

Los nahuas y su *altepetl*: agencia y permanencia cultural en el México colonial del siglo XVI y principios del XVII

By  
Veronica Rodriguez Hernandez

A dissertation submitted in partial fulfillment of  
the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy  
(Spanish)

at the  
UNIVERSITY OF WISCONSIN-MADISON  
2016

Date of final oral examination: 05/12/2016

The dissertation is approved by the following members of the Final Oral Committee:

Margarita M. Zamora, Professor, Spanish and Portuguese

Steve J. Stern, Professor, History

Steven Hutchinson, Professor, Spanish and Portuguese

Víctor Goldgel Carballo Assistant Professor, Spanish and Portuguese

Rocío Cortés, Associate Professor, Foreign Languages and Literatures



## **Agradecimientos**

Producto de varias horas de investigación y redacción, esta tesis doctoral es también el resultado del apoyo de mis profesores en la Universidad de Wisconsin-Madison. Margarita Zamora, Steve J. Stern y Steven Hutchinson gracias por haber participado en mi formación académica. Todos y cada uno de ustedes lo hizo de una manera diferente en mis años como estudiante de posgrado en los cuales aprendí muchísimo de ustedes. Les agradezco también, de manera muy especial, a Víctor Goldgel Carballo y a Rocío Cortés por sus comentarios a este trabajo.

Además del obvio agradecimiento a mi familia, quiero darles las gracias a las personas que pacientemente escucharon mis quejas, ansiedades y alegrías en este proceso. Jackie, Kari, Ginger, Kallie, Niall, Alessandro, Sumanth y William: muchas gracias dondequiera que estén.

## Índice

Agradecimientos.....	i
Índice.....	ii
Sinopsis.....	iii
Introducción.....	1
Capítulo 1: Contextualizando rivalidades: los <i>altepetl</i> de Tlaxcala y México-Tenochtitlan.....	25
Capítulo 2: Legitimación y reconocimiento: el caso de Antonio Valeriano.....	54
Capítulo 3: Los intelectuales indígenas y la representación de los <i>altepetl</i> en el relato de la conquista.....	83
Capítulo 4: Chimalpahin y una narración en náhuatl del <i>altepetl</i> del Japón en México.....	109
Conclusión.....	137
Trabajos citados.....	143

## Sinopsis

El presente trabajo de investigación examina el rol de los intelectuales indígenas en el campo de la producción cultural del siglo XVI y principios del XVII. Tomando en cuenta las condiciones sociales que influyeron en su participación, analizo una amplia variedad de textos elaborados por un grupo de intelectuales indígenas en lengua nativa: náhuatl. Entre los trabajos que aquí se examinan se encuentran la *Crónica mexicayotl*, *Nican mopohua*, el *Diario* y el *Códice florentino*. Arguyo que la arbitrariedad de la realidad colonial permitió que los intelectuales indígenas participaran en producción de textos históricos y literarios en los cuales utilizan marcos conceptuales propios de la lengua y cultura nahua a pesar de la imposición de un nuevo orden social. Con estos trabajos preparados en náhuatl, los intelectuales consiguen contribuir a la construcción de la realidad ejerciendo cierto poder simbólico y negociando una posición como agentes culturales. En mi análisis utilizo en gran parte el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu, el cual arguye que la construcción de la realidad social es el resultado de una combinación del *habitus* de los agentes y las estructuras sociales en que se desenvuelven. Muestro que la amplia variedad de agentes coloniales, la arbitrariedad de la realidad colonial que les dio una educación avanzada y la permanencia de la lengua como el principal medio evangelizador, entre otros factores, les permitieron a los intelectuales indígenas negociar una posición como agentes y dejar una visión nahua de los sucesos vividos en el siglo XVI y principios del XVII con la cual consiguen modificar nuestra percepción y entendimiento de la historia del México colonial.

## Introducción

El México colonial del siglo XVI y principios del XVII se caracterizó por ser un complejo y dinámico escenario en cuya construcción participaron varios agentes sociales, religiosos, políticos y culturales. Conquistadores, autoridades civiles, administrativas y frailes de diversas órdenes religiosas, entre otros, llegaron a un territorio que por su parte ya contaba con una múltiple variedad de grupos indígenas, *altepetl*,<sup>1</sup> con sus propias estructuras sociales, económicas y políticas. Ante esta realidad, los españoles se vieron forzados no sólo a interactuar sino también a negociar con este mosaico de grupos para facilitar su llegada a México-Tenochtitlán, ganar la guerra en contra los mexicas y llevar a cabo el establecimiento de un nuevo orden colonial. De manera especial, se relacionaron con los miembros de las elites indígenas del Valle central de México, quienes hábilmente negociaron con los españoles para poder mantener elementos de su cultura y estructuras propias de su sociedad, insertarse como agentes en el campo colonial e intervenir en la producción de artefactos culturales en su lengua nativa: náhuatl.

El presente proyecto de investigación se enfoca precisamente en la activa participación de los nahuas<sup>2</sup> en la construcción de la realidad social, y en particular, en sus contribuciones histórico-literarias en textos preparados en náhuatl en el siglo XVI y principios del XVII como lo

---

<sup>1</sup> James Lockhart explica que la palabra *altepetl* se compone de “*in alt, in tepetl*,” “the water(s), the mountain(s).” Agrega que se refiere en primera instancia a territorio, pero que es más bien una organización de gente reinando sobre un territorio dado, ver *The Nahuas After the Conquest* 14-15. Puede entenderse asimismo dentro de los parámetros del concepto “city-state.” A lo largo de este trabajo de investigación mantengo su uso en singular, *altepetl*, al no ser una entidad viva, siendo estos los sustantivos que se pluralizan en el náhuatl clásico.

<sup>2</sup> En este trabajo utilizo el término nahua o indígena intercambiabilmente para referirme a los habitantes de lo que ahora es México y que manejaban la lengua náhuatl o pertenecían a los pueblos la hablaban.

fueron el *Nican mopohua* atribuido a Antonio Valeriano; los *Coloquios y doctrina cristiana* y el *Códice florentino* preparados por fray Bernardino en colaboración con varios intelectuales indígenas; y el *Diario* de don Domingo de San Antón Cuauhtlehuanitzin Chimalpahin. Arguyo que el análisis de estos trabajos muestra una continuidad en las formas conceptuales propias de la cultura nahua a través de ese sistema lingüístico con el cual continuaron percibiendo y representando la realidad colonial. Entre estas formas conceptuales se encontraba el *altepetl*, centro de la organización nahua, que utilizaron como herramienta para clasificarse y diferenciarse entre ellos mismos e incorporar a aquellos grupos, como los japoneses, que fueron participando en la vida de colonia.

En el campo de los estudios literarios coloniales, la presencia de los indígenas en la construcción de la realidad social ha sido principalmente vista y estudiada a través de la perspectiva de los trabajos realizados por los españoles. Esta aproximación se debe por una parte, como Carlos Altamirano comenta en la introducción a *Historia de los intelectuales en América Latina*, a que los estudios literarios en Latinoamérica provienen en general de una tradición nacionalista que excluye todo aquello que no formara parte de la ciudad letrada (9). Aunado a esto, Louise M. Burkhart ha señalado acertadamente que varios trabajos académicos han tendido a enfocarse en el programa educativo de los frailes atendiendo a su participación como relectores de conocimientos que utilizaron para evangelizar a los indígenas (*Holy Wednesday* 61).<sup>3</sup> Buckhart apunta asimismo que en estos estudios el énfasis se encuentra en la aculturación y

---

<sup>3</sup> Trabajos como *The Spiritual Conquest of Mexico*, *La educación como conquista* o *La hermana pobreza* han influido grandemente en los enfoques de este tipo.

asimilación de los nahuas, siendo de este modo percibidos y analizados desde la mirada de los frailes.<sup>4</sup>

Hay, sin embargo, una creciente bibliografía que se ha interesado en el estudio de los pueblos y culturas indígenas a través de textos preparados por los nahuas mismos. Gracias a la ardua labor de estudiosos de diversas ramas como Ángel María K. Garibay, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Charles Gibson, Miguel León Portilla, Asunción Hernández de León Portilla, Fernando Horcasitas, James Lockhart, Susan Schroeder y Rafael Tena, entre varios otros, se ha enriquecido nuestro entendimiento con respecto a los trabajos preparados en esa lengua indígena en México.<sup>5</sup> De las contribuciones de estas investigaciones, resalta la recolección de trabajos en náhuatl de la temprana colonia elaborados por o con la colaboración de indígenas, cuya paleografía y traducción facilitan su acceso, uso y difusión.<sup>6</sup> En los dos volúmenes de *Tepuztlacuillo: Impresos en náhuatl* Asunción Hernández de León Portilla, por ejemplo, realiza un detallado informe de las producciones llevadas a cabo en esta lengua y en la cual participaron varios indígenas. Las ediciones facsímiles son, asimismo, de un gran valor ya que ponen al alcance de investigadores versiones en náhuatl cuya riqueza lingüística y conceptual nos permite apreciar de una manera más directa la forma en que los nahuas llevaron a cabo la recuperación histórica de lo que vivieron sus *altepetl* antes y durante la llegada de los españoles así como la manera en que percibieron la temprana experiencia colonial.

---

<sup>4</sup> Al respecto, Ross Hassing comenta que la mayoría de los estudios han implícita o explícitamente aceptado la “Spanish-centered interpretation” de los eventos (5).

<sup>5</sup> Algunos de sus trabajos relevantes son *Historia de la literatura nahua*, Bernardino de Sahagún *First Anthropologist*, *The Nahuas After the Conquest: A Social History of the Indians of Central México*, *El teatro náhuatl* y *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*.

<sup>6</sup> Otros investigadores como Stephanie Wood y Robert Haskett también han contribuido en el estudio de los textos en náhuatl en particular en relación a los documentos administrativos y documentos legales como los *títulos*.

Algunas de estas investigaciones sobre las culturas prehispánicas han prestado especial atención a la presencia y contribuciones de los nahuas en la producción de textos preparados en su lengua nativa. Entre éstos, sobresale la labor de Louise M. Burkhart quien su trabajo seminal *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico* muestra la permanencia de estructuras ideológicas pertenecientes a la cultura nahua en textos cuya temática era cristiana. Esta permanencia fue posible, según arguye Burkhart, gracias a la intervención de los nahuas en su preparación. Su trabajo resalta asimismo al ofrecer una perspectiva que se aleja de otras investigaciones en las cuales sólo se les otorga agencia a los indígenas tan pronto como se muestren asimilados a las convenciones de los españoles escribiendo, precisamente, en su lengua y adaptándose a lo que se entiende como un orden dominante e impuesto por dichos españoles.

Aunado a la labor de Burkhart, estudios recientes como *The Learned Ones: Nahua Intellectuals in Postconquest Mexico* de Kelly S. McDonough y la colección de ensayos, *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in México and the Andes*, editada por Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis son particularmente beneficiosos al enfocarse en la participación de los indígenas en el campo de la producción cultural. En *The Learned Ones* McDonough resalta, por ejemplo, la gran heterogeneidad de tipos de escritura y la continua participación de los indígenas en México escribiendo en náhuatl por cinco siglos.<sup>7</sup> La compilación de Ramos y Yannakakis, por su cuenta, reúne el trabajo de especialistas en historia, antropología, historia del arte y literatura, quienes muestran en sus ensayos la existencia de una

---

<sup>7</sup> En el caso de la colección de ensayos preparado por Ramos y Yannakakis también se incorporan investigaciones sobre la participación de los indígenas de la zona andina.

amplia variedad de indígenas con diferentes habilidades que usaron sus conocimientos para subvertir o criticar el poder colonial.

Siguiendo este ascendente número de trabajos, la presente investigación se enfoca en la activa participación de los indígenas en el campo de la producción cultural. Me concentro en el primer siglo de la colonia atendiendo a la agencia que ejerció un grupo de intelectuales que participaron escribiendo en náhuatl. Arguyo que la arbitrariedad de la realidad social en que vivieron les otorgó un espacio para participar en la elaboración de textos en su lengua nativa, lo cual hábilmente utilizaron para negar simbólicamente las jerarquías del nuevo orden social. En mi análisis, considero estos textos como resultado del momento histórico en el cual aparecen y por lo tanto predispuestos a alcanzar un fin específico dentro del campo colonial, como lo fue el caso del *Códice florentino*, por citar un ejemplo. Parto entonces de la idea que estos textos no son prehispánicos sino que contienen información sobre la vida de los indígenas antes de la llegada de los españoles y más aún nos presentan una perspectiva única sobre el presente colonial en que se encontraron viviendo. El marco temporal de este estudio tiene inicio con los eventos relacionados a la guerra de conquista y termina con la última visita de los japoneses a México en 1614. El propósito de esta investigación es entonces contribuir al conocimiento de la participación de los nahuas en la elaboración de trabajos de índole histórica, cultural e intelectual en su lengua. En éstos, como discutiré, consiguieron dejar su perspectiva de la realidad colonial que vivieron, contribuyeron a la continuidad de algunas formas indígenas conceptuales como lo fue su *altepetl* e influyeron en la construcción del nuevo orden social.

La opacidad de la agencia de los nahuas en los estudios coloniales tiene que ver con un tipo de lectura analítica y crítica que se ha enfocado en la ruptura, el dominio absoluto y la eliminación de las culturas indígenas. Esta idea de ruptura que tiene su comienzo en la guerra de

la conquista es común, implícita o explícitamente, en varios trabajos de investigación siendo percibida también como el principio del dominio total en el cual las sociedades indígenas aceptaron sumisamente el nuevo orden colonial impuesto por los conquistadores españoles.<sup>8</sup> Aunque haya algunos estudios que parezcan desear sonorizar las voces subalternas de los conquistados, un planteamiento de este tipo obstruye un análisis en el cual sobresalga la agencia de los nahuas. Esto se debe, en gran medida, a que los conciben y conceptualizan como voces silenciadas por autoridades coloniales y por la ciudad letrada, de la cual los indígenas quedan excluidos en virtud de su posición como conquistados y colonizados. Asimismo, acercarse a la producción de textos coloniales bajo una perspectiva postcolonial con un enfoque en límites y exclusiones puede resultar problemático ya que los análisis de este tipo no consideran que no hubo leyes fijas ni rígidas ni toma en cuenta el largo y complejo proceso que implicó el establecimiento de un nuevo orden colonial en la Nueva España.

Temporal y geográficamente, la situación colonial durante ese primer siglo en lo que hoy es México fue particularmente diferente a lo ocurrido en otras áreas donde la colonización se dio de manera masiva seguida en algunas instancias de la eliminación, rezago o dominio de los habitantes de estas regiones. Aunque hubo guerras, colonización y varios sectores de los grupos indígenas sufrieron los estragos del encuentro, desde su llegada los primeros españoles requirieron de la ayuda de varios de los grupos indígenas con los cuales se iban encontrando, siendo los miembros de sus elites con los que más habrían de interactuar. Para apreciar la forma

---

<sup>8</sup> En *Memoria mexicana*, por ejemplo, Enrique Florescano apunta que el primer efecto de la conquista fue la destrucción total de la práctica cultural del sistema que usaban los nahuas para registrar su pasado; y el segundo fue la represión (325). Esta postura es compartida por Carlos Altamirano quien en la introducción a la *Historia de los intelectuales en América Latina* señala que hubo una “profunda ruptura cultural efectuada por el sometimiento -mediante la conquista- a sus invasores europeos de los habitantes autóctonos del continente americano” (29).

en la que estos indígenas participaron en la práctica social, en la configuración de un nuevo orden y en la creación de un campo intelectual indígena, se hace necesario entonces un marco que permita considerar las varias relaciones sociales que se dieron entre los españoles y los miembros de las elites así como la arbitrariedad de la realidad social que requería de su participación.

Para llevar a cabo un análisis de este tipo, sugiero una aproximación que permita apreciar la existencia de varios escenarios que puedan coexistir dialécticamente con los agentes que participan de su producción y que sean a la vez producto de su mismo espacio, lo cual se alejaría de un enfoque en el cual predomine la dominación, sumisión y exclusión de los indígenas. Planteo entonces una adaptación de los trabajos sociológicos de Pierre Bourdieu en relación a las dinámicas de poder que propone el autor. A pesar de que su trabajo haya sido principalmente utilizado para un análisis de situaciones contemporáneas, una adaptación cautelosa de su construcción teórica puede ayudar a pensar las dinámicas que se dieron en la colonia, presentándolas a manera que se determinan a partir de un sistema de negaciones simbólicas en el cual todos se necesitan para autorizarse, necesitan a alguien a quien autorizar, y en el cual toda negociación simbólica presupone una forma de complicidad.

