - b. Si aplica, autor o cultura creadora de la obra,
 - c. Si aplica, fecha o periodo de creación de la obra,
 - d. Si aplica, soporte y características físicas (materiales, dimensiones, etcétera),
 - e. Si aplica, lugar donde se encuentra actualmente la obra
 - f. Para fotografías etnográficas, lugar y fecha de la toma fotográfica,
 - g. Autor de la imagen que se publica en *Estudios de Cultura Náhuatl*,
 - h. Si aplica, dueño institucional o individual de la obra reproducida (© ...); o indicar que la obra es de dominio público y su fuente de obtención;
- De ser aceptado el trabajo, las ilustraciones deberán remitirse en archivos separados, en formato TIFF o JPG, con resolución de 300 dpi y con un tamaño mínimo de 15 cm de ancho;
- De ser aceptado el trabajo, si contiene gráficas éstas deben enviarse en archivo Excel o en el software en el que hayan sido generadas para que puedan ser correctamente editadas;
- Es responsabilidad del autor incluir ilustraciones que sean de dominio público o tramitar los derechos de reproducción de éstas, para su publicación en acceso abierto.

Reseñas y comentarios bibliográficos

- Las reseñas y los comentarios bibliográficos pueden estar redactados en español, inglés o francés;
- Deben enviarse en archivo de Word, en fuente Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio; y
- Las reseñas deben tener una extensión de 2 500 a 6 000 palabras; los comentarios tendrán una extensión de 6 000 a 10 000 palabras.

Sistema de referencias

1) En el cuerpo del texto y en las notas a pie de página:

- *Estudios de Cultura Náhuatl* utiliza un sistema de referencias abreviado, donde las notas a pie de página se reservan para añadir información complementaria cuando ésta resulte estrictamente necesaria;
- Solamente las referencias a documentos se describen en nota a pie de página, indicando el archivo y el fondo de procedencia, así como su clasificación; la información detallada se consignará dentro de la bibliografía final, en un apartado dedicado a los documentos. Ejemplo para citar a pie de página:

¹. AGN, *Tierras*, exp. 124, f. 1r-15v.

- Las referencias a obras publicadas se incluyen dentro del cuerpo del texto entre paréntesis siguiendo el estilo Chicago, es decir, indicando el apellido del autor, el año de publicación de la obra y, de ser necesario, las páginas citadas, como en los siguientes ejemplos:

Trabajo de un solo autor (o libro con un editor):

a. León-Portilla (1968, 132–33); b. (León-Portilla 1968, 132–33)

Trabajo con varios volúmenes o libros:

Volúmenes, tomos: (Durán 1995, 2: 19–20)

Libros: (Sahagún 1950–82, lib. II: 27)

Trabajo de dos o tres autores (o libro con varios editores):

(Anders, Jansen y Reyes García 1991)

Trabajo de más de tres autores:

(Houston et al. 2009)

Trabajos de un mismo autor/editor, mismo año:

(López Austin 1994a, 1994b)

Trabajos de un mismo autor/editor, mismo año, incluyendo números de páginas:

(López Austin 1994a, 35–36; 1994b, 127–28)

Referencia a varios trabajos:

(Olivier 1993, 42-43; 2015; López Luján 2006)

2) En la bibliografía final:

- Se deben separar las referencias en dos secciones: “Documentos” y “Obras publicadas”;
- Si aparece la sección “Documentos”, ésta es la primera de la bibliografía y la información correspondiente se presenta de acuerdo con el siguiente ejemplo:

Archivo General de la Nación, fondo *Tierras*, exp. 124, 1754, f. 1-15v.

- La sección “Obras publicadas” es la segunda de la bibliografía y debe ordenarse alfabéticamente, siguiendo el estilo Chicago autor-año, como en los siguientes ejemplos:

Libro, un autor o sin autor, una o varias ediciones:

Boone, Elizabeth H. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.

Códice Borgia. 1993. Edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz, Madrid, México: ADEVA, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 5a. ed. París: Presses Universitaires de France.