El trabajo teórico de Bourdieu parte de la necesidad de superar una visión reduccionista de la historia como un proceso sin sujeto o una sustitución simplista que enfatiza la presencia de un sujeto creador. Bourdieu ofrece un constructivismo en el cual el análisis de las estructuras cognitivas no pueden separarse de las condiciones sociales en las que las primeras se adquieren ni en las que se ponen en práctica. De los conceptos que componen su construcción teórica, para este trabajo de investigación echo mano de: *habitus*, campo, capital e institución, los cuales son

útiles para este estudio de la participación de los indígenas en el campo colonial, atendiendo a las limitantes que puedan venir en su aplicación.

El concepto de *habitus* de Bourdieu es de gran utilidad para analizar y resaltar las habilidades que tenían los intelectuales indígenas y la aplicación de éstas en el campo colonial. En *Distinction*, Bourdieu explica ampliamente este concepto que es, para ponerlo de una manera resumida, una serie de disposiciones que inclinan al agente a actuar y reaccionar de manera determinada de acuerdo al espacio en que se desenvuelva.<sup>9</sup> Es asimismo el resultado de un grupo complejo de condiciones o formaciones sociales, históricas o políticas, que pasan a reflejar la condición y posición social en que son adquiridas. A través de este concepto es posible entender la organización social como un sistema de relaciones del cual parten y participan sus agentes ya que éstos llevan incorporado su *habitus* en función de su posición social.

El *habitus* se entiende entonces como un marco de referencia que se usa para percibir la realidad y se constituye inicialmente por las primeras experiencias que el individuo tenga. En *Outline of a Theory of Practice*, Bourdieu lo define como una ley inminente, *lex insita*, que se le otorga a cada agente desde una edad muy temprana y que se convierte en una precondition “no sólo para la coordinación de prácticas sino también para las prácticas de coordinación ya que las correcciones y los ajustes que los agentes conscientemente practican presuponen el manejo apropiado de un mismo código” (81).<sup>10</sup> Algunas de estas disposiciones adquiridas en la infancia, y principalmente en el hogar, se mantienen a través de los años y llegan a reforzarse una vez que el individuo participa en una institución educativa. Este *habitus* inicial o primario no es

---

<sup>9</sup> *Habitus* se remota a Aristóteles y es la traducción al latín de lo que había concebido como *hexis*.

<sup>10</sup> Las traducciones al español de los textos en inglés sobre la teoría de Bourdieu utilizadas en este trabajo son mías.

necesariamente fijo ni permanente sino que más bien puede transformarse en relación a los contextos específicos, situaciones inesperadas o simplemente con el paso del tiempo dada la naturaleza social que lo alimenta.

Esta plasticidad del *habitus* resulta útil para indagar y resaltar la manera en que los miembros de las elites indígenas continuaban adquiriendo y moldeando sus disposiciones, habilitándose constantemente para participar en la conformación del orden social. De entrada, su origen indígena y membresía a las elites de los grupos más prominentes los proveyó de un *habitus* inicial, que incluía el conocimiento de su lengua así como los aspectos socio-culturales que vienen con ella. Con el paso del tiempo, este primer *habitus* fue modificándose con el contacto y constantes interacciones con los españoles. Así, conforme los nahuas se fueron integrando en el nuevo orden social, este se inscribió asimismo en sus estructuras cognitivas, contribuyendo a la conformación de un complejo set de disposiciones que albergaba prácticas culturales propias de su cultura y de la de los españoles. La educación humanista que recibieron en el Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco, con un énfasis en el aprendizaje y apreciación de las lenguas (náhuatl, latín y español), por ejemplo, habría de jugar un papel importante en esta transformación de su *habitus* inicial al adaptar la manera en la cual los nahuas habrían de percibir y actuar acorde al orden social que estaba, a su vez, en constante cambio y estructuración.

En la lógica de Bourdieu, el *habitus* refleja entonces las condiciones sociales adquiridas por los individuos proveyéndolos de un sentido de cómo deben actuar en su vida, “un sentir del juego,” en sus palabras (*The Logic of Practice* 35). Sin embargo, esto no debe entenderse como una capacidad necesariamente restrictiva sino más bien selectiva por lo que el “sentir del juego” funciona como una sensación de lo que es apropiado al entrar y así poder ser partícipe de dicho

juego. De acuerdo a Bourdieu, los agentes utilizan las disposiciones de forma subconsciente determinando con quien han de identificarse en sus siguientes relaciones e intercambios.

Entonces, si un individuo no cuenta con el set que reclama y permiten su afiliación a un contexto específico, se vuelve difícil la aceptación e integración de un individuo, y por consiguiente el ejercicio de una agencia en dicho espacio.

La capacidad selectiva del *habitus* permite entonces pensar en los indígenas como agentes que pudieron cognitivamente decidir cómo y con quién participar, atendiendo, al mismo tiempo, a la especificidad del espacio al que deseaban adentrarse e integrarse de manera exitosa. Al pensar en el campo colonial en un momento de contacto y encuentro, es necesario tener que cuenta que su *habitus* estaba constituido por dos o más códigos lingüísticos, lo cual facilitaría sus interacciones e intercambios con los demás agentes en más de un campo. Al adaptar el concepto de *habitus* de la construcción teórica de Bourdieu considerando tanto su plasticidad como su capacidad selectiva y relación con el espacio social, se puede resaltar el uso de los conocimientos lingüísticos y culturales que vienen con las lenguas que manejaban los intelectuales y que también llegaron a compartir con otros agentes que no eran necesariamente de origen indígena. Entre estos se encontraban los primeros frailes de la orden de San Francisco, quienes venían a su vez con su propio *habitus* inicial, y con los cuales habrían de colaborar intensamente en la producción de varios artefactos culturales.

Además de referirme a los nahuas como agentes, siguiendo la terminología de mi marco teórico, utilizo el término intelectual que permite abarcar y reflejar las diversas funciones que tuvieron los indígenas en el campo de la producción cultural. A pesar de que términos como *tlamatinimeh* y *tlahcuilohqueh* pueden utilizarse para referirse a ellos, es necesario considerar que estas figuras tenían funciones diferentes mucho más cercanas a aquellas que realizaban en la

sociedad nahua prehispánica.<sup>11</sup> Los nahuas que contribuyeron en la producción de los textos que aquí se analizarán conocían estas funciones además de que utilizaron los conocimientos de los *tlamatinimeh* y *tlahcuilohqueh* en la elaboración de dichos textos. No obstante, se diferencian de estos últimos al haber desarrollado y aplicado estos conocimientos en un espacio distinto, en el cual funcionaron como mediadores culturales con un *habitus* en el cual convergían dos, o tres, sistemas lingüísticos y culturales. Asimismo, no me refiero a los intelectuales tampoco como “informantes,” “intermediarios” y “copistas,” como tienden a llamárseles de manera generalizada, ya que la labor intelectual de varios de ellos fue mucho más compleja en la elaboración de textos y tuvo un efecto en la sociedad colonial en su momento y en el futuro.

Opto entonces por referirme a ellos con el término intelectual, el cual utilizo de manera general, para designar a un grupo que cuenta con el entrenamiento y conocimiento respaldados por la presencia de una institución que los autorizaba o con la cual tenían una relación al encontrarse insertados en una serie de relaciones sociales que les garantizaba autoridad. De acuerdo a Carlos Altamirano, en la introducción a *Historia de los intelectuales en América Latina*, los intelectuales pueden entenderse como personas que por lo general “están conectadas entre sí en instituciones, círculos o movimientos que tienen su arena en el campo de la cultura y cuya ocupación es la de producir y transmitir mensajes relativos a lo verdadero, se trate de los valores centrales de la sociedad o del significado de su historia” (15).<sup>12</sup> Estas características

---

<sup>11</sup> Los *tlamatinimeh* eran quienes tenían a su cargo las pinturas y guiaban al pueblo mientras que los *tlahcuilohqueh* eran reconocidos por su carácter sagrado, ver *Coloquios y doctrina cristiana* 141; y *Códice florentino* libro X cap. 8.

<sup>12</sup> En el concepto de intelectual incluye a un conjunto de personas que posee conocimientos especializados y aptitudes cultivadas en diferente ámbitos de expresión simbólica. Esto va cercano a lo establecido por Roderic A. Camp quien escribe que el intelectual “debe de tener acceso y avanzar hacia un fondo cultural de conocimiento que no se deriva simplemente de la experiencia personal” (*Intellectuals and the State in the Twentieth-Century* 33). Aún en el siglo XX, definir lo que es un intelectual tiende a ser un concepto más generalizado, entendido como

encajan con los nahuas que aquí discuto ya que guardaron una relación con una institución de conocimientos avanzados como lo fue el Colegio de Tlatelolco y/o los círculos académicos, como Chimalpahin, el cual estuvo afiliado con un círculo de nahuas a la capilla de San José en la iglesia de San Francisco.<sup>13</sup> El definirlos como intelectuales me permite incorporar varias formas de conocimiento pertenecientes tanto a la cultura indígena tanto como a la de los españoles y apreciar su agencia basada en esta dialéctica de las estructuras sociales y su *habitus* que propone Bourdieu y que guía mi análisis.

Mientras que el *habitus* puede pensarse como la internalización del exterior y contribuye al sistema de relaciones, el campo es el espacio en el que se adquieren y se ponen en práctica las habilidades de un individuo. En la construcción teórica de Bourdieu, el campo se entiende como contextos (social, político, religioso, educativo, económico, etc.) que se encuentran en constante interacción y son independientes pero se necesitan entre sí para funcionar.<sup>14</sup> De acuerdo al autor, las relaciones entre los agentes y sus instituciones de difusión o consagración son mediadas por la estructura de un campo en relación a lo que sucede simultáneamente en otros campos como el político, el religioso, etc. Ninguno de éstos puede funcionar o constituirse como tal sin interactuar con los otros ni con sus partícipes. Por esto, los agentes que se encuentran en una posición de poder, por ejemplo, necesitan de otros para poder legitimarse y las relaciones que emanan de estas interacciones crean una tensión que a su vez contribuirá, en varias ocasiones, a un cambio en las relaciones y estructuras de poder.

---

aquel que se dedica al estudio y reflexión crítica sobre la realidad y comunica sus ideas con la pretensión de influir en ella, alcanzando cierto estatus de autoridad ante la opinión pública.

<sup>13</sup> Ver Shroeder “Chimalpahin, don Carlos María de Bustamente and *The Conquest of Mexico* a Cause for Mexican Nationalism” 289.

<sup>14</sup> Bourdieu elabora, y re-elabora, ampliamente este concepto en varios trabajos como *Language and Symbolic Power*, *The Field of Cultural Production*, o *The Rules of Art*.

Esta construcción teórica del espacio social es necesaria, aunque no suficiente como explica Bourdieu, ya que el reconocimiento de la cercanía y lejanía de los partícipes o instituciones dentro de un campo mismo se garantiza por una negación simbólica de las diferencias permitiendo los intercambios y negociaciones (“Social Space and Symbolic Power” 16). El reconocimiento de la coexistencia de varios contextos, o campos en términos de Bourdieu, hace posible pensar en una multiplicidad de escenarios que albergan las negociaciones de posiciones entre los que ejercen el poder y sobre los que se ejerce, y en el caso específico del México colonial entre que se han denominado como conquistadores y conquistados, abriendo una posibilidad para apreciar la manera en que estos últimos se encontraron peleando por una mejor posición en el campo de poder. Visto desde la lógica de Bourdieu, los intelectuales indígenas podían ejercer poder dependiendo del campo en el cual se encontraban en un momento dado ya que contaban con el *habitus*, que implicaba el conocimiento y reconocimiento de las leyes que eran parte integral del juego y de lo que estaba en juego.

La posición geográfica de los agentes que participan en y de la construcción de un campo juega entonces un papel importante ya que mientras más cercanos se encuentren físicamente estos partícipes más propiedades llegarán a tener en común. En “Social Space and Symbolic Power” Bourdieu explica al respecto que la proximidad geográfica entre los agentes contribuye a las propiedades que han de compartir los agentes, grupos o instituciones (17). De este modo, llega a existir un grado de codificación que contribuye a su existencia y que habrá de permitirles entrar y participar en un campo en particular. Dicha codificación está ligada a la construcción de principios de percepción y apreciación tanto del mundo natural como social y va de la mano de la misma construcción social de un campo autónomo, como podría serlo el cultural o el intelectual (Bourdieu *The Rules of Art* 227). Esta existencia de reglas explícitas sin importar que

tan arbitrarias parezcan, la arbitrariedad misma de su creación, o hasta la flexibilidad que pudieran llegar a tener en un determinado momento, es lo que les permite a los agentes apreciar lo que se encuentra a su alrededor e identificarse con los demás para poder entonces participar en la construcción de la realidad social.

En la construcción del espacio social en la colonia, en particular, la cercanía geográfica que se dio entre los españoles y los nahuas jugó un papel determinante. Especialmente, en el caso de los frailes de la orden de San Francisco, quienes trabajaron en conjunto con varios hijos de los miembros de las elites indígenas en espacios como el Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco. Esta conformación del espacio de la que habla Bourdieu permite resaltar el grado de codificación que pudo darse entre ellos y sus instituciones y ubicarlos dentro de un campo específico, además del social, en cuya construcción habrían de colaborar a partir de las interacciones surgidas de dicha cercanía. Este campo intelectual nahua, como me referiré a aquel que se creó a partir de estos intercambios, sería accesible no sólo para aquellos de origen indígena sino para los que estuvieran dotados de un *habitus* similar, el cual también fue modificándose dado su carácter transformativo. No obstante, lo que consideraré en este trabajo como un patrón constante del *habitus* será el conocimiento del náhuatl el cual habrá de compartir quienes habrían de participar del campo intelectual nahua, dando por sentado que usaban otras lenguas, como el español, para funcionar en otros espacios.

Otro concepto del cual me sirvo teóricamente, y que es considerado como una de las ideas centrales en los trabajos sociológicos de Bourdieu, se refiere a la existencia de diversas formas de capital, los cuales se encuentran relacionados entre sí, en un momento y otro, y juegan un papel importante en la creación de *habitus* y en las relaciones de los campos de la producción cultural. Puesto que el análisis del que parte su teoría se basa en un consumo de tipo cultural más

que de tipo económico, el concepto de capital que Bourdieu utiliza va más allá de la noción de bienes materiales, extendiéndose a una esfera simbólica cultural.<sup>15</sup> Esta apertura en su conceptualización que incluye varias formas de recursos (arte, educación, cultura) permite adaptar el término a la situación colonial en México en un momento en el cual el conocimiento de las lenguas y culturas indígenas era valorizado. De las varias formas de capital que Bourdieu distingue, utilizo principalmente en mi análisis el cultural, lingüístico y el simbólico con la intención de resaltar la agencia de los intelectuales indígenas dado el efecto que la combinación de éstos tuvieron su participación en el campo de la producción cultural.

Bourdieu define el capital cultural de manera general como el conocimiento y habilidades adquiridas en las cuales se manifiestan los gustos y competencias específicas de los agentes en relación a la música, lo artístico o lo literario (*Distinction* Kindle location). Este capital puede presentarse como incorporado a las disposiciones del individuo, contribuyendo a que se distinga de los demás y ser el más gratificado e intensificado por el sistema educativo. Se encuentra íntimamente ligado al lingüístico, que se entiende como la capacidad de producir expresiones adecuadas para un contexto específico. Estos dos capitales pueden percibirse en la forma en que los individuos se comportan, afectando al mismo tiempo las decisiones que toman en sus interacciones diarias. El agente, por ejemplo, produce y percibe diferentes formas de acento, gramática y vocabulario con la intención de diferenciar su posición y mostrar así la cantidad de capital lingüístico que posee (*Language and Symbolic Power* 54-55). El capital cultural y el lingüístico son los que están más cercanos a cualquier forma de poder y los individuos que

---

<sup>15</sup> El método es lo suficientemente general como para estudiar cualquier formación social, incluyendo la colonial que si bien no era capitalista contaba con una economía mercantilista con relaciones simples de mercado que le dan un carácter pre-capitalista, ver Semo.

cuenten con ellos tienden a ejercer una agencia consiguiendo mantener o cambiar su posición en el espacio social.

Tanto el lingüístico como el simbólico se encuentran también fuertemente relacionados al capital simbólico al ser el prestigio u honor acumulado por los agentes gracias al reconocimiento y reputación de sus habilidades y productos (*Language and Symbolic Power* 72-73). De acuerdo a Bourdieu, de todos los capitales, éste el más difícil de calcular por lo que siempre funciona más en forma de crédito que es utilizado por los agentes para ocupar o negociar una posición en un campo específico o en el de poder (*Outline of a Theory of Practice* 181).<sup>16</sup> Entonces, no se puede ejercer un poder simbólico ni se puede contribuir a un cambio en las estructuras sociales si no se cuenta con este capital como parte de los recursos de los agentes.

Estas formas de capital que son parte de la construcción teórica de Bourdieu son útiles en el análisis del campo colonial en México ya que permiten apreciar las competencias lingüísticas y culturales de los intelectuales indígenas insertadas en los campos que se desenvuelven. Los intelectuales contaban con varios recursos lingüísticos (náhuatl, latín, español) que venían, a su vez, de la mano de conocimientos culturales, intelectuales y religiosos pertenecientes no sólo a lo indígena sino también a lo hispano. Estos recursos, en su momento, fueron objeto de una valoración, que partía, en primera instancia, de la necesidad que existía de utilizar la lengua náhuatl para llevar a cabo la evangelización; y en segunda instancia, de la apreciación que se tenía de la lengua como vehículo para llegar al conocimiento, fundada en el humanismo de los primeros frailes. A través del uso del concepto de capital, es posible entonces apreciar los varios

---

<sup>16</sup> Al respecto, Bourdieu discute asimismo que la coexistencia de varios campos contribuye a que una forma de capital pueda transformarse en otras. En cuanto al capital es necesario considerar también la existencia de mecanismos de conversión que permiten que un capital cambie a otro, siendo el simbólico el que más tiende a transformarse.

recursos de los que se valieron los intelectuales indígenas una vez insertados en relaciones objetivas, comenzando por sus estudios académicos y después en las investigaciones y producción de gramáticas, vocabularios, entre otros textos. De estos capitales, el simbólico es útil, en particular, ya que ayuda a hacer visible el reconocimiento que los intelectuales recibieron por parte de sus contemporáneos y que habría de contribuir a que se diera una negación simbólica de las jerarquías sociales.

Puesto que gran parte de mi enfoque tiene ver con el uso de la lengua, es prudente señalar la perspectiva de la construcción teórica de Bourdieu al respecto. En la introducción a *Language and Symbolic Power*, John B. Thomson señala que el *habitus* lingüístico en la teoría de Bourdieu se entiende como un sub-set de disposiciones adquiridas en el curso de aprender a utilizar el lenguaje de acuerdo a la situación o el contexto en que el agente se encuentre (17).<sup>17</sup> Esta acción enunciativa en la cual el hablante considera el contexto puede también pensarse en relación a lo expuesto por Mikhail Bahktin. En “Discourse in the Novel,” Bahktin explora la forma en que el lenguaje literario es un fenómeno distintivo similar a la conciencia lingüística de una persona educada, apuntando que dentro del lenguaje que utiliza el agente existe la incursión intencional de formas diversas del habla.<sup>18</sup> Según el autor, en cualquier momento y lugar dado “habrá un grupo de condiciones, sociales, históricas, meteorológicas o fisiológicas, que aseguran que una palabra enunciada en ese lugar y en ese momento tenga un significado diferente del que tendría bajo otras condiciones” (428 traducción mía). La aproximación de Bahktin hacia la relevancia del

---

<sup>17</sup> Esto tiene cierta conexión a lo estudiado John L. Austin, el cual considera el efecto de las palabras en un contexto en su teoría de los actos del habla pero solamente bajo términos lingüísticos (Bourdieu *Language and Symbolic Power* 72-73).

<sup>18</sup> De acuerdo a Bahktin, la *heteroglosia* es la condición básica que gobierna la operación del significado en cualquier enunciación y es lo que asegura una primacía del contexto sobre el texto (428).

contexto, puede pensarse en relación a lo sugerido por Bourdieu y con ambos en mente se pueden considerar los trabajos de los intelectuales indígenas en un contexto en el cual la forma discursiva, el lenguaje mismo que optaron para escribir su historia, da indicios de la importancia del contexto en el cual se lleva a cabo la producción de los trabajos coloniales.

Para que esta acción enunciativa tenga éxito, Bourdieu añade el peso que tiene la existencia de una institución que defina las condiciones, como el lugar, tiempo y agente, que deben de existir para que una enunciación sea efectiva (*Language and Symbolic Power* 73). Bourdieu usa el término *institución* de una forma general y activa puesto que no tiene que ser necesariamente una organización en particular pero es más bien cualquier grupo durable de relaciones sociales que dotan a los individuos de poder, estatus y recursos de varios tipos. De esta manera, la institución le otorga al individuo la autoridad para llevar a cabo el acto que su naturaleza social le dicta realizar. Vista como un grupo de relaciones sociales, la institución influye en la eficacia de la enunciación performativa por virtud de la cual un individuo particular, quien está autorizado para hablar y es reconocido por otros, es capaz de expresarse de una manera que los demás la encuentran aceptable en las circunstancias específicas (*Language and Symbolic Power* 75). Es decir, las palabras, o el lenguaje por sí solo, no logran ejercer ningún poder. Son las condiciones sociales en que se pone en práctica y el pertenecer a una institución lo que hace que las acciones enunciativas consigan sufrir un efecto de acuerdo al contexto en que se les inserten.

De las instituciones, las educativas son para Bourdieu las que actúan como espacios legitimadores dada su función en la formación de los agentes. En *Reproduction in Education, Society and Culture*, junto con Jean-Claude Passeron, discute la contribución de estas instituciones en el mantenimiento de un sistema de poder, indicando que la reproducción de la

cultura a través de la acción pedagógica influye cabalmente en la reproducción de todo el sistema social (13).<sup>19</sup> Esto es porque las instituciones escolares contribuyen a reproducir la cultura que domina y colaboran, de esta forma, al mantenimiento y continuación de las relaciones de poder dentro de una formación social en la cual el sistema educativo asegura el monopolio a través de una violencia simbólica. La función del sistema educativo es un punto clave en el trabajo de Bourdieu ya que aparece como el encargado de regular las relaciones entre las jerarquías sociales así como la organización y reproducción de las estructuras sociales (*Distinction* Kindle location 364).<sup>20</sup>

Bourdieu y Passeron arguyen también que el éxito de la institución educativa depende, sin embargo, de lo que se haya logrado en los primeros años en la casa ya que la posición de la que parten los agentes es la que se legitima y se refuerza con la acción pedagógica. En *Distinction*, Bourdieu escribe al respecto que el sistema escolar “tiene éxito al imponer prácticas culturales que no enseña y que no pide explícitamente que tengan sus educandos pero que ya pertenecen a los atributos que la posición les asigna, las calificaciones que otorga y a la posición social a la que se dará acceso más adelante” (875 Kindle location). El autor explica que la relación objetiva entre el campo de producción y el sistema educativo se fortalece a la vez que se debilita por la acción de los mecanismos sociales que tienden a asegurar un tipo de armonía pre-establecida entre las posiciones y sus ocupantes.

Este enfoque en el rol de las instituciones como espacios que legitiman permiten observar como las necesidades, prácticas y preferencias culturales de los agentes sociales se encuentran

---

<sup>19</sup> Para los autores, el capital lingüístico, en este estudio, sirve como una señal que determina la aceptación y entrada a las instituciones educativas de la elite a la vez que funciona como un marcador que distingue clases sociales.

<sup>20</sup> Para los efectos de la institucionalización, ver también *Homo Academicus*.

primeramente relacionadas al nivel educacional y en una segunda instancia al origen social. La forma en que Bourdieu concibe la institución y su función legitimadora pueden adaptarse a un análisis de la colonial en México donde hubo una institución educativa como el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que tuvo un rol importante en la formación de los intelectuales nahuas. Como discutiré la membresía a esta institución tuvo asimismo un efecto en las relaciones sociales contribuyendo a una cercanía entre sus partícipes, quienes gozaron del peso simbólico de esta institución que se les otorgó a través de sus credenciales académicas.

El análisis social que propone Bourdieu con un enfoque en la dialéctica entre las estructuras sociales y los *habitus* de los agentes constructores de la realidad social y sobre el cual he elaborado en estas páginas, me permite entonces poner en relieve algunas de las negociaciones y tensiones que se dieron en diversos campos: religiosos, políticos y civiles; en sus respectivas instituciones: la Iglesia, la Corona y el Consejo de Indias; y entre sus agentes: el Papa, el rey, el virrey, los religiosos de las ordenes mendicantes y los miembros de las elites indígenas mismas, entre muchos otros. Sus varias interacciones y negociaciones terminaron contribuyendo a que los intelectuales indígenas pudieran colaborar, elaborar y ser partícipes en el campo cultural del México colonial afectando de esta manera las estructuras sociales y las relaciones entre los diversos campos.

La aproximación de Bourdieu abre paso a la oportunidad de ubicar al objeto y al sujeto en relación a una gama de contextos que, como arguye, influyen en la producción, la apreciación y el consumo de ambos. Al utilizar los conceptos y estrategias que propone Bourdieu, se puede cuestionar lo que histórica y socialmente se ha consagrado o generalizado y ofrecer otra perspectiva diferente sobre la producción cultural en el siglo XVI y principios del XVII en México en la cual los nahuas ejerzan una agencia. En el campo colonial, este modelo puede

ayudar a romper una dicotomía que celebra las posiciones de agentes creadores, principalmente aquellos aceptados canónicamente o los que participaron con su labor en español, y que no da crédito a las posiciones y prácticas de otros agentes que escribieron en lenguas autóctonas. Entre estos agentes se encontraban algunos de los miembros de las elites indígenas de los cuales partió un grupo de intelectuales que fueron activos partícipes en el campo colonial preparando textos en náhuatl e influyendo en la construcción de la realidad social.

Para llevar a cabo mi análisis de su participación en el campo de producción cultural, he dividido presente trabajo en cuatro capítulos cubriendo una diversa gama de textos preparados en náhuatl. El capítulo, “Contextualizado alianzas y rivalidades: los *altepetl* de Tlaxcala y México-Tenochtitlan,” trata de las primeras representaciones teatrales en la colonia en cuya producción participaron activamente los nahuas. Me concentro en las descripciones de las representaciones de *La conquista de Jerusalén* y *La conquista de Rodas* que tomaron lugar en Tlaxcala y México, respectivamente, en 1539, explorándolas como producto de las negociaciones y contiendas de poder entre los franciscanos y las elites indígenas. Para esto utilizo y comparo, las narraciones de fray Toribio de Benavente Motolinia, Bernal Díaz del Castillo y fray Bartolomé de las Casas, quienes otorgan una valiosa descripción de lo sucedido durante las representaciones. Discuto como las necesidades evangelizadoras de los franciscanos contribuyeron a que los indígenas tuvieran una fuerte presencia en esta actividad otorgándoles con esto un espacio que les permitió insertar sus propios discursos o realidades como lo sería la continua rivalidad entre los *altepetl* de México-Tenochtitlan y Tlaxcala. Sostengo, entonces, que la posición de los agentes de las elites de los indígenas fue relativa a las posiciones ocupadas por otros grupos sociales debido a la arbitrariedad del gestante campo colonial en la cual se requería de su participación.

En el capítulo 2, “Legitimación y reconocimiento: el caso de Antonio Valeriano,” analizo el caso particular de Antonio Valeriano, cuya vida y participación en las actividades de la colonia permiten ilustrar la importancia del origen social y de la institución educativa en la continuación y legitimación de las prácticas sociales de los indígenas intelectuales. Argumento que los logros sociales, políticos y culturales de Valeriano son el resultado, en primera instancia, de su conexión a las elites indígenas, que le proveyó de un *habitus* inicial que habría de transformarse a partir de su educación en el Colegio de Tlatelolco. Considero, entonces, en mi análisis la relevancia que el Colegio tuvo como una institución que reafirmó y legitimó las competencias lingüísticas y culturales de los privilegiados que tuvieron acceso a dicha educación, como lo fue Valeriano. Finalmente, exploro su carrera intelectual y política como un ejemplo único, en varias instancias, que permite observar la forma en que los miembros de las elites indígenas se insertaron e influyeron en la conformación del nuevo orden social.

En el tercer capítulo, “Los intelectuales indígenas y la representación de los *altepetl* en su relato de la conquista,” analizo la producción del libro XII del *Códice florentino* elaborando en las relaciones sociales y culturales que se dieron entre los intelectuales indígenas y fray Bernardino de Sahagún. Comienzo examinando la participación de los nahuas en las varias etapas de investigación y producción de este trabajo, arguyendo que su labor no fue la de meros informantes ya que contaban con las disposiciones lingüísticas y culturales requeridas para participar en este proyecto. Su ardua labor y contribuciones les valieron el reconocimiento de figuras como Sahagún, siendo esto clave para que pudieran dejar una versión indígena de la guerra de la conquista. Al incluir el relato nahua de este evento en el libro XII del *Códice florentino*, la función literaria e histórica de esta obra, según discuto, consigue sobrepasar el propósito evangelizador que había sido la razón de su creación, entregándonos entonces una

perspectiva singular tanto de la participación de varios *altepetl* como de las tácticas de guerra de los españoles.

Termino este proyecto de investigación examinando el trabajo histórico-literario de un intelectual nahua como pocos: Chimalpahin. Este último capítulo, “Chimalpahin y una narración en náhuatl del *altepetl* del Japón en México,” me enfoco en su *Diario* analizando su narración en náhuatl de las visitas de los japoneses a México y la conexión de éstas con el comercio transpacífico. Discuto cómo en esta obra, Chimalpahin escribe en náhuatl con la intención de dirigirse un grupo de lectores potenciales que incluían a varios agentes como los criollos, los cuales tenían códigos lingüísticos similares y habrían de tener un interés en los trabajos preparados en náhuatl. Elaboro entonces en los eventos histórico-sociales relacionados a las visitas de los japoneses a México, las cuales, según discuto, tenían como fin el establecer un comercio entre ambas naciones sin la intervención directa de la Corona. Analizo además la representación que el autor lleva a cabo de los japoneses, arguyendo que es una manifestación del campo colonial en la cual todavía se utiliza el *altepetl* para conceptualizar a los diferentes grupos que eran parte de la realidad colonial, como lo fueron en ese momento los japoneses. Las disposiciones culturales y lingüísticas de Chimalpahin le permiten realizar una representación única y vivida de los japoneses en náhuatl en la cual puede exponer el carácter comercial de las embajadas así como la manera en la cual se percibió esta parte de la actividad transpacífica en la colonia.

Con estos capítulos, busco entonces ilustrar la participación y agencia de varios intelectuales indígenas en el campo de la producción cultural en su lengua nativa náhuatl. A pesar de haber vivido una experiencia colonial, como lo mostraré en estos capítulos, la arbitrariedad de la realidad en la cual se encontraban involucrados estos intelectuales les permitió

que encontrasen un espacio para participar, dentro de lo que fuese posible, en la construcción de una fluida colonia que distó de ser un sistema impuesto por conquistadores y aceptado por los conquistados. En estos capítulos analizo, entonces, las manifestaciones culturales de los intelectuales indígenas que realizaron en náhuatl, resaltando su activa participación, lo cual pasaría desapercibido o minimizado dada su generalizada y aceptada posición social como conquistados en el gestante México colonial.