Libro, varios autores (todos los apellidos se incluyen; no se usa “et al.” en la bibliografía):

Houston, Stephen, Claudia Brittenham, Cassandra Mesick, Alexandre Tokovinine y Christina Warinner. 2009. *Veiled Brightness. A History of Ancient Maya Color*. Austin: University of Texas Press.

Libro coordinado o editado:

López Luján, Leonardo y Ximena Chávez, ed. 2019. *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*. 2 vols. México: El Colegio Nacional.

Capítulo en libro:

Taube, Karl. 2001. “The Breath of Life. The Symbolism of Wind in Mesoamerica and the American Southwest”. En *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland*, edición de Virginia M. Fields y Victor Zamudio-Taylor, 102–23. Los Ángeles: Los Angeles County Museum of Art.

Trabajos de un mismo autor, publicados en el mismo año (se referencia, en primer lugar, el trabajo citado primero en el cuerpo del texto):

López Austin, Alfredo. 1994a. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. 1994b. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Obras traducidas y mención del editor de las fuentes:

Sahagún, Bernardino de. 1950–82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Traducido con notas e ilustraciones por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edición de José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Tesis y trabajos universitarios:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en *atl cahualo* o *cuahuitl ehua* según las fuentes sahuaguntinas”. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.

Artículos en revistas académicas:

Burkhart, Louise M. 1986. “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: the Rabbit and the Deer”. *Journal of Latin American Lore*, 12 (2): 107–39.

Thévet, André. 1905. “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI siècle”. Edición de Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1–41.

“Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”. 1945. Edición de Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37–63.

Para artículos con DOI, es indispensable añadir esta información al final de la referencia del artículo.

Materiales disponibles en línea:

Dehouve, Danièle. 2016. “El papel de la vestimenta en los rituales mexicas de ‘personificación’”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: 10.4000/nuevomundo.69305.

Para materiales sin DOI:

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305> [Consultado el 17 de abril 2020].

Para mayor información, consúltese The Chicago Manual of Style

SECTIONS OF *ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL*

Articles

In this section, *Estudios de Cultura Náhuatl* reproduces unpublished scientific works, the result of original research about the language and culture of Nahua-speaking peoples of the past and present. The texts included in this section are submitted to double-blind academic peer review, and they follow the perspectives of history, historiography, linguistics, philology, archaeology, and ethnology, among other social and humanistic disciplines, without excluding inter- and multidisciplinary focuses, as well as approaches that, from other than the above-mentioned disciplines, are of particular relevance for the study of the culture and language of Nahua peoples.

Study, Paleography, and Translation of Nahua Documents

In this section, the journal publishes translations and critical studies of historical documents in the Nahuatl language, the product of original research. The texts included in this section are submitted to double-blind academic peer review. The study and translation of documents can be based on and/or combined focuses from history, linguistics, linguistic anthropology, philology, literary criticism, and translation studies, among others.

Book Reviews and Commentaries

Included in this section are reviews of and commentaries on the most important books that have appeared recently in the journal's field of study. The reviews consist of a description and critical assessment of the works; the commentaries are reflections on one or more books that not only review them, but also offer a broader discussion of the subject matter and issues addressed in the work(s) analyzed.

MANUSCRIPT PREPARATION STYLE GUIDE

Articles

- Research articles can be written in Spanish, English, or French; and
- They must be sent in a Word document file, be of 10,000 to 13,000 words in length, including text, footnotes, and bibliography, double-spaced in Times New Roman at 12 points.

Study, Paleography, and Translation of Nahuatl Documents

- The contributions will include the original Nahuatl text, with its respective translation and critical study written in Spanish; and
- They must be sent in a Word document file, be of 10,000 to 13,000 words in length, including text, footnotes, and bibliography, double-spaced in Times New Roman at 12 points.

Note: In the case of projects that exceed the word limit, contact the editor to discuss the particulars of the case.