## Capítulo 1

### Contextualizando alianzas y rivalidades: los *altepetl* de Tlaxcala y México-Tenochtitlan

En 1539, los miembros de la elite indígena de los *altepetl* de México-Tenochtitlan y de Tlaxcala participaron en la puesta en escena de los autos que hoy se conocen como *La conquista de Rodas* y *La conquista de Jerusalén*. Los mexicas y tlaxcaltecas trabajaron intensamente, cada uno por su cuenta, llenando las calles de sus respectivos *altepetl* de escenarios edificadas con la intención de representar tierras lejanas como Jerusalén y la isla de Rodas; de ejércitos de Castilla, Nueva España y el Perú; y de victorias tanto militares como espirituales de los cristianos sobre los infieles turcos y judíos. Los nahuas que participaron en la producción de estas representaciones, cuya finalidad principal era la de celebrar las paces hechas entre Carlos V y Francisco I, las aprovecharon hábilmente para mostrar y remarcar su nueva posición en el orden social emergente, en la cual continuaba la rivalidad entre estos *altepetl*. Tlaxcala, en particular, buscó reafirmar su colaboración en las contiendas militares de la conquista y mostrarse como fieles partícipes que deseaban participar peleando en pro de la cristiandad. Esta activa intervención de las elites indígenas en el campo cultural con las representaciones teatrales se debió, por una parte, a su necesaria inclusión en el nuevo sistema social de la colonia, y por otra, a la intensa colaboración que se dio entre ellos y los frailes de la orden de San Francisco, los cuales venían, por su cuenta, con las disposiciones y el capital político necesarios para negociar una posición en la Nueva España.

Entender la colaboración que se dio entre los *pipiltin*, que eran los miembros de elites indígenas,<sup>21</sup> y los franciscanos, así como la producción de artefactos culturales que trajo consigo,

---

<sup>21</sup> En los *Nahuas After the Conquest*, James Lockhart explica que en general aquellos que no eran *macehuameh*, gente del pueblo, caen en la categoría de *pipiltin*, nobles (102). En este trabajo utilizo entonces el término *pipiltin* para referirme de manera generalizada a este grupo.

es posible si se piensa en el campo colonial del siglo XVI de México como un espacio en el cual las posiciones de los miembros de ambos grupos fueron contiguas y, a la vez, relativas a las de otros agentes sociales. Visto así, se puede estudiar el gestante campo colonial a manera de un sistema de posiciones sociales que tienden a definirse unas en relación a las otras. De acuerdo a Pierre Bourdieu, esta multiplicidad de posiciones, entre los agentes e instituciones dentro del espacio social, crea escenarios que permiten negociaciones entre los varios agentes que participan de la construcción dicho campo. De esta manera, los que se encuentran en una posición de poder necesitan de otros para legitimarse y las relaciones que emanan de estas interacciones crean una tensión que contribuye, en varias ocasiones, a un cambio en las relaciones y estructuras de poder. Aplicando esta lógica, en el presente capítulo analizo la participación de los nahuas en la producción de *La conquista de Rodas* y *La conquista de Jerusalén*, lo cual fue posible, según arguyo, debido al interés evangelizador de los franciscanos que los llevó a interactuar intensa y cercanamente con los nahuas en el campo de la producción cultural. Al considerar la activa intervención y colaboración de los nahuas en las puestas en escena de lo que se ha denominado el teatro evangelizador, éste dejaría de ser percibido sólo como una mera herramienta de adoctrinamiento en las cuales los franciscanos estuvieron en control absoluto dominando la escena cultural y social del emergente campo colonial.

Para entender la relación tan estrecha que se dio entre los frailes de la orden de San Francisco y los miembros de las elites indígenas, en este capítulo comienzo discutiendo las disposiciones y el capital político de los primeros franciscanos ya que estas determinaron la forma en que habrían de interactuar y ser percibidos por los nahuas. Examino, entonces, el primer encuentro e intercambio ideológico-religioso que se dio entre estos dos grupos, usando

para este fin los *Coloquios y doctrina cristiana*.<sup>22</sup> Este primer diálogo, como sugiero, prefiguró las subsecuentes interacciones entre los agentes de ambos grupos contribuyendo, como consecuencia, a la creación del campo cultural e intelectual indígena, con sus artefactos, como lo fueron las obras de teatro. Finalmente, estudio la intervención de las élites en la producción de *La conquista de Rodas* y *La conquista de Jerusalén*, en las cuales se aprecia la agencia que los nahuas ejercieron en su producción y puesta en escena. Con estas obras, los nahuas consiguen participar en la realidad social, enunciando la rivalidad que todavía existía entre sus *altepetl*, Tlaxcala y México-Tenochtitlan a la vez que muestran su presencia y participación en la contienda evangelizadora.

En 1524, arribaron a México-Tenochtitlan los primeros doce frailes de la orden de San Francisco que venían deseosos por evangelizar a los habitantes de estas tierras.<sup>23</sup> La formación académica y religiosa con la que llegaron estos frailes había sido fuertemente influenciada por una serie de reformas que habían tenido lugar en la orden seráfica a finales y principios del siglo XV.<sup>24</sup> Estos cambios los habían equipado con las disposiciones culturales e intelectuales que tuvieron un efecto inmediato en la práctica social al predisponer su acercamiento a los nahuas y la cultura de éstos. De los cambios que llegaron a integrar el *habitus* de los franciscanos, el impulso que se dio al estudio de las lenguas y la importancia de la actividad pastoral influyeron

---

<sup>22</sup> Utilizo la edición facsimilar del texto en náhuatl, paleografía y traducción de Miguel León-Portilla de 1986.

<sup>23</sup> Los primeros doce franciscanos fueron: Francisco Soto, Martín de la Coruña, Juan Xuárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente, García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Ximénez, Andrés de Córdoba, Bernardino de la Torre y Francisco de los Ángeles.

<sup>24</sup> En estos cambios se buscaba principalmente regresar a una forma primitiva de la Iglesia siguiendo al pie de la letra los fundamentos de San Francisco de Asís y las Sagradas Escrituras. Fray Juan de Guadalupe había comenzado este movimiento, seguido por el cardenal Jiménez de Cisneros, ver Baudot 20-21, o Aracil Varón 31.

en las decisiones y acciones de los frailes, condicionando la manera en que fueron percibidos y aceptados por las elites indígenas.<sup>25</sup> Venían también con la autoridad apostólica para evangelizar a los nahuas que utilizaron a manera de capital político para participar en la conformación del orden social emergente, comenzando con una serie de intercambios y negociaciones con los miembros de las elites indígenas.

Para la fecha que los primeros franciscanos llegan a México-Tenochtitlan, su orden ya había pasado por una serie de reformas que se basaban precisamente en el deseo pastoral que había caracterizado a los frailes conventuales dedicados a la predicación.<sup>26</sup> Para lidiar con la presión de la Observancia y llevar a cabo su vocación misional, buscaron el apoyo papal recibiendo su aprobación a través de la bula *Sacrosanctae Militantis Ecclesiae*,<sup>27</sup> la cual los apoyaba precisamente a partir de los beneficios pastorales que traían para la Iglesia. Poco después, el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros trabajó arduamente para impulsar el elemento humanista que inculcaría en los frailes el estudio de las lenguas así como una valoración a la actividad intelectual y analítica del conocimiento. De acuerdo a Fernando Gil en *Primeras “Doctrinas” del Nuevo Mundo*, este apoyo al estudio de las lenguas, las Escrituras y los clásicos griegos y latinos no seguía simplemente fines eruditos. Más bien, como indica Gil, había una conexión entre la lengua y la predicación como se puede observar en las *Constituciones* de la orden que establecen que “porque algunos religiosos y otras personas,

---

<sup>25</sup> Algunos investigadores han visto en el misticismo profético como el elemento que tuvo más peso en la forma de actuar de los frailes, ver Phelan 17, Baudot especialmente el primer capítulo. Charles Gibson apunta, por su parte, que las ideas de Erasmo influyeron en gran medida en la formación de varios de los frailes, principalmente el obispo Juan de Zumárraga quien deseo aplicar el humanismo de Erasmo en la Nueva España.

<sup>26</sup> A la muerte de Juan de la Puebla, Juan de Guadalupe consiguió la promulgación de esta bula que sentó las bases para que los descalzos pudieran funcionar como predicadores apostólicos (Gil 73). También *Erasmo y España*, Cap. I, secciones I y II, o Rubial 52-53.

<sup>27</sup> Ver Bataillon *Erasmo y España* (23).

inflamadas del celo de la fe y el amor de Dios, suelen tener deseo de aprender las lenguas para poder difundir la palabra divina” (cita en Bataillon *Erasmus y España* 22). El propósito de la reforma era entonces el de formar teólogos entrenados que pudieran participar de manera exitosa en la labor apostólica que buscaba mantener la orden de San Francisco.

Con estas ideas, los franciscanos que viajaron a México-Tenochtitlan llegaron predispuestos al aprendizaje las lenguas, las cuales percibían como una herramienta esencial en su labor pastoral. Un ejemplo de esta mentalidad es Fray Toribio de Benavente Motolinia, quien veía en el conocimiento y manejo de la lengua “menester para hablar, predicar, conversar, enseñar, y para administrar todos los sacramentos, y no menos el conocimiento de la gente” (162). Las palabras de Motolinia son una muestra de la manera en que los religiosos conceptualizaban los conocimientos lingüísticos como un vehículo para llevar a cabo sus tareas del apostolado en el nuevo territorio. Estas predisposiciones dictarían las interacciones de los primeros frailes con los indígenas, llevándolos a acercarse espacial y, más adelante, conceptual e intelectualmente en la conformación del emergente orden colonial.

Los frailes vinieron, asimismo, equipados con el capital político que usaron para ejercer una agencia y negociar una posición social con los demás agentes de la colonia. Dada la importancia que tenía el apostolado para la orden de San Francisco, estos comenzó tempranamente a realizar peticiones al Papa con la intención de obtener las concesiones que les garantizaran la cristianización de los nuevos territorios. De hecho, en abril de 1521, cuando todavía no habían cedido los nahuas de México-Tenochtitlan a los ataques de los españoles como lo nota Christian Duverger en *La conversión de los indios*, los franciscanos ya habían pedido y recibido la autoridad apostólica inicial que les otorgaban los privilegios y facultades para llevar a

cabo su misión evangelizadora (25).<sup>28</sup> Estas primeras licencias otorgadas por el Papa León, y secundadas en 1522 por Alejandro VI, les habrían de servir de garantía durante varias décadas no sólo para predicar la palabra de Dios sino también para el manejo y control de la Iglesia que habrían de establecer en los nuevos territorios.<sup>29</sup>

En la práctica social estas licencias jurídico-religiosas funcionaron a manera de capital político que les brindó a los franciscanos la autonomía necesaria para actuar como agentes y participar activamente en la conformación del nuevo orden social. Su presencia en varias actividades vinculadas a la administración colonial es principalmente notable durante los primeros años cuando la falta de limitaciones jurisdiccionales requirió y facilitó su intervención.<sup>30</sup> Esto les habría de permitir ejercer poder y contribuir a que se hiciera visible y explícita la división social, que habría de ser a su vez implícita y lo cual puede entenderse, en términos de Bourdieu, como “el poder de crear grupos, manipular la estructura objetiva de la sociedad” (“Social Space and Symbolic Power” 23). Al tener esta libertad de acción y usar su capital político, los franciscanos pudieron participar en la conformación de grupos, como lo fue uno de tipo cultural e intelectual que habrían de formar con los miembros de las elites indígenas a partir de los intercambios lingüísticos y culturales que se dieron entre ambos grupos.

---

<sup>28</sup> Ver la *Historia* para la reproducción de la Bula del Papa León, fechada abril de 1521, Mendieta 188-190. También la *Inter caetera* del Papa Alejandro VI, 1522, que reafirma lo establecido en la del Papa León.

<sup>29</sup> Durante sus primeros años, los franciscanos gozaron de independencia del episcopado. En la *Bula Exponi nobis super*, de 1522, se les otorgaba la libertad para evangelizar y administrar sacramentos como la confirmación y la ordenación en ausencia del clérigo secular según la *fecisti*. Las concesiones continuaron durante los primeros años como lo atestiguan los documentos de la época como la cedula real de 1534, el rey Carlos V les pedía a la Audiencia y Cancillería Real de la Nueva España que los frailes fuesen bien tratados y favorecidos.

<sup>30</sup> Esta interpolación de lo político, lo social, y hasta lo económico, con las cuestiones religiosas no eran ajenas a los frailes ya que era parte de la realidad social de España misma (Rubial 39).

El capital político de los frailes jugó un papel importante en las decisiones que tomaron a su llegada a México-Tenochtitlán, y en los demás *altepetl* en los que se ubicaron. Afectó asimismo la manera en que habrían de relacionarse con sus habitantes y en particular con los miembros de las elites indígenas, los cuales contaban por su parte con sus propios capitales político, económico y social que continuaban utilizando dentro de las estructuras nahuas a pesar de la derrota en la guerra contra los españoles. Estos capitales habrían de servirles a las elites para presentarse antes los frailes como figuras de poder y establecer así una relación que favorecería a ambas partes.

Las relaciones e intercambios que emanaron entre los agentes de la orden de San Francisco y los miembros de las elites indígenas encontraron la pauta que habrían de seguir en una serie de reuniones que comenzaron en el mes de agosto de 1524 en México-Tenochtitlan. Los *Coloquios y doctrina cristiana* nos ofrece una versión elaborada de lo que pudo haber sido este primer encuentro formal entre los doce franciscanos y algunos representantes de las elites indígenas. El texto se caracteriza por haber sido preparado en náhuatl y en español por fray Bernardino de Sahagún en colaboración con “cuatro viejos muy practicos y entendidos” y los colegiales nahuas más hábiles y entendidos en lengua mexicana y latina, Alonso Vegerano, Martin Jacobita, Andrés Leonardo y el gran sabio Antonio Valeriano.<sup>31</sup> A pesar de que no se cuenta con el manuscrito en su totalidad, en los catorce capítulos rescatados y en el sumario de los que les siguen se puede apreciar una serie de intercambios de creencias y razonamientos, en las cuales los representantes de las elites indígenas, a los cuales se les nombra de acuerdo a su

---

<sup>31</sup> En “Doctrinal Aspects of Sahagún’s Colloquios,” Louise Burkhart discute que la versión en español es un tipo de resumen (65). Ángel María Garibay propone que se le debe de entender como un texto diferente (242).

cargo específico dentro de las estructuras nahuas: *tetecuti*, *tlaloque* y *tlamacazque*,<sup>32</sup> no actúan de manera pasiva ni aceptan fácilmente lo expuesto los frailes. Más bien, lo que se puede apreciar en el texto preparado por Sahagún y los intelectuales es un diálogo en el cual los representantes de los nahuas exponen argumentos que muestran su conocimiento y posición como figuras de poder dentro de las estructuras sociales nahuas que les sirve para poder entonces negociar y llegar así a un común acuerdo con los recién llegados franciscanos.

Los *Coloquios* comienzan con un prólogo en español en el cual los miembros de las élites indígenas aparecen inicialmente como agentes políticos que intervienen en el recibimiento que Hernán Cortés les dio a los doce franciscanos a su llegada a México-Tenochtitlan.<sup>33</sup> En dicho prólogo, se describe cómo los “principales indios” salieron al lado de Cortés observando cómo éste “apeado del caballo, se arrodilló delante del que venía por prelado... y le demandó la mano” (73). De acuerdo al prólogo, las acciones de humildad y respeto de Cortés tuvieron un efecto en los “principales indios” que se encontraban presentes ya que según se lee no pudieron sino cobrar “gran respecto por los dichos religiosos” (73).<sup>34</sup> Este honorable recibimiento hace que los frailes aparezcan como figuras en una posición de poder por encima de Cortés, un conquistador,

---

<sup>32</sup> Molina lo deletrea *tetecutin* que define como “señores, principales o caballeros de la ciudad” (*Vocabulario* fol. 106v). León Portilla traduce *tlamacazque* como “sacerdotes” (*Coloquios* 143). En el estudio introductorio a la edición facsímil de *Coloquios*, León Portilla traduce también *tlamantinime* como “sabios y sacerdotes de la religión prehispánica” (25). En los *Coloquios* aparecen variaciones para nombrar a los sabios, sacerdotes, sabios de la palabra. Molina define *tlatoani* como “hablador o gran señor” (fol. 141); Kartunnen escribe que *tlathtoani* es “ruler, governor” (Kartunnen *An Analytical Dictionary* 266). *Tlaloque* or *tlahlohqui* es la forma plural compuesta de *tlatoani* o *tlahloani*.

<sup>33</sup> Esta actitud de Cortés va de acuerdo al interés que mostró por que se mandaran religiosos de las órdenes mendicantes a predicar al nuevo mundo, ver Mendieta libro II, cap. 2 o Motolinia cap. 1, o el mismo prólogo de los *Coloquios*.

<sup>34</sup> La descripción de Mendieta hace eco de esto. Al respecto se lee que los *tlaloque* “por lo que habían visto que el gran capital y gobernador del Emperador había usado con ellos, recibéndolos con tanta honra y acatamiento, que no imaginasen de sus personas alguna divinidad” (213).

teniendo un efecto en la forma en que son presentados y percibidos. Al posicionárseles de este manera, los frailes pueden entrar en la pugna por el poder y comenzar a negociar con los miembros de las elites indígenas una posición que les fuese favorable en el gestante orden colonial.

La presencia de los señores y principales de México-Tenochtitlan hace que *existan* a partir de que se les otorga una posición determinada como partícipes en el sistema de relaciones del primer encuentro. Existir socialmente, como arguye Bourdieu, implica “pertenecer a grupos y estar dentro de las redes de las relaciones que tienen objetividad, opacidad y permanencia, y que se muestran en forma de obligaciones, deudas y deberes” (*The Rules of Art* 27). La inclusión de las elites en la bienvenida, y más adelante en los diálogos, parece mostrar que desde el comienzo fueron considerados como una parte integral del sistema de relaciones que habrían de influir en la conformación del orden colonial. Asimismo, como lo indica Bourdieu, al existir, los miembros de las elites habrían también de tener obligaciones como lo fue el continuar a cargo de sus pueblos y trabajar en conjunto con algunos de los frailes. Su intervención en la bienvenida y los subsecuentes encuentros e intercambios con los franciscanos apuntan entonces hacia la presencia que mantuvieron como figuras de poder dentro del mundo social indígena aún después de la conquista militar.

Después de esta simbólica bienvenida, los *tetecuti*, *tlaloque* y los *tlamacazque* se reunieron nuevamente con los franciscanos durante varios días, en los cuales estos últimos intentaron persuadir a los primeros de aceptar un nuevo orden social, y en particular, uno de tipo religioso. El primer discurso que se presenta en los *Coloquios* no es, sin embargo, uno teológico sino que más bien apela a las cuestiones diplomáticas con las cuales los frailes buscaron sentar las bases político-sociales que los autorizaban a llevarles a los nahuas la palabra de Dios. Para

esto, los religiosos comienzan estableciéndose como agentes que son enviados por “el gran gobernante en las cosas divinas de la tierra, allá se encuentra en el corazón de la ciudad, la que se nombra Roma. Y a nosotros nos hizo entrega, hemos traído su autoridad” (107).<sup>35</sup> Como lo indica la cita, los frailes establecen su conexión directa con el papado, que enfatizan en los primeros tres discursos para construirse y ser reconocidos como los representantes directos del “gobernante de las cosas divinas.” Sientan con esto las licencias jurídico-religiosas que habrían de usar a manera de capital político para participar en estas primeras negociaciones así como en las demás interacciones con otros agentes sociales y políticos. Como se sabe, los religiosos de la orden de San Francisco consideraron la autoridad papal como única en la jerarquía de la Iglesia en la Nueva España, a lo cual apelaron no sólo en ese momento sino también en los años por venir.

A estos primeros discursos en los que los franciscanos establecen su posición como enviados de una suprema autoridad y que son sus primeros intentos de convencer a los nahuas de cambiar sus antiguas creencias, uno de los *tlaloque* les responde de una forma que va en las mismas líneas de razonamiento sin entrar directamente en discusiones teológicas. En el sexto capítulo, que es la primera intervención de los nahuas en los *Coloquios* siguiendo los parámetros conceptuales y de las tradiciones nahuas,<sup>36</sup> el *tlatoani* se dirige a los religiosos lamentándose inicialmente de que los antiguos *tlaloque*, sus antepasados que los habían protegido y les habían pasado sus costumbres y morales, no se encontraran presentes ya que “[s]i esto hubiera sucedido en tiempo de sus vidas, ellos hubieran devuelto, respondido, a vuestro aliento, a vuestra palabra.

---

<sup>35</sup> En náhuatl se lee “in otechoalmovali in tlatipac tlaoni in umpa moietztica y vey altpetl iiolloco in itocaioca Roma: auh otech momaquili, otiquilitquitiaque in ivelilitizinin yoa in teamuxtli” (106).

<sup>36</sup> De acuerdo a Duverger, aquí se aprecian características de la retórica náhuatl como las metáforas, la modestia simulada y la referencia a los ancestros y al pasado (79).

También ellos os hubieran hecho un discurso” (139).<sup>37</sup> Con estas palabras, el *tlatoani* no refuta lo expuesto por los frailes sobre las jerarquías de la Iglesia o la presencia de Dios contradiciendo o comparándolo con argumentos teológicos sino más bien mostrándoles a éstos la existencia, e importancia, de un orden social nahua que contaba con sus propios agentes y jerarquías.

Continúan entonces explicándoles que ellos no son los más indicados para tratar de los asuntos religiosos puesto que su posición como *tetecuti* y *tlaloque* los capacita principalmente para actuar en asuntos civiles, militares y tributarios.

No obstante, esta posición de autoridades civiles y militares, los *tetecuti* y *tlaloque* les permite confrontar de manera inicial la petición de los frailes, quienes les habían pedido que abandonaran sus prácticas y creencias religiosas. Los *tetecuti* y *tlaloque* les explican entonces a los frailes que no podían hacer a un lado con tanta ligereza ni las ceremonias ni las costumbres que sus sabios ancestros les habían dejado ya que las habían sido consideradas como verdades y eran parte de su historia. Para apoyar esto, según aprecia en los *Coloquios*, les enlistan a los grandes *tlaloque*<sup>38</sup> con lo cual se enfatiza la longevidad de sus tradiciones y la multiplicidad de cabeceras que conformaban la sociedad nahua. El que tiene la palabra no puede entonces sino preguntarles a los frailes “¿acaso aquí, delante de vosotros, debemos destruir la antigua regla de vida?” (139).<sup>39</sup> En este cuestionamiento, la frase *huehue tlamaniliztli*, la antigua regla de vida, tiene como función el exaltar las tradiciones y normas morales más apreciadas por los nahuas y que van más allá de conceptualizaciones teológicas. De este modo, se alude al enorme impacto

---

<sup>37</sup> En la versión en náhuatl se lee “[I]ntla oc iehoantin imata mochiuani ca iehoan quicuepazquia in amihiyotzin in amotlatoltzin, no iehantin amechmotlatlauhtilizquia” (138).

<sup>38</sup> Estos eran Motecuhzomatzin, Ahuitzotzin, Axayacatzin, Tizocicatzin, Itzcoatzin, Huehue Motecuhzoma, Nezahualcoyotzin, Nezahuapilli, Totoquihuatzli y Huehue Tezomomoctli (139).

<sup>39</sup> Se lee en náhuatl “cuix nima tehoan nican amixpatzinco tocopolozq in ueue tlamaniliztli” (138).

que traería en la sociedad indígena un cambio tan radical en algo que se encontraba tan arraigado en su identidad. Esta reacción muestra asimismo una actitud de los *pipiltin* que va en contra de una simple sumisión y aceptación siendo más bien un rechazo que basan en la existencia, conocimiento y valoración de sus antiguas creencias.

Esta negación inicial del *tlatoani* es, entonces, secundada por los *tlamacazque*, y en particular por el *quequetzalcoa*, quien sí era el indicado para discutir las cuestiones religiosas al ser uno de los dos supremos sacerdotes de la sociedad nahua.<sup>40</sup> En su discurso, el *quequetzalcoa* se opone también a dejar sus creencias y a rechazar a sus antepasados, exclamando si no ya era “bastante que hayamos dejado, que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido, la estera, el sitial [el mando]” (155).<sup>41</sup> Tanto el *tlatoani* como el *quequetzalcoa* se niegan a destruir el *huehue tlamaniliztli*, la antigua regla de vida, no sólo por estar arraigada a su identidad sino también porque les parecía que ya habían cedido lo suficiente ante los españoles y en su juicio no era necesario cambiar también esta práctica cultural. Los argumentos con los que los *tlatoani* y el *quequetzalcoa* les responden a los frailes en los *Coloquios* ponen de manifiesto que no aceptaron sumisamente las peticiones iniciales de los franciscanos, ni las explicaciones que le siguieron acerca de Dios, los ángeles y los demonios, sino que más bien se inclinaron por defender sus tradiciones. Esta actitud de los nahuas forzó a los frailes a cambiar su estrategia discursiva y poder entonces llegar a un acuerdo que fuese provechoso para ambas partes.

---

<sup>40</sup> León Portilla explica que este era el rango más elevado en la jerarquía de los sacerdotes indígenas (*Coloquios* 140).

<sup>41</sup> En náhuat se lee “[M]azanozoc ye inic in oticcauhque, in oticpoloque in otoncuililoque, in otocaultiloque in petlatl, in icpalli” (154).

Aunque ninguno de los siguientes capítulos conservados presenta las respuestas completas que dieron los *tetecuti*, *tlaloque* y *tlamacazque* a las explicaciones que los frailes les dieron sobre Dios, las descripciones de dichos capítulos que aparecen en el sumario de los *Coloquios* dejan ver la manera en que estos últimos tuvieron que cambiar el enfoque de la discusión. Como se lee, los frailes optaron por utilizar el fracaso de los dioses prehispánicos en la guerra contra los españoles para probar que su Dios cristiano era superior a los suyos. Esta estrategia discursiva, y de tipo política para efecto de las relaciones sociales, parece librar de culpa a los señores y principales en la derrota en las guerras militares. Así, al responsabilizar a los dioses prehispánicos, en vez de ellos como líderes, los *tetecuti*, *tlaloque* y *tlamacazque* reniegan de éstos “declarándose servidores de Dios nuestro Señor” (103). A partir de este momento, de acuerdo a la recuperación histórica del encuentro, estos señores y principales comenzarían a cooperar con los frailes haciéndose partícipes en la construcción de la nueva realidad social a medida que su contribución les otorgase, al mismo tiempo, un espacio para negociar y ejercer una agencia en el gestante campo colonial.

La importancia de los primeros diálogos y el impacto de este acuerdo de cooperación es algo que puede apreciarse aún en textos que simplifican estas negociaciones iniciales entre los nahuas y los franciscanos. Por ejemplo, en la *Historia eclesiástica indiana*, Mendieta presenta una breve descripción en la cual se pueden observar a unos señores y principales que actúan de manera sumisa ante la presencia de los religiosos. De acuerdo a Mendieta, los nahuas decidieron trabajar con los frailes expresándoles el “deseo que traían de su aprovechamiento, y se ofrecieron que les entregarían sus hijos para el efecto que pretendían...” (215). A pesar de esta facilidad y rapidez con la cual parecen haber aceptado lo propuesto por los religiosos, el relato de Mendieta coincide con los *Coloquios* al mencionar la intención de los miembros de las elites de trabajar en

conjunto con los franciscanos además de que le otorga un tono amistoso al encuentro y a la resolución a la que llegaron.

La recuperación que se dio de los diálogos y su autorización, entendida como legitimización al ponerlos por escrito, es muestra por sí misma de los resultados que trajeron la cooperación que se dio entre los dos grupos. De acuerdo a la sección al prudente lector, no se pudieron poner por escrito estos “papeles y memorias hasta este año de mil quinientos y sesenta y quatro, porque antes no hubo oportunidad de ponerse en orden ni convertirse en lengua mexicana bien congrua y limada” (75).<sup>42</sup> Como se puede ver, tuvieron que pasar varios años para que se llevara a cabo esta legitimización, que tiene como característica el haberse dado en lengua náhuatl y el haber contado con la participación, por parte de los franciscanos, de Sahagún, y, por lado de los nahuas, de egresados del Colegio de Tlatelolco como Alonso Vegerano, Martin Jacobita, Andrés Leonardo y Antonio Valeriano.

En esta colaboración, los intelectuales indígenas pudieron hacer uso de su capital lingüístico y cultural e intervenir en la redacción en náhuatl con una versión de los hechos en la cual como he discutido enfatiza el diálogo por encima de la imposición. Al participar en la construcción histórica que se hizo de este evento, los nahuas dejan entonces un testimonio en el cual los *tetecuti*, *tlaloque* y *tlamacazque* actúan como agentes que no ceden obedientemente, otorgándoles cierto poder para llegar a un acuerdo y participar en el establecimiento de un sistema de colaboración que habría de beneficiarlos a ellos y a los franciscanos. El resultado de estas negociaciones fue un reconocimiento de las distancias entre ellos, que habrían entonces de negarse simbólicamente para que ambos grupos pudieran participar en la construcción del

---

<sup>42</sup> En cuanto a la historicidad de los *Coloquios*, concuerdo con la postura de Jorge Klor de Alva quien arguye que los hechos históricos sucedieron pero la temporalidad en que se presentan es más bien figurativa.

espacio social y cultural. La producción y redacción misma de los *Coloquios* es un reflejo de estas negociaciones y negaciones simbólicas que permitieron la coexistencia y contribuciones tanto de franciscanos como de los nahuas.

En estos primeros intercambios que se capturaron en los *Coloquios*, se puede apreciar cómo los religiosos y los nahuas hicieron uso de sus respectivos capitales para negociar y ocupar así una posición contigua y relativa entre ellos. En la práctica social, una vez que los nahuas aceptaron lo propuesto por los religiosos y comenzaron a colaborar en la evangelización, se abrieron un espacio en el cual pudieron constituirse como agentes creadores y partícipes, insertando sus propios discursos sin perturbar el orden colonial que los franciscanos, por su cuenta, deseaban establecer. Gracias a la negación simbólica de las jerarquías, los nahuas trabajaron en conjunto con los frailes en la producción de artefactos culturales, como lo fueron las obras de teatro, insertándose en un campo de poder más amplio y negociar una posición en el gestante campo colonial.

*La conquista de Rodas* y *La conquista de Jerusalén* fueron dos de estos productos culturales<sup>43</sup> en los cuales las elites indígenas contribuyeron creativa y escénicamente en su elaboración. Los nahuas inscriben, al mismo tiempo, su activa participación en la contienda espiritual gracias la trama de conquista que se utiliza en ambas obras. Como lo permiten ver las descripciones dejadas por Toribio de Benavente Motolinia, Bartolomé de las Casas y Bernal Díaz del Castillo, estas dos obras tratan de victorias militares cuyo trasfondo político-social es

---

<sup>43</sup> En *Apologética* o la *Historia de los indios*, Motolinia y Bartolomé de las Casas nos entregan también una lista de los autos que se prepararon como parte de las celebraciones en la Nueva España. Para el día de San Juan, por ejemplo, se representaron cuatro autos: La Anunciación de Nuestra Señora, La visitación de Nuestra Señora a Santa Elisabet, y La Natividad de San Juan. Para el día de Corpus Christi, en 1539: La tentación del Señor, San Francisco y finalmente el Sacrificio de Adán. Las dos narraciones coinciden en los títulos, pero hay algunas discrepancias en cuanto al orden y fecha se representaron.

utilizado hábilmente por los miembros de las elites de Tlaxcala y México-Tenochtitlan para registrar la rivalidad que había existido y que continuaba tomando lugar entre estos *altepetl*. En la práctica social, con la puesta en escena de *La conquista de Jerusalén*, los tlaxcaltecas buscaron también mostrar y recalcar su rol como fieles vasallos que apoyaban la tarea evangelizadora. Simbólicamente, considerando el tema y la trama, se insertaban como militantes en pro de la cristiandad a un nivel global dadas las expectativas de los frailes franciscanos, quienes esperaban el triunfo de ésta sobre los infieles judíos y musulmanes. De esta forma, los nahuas usan las representaciones para hacer visibles sus contribuciones en la construcción del nuevo orden en el cual seguían identificándose de acuerdo a su *altepetl* de origen.