Both articles and works for the section “Study, Paleography, and Translation of Nahuatl Documents” must include:

- 1) Title of the work in the same language as the complete text, which aptly and concisely describes the content, without exceeding 20 words (including the subtitle, if relevant);
- 2) Translation into Spanish and English of the work’s title (depending on the original language);
- 3) Brief resumé of the author(s) in Spanish not exceeding 120 words (for each author, when more than one). It should include current institutional affiliation and country, academic degree, lines of research, recent publications, ORCID, and professional e-mail;
- 3) Summary of the text in Spanish (maximum 200 words), ideally including the objective, hypothesis (if applicable), methodology, and sources used, originality or value of the research, limitations or implications of the study, and the work’s major discoveries or conclusions;

- 4) English translation of the Spanish summary (maximum 200 words);
- 5) Five to eight keywords in Spanish and in English; and
- 6) Attachment of the Declaration of originality form signed by the author(s).

Illustrations, Tables, and Charts

- If the work contains illustrations, tables, or charts, these will be sent for the evaluation process in a single Word file (separate from the text) that weighs less than 10 MB, which also includes the respective list of illustrations, tables, and charts;
- The list of illustrations must include the following information for each illustration:
 - i. Title or brief description of the image or work,
 - j. If applicable, artist or culture that created the work,
 - k. If applicable, date or period of work,
 - l. If applicable, media and physical characteristics (materials, dimensions, etc.),
 - m. If applicable, place where the work is currently located,
 - n. For ethnographic photos, place and date of photographic image,
 - o. Maker of the image published in *Estudios de Cultura Náhuatl*,
 - p. If applicable, institution or individual holding copyright to the reproduced image (© . . .); or indicate that the work is in the public domain and its source;
- If the work is accepted, the illustrations must be sent in separate TIFF or JPG files with a 300-DPI resolution and a minimum size of 15x15 cm;
- If the work is accepted, if it contains charts, they must be sent in an Excel file or in the software used to generate them so they can be properly edited;
- It is the author's responsibility to include illustrations that are in the public domain or to secure the copyright to reproduce the images in an open-access publication.

Book Reviews and Commentaries

- The book reviews and commentaries can be written in Spanish, English, or French;
- They must be sent in a Word document file, doubled-spaced in Times New Roman at 12 points; and
- Reviews must be between 2,500 to 6,000 words; commentaries from 6,000 to 10,000 words.

Reference System:

1) In the body of the text and in the footnotes:

- *Estudios de Cultura Náhuatl* uses the abbreviated reference system, where footnotes are reserved for adding strictly necessary complementary information;
- Only references to documents are described in footnotes, indicating the archive and collection of the source, and its classification; the detailed information will be given in the final bibliography, in a section on documents. An example for citing a document in a footnote:

¹ AGN, *Tierras*, exp. 124, f. 1r–15v.

- References to published works are included in the body of the text in parentheses following the Chicago Manual of Style (Chicago style author-year), indicating the author's last name, year of publication, and if necessary, the pages cited, as in the following examples:

Work by a single author (or edited book):

a. León-Portilla (1968, 132–33); b. (León-Portilla 1968, 132–33)

Work with multiple volumes or books:

Volumes: (Durán 1995, 2: 19–20)

Books: (Sahagún 1950–82, bk. II: 27)

Work by two or three authors (or book with various editors):

(Anders, Jansen and Reyes García 1991)

Work by more than three authors:

(Houston et al. 2009)

Multiple works by the same author/editor, same year:

(López Austin 1994a, 1994b)

Works by the same author/editor, same year, including page numbers:

(López Austin 1994a, 35–36; 1994b, 127–28)

Reference to multiple works:

(Olivier 1993, 42–43; 2015; López Luján 2006)

2) In the final bibliography:

- References must be separated into two sections: “Documents” and “Publications”;
- If the “Documents” section appears, it goes at the beginning of the bibliography and the information is given as in the following example:

Archivo General de la Nación, fondo *Tierras*, exp. 124, 1754, f. 1–15v.

- The “Publications” section follows and must be in alphabetical order, following the Chicago author-year style (The Chicago Manual of Style), as in the following examples:

Book, one author or no author, one or more editions:

Boone, Elizabeth H. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.

Códice Borgia. 1993. Edited by Ferdinand Anders, Maarten Jansen, and Luis Reyes García. Graz, Madrid, Mexico City: ADEVA, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 5th ed. Paris: Presses Universitaires de France.