Sobre la puesta en escena de *La conquista de Rodas* se han conservado las descripciones, un tanto breves, de Bernal Díaz del Castillo y Bartolomé de las Casas, quienes aluden a la intervención de los nahuas, particularmente en cuestiones de la actuación.<sup>44</sup> En la *Historia verdadera de la Nueva España*, por ejemplo, Díaz del Castillo describe que en la puesta en escena *La conquista de Rodas* se representó una batalla entre los navíos en Rodas, en los cuales “venían ahí unos indios al bordo vestidos al parecer como frailes dominicos... y otros frailes pescando” (543). Esta parte de la obra, que al parecer había sido una broma para los espectadores, muestra la intervención de los indígenas quienes estaban personificando a los religiosos. Ésta, sin embargo, es la única ocasión en que Díaz del Castillo hace referencia a la

---

<sup>44</sup> Esto parece haber sido común en las representaciones de la época. Motolinia escribe al respecto que para las fiestas del Señor y nuestra Señora, por ejemplo, “[l]os indios señores y principales, ataviados y vestidos de sus camisas blancas y mantas labradas con plumajes, y con piñas de rosas en las manos, bailen y dicen cantares en su lengua, de las fiestas que celebran...” (118).

presencia de los nahuas en la escenificación sin hacer mención alguna de otro tipo de colaboración.<sup>45</sup>

Por su parte, Bartolomé de las Casas en la *Apologetica* incluye también una breve pero substancial descripción de la representación de *La conquista de Rodas*, en la cual añade algunos detalles importantes que permiten ver otras instancias en las cuales indígenas contribuyeron:

[h]ubo grandes edificios como teatros postizos, altos como torres, en la plaza de México, con muchos apartamientos y distinciones unos sobre otros y en cada uno su acto y representación con sus cantores y ministriles altos de chirimías y sacabuches y dulzainas y otros instrumentos de música, trompetas y atabales, que creo que se reunieron más de mill indios teñedores y cantores de canto de órgano; hubo castillos y una ciudad de madera que se combatió por indios por de fuera y defendió por los de dentro. (602)

Según este testimonio de Las Casas, la gente de México-Tenochtitlan participó también cantando y tocando instrumentos musicales mientras que otros se encontraban actuando como soldados tanto del lado del cristiano como del de los turcos. La descripción de Las Casas agrega información que les da crédito a los nahuas en la producción de la obra ya que no sólo personificaron a frailes como se lee en la narración de Díaz del Castillo.

En cuanto a la participación las elites indígenas en particular, ninguna de las dos descripciones ofrece información específica. No obstante, al analizar otros testimonios es posible conjeturar que intervinieron en escena además de que habrían sido los más indicados para organizar y manejar al considerable número de nahuas que estarían usando su lengua nativa. En

---

<sup>45</sup> Sobre *La batalla de los salvajes*, como Horcasitas ha nombrado al auto que tomó lugar antes de *La conquista de Rodas*, Díaz del Castillo comenta que la escenificación de ésta estuvo a cargo de los indígenas.

cuanto a la presencia de las elites en las representaciones, Motolinia deja testimonio de las celebraciones en las que actuaban como lo fueron las fiestas para Dios y la Virgen. En éstas, según Motolinia, “[l]os indios y señores principales, ataviados de sus camisas blancas y mantas labradas con plumajes, y con piñas de rosas en las manos bailen y dicen cantares en su lengua...” (118). Asimismo Bartolomé de las Casas afirma tajantemente que los nahuas tenían bajo su control la producción de las representaciones que tomaban lugar. En la *Apologética*, al narrar las fiestas de Nuestra Señora de la Asunción en Tlaxcala, Las Casas asevera que “[f]ueron los apóstoles, o los que representaban, indios, como en todos los actos que arriba se ha recitado (y esto se ha siempre: *que ningún español entiende ni se mezcla en los actos que hacen con ellos*), y el que representaba a Nuestra Señora, indio, y todos los que en ello entendían indios” (601 énfasis añadido). La afirmación de Las Casas apunta no sólo hacia la participación activa de los nahuas sino también hacia la construcción de un campo cultural autónomo en el cual sus partícipes ejercían una agencia al preparar y personificar las obras en su lengua nativa sin la intervención de los españoles conquistadores.<sup>46</sup> Esta autonomía se debió en parte a la independencia que la administración colonial les había otorgado a los *altepetl*, y por consiguiente sus señores y principales, en la jurisdicción sobre su propio cabildo y en las cuestiones internas de su comunidad.<sup>47</sup> Entre estas se encontraban, precisamente, la planeación y el financiamiento de las celebraciones y fiestas religiosas, lo cual les permitió a los miembros de las elites intervenir y supervisar su producción.

La narración de Díaz del Castillo alude, sin embargo, a la intervención de los españoles, los cuales, según el cronista, estuvieron a cargo del financiamiento de las celebraciones en las

---

<sup>46</sup> En *Teatro de evangelización*, Othón Arroníz ve en la afirmación de Las Casas indicios de la participación de los indígenas solamente en relación a las traducciones.

<sup>47</sup> Ver Gibson.

que se incluyó precisamente *La conquista de Rodas*. Según se lee en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, estas fiestas fueron patrocinadas por el virrey don Antonio de Mendoza, la Real audiencia y Hernán Cortes.<sup>48</sup> Este testimonio de Díaz del Castillo que pone un énfasis en la intervención de éstos ha hecho que *La conquista de Rodas* sea interpretada, por algunos críticos como Beatriz Aracil Varón como una obra cuyo objetivo era la “reafirmación del poder de la minoría dominante, representada en este caso por los conquistadores españoles” (460). La narración de Díaz del Castillo sí tiene un enfoque en el cual los colonos juegan un papel importante al financiar las celebraciones. No obstante, este financiamiento queda claramente ligado en su narración a los dos “solemnísimos banquetes” que ofrecieron el Marqués del Valle y el virrey Mendoza y para los cuales ofrece una detallada descripción que ocupa casi todo ese capítulo. El objetivo de la narración de Díaz del Castillo era más bien el de mostrar la participación de una “minoría dominante” en las celebraciones y la opulencia de éstos, pero no era necesariamente poner un énfasis en la escenificación ni producción de la obra, la cual habría estado a cargo de los nahuas en cooperación con los franciscanos.

Esta participación y agencia de los miembros de las elites indígenas en el campo de la producción cultural puede apreciarse más claramente en la puesta en escena de *La conquista de Jerusalén*. De acuerdo a la narración que incluye Fray Toribio de Benavente Motolinia en la *Historia de los indios de la Nueva España*,<sup>49</sup> los *pipiltin* del *altepetl* de Tlaxcala decidieron

---

<sup>48</sup> En las *Actas de Cabildo*, en la entrada del 27 de marzo de 1539, se lee que se le otorgó a “[A]lonzo de Abila ciento e cuatro pesos y medio de oro de lo que corre por dio por memoria aber gastado en nueve baras de lamasco y nueve de tafetán y de paño y una gorra de tercio pelo y naguas e camisas y otras cosas que se le mandaron comprar para el palio e fiestas questa cibdad hizo de las pazes e se gastaron ellas y de madera e clabazon que se compraron para los tabladados...” (165).

<sup>49</sup> Esta descripción proviene de una carta que escribió un fraile a su prelado fray Antonio de Ciudad de Rodrigo En cuanto a su escritura, se había pensado que Motolinia podía haber sido del

escenificar esta obra para celebrar las paces entre el emperador de España y el rey de Francia. Para esto, según el relato, “los tlaxcaltecas quisieron primero ver lo que los españoles y los mexicanos hacían, y visto que hicieron y representaron la conquista de Rodas, ellos determinaron de representar la conquista de Jerusalén ... y por hacerlo más solemne acordaron la dejar para el día de Corpus Christi...” (135).<sup>50</sup> Como lo indica la cita, los tlaxcaltecas fueron quienes escogieron el tema y el día con la intención de sobrepasar lo realizado por los del *altepetl* de México-Tenochtitlan en *La conquista de Rodas*. Esto hace eco a una enemistad que existía desde tiempo prehispánicos y que fue acentuándose a partir de la alianza de los tlaxcaltecas con los españoles durante la conquista.

Históricamente, la conquista de Jerusalén tenía relevancia al ser la primera cruzada con la que se habían recuperado terrenos cristianos de manos de los infieles.<sup>51</sup> Este tema de trasfondo les servía a los de Tlaxcala para reafirmar su colaboración en las conquistas militares y aceptación del cristianismo. Asimismo, podían insertar a su *altepetl*, y la Nueva España en general, en una contienda religiosa a escala global. La adopción, y adaptación, de esta trama a la realidad colonial apunta también hacia la intervención de los franciscanos en la producción de la obra ya que en la temática puede observarse su deseo por repetir el éxito de la primera cruzada histórica, ahora con la ayuda de los nahuas. Esta visión de un posible futuro es algo que puede apreciarse en el comentario del escritor de la carta quien esperaba que lo sucedido en la puesta en escena fuese un “pronóstico [que] cumpla Dios en nuestros días...” (135). Los frailes como

---

autor pero en una edición reciente, se ha aclarado que para la fecha de la representación, junio de 1539, el fraile no se encontraba en Tlaxcala, O’Gorman.

<sup>50</sup> La celebración de Corpus Christi, institucionalizada en 1317, estaba fuertemente relacionado con el desarrollo del teatro religioso en España y para principios del siglo XVI los autos ya eran parte integral de la fiesta (Burkhart *Holy Wednesday* 18)

<sup>51</sup> Esta captura del sitio de Jerusalén tomo lugar específicamente en 1099.

agentes culturales y sociales buscaban con la recuperación literaria del evento proyectar sus deseos, visualizando un triunfo similar de la cristiandad sobre los infieles a un nivel global. De este modo, al utilizar la obra junto con los tlaxcaltecas, los franciscanos se posicionaban de manera contigua a las elites indígenas ya que ellos también usaron la obra para insertar un discurso que mostraba sus intenciones religiosas.

De acuerdo al relato, la puesta en escena de *La conquista de Jerusalén* en Tlaxcala comienza mostrando la diversidad de agentes sociales que conformaban y se encontraban presentes en la realidad colonial. Así, en un escenario con edificios y torres, que buscaban parecerse a los de Jerusalén, aparece un elenco integrado por el Emperador, el capitán del ejército de España Antonio Pimentel, el Papa con los cardenales, el ejército de la Nueva España a cargo de Antonio de Mendoza y el ejército de Jerusalén bajo la tutela del Marqués del Valle. Al escenario sale primero el ejército de España, conformado por sus diez capitanías representando varios reinos de Europa<sup>52</sup> con un vestuario que revelaba pocas diferencias entre sí. Ante esta falta de atención a los detalles, el escritor de la carta sugiere que esto se debía principalmente a la ignorancia de los indígenas que “no los han visto ni los saben” (136). No obstante, esta explicación que ofrece parece poco probable cuando se considera que los tlaxcaltecas buscaban sobrepasar lo realizado por los de México-Tenochtitlan, cuya puesta en escena ponía atención a detalles como las vestimentas. En *La conquista de Rodas*, por ejemplo, los mexicas pusieron atención a los trajes de los frailes de acuerdo a la orden que pertenecían y personificaron también a los turcos que iban “muy al natural, a la turquesa, con riquísimos vestidos de seda y carmesí y grama con mucho oro y ricas caperuzas, como ellos los traen en su tierra...” (*Historia verdadera*

---

<sup>52</sup> Los reinos que se nombran son los de Castilla, León, Toledo, Aragón, Galicia, Granada, Navarra además de que se menciona a Alemania, Roma y a los italianos.

534). La atención a estos detalles en el vestuario, lo cual revela por su cuenta cierto conocimiento de las prácticas culturales propias de esa región, no fue algo que pudieron haber pasado por alto los tlaxcaltecas si lo que buscaban era el tener una producción mejor a la de los mexicas.

Más bien la poca diferencia en el vestuario de las capitanías de España en *La conquista de Jerusalén* puede interpretarse en relación al interés que habrían tenido los de Tlaxcala de ser ellos quienes sobresalieran en el escenario, y por consiguiente, resaltar su ardua participación en la contienda militar y religiosa. Para esto hay que notar que cuando el ejército de la Nueva España se presenta en el escenario, sale dividido en varias capitanías y cada una “va vestida según el traje que ellos usan en guerra; éstos fueron de ver, y en España y en Italia los fueran a ver y holgaran de verlos. Sacaron sobre sí lo mejor que todos tenían de plumajes ricos, divisas y rodela, porque todos cuanto en este auto entraron, todos eran señores y principales, que entre ellos se nombran *tecutlis ypiles*” (136).<sup>53</sup> La majestuosidad de los trajes que los miembros de las elites ponen ante los ojos de los espectadores corresponde, precisamente, a las prácticas culturales propias de los nahuas ya que esta era la forma en que salían al campo de batalla los guerreros en tiempos prehispánicos y durante las guerras de conquista mismas. En la *Relación de Texcoco*, por ejemplo, se lee como los guerreros nahuas iban a batallar usando trajes vistosos, grandes penachos y estandartes de guerra, gritando y haciendo sonidos estrepitosos de caracoles y bocinas (48-51).

En relación a esto, el orden en que sale al escenario el ejército de la Nueva España parece también emular estas prácticas guerreras, en las cuales los más valientes y escogidos soldados

---

<sup>53</sup> El ejército de la Nueva España incluía otros *altepetl* como los huastecas, zempoaltecas, mixtecas, culiuaques, tarascos y cuahtemaltecas, Motolinia 136.

salían a la delantera. En *La conquista de Jerusalén* este honor les fue reservado a los ejércitos de Tlaxcala y México-Tenochtitlan, los cuales iban a la vanguardia “muy lucidos y... muy mirados” (136). Con la incorporación de estos elementos, propios de sus prácticas culturales, los tlaxcaltecas se apropiaron de la trama adaptándola a una realidad en la cual todavía se valorizaban estas prácticas que habían sido de suma importancia para los nahuas.

Buscaron asimismo posicionarse escénica y simbólicamente por encima de otros ejércitos como el español en las contiendas religiosas, y ponerse a la par del *altepetl* de México-Tenochtitlan, del cual habían sido tributarios. En la práctica social, la posición del *altepetl* de Tlaxcala con respecto al de México-Tenochtitlan había cambiado a partir de su participación en las contiendas militares al lado de los españoles, ganándose el reconocimiento que los privilegiaba. Para 1538, por ejemplo, los tlaxcaltecas eran los únicos que contaban con un escudo de armas, el cual lucieron precisamente durante las celebraciones religiosas de Corpus Christi de ese año. En la *Historia de los indios*, Motolinia escribe al respecto que en ese día los del *altepetl* de Tlaxcala decidieron sacar por primera vez el “escudo de armas, que el Emperador les dió cuando a este pueblo hizo ciudad... lo merece bien porque ayudaron mucho cuando se ganó toda la tierra, a don Hernando Cortés, por su Majestad, tenía dos banderas, de éstas y las armas del Emperador en medio...” (129). El escudo otorgado por su colaboración en la guerras de conquista los reconocía como fieles vasallos que habían servido a la Corona española por lo que en *La conquista de Jerusalén* no podía faltar esta referencia a su participación militar al lado de los españoles. Lo cual recalcan al final de la obra cuando ellos son los que reciben la ayuda divina a través de un ángel, el cual se dirige a su ejército diciéndoles que “los españoles con vosotros los tlaxcaltecas ganasteis a México” (141). Los espectadores de la obra, que habrían

sido la gente de Tlaxcala, se habrían identificado, sintiéndose orgullosos de dicho reconocimiento.

Su colaboración con los españoles en la guerra contra los mexicas tuvo un efecto en la posición que habría de ocupar el *altepetl* de Tlaxcala en el emergente orden colonial llevándolos a re-inventar su participación en la conquista oscureciendo o anulando de sus registros históricos las guerras que habían tenido en contra de los españoles antes de aliarse a ellos. El *Lienzo de Tlaxcala*, por ejemplo, muestra un recibimiento amistoso de los tlaxcaltecas a los españoles suprimiendo los conflictos iniciales entre los dos grupos, que son sustituidos con una bienvenida fraternal y un acogimiento al cristianismo. Esta versión de la forma en que se relacionaron inicialmente dista, sin embargo, de lo que muestran otros relatos canónicos como el Díaz del Castillo, el cual describe cómo los españoles atacaron Tlaxcala, los cuales se defendieron al grado que pudieron haberlos derrotado si hubiesen sido reforzados.<sup>54</sup> En *La conquista de Jerusalén* los tlaxcaltecas enfatizan este acogimiento a los españoles y, principalmente, al cristianismo con lo cual podría pensársele a esta puesta en escena como una temprana re-invencción de su participación como fieles aliados de la Corona.

Además de presentarse como activos partícipes al lado de los españoles en la conquista, los miembros de las elites indígenas tlaxcaltecas utilizaron la puesta en escena para posicionarse en la contienda global en pro de la cristiandad, ubicándose por encima del ejército de los españoles. En la descripción de la obra se lee como después de un par de intentos por vencer a los judíos y musulmanes, los españoles terminaron retrocediendo ya que no pudieron entrar en Jerusalén a pesar de la ayuda divina que recibieron. Entonces, el ejército de la Nueva España intenta llegar a la ciudad peleando arduamente contra los moros. Al verse ya vencidos, le

---

<sup>54</sup> Ver cap. LXII al LVXII, Díaz del Castillo 117.

pidieron ayuda a Dios, el cual a través de un ángel se dirige a ellos diciéndoles que “aunque sois tiernos en la fe los ha querido Dios probar, y quiso que fuédes vencidos para que conozcáis que sin su ayuda valéis poco; pero ya que os habéis humillado, Dios ha oído vuestra oración...”

(*Historia* 141). Las palabras del ángel hacen eco a lo dicho por los primeros doce franciscanos en los primeros diálogos que tuvieron con los *tlamacazque* y *tlaloque*. A diferencia de sus divinidades prehispánicas que los habían abandonado en las guerras de conquista, el Dios cristiano oye sus oraciones y no los abandona, dándoles ímpetu para poder enfrentar y derrotar a los infieles moros y judíos.

La puesta en escena de *La conquista de Jerusalén* concluye entonces con un bautismo masivo que se lleva a cabo a petición de las masas. Este bautismo está relacionado con el trasfondo religioso de la obra y permite observar la participación de los franciscanos en la producción. Al final de la obra, una vez que el “*tlaloa* de Jerusalén” se rindió y aceptó al Dios cristiano, escribe el autor de la carta que “allí públicamente demandaron el bautismo a el Papa, y luego Su Santidad mandó a un sacerdote que los bautizase” (142). El bautismo masivo que se describe ha sido interpretado por algunos críticos como una moraleja con la cual los franciscanos estaban usando a los nobles indígenas de ejemplo a seguir para sus *macehuahmeh*, los cuales al observar esto los imitarían y a aceptarían fácilmente la religión cristiana. Esta interpretación que busca enfatizar el valor evangelizador de la obra sobre unos pasivos indígenas apunta, paradójicamente, hacia la posición de los miembros de las elites indígenas como figuras que continuaban ejerciendo su poder político y simbólico dentro de sus *altepetl*.

Asimismo, la petición pública de ser bautizados por parte de una mezcla de actores que estaban representando a los turcos e “indios adultos,” puede interpretarse más bien en relación a la defensa que tenían que hacer los franciscanos de esta práctica religiosa. Se sabe que para esa

fecha, los frailes de la orden de San Francisco estaban en conflicto con otros agentes religiosos y políticos, como los dominicos y la audiencia, los cuales estaban intentando controlar las prácticas de los seráficos, y entre las que se encontraban precisamente los bautizos masivos. La Junta eclesiástica de 1539, por ejemplo, cuestionaba si no era necesario deslindar los campos de autoridad ya que les parecía que los frailes gozaban de mayor autoridad que algunos obispos.<sup>55</sup> El poder político que estaban ejerciendo los franciscanos les habían venido precisamente del Papa, quien era para muchos de ellos la máxima, y hasta única, autoridad a la que debían de responder tal como puede apreciarse en los *Coloquios*. En la obra, los franciscanos defienden los bautizos masivos autorizándolo con la presencia del Papa, el cual se dirige directamente a un sacerdote instruyéndole que lo lleve a cabo. Vista de esta manera, la obra de teatro no es sólo usada por los tlaxcaltecas para posicionarse en el orden social a la altura de los mexicas sino también por los franciscanos, quienes estaban negociando la legitimidad de su práctica religiosa y una posición de poder en el orden social como enviados directos del Papa.

Tanto la puesta en escena de *La conquista de Rodas* como *La conquista de Jerusalén* muestran la pluralidad de agentes sociales (mexicas, tlaxcaltecas y franciscanos) que buscaban reafirmar su posición dentro de las jerarquías del nuevo orden social. Estas obras fueron más que herramientas doctrinales, concebidas con un simple y mero fin evangelizador ya que, como he discutido, su función en la realidad colonial fue más bien la de poner en juego las prácticas y percepciones de los miembros de las elites indígenas en colaboración con los franciscanos. De esta forma, se pone al descubierto también la agencia que ejercieron los primeros al utilizar estos

---

<sup>55</sup> La junta eclesiástica de 1539 se preguntaba si no había que deslindar los campos de autoridad “Por cuanto ha habido mucha confusión, y todavía hay varias opiniones en que algunos religiosos dicen y quieren defender que los frailes y religioso tienen mayor autoridad que los por sus privilegios que no los obispos” (Arróniz 92).

artefactos culturales para negociar una posición con otros agentes y sus instituciones así como su temprana intervención en el campo cultural.

Las relaciones sociales de los agentes sociales en el México colonial fueron desde un principio, como se aprecia, más complejas que una simple imposición de un nuevo orden en el cual las elites indígenas se sometieron en virtud de colonizados. Todos los partícipes del campo colonial emergente, por lo contrario, estuvieron en una constante negociación por imponer su visión del mundo, lo cual se puede apreciar en la elaboración de los productos culturales mismos. De estas relaciones sociales, resalta la intensa y profunda colaboración que se dio entre los frailes franciscanos y los miembros de las elites indígenas y que comenzaron tempranamente. Al analizar sus interacciones utilizando la teoría de Bourdieu, es posible atender a los varios aspectos que contribuyeron a la participación de ambos en la elaboración de las obras de teatro y, más aún, resaltar la posición de los miembros de la elite a principios de la época colonial como relativa y homóloga a la de los franciscanos.

Para que esto fuese posible, el *habitus* de los frailes de la orden de San Francisco jugó un papel importante al predisponer sus percepciones y acciones a su llegada a la Nueva España ya que afectaría el recibimiento que tuvieron por parte de las elites indígenas. La sensibilidad que los frailes tuvieron hacia las culturas autóctonas, y en particular su predisposición al aprendizaje de lenguas, fue adquirida e impulsada por la regla de la orden misma haciéndola parte integral de su *habitus*. La capacidad transformadora de éste les permitió que fueran incorporando nuevos elementos de acuerdo a la realidad social con la cual iban interactuando, modificando sus disposiciones y adaptándose a los nuevos espacios en que se desenvolvían, como lo fue en la Nueva España.

Su capital político fue, por su parte, esencial en los primeros intercambios que se dieron entre ellos y los *pipiltin* al utilizarlo para establecerse en una posición de autoridad y poder entonces negociar con los que eran, por su parte, figuras de poder en la sociedad nahua. Como se puede ver en el texto de los *Coloquios*, los frailes consiguieron que los *tlaloque* y los *tlamacazque* optaran por negar simbólicamente las distancias entre ambos grupos, lo cual implica a vez el reconocimiento de éstas, y colaborar entonces con ellos. Los franciscanos, de hecho, necesitaron de la colaboración de estas figuras de poder para legitimarse en el campo colonial y ser aceptados por el resto de la población indígena. El primer encuentro, como hecho histórico, es simbólico de manera que captura no sólo el comienzo de una serie de intercambios y negociaciones entre ambos grupos sino el tipo de relación que habrían de mantener. La recuperación y redacción misma de los *Coloquios* fue producto de una cooperación entre un franciscano, Sahagún, y varios intelectuales indígenas aunque su publicación haya quedado suspendida.

La intensa colaboración e intercambios que se dieron entre los frailes y las elites indígenas por su cercanía geográfica y conceptual produjo majestuosas representaciones escénicas como lo fueron *La conquista de Rodas* y *La conquista de Jerusalén*. Los tlaxcaltecas, mercedores de cierto merito por haber trabajado al lado de los españoles, buscaban reafirmar su superioridad en comparación con el *altepetl* de México-Tenochtitlan y re-inventar su historia en base a la relación objetiva que habían adquirido a partir de su participación en conquista militar. Con estas puestas en escena se aprecia, además, la intención de una incursión de los indígenas en una conquista espiritual que pretendía ir más allá del espacio de la Nueva España y que responde a los intereses y al idealismo de los frailes franciscanos. Su interés pastoral, como parte integral

de su *habitus*, los lleva a incluir a los nahuas en dicha cuesta contribuyendo de esta forma a mantener una relación de tipo homóloga entre ambos.

Los franciscanos y las elites indígenas son sólo dos de los grupos que forman parte de otros varios campos con su agentes e instituciones que conformaron el campo colonial. Las relaciones objetivas y las potenciales que se dieron entre éstos, y que es posible estudiar a través de los productos culturales que elaboraron, permiten ver las interacciones que se dieron a la vez con otros agentes sociales y a las que he apuntado de manera breve dada la complejidad del sistema de relaciones sociales. Los frailes franciscanos, por ejemplo, utilizaron el auto de *La destrucción de Jerusalén* para legitimar sus prácticas religiosas debido a las tensiones que emanaron en sus relaciones sociales con otros agentes religiosos de la orden de Santo Domingo. Los tlaxcaltecas, por su cuenta, la utilizan para reafirmar una nueva posición ahora homóloga a la de los mexicas con los cuales continuaban teniendo una rivalidad ahora acentuada a partir de su ayuda a los españoles en las guerras de la conquista. Al atender a la variedad de campos y sus agentes es posible apreciar la existencia de constantes interacciones ya que unos agentes siempre se necesitan de otros para poder legitimarse, negando en varias ocasiones las distancias simbólicas entre ambos y contribuyendo así a la conformación de nuevos grupos y sus campos.

## Capítulo 2

### Legitimación y reconocimiento: el caso de Antonio Valeriano

Reconocido como el “gran sabio,” Antonio Valeriano fue uno de los intelectuales indígenas que más contribuyeron a la elaboración de productos culturales y lingüísticos en el siglo XVI del México colonial. Originario de Azcapotzalco, contó desde su nacimiento con cierta afiliación a las elites indígenas de ese *altepetl*. Esto le garantizó, a su vez, acceso a una educación más avanzada, la cual llegó a adquirir durante su adolescencia en el Imperial Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco. En su estancia en el Colegio, aprendió latín, náhuatl y español, recibiendo una educación de tipo humanista enfocándose en el estudio filológico de las lenguas y un análisis de los textos en su versión original.<sup>56</sup> Después de sus años como estudiante, Valeriano continuó trabajando en Tlatelolco, participando en la elaboración de varios trabajos lingüísticos e histórico-literarios como lo fueron el *Códice florentino* y el *Nican mopohua*, entre otros. Aunado a estas actividades intelectuales, Valeriano participó activamente en la vida política llegando a ser el gobernador de Azcapotzalco y juez-gobernador de México-Tenochtitlan. En su vejez y después de dejar su último puesto, continuó participando simbólicamente en varios eventos culturales y políticos siendo percibido y reconocido aún como el *tlatoani* de México-Tenochtitlan.

Entender estos logros en la vida social y política de Valeriano, así como también la transformación de sus varios capitales, económico, social, cultural y lingüístico, en uno de tipo simbólico, es posible si se consideran la importancia del origen social en combinación con la institución educativa como factores que tienen un efecto en la conformación de un agente. De

---

<sup>56</sup> Estos dos, además de una fuerte valoración de cultura grecolatina fueron unos de los elementos de los consistía el humanismo, para un estudio sobre el humanismo ver los trabajos de Ynduráin; Cárceles Laborde; o Maravall.

acuerdo a Pierre Bourdieu, estos dos juegan un papel importante en la percepción, producción y legitimización de las apreciaciones y prácticas sociales ya que el origen social provee al agente de un *habitus* inicial que la institución tiende a reafirmar y legitimar (*Outline of a Theory of Practice* 85-87). Este *habitus*, explica el autor, es precisamente lo que predispone las decisiones y reacciones de los agentes al proveerles de un “sentido del juego,” que les permite discernir lo que es y lo que no es apropiado de acuerdo a las circunstancias en que se encuentren (Bourdieu *The Logic of Practice* 35). Este set de disposiciones tiene además una propiedad transformativa, por lo cual el *habitus* inicial puede modificarse dependiendo del contexto en el cual agente sea expuesto. En el caso del México colonial, este poder transformativo permite pensar en la manera en que agentes culturales fueron adaptando su percepción y apreciación del mundo y así contar con un *habitus* muy particular que les permitió participar en la práctica social. Aplicando esta lógica de Bourdieu, en este capítulo, utilizo la vida de Antonio Valeriano como hilo narrativo para ilustrar el efecto del origen social y de la institución educativa en la continuación y legitimización de las percepciones y prácticas sociales de los indígenas intelectuales en su propia lengua: el náhuatl.

Para esto, primero, elaboro en el origen social de Valeriano, el cual contribuyó a que se le abriera la puerta a una educación más especializada. Paso, entonces, a analizar el rol del Colegio de Tlatelolco<sup>57</sup> que funcionó como una institución reafirmando y legitimando las competencias lingüísticas y culturales de los miembros de las elites indígenas. Arguyo que más allá de su importancia en el proceso evangelizador, el establecimiento de una educación escolarizada como la de Tlatelolco trajo como consecuencia la creación de un campo intelectual específico del

---

<sup>57</sup> Para un estudio sobre el Colegio, ver Cortés “The Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco and Its Aftermath.”

México colonial que habría de convertirse en el semillero de agentes culturales a partir precisamente de la combinación del origen social y la institución educativa. Finalmente, exploro la carrera intelectual y política de Valeriano como un ejemplo, único en varias instancias, de los miembros de la elite indígena que consiguieron insertarse y contribuir a la continuación de las prácticas culturales y estructuras conceptuales en náhuatl. Siguiendo la teoría de Bourdieu, discuto, específicamente, la forma en que las competencias lingüísticas y culturales de Valeriano se funcionan como capital al insertarlas en las relaciones político-sociales coloniales. A partir de esto, este capital se transforma en uno de tipo simbólico como lo demuestra el reconocimiento que recibe en vida por sus contemporáneos y en que se le asignara la redacción del *Nican mopohua*.

Antonio Valeriano nació en el *altepetl* de Azcapotzalco y su conexión con las elites indígenas jugó un papel decisivo en sus años por venir. Se desconoce la fecha precisa de su nacimiento, pero al tomar en cuenta varios eventos de su vida es posible especular que nació entre 1524-1526.<sup>58</sup> Los documentos que se han encontrado hasta el momento, sobre el oriundo de Azcapotzalco, no proveen información alguna sobre su madre aunque seguramente era una mujer perteneciente a la nobleza de Azcapotzalco. Gracias a los datos que aparecen en los trabajos de Chimalpahin y a investigaciones recientes de archivo, como la petición legal realizada por su nieto Antonio Valeriano el joven, ahora se sabe que su padre pudo haber sido don Francisco de Alvarado Matlacohuatl.<sup>59</sup> De esta forma, por la línea paterna, Valeriano podría haber estado

---

<sup>58</sup> Algunos investigadores dan un rango de fechas probables hasta de diez años. Ver Kartunnen "From Courtyard to the Seat of Government" 113; Garibay 722; *Tonantzin Guadalupe León Portilla* 34.

<sup>59</sup> Me refiero específicamente a la investigación de María Castañeda de la Paz, quien cita en "Historia de una casa real" un trasasunto de 1669 que se encuentra en el AGN, vínculos 110, exp. 2, fol. 338v-339r.

relacionado a la casa real de México-Tenochtitlan y ser descendiente de *tlaloque*, grandes señores, como lo fueron el gran Axayacatl y Moctezuma Ilhuicamina.