Book, various authors (all surnames are included; do not use “et al.” in the bibliography):

Houston, Stephen, Claudia Brittenham, Cassandra Mesick, Alexandre Tokovinine, and Christina Warinner. 2009. *Veiled Brightness: A History of Ancient Maya Color*. Austin: University of Texas Press.

Coordinated or edited book:

López Luján, Leonardo, and Ximena Chávez, ed. 2019. *Al pie del Templo Mayor de Tenochtitlan. Estudios en honor de Eduardo Matos Moctezuma*. 2 vols. Mexico City: El Colegio Nacional.

Chapter in a book:

Taube, Karl. 2001. “The Breath of Life: The Symbolism of Wind in Mesoamerica and the American Southwest.” In *The Road to Aztlan: Art from a Mythic Homeland*, edited by Virginia M. Fields and Victor Zamudio-Taylor, 102–23. Los Angeles: Los Angeles County Museum of Art.

Works by the same author, published in the same year (the work cited first in the body of the text goes first):

López Austin, Alfredo. 1994a. *Tamoanchan y Tlalocan*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo. 1994b. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. Mexico City: Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Translated works or sources cited with editors:

Sahagún, Bernardino de. 1557–82. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Translated with notes and illustrations by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe: The School of American Research, University of Utah.

Durán, Diego. 1581. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. Edited by José Rubén Romero and Rosa Camelo. 2 vols. Mexico City: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

University theses, dissertations and works:

Rodríguez Figueroa, Andrea Berenice. 2010. “Paisaje e imaginario colectivo del altiplano central mesoamericano: el paisaje ritual en *atl cahualo* o *cuahuitl ehua* según las fuentes sahuaguntinas.” Master’s thesis, Universidad Nacional Autónoma de México.

Articles in academic journals:

Burkhart, Louise M. 1986. “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer.” *Journal of Latin American Lore*, 12 (2): 107–39.

Thévet, André. 1905. “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI siècle.” Edited by Edouard de Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes* 2: 1–41.

“Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España.” 1945. Edited by Federico Gómez de Orozco. *Tlalocan* 2 (1): 37–63.

For articles with DOI, this information must be added at the end of the article reference.

Online materials:

Dehouve, Danièle. 2016. “El papel de la vestimenta en los rituales mexicanos de ‘personificación’.” *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: 10.4000/nuevomundo.69305

For materials without DOI:

<http://journals.openedition.org/nuevomundo/69305> [Accessed April 17, 2020].

For further information, see The Chicago Manual of Style.

CÓDIGO DE ÉTICA / CODE OF ETHICS

Estudios de Cultura Náhuatl promueve la difusión de nuevo conocimiento de alta calidad y está a favor del acceso abierto a la información. Sostiene los principios de responsabilidad, probidad, transparencia, imparcialidad y confidencialidad con el objetivo de mantener buenas prácticas editoriales y se rige por el código de ética de la UNAM. Suscribe, asimismo, los lineamientos del Committee on Publication Ethics (COPE, por sus siglas en inglés).

A continuación, se describen los diferentes actores y sus responsabilidades:

Del Consejo Editorial

- El Consejo Editorial es un órgano colegiado compuesto por destacados académicos de instituciones mexicanas y extranjeras, quienes se eligen a partir de una consulta entre pares.
- Una de sus principales funciones es velar por el buen funcionamiento de la revista y el desempeño de sus editores. Asimismo, el Consejo Editorial contribuye a dar visibilidad y prestigio a la revista en el ámbito nacional e internacional.
- Sus miembros asesoran a los editores de la revista, ayudan a dirimir posibles controversias, participan en la elaboración de diagnósticos y, ocasionalmente, realizan dictámenes, cuando los materiales a evaluar están directamente relacionados con su campo de conocimiento.
- Sus miembros se comprometen a apearse al presente código de ética y se constituyen en garantes del mismo.

De los editores

- Los editores son académicos pertenecientes al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, comprometidos a dirigir la revista en cumplimiento con el presente código de ética y buscando los más altos estándares de calidad académica.
- Gestionan la recepción, la evaluación y, en su caso, la publicación de los trabajos que sean presentados a la revista.

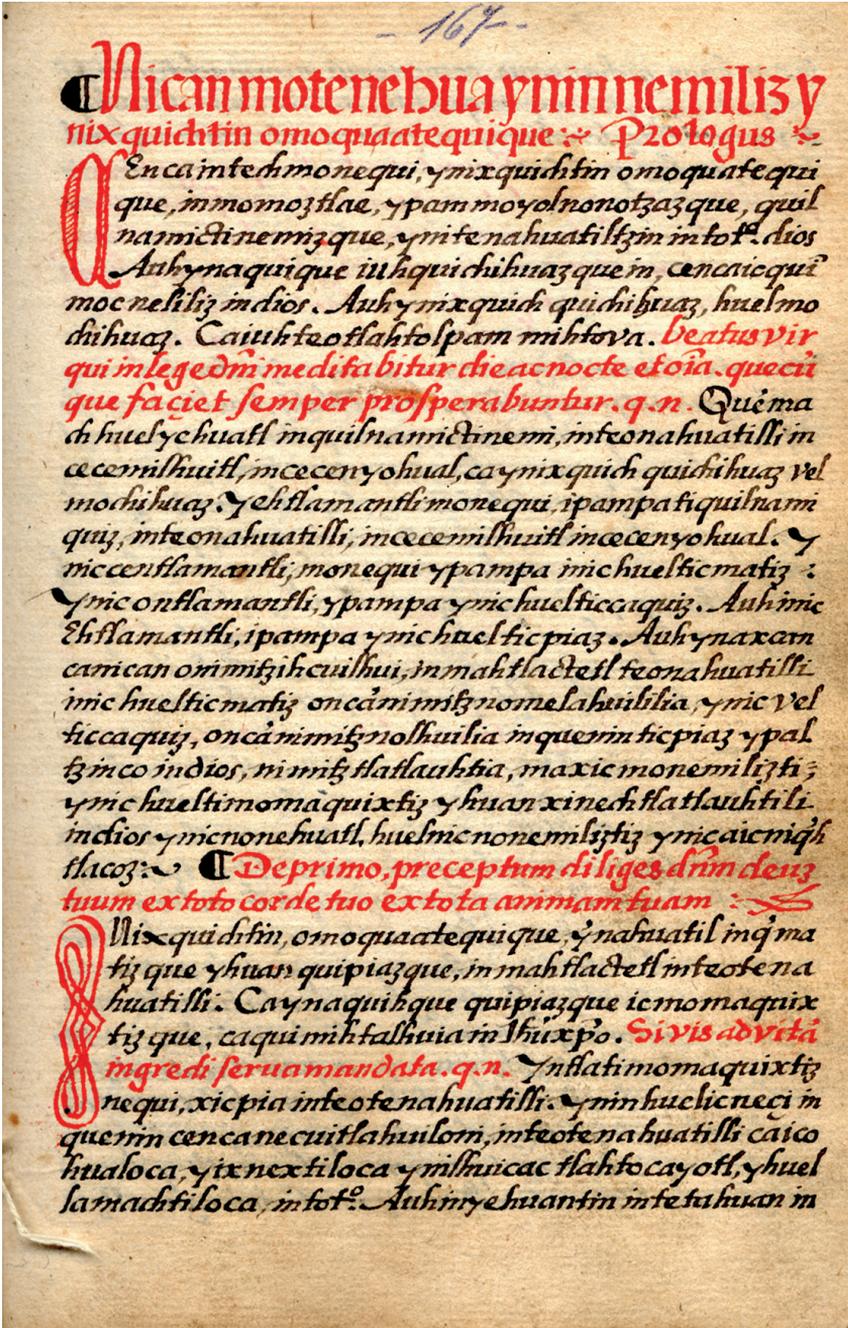


Figura 1. “Aquí se dice la vida de todos los que se han bautizado”.
 Biblioteca Nacional de México, Ms. 1477, f. 167r.

- Son los responsables finales de decidir cuáles de los trabajos recibidos son pertinentes para su publicación. Esto lo determinan tomando en consideración los temas de especialidad de la revista, la relevancia y actualidad de las contribuciones, el cumplimiento de los requisitos para la presentación de originales y el resultado del arbitraje por pares.
- Recurren a un programa antiplagio, entre otros mecanismos, para asegurarse de que los trabajos propuestos para su publicación en la revista sean inéditos y originales. No se aceptará ningún trabajo en el que se detecte plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso. Véase la Política antiplagio.
- Se comprometen a garantizar la imparcialidad y confidencialidad en el proceso de arbitraje por pares, el cual se lleva cabo en la modalidad de doble ciego.
- Los editores obtienen las opiniones de especialistas de la mayor idoneidad posible. Para el arbitraje por pares acuden a dos académicos de reconocido prestigio, pertenecientes a instituciones nacionales o internacionales. En caso de discrepancia en las evaluaciones, los editores solicitan un tercer dictamen.
- Buscan evitar o, en su caso, solucionar los conflictos de intereses, que puedan suscitarse en el proceso de evaluación de los trabajos recibidos.
- Mantienen informados a los autores de las decisiones referentes al proceso editorial de sus trabajos.
- Se comprometen a mantener la confidencialidad sobre los trabajos recibidos, así como de los nombres de autores y evaluadores. En ningún caso divulgarán indebidamente algún trabajo recibido, ni lo utilizarán sin contar con el permiso expreso y por escrito del autor. Sólo tienen acceso a los trabajos recibidos el equipo editorial y los dictaminadores.
- Se comprometen a publicar correcciones, clarificaciones, retractaciones y disculpas cuando esto sea necesario.

De los autores

- El envío de un trabajo conlleva la aceptación de las políticas de la revista y del presente código de ética.
- Los autores garantizarán que sus trabajos son resultado de una investigación original e inédita; asimismo, que los datos en ellos utilizados han sido obtenidos de manera ética. En consecuencia, cualquier trabajo que incurra en plagio, autoplagio, publicación duplicada (que describe esencialmente la misma investigación con cambios menores que en otro(s) trabajo(s) publicado(s) o en proceso de publicación), manipulación de citas, atribución incorrecta de autoría, omisión deliberada de referencias o uso de material (datos, imágenes, etcétera) sin el debido permiso no será considerado para su publicación.
- Citarán la autoría y procedencia de todas las ilustraciones, tablas y gráficas incluidas en sus trabajos y deben contar con los permisos correspondientes para su reproducción.
- Garantizarán por escrito que sus trabajos no han sido previamente publicados ni se encuentran en proceso para aparecer en otra publicación.
- Harán del conocimiento de los editores cualquier conflicto de interés o situación de otra naturaleza que pudiera influir en los resultados de la evaluación de sus trabajos.
- Para la publicación de sus trabajos, los autores seguirán estrictamente las normas para la presentación de originales definidas por la revista.
- Atenderán las solicitudes de correcciones y/o inclusión de materiales adicionales que les señalen los editores, en los plazos estipulados.
- Cuando reciban la notificación de que sus trabajos serán publicados, deberán otorgar a la revista los derechos de publicación correspondientes.
- Podrán reeditar sus trabajos después de haber sido publicados en la revista, pero siempre deberán estipular que la versión original fue publicada en *Estudios de Cultura Náhuatl*, especificando el año y el volumen.
- Los autores que envíen trabajos para su posible publicación en la revista se comprometen a apegarse al presente código de ética.

De los dictaminadores

- Los dictaminadores son especialistas calificados en las temáticas abordadas en los trabajos presentados para su posible publicación. Sus opiniones contribuyen a que los editores tomen decisiones acerca de la pertinencia de la publicación de los trabajos recibidos.
- Informan a los editores si existe algún conflicto de interés en relación con el texto que se les solicite evaluar.
- Han de realizar su labor con imparcialidad y rigor académico, expresar sus comentarios en un marco de respeto y ser constructivos en sus señalamientos.
- Elaboran dictámenes razonados, tomando en consideración, entre otros, los siguientes aspectos:
 - Carácter inédito y calidad científica de la investigación;
 - Relevancia temática para la revista y originalidad del trabajo;
 - Calidad y consistencia en su argumentación;
 - Claridad y coherencia en su estructura y redacción; y
 - Uso de fuentes y bibliografía pertinentes y actualizadas.
- Notifican a los editores, en caso de tener certeza o sospecha, de que el trabajo revisado incurre en plagio, autoplagio, publicación duplicada, omisión deliberada de referencias o cualquier otra práctica no ética.
- Respetarán los plazos establecidos por la revista para enviar sus evaluaciones.
- Se comprometen a no divulgar ni a utilizar para ningún fin los trabajos que reciban para evaluar o la información contenida en ellos.
- Han de apegarse al presente código de ética.

CODE OF ETHICS

Estudios de Cultura Náhuatl promotes the dissemination of recent, high caliber analysis through open access to the journal's content. It upholds the principles of responsibility, honesty, transparency, impartiality, and confidentiality in order to maintain good editorial practices and it is governed by the UNAM Code of Ethics (Código de Ética de la UNAM). It also subscribes to the guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE).

Below is a description of the relevant parties and their responsibilities:

The Editorial Board

- The Editorial Board is an organization that works and makes decisions as a group, composed of leading scholars from Mexican and international institutions who are chosen based on enquiries among peers.
- One of the main functions is to ensure the proper functioning of the journal and the performance of its editors. The Editorial Board also contributes to giving the journal greater visibility and prestige in national and international circles.
- Its members advise the journal's editors, help resolve possible controversies, participate in offering assessments, and occasionally in doing reviews, when the materials to evaluate are directly related to their field of expertise.
- Its members are committed to adhering to the present code of ethics and pledge to uphold it.

The Editors

- The editors are scholars who are members of the Instituto de Investigaciones Históricas of the UNAM, committed to directing the journal following the present code of ethics and seeking the highest academic standards.
- They manage the reception, evaluation, and, when appropriate, the publication of the work submitted to the journal.

- They are ultimately responsible in deciding which works are relevant in the journal. This is determined by taking into consideration the journal's specialized subject matter, the relevance and timeliness of the contributions, whether the manuscripts fulfill the requirements for the presentation of original work and the result of the peer review process.
- They employ antiplagiarism software, among other mechanisms, to ensure that the work proposed for publication in the journal be original, unpublished material. Any work in which plagiarism, self-plagiarism, duplicated publication, deliberate omission of references, or the use of material (data, images, etc.) without the proper permission is detected will not be accepted. See the Antiplagiarism Policy.
- They are committed to guaranteeing impartiality and confidentiality in the double-blind peer review process.
- The editors seek the opinions of experts in the field of the article submitted. For the peer review, they invite two scholars of known prestige, from national or international institutions. In the event of a discrepancy in evaluations, the editors will request a third review.
- They seek to avoid, or where appropriate, to solve conflicts of interest that might arise in the process of evaluating submissions.
- They keep the authors informed of the decisions related to the editorial process of the submissions.
- They are committed to maintaining confidentiality of the submissions, the names of the authors, and the reviewers. In no case will they release the submission, or will they use it without the author's prior written permission. Only the editorial team and the reviewers have access to the submissions received.
- They are committed to publishing corrections, clarifications, retractions, and apologies should the need arise.

The Authors

- The submission of a manuscript implies acceptance of the journal's policies and the present code of ethics.
- The authors will guarantee that their work is the result of original, unpublished research and that the data used in it has been ethically

obtained. Consequently, any work that incurs plagiarism, self-plagiarism, duplicated publication (that essentially describes the same research with minor changes already published in other work[s] or in the process of publication), manipulation of references, incorrect attributions of authorship, the deliberate omission of references or the use of material (data, images, etc.) without the proper permission will not be considered for publication.

- They will cite the authorship and source of all illustrations, tables, and charts in their submissions and they must have the corresponding reproduction permissions.
- They will guarantee in writing that their submissions have not been published before, nor are they in the process of appearing in another publication.
- They will inform the editors of any conflict of interest or situation of any other nature that might influence the results of the evaluation of their submissions.
- For the publication of their submission, authors will strictly follow the manuscript preparation style guide defined by the journal.
- They will address the requests for corrections and/or the inclusion of additional material indicated by the editors within the stipulated time frames.
- When they receive notification that their manuscripts will be published, they must provide the journal with the corresponding reproduction copyrights.
- They can republish their work after having their article published in the journal, but they must always stipulate that the original version was published in *Estudios de Cultura Náhuatl*, specifying the year and volume.
- The authors who submit their work for possible publication in the journal agree to adhere to the present code of ethics.

The Reviewers

- The reviewers are qualified specialists in the subject matter addressed in the submissions for possible publication. Their opinions contribute to helping the editors make decisions concerning the relevance of the submissions to the publication.

- They inform the editors if there is any conflict of interest in relation to the submission they are evaluating.
- They must review the submission with impartiality and academic rigor, express their opinions in a framework of respect and constructive comments in their assessments.
- They produce reasoned reviews, taking into consideration, among others, the following aspects:
 - Unpublished, scientific quality of the research;
 - Relevance of subject matter for the journal and the submission's originality;
 - Quality and consistency of the argumentation;
 - Clarity and coherence of its structure and writing; and
 - Use of relevant, up-to-date sources and bibliography.
- They notify the editors, in the event of the certainty or suspicion, that the reviewed manuscript incurs plagiarism, self-plagiarism, duplicate publication, deliberate omission of references, or any other unethical practice.
- They will respect the time limits established by the journal to submit their evaluations.
- They are committed to not divulge or use for any purpose the works that they receive for evaluation or the information contained in them.
- They must adhere to the present code of ethics.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL 63

ENERO-JUNIO 2022

ARTÍCULOS

- MARIO ALBERTO SÁNCHEZ AGUILERA** Hacia una nueva caracterización del *Manual del cristiano* de fray Bernardino de Sahagún: la obra y sus tratados
- ROSA H. YÁÑEZ ROSALES** De la sementera a la mesa de la cofradía: el cacao y el chocolate en el Occidente novohispano
- BARUC MARTÍNEZ DÍAZ** Un intelectual indígena del México decimonónico: la vida y la obra de Faustino Chimalpopoca Galicia
- UNA CANGER** Nawatl of North Guerrero, Not a Descendant of Reconstructed Common Nawatl
- ALESSANDRO LUPO** *Tlacochoitta*, ver cosas durmiendo: enunciados y reflexiones sobre las prácticas oníricas de los nahuas

ESTUDIO, PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE DOCUMENTOS NAHUAS

- MIGUEL FIGUEROA SAAVEDRA** Carta de los indios naturales de Tochpan al rey

RESEÑAS Y COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- BERNARD GRUNBERG** Matthew Restall. *Cuando Moctezuma conoció a Cortés. La verdad del encuentro que cambió la historia*
- GABRIEL K. KRUELL** Marc Thouvenot. *CEN. Compendio Enciclopédico Náhuatl*
- ANTONIO RUBIAL GARCÍA** Jonathan Truitt. *Nahuas and Catholicism (1523-1700). Sustaining the Divine in Mexico Tenochtitlan*
- YUKITAKA INOUE OKUBO** *History of the Chichimeca Nation: Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl's Seventeenth-Century Chronicle of Ancient Mexico*. Edición y traducción de Amber Brian, Bradley Benton, Peter B. Villella y Pablo García Loaeza
- GRÉGORY PEREIRA** Guilhem Olivier, Ximena Chávez Balderas y Dídac Santos-Fita. *A la búsqueda del significado del uso ritual de mandíbulas humanas y animales en Mesoamérica. Un estudio interdisciplinario*
- ERIC ROULET** Jacqueline de Durand-Forest. *Pratiques religieuses et divinatoires des Aztèques*
- SERGIO ÁNGEL VÁSQUEZ GALICIA** *Manuscritos mexicanos perdidos y recuperados*. Compilación de Clementina Battcock, Rodrigo Martínez Baracs y Salvador Rueda Smithers

Portada: Biblioteca Nacional de México, Ms. 1477 (*Miscelánea sagrada*), f. 167r.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

www.historicas.unam.mx

ISSN 0071-1675