Hasta fechas recientes, una posible conexión de Valeriano con el *altepetl* de México-Tenochtitlan no había sido considerada ya que se pensaba que su origen social era el de un *macehual*.<sup>60</sup> Esto se debía en buena parte a la representación que se hace de él en la *Crónica mexicayotl* por Hernando de Alvarado Tezozomoc, cuyo testimonio contaba con la credibilidad de que había sido contemporáneo de Valeriano, era un miembro de la elite indígena de México-Tenochtitlan y era, además de todo, su cuñado. En la *Crónica*, Tezozomoc asegura que “...in tlatcatl Dn. Antonio Valeriano amo pilli zan hueymochtiani Colegial Latin tlatolli quimatia Azcapotzalco ichan” (171).<sup>61</sup> Aunque estas palabras de Tezozomoc dejan ver, por un lado, un reconocimiento a las habilidades de Valeriano, muestran, por el otro, un énfasis en el origen no noble de este último, lo cual se repite en una segunda ocasión más adelante en el relato.<sup>62</sup>

En ambas entradas, se puede observar asimismo la referencia a su lugar nacimiento, Azcapotzalco, lo cual parece tener como función el hacer de menos su origen social enlazándolo no sólo a un *altepetl* menor sino también a uno que había sido conquistado por los de México-Tenochtitlan, minimizando así el glorioso pasado de Azcapotzalco. Como se sabe, para la época en que habían llegado los españoles, Azcapotzalco ya se encontraba bajo el dominio de los mexicas, pues habían perecido en 1428, como Chimalpahin lo menciona (*Diario* 159). Azcapotzalco era, sin embargo, la ciudad principal y corte del Valle de Anáhuac cuando llegaron

---

<sup>60</sup> Investigadores como Charles Gibson, por citar alguno, veían a Valeriano como un ejemplo de la nueva cultura indígena hispanizada que había logrado ascender socialmente gracias a las relaciones sociales, habilidades y conocimientos.

<sup>61</sup> Se lee “... el hombre don Antonio Valeriano, quien no era noble, pero un gran sabio y colegial latinista originario de Azcapotzalco” (171 traducción mía).

<sup>62</sup> Ver la entrada de 1573, Tezozomoc 176.

los mexicas a ese territorio. De hecho, los de Aztlán estuvieron sujetos a pagar tributo por varios años y tuvieron que pasar por muchas guerras antes de quitarles a los de Azcapotzalco el poderío (*Códice Tovar* 16).<sup>63</sup> Este pasado histórico, en el cual los de Azcapotzalco habían sido una potencia, era algo de lo que no se habían olvidado sus habitantes, mostrándose orgullosos de esto aun después de la llegada de los españoles, como se lee en la carta enviada al rey Felipe en 1561 y en la que aparece la firma de Valeriano mismo.<sup>64</sup>

Esta mención del *altepetl* de origen de Valeriano en la *Crónica* puede leerse entonces en relación a la importancia que continuaba teniendo para los nahuas su afiliación a un *altepetl* específico. Esta práctica cultural nahua de identificarse y diferenciarse de acuerdo a su *altepetl* es característica de los trabajos preparados por o con la colaboración de los intelectuales nahuas. Chimalpahin, por ejemplo, añadió información sobre los grupos indígenas que participaron del lado de Cortés durante la guerra de la conquista en las ediciones que realizó a la *Historia de la conquista de México* de Francisco López de Gómara con el propósito de resaltar la importancia que tenía dicha afiliación en las relaciones sociales y políticas entre los nahuas y su efecto en la realidad social. En la *Crónica Tezozomoc* parece utilizar el *altepetl* también a manera de una herramienta conceptual para hacer distinciones y, de esta manera, clasificar a Valeriano en la sociedad nahua de acuerdo a su afiliación a Azcapotzalco y así condicionar su posición en la realidad social nahua y en la construcción histórica que realiza a partir de esta afiliación. La

---

<sup>63</sup> Tezozomoc narra las dificultades por las cuales tuvieron que pasar los mexicas para establecerse así como también las varias guerras que sufrieron para conformarse como un imperio (43-45).

<sup>64</sup> En la carta, se leen las razones que los de Azcapotzalco les dan al rey para que se les otorgue el nombramiento de ciudad a este *altepetl*. En el quinto apartado específicamente se leen dos argumentos que prueban que había sido una gran provincia: “[e]l primero es la clara constancia de que tuvo muchos sujetos y pueblos tributarios...[e]l segundo... de Azcapotzalco se originaron no pocos pueblos” (Pérez Rocha y Tena 219).

narración que nos ofrece Tezozomoc muestra entonces la importancia que tenía el *altepetl* en la conceptualización que tenían los indígenas de ellos mismos, después de la conquista, puesto que su lugar de origen seguía teniendo peso al resaltar las diferencias que existían para clasificar y posicionarse dentro las estructuras sociales de los nahuas.

Aunque este testimonio de Tezozomoc tuvo mucho peso en la forma en que se veía a Valeriano como *macehual* venido de un *altepetl* menor todavía resulta problemático entender como había sido que un joven de origen humilde hubiera podido insertarse en las más altas esferas político-sociales. Ciertamente, hubo algunos *macehuameh* que lograron ascender socialmente,<sup>65</sup> pero parece difícil creer que este fuera el caso de Valeriano ya que alcanzó un nivel socio-económico demasiado alto así como el reconocimiento de varios de sus contemporáneos, como discuto en este capítulo. Así, con el paso del tiempo y conforme nueva documentación fue apareciendo, se comenzó a indagar en las razones que habrían llevado a Tezozomoc llamar a Valeriano un *amo pilli*.

Al respecto, se ha sugerido la existencia de la rivalidad entre los dos personajes ligada principalmente al hecho de que Valeriano se convirtió en el juez gobernador de México-Tenochtitlan. Tezocomoc parecía verse así mismo como la persona más indicada para continuar con la dinastía de su casa real a partir de la muerte de su hermano, el *tlatoani* Cristóbal de Guzmán Cecetzin. Después de todo, Tezozomoc era descendiente directo de la casa de México-Tenochtitlan ya que tanto su padre don Diego de Alvarado Huanitzin como su hermano habían sido los *tlaloque* de este *altepetl*, y cómo él mismo explica en la *Crónica*, el título de *tlatoani* en la casa de México-Tenochtitlan pasaba de hermano a hermano. Por estas razones, pudo sentirse

---

<sup>65</sup> Algunos miembros de las elites mandaban a sus *macehuameh* en vez de sus hijos provocando de esta manera un cambio en las estructuras sociales, como aseguran los frailes mismos, ver Mendieta 363.

con más derecho al título y hablar de Valeriano como alguien que no era digno del puesto optando por representarlo como alguien que sólo había ascendido socialmente gracias a sus habilidades y méritos personales.

No obstante, es necesario tener en cuenta el autor nunca llama *macehual* a Valeriano para desacreditarlo y prefiere referirse a él como el término: *amo pilli*. Esto podría sugerir que el estatus de Valeriano era el de una persona cuya posición social caía dentro de un grupo de los *pilpiltin*, pero que no era necesariamente de la nobleza más alta o en línea directa de la casa real. Tezozomoc tampoco se refiere a él como *quauhpilli*, término que usa Chimalpahin, por ejemplo, para denominar a los *macehuameh* que no eran del todo pobres y que conseguían ascender socialmente por méritos personales o de guerra.<sup>66</sup> En sus trabajos, Chimalpahin, de hecho, añade *zan*, sólo, o *macehualli* para enfatizar el origen social del *quauhpilli* que no era de descendencia real cuando utiliza este término (Shroeder *Chimalpahin and the Kingdom of Chalco* 158).

Tezozomoc, por su cuenta, usa este *zan* con el mismo fin enfático pero en relación a las habilidades lingüísticas del de Azcapotzalco, hablando de él como alguien que había logrado un ascenso social solamente gracias a éstas. En la *Crónica*, escribe que Valeriano era “amopilli zan momachtiani tlamatini intechpalatin tlatolli” (176).<sup>67</sup> El énfasis que pone Tezozomoc en que Valeriano era “solamente” un sabio conocedor de latín, en las dos ocasiones que menciona el hecho, busca tener como efecto el construir una imagen en la cual el éxito del oriundo de Azcapotzalco queda limitado y determinado precisamente por su fama de buen latinista. Tezozomoc pudo percibir las disposiciones lingüísticas de Valeriano, a manera de lo que

---

<sup>66</sup> De acuerdo a Shroeder, se refiere específicamente a una categoría de *macehuameh* que ascendía por mérito de andanzas o guerra y no por nacimiento. Lo traduce literalmente como “eagle noble” (*Chimalpahin and the Kingdom of Chalco* 160).

<sup>67</sup> Se lee “no noble, solamente sabio estudiante del habla latín” (176 traducción mía).

Bourdieu explica como esa marca que sirve para distinguir en la posición social del agente en la realidad social.<sup>68</sup> El dominio del latín, dado su estatus de lengua culta funcionó como un signo de distinción que marcaría a Valeriano durante su vida, como lo atestigua el relato mismo de Tezozomoc, y las varias menciones que se hacen de sus habilidades lingüísticas por otros contemporáneos con los que trabajó.

Sus disposiciones lingüísticas, sin lugar a duda, influyeron en su vida, como elaboraré más adelante, pero así mismo lo hizo su origen social puesto que al no reconocido como un *macehual* sino un *amo pilli* puede pensarse que pudo tener acceso a varias oportunidades que eran accesibles sólo a algunos elegidos. Su posición privilegiada, el estar relacionado de cierta manera a las elites indígenas, condicionó su futuro otorgándole las herramientas culturales y lingüísticas que el campo social colonial requería. Estas conformaron el *habitus* inicial de Valeriano, entendido como la forma internalizada de un espacio social y las condiciones que éste mismo impone. Este *habitus*, como explica Bourdieu, se refiere precisamente a las estructuras cognitivas y sociales que condicionan a los agentes, quienes son su vez producto de estas disposiciones al encontrarse internalizadas como estructuras objetivas (*Outline of a Theory of Practice* 83). El origen social privilegiado de Valeriano, como miembro de las elites indígenas, le inculcó una apreciación inicial por las cuestiones culturales nahuas que lo predispondrían a participar en la producción de artefactos culturales y en la conformación del orden colonial.

Gracias a esta afiliación a la elite indígena, Antonio Valeriano fue uno de varios *pipiltin* que tuvo acceso a una educación avanzada. Durante su adolescencia, asistió al Colegio Imperial de Santa Cruz en Tlatelolco y, aunque es difícil establecer la edad en que comenzó su educación, es posible especular que tendría alrededor de diez o doce años al empezar sus estudios. Esta era

---

<sup>68</sup> En *Distinction*, Bourdieu habla precisamente de esta función del capital lingüístico.

la edad requerida para ser aceptado en esta institución además de que es posible que se encontrara dentro de las primeras generaciones. En sus años de formación académica, recibió una educación ampliamente influenciada por el humanismo aprendiendo latín y adentrándose en las cuestiones lingüísticas y culturales de los nahuas. Fue Tlatelolco el lugar donde Valeriano reforzó sus disposiciones iniciales y adquirió otras más que habrían de conformarlo como agente cultural y político en los siguientes años de su vida y, de esta manera, legitimar su posición en el campo social de la colonia.

Para la época en que el oriundo de Azcapotzalco comenzó su aprendizaje escolarizado, la Corona española ya había mostrado interés y preocupación por educar principalmente a los hijos de las elites indígenas.<sup>69</sup> Para llevar a cabo esto, las autoridades españolas les asignaron esta tarea a los frailes de la orden de San Francisco, quienes a su llegada pusieron en marcha un ambicioso proyecto educativo. Los primeros frailes comenzaron estableciendo algunas escuelas en lugares como México, Texcoco, Huejotzingo y Tlaxcala, los cuales ya habían funcionado como centros urbanos antes de su llegada. Estos espacios tenían como característica especial, la inmersión total de los estudiantes, quienes vivían en una atmósfera reservada al aprendizaje. Al respecto, Fray Gerónimo de Mendieta en la *Historia eclesiástica indiana* cuenta que una de las primeras cosas que hicieron los frailes fue establecer espacios junto a los monasterios en los cuales se enseñase y durmiesen ahí los hijos de los principales.

La inmersión escolar para estos jóvenes fue constante y, por lo que escribe fray Bernardino de Sahagún, este tipo de aislamiento no debía haber chocado tanto con las prácticas educativas de las elites indígenas ya que seguían un método parecido para la enseñanza de los

---

<sup>69</sup> Este favorecimiento a las elites ya había sido establecido en el Caribe. Ver *Leyes de Burgos* 15. En relación de la Nueva España hay varias cédulas y cartas en las cuales se discute el tema, ver *Documentos para la lingüística* o el *Cedulario mexicano*.

*pipiltin* en tiempos prehispánicos. En el *Códice florentino*, Sahagún explica que “[a] los principios, como hallamos que en su republica antigua criaban los muchachos en los templos, y allí los disciplinaban y enseñaban la cultura de sus dioses y la sujeción a su república, tomamos aquel estilo de criar a los muchachos en nuestras casas” (libro X, fol. 74-75). Esta decisión deliberada de emular la forma en que se les había educado a los hijos de los principales trajo consigo al mismo tiempo una continuidad en las percepciones y prácticas sociales indígenas ya que los *calmecac*, las escuelas donde se les educaba a los hijos de las elites nahuas en las épocas prehispánicas,<sup>70</sup> ya habían funcionado como instituciones en las cuales se reforzaban el *habitus* y la posición social de los hijos de las elites. Ahí, estos jóvenes aprendían, como señala Sahagún, sobre las cuestiones culturales y políticas que aplicarían con la intención de ejercer un poder político y simbólico dentro de las estructuras sociales de los nahuas.

Las palabras de Sahagún, asimismo, aluden a la separación que se hacía entre la gente común y los hijos de las elites para las cuestiones educativas en la realidad social indígena. En el *calmecac*, los *pipiltin* se especializaban en el arte de la retórica, las canciones divinas, astrología, conocimientos sobre lo sagrado, historia, pictografía, el uso y significado del sistema del calendarios, entre otros. Los *pipiltin* legitimaban su poder y concebían el mundo de acuerdo a los conocimientos que adquirirían en este espacio escolar, lo cual les servía precisamente para diferenciarse y mantener su estatus de poder con sus *macehuameh*. La sociedad nahua contaba entonces con una institución educativa, en términos de Bourdieu, que se encargaba de legitimar las posiciones sociales, principalmente aquellas de poder y estatus como lo eran las de los

---

<sup>70</sup> Kartunnen lo traduce como “una de las academias precolombinas donde estudiaban los nobles” (*An Analytical Dictionary* 22).

*tlaloque*, *tizitl* o *tlacuilos*.<sup>71</sup> De esta manera, con el establecimiento de instituciones educativas durante los principios de la colonia, que funcionaron hasta cierto punto de manera similar a la que tenían los nahuas en los tiempos prehispánicos, se contribuyó a que se mantuvieran las relaciones sociales y de poder al continuar con esta distinción entre el tipo de educación que recibían los *macehuameh* y los *pipiltin*. Esta distinción habría de seguir, de este modo, con la enseñanza especializada que privilegiaba a los últimos en los colegios de San José, y un poco más tarde en Tlatelolco, principalmente a través del aprendizaje de latín y un conocimiento profundo de las cuestiones lingüísticas y culturales propias de los nahuas.

Fundado al poco tiempo de la caída de Tenochtitlan por fray Pedro de Gante, el Colegio de San José de los Naturales en el convento de San Francisco de México fue el precedente del Imperial Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco. San José funcionó como un espacio en el cual se les otorgó una educación privilegiada a los hijos de las elites, quienes aprendieron a leer y escribir, mientras que a los *macehuameh* se les limitó al conocimiento de la Doctrina.<sup>72</sup> En San José, los *pipiltin* fueron expuestos también por primera vez de manera formal a la enseñanza de la gramática latina, la cual tuvo comienzo en 1530.<sup>73</sup> En poco tiempo, los *pipiltin* aprendieron a leer y escribir en latín además de hacerlo también en su lengua materna, el náhuatl.<sup>74</sup> Saber latín fue un elemento clave en la acumulación de capital lingüístico ya que su manejo y dominio

---

<sup>71</sup> *Tizitl*, o *ticitl* es “médico, agorero, echador de suertes,” Molina 113; *tlacuilo* es “escribano o pintor,” Molina 120.

<sup>72</sup> En el *Códice franciscano* se lee al respecto que “no enseñan indiferente a los hijos de los indios, sino con mucha diferencia, porque... los hijos de los principales, que entre ellos eran y son como caballeros y personas nobles... aprenden a leer y escribir y las demás cosas que abajo se dirán...” (57).

<sup>73</sup> El primer profesor oficial de gramática latina fue fray Arnaldo de Bassacio quien llegó a la Nueva España precisamente ese año, ver Mendieta 78.

<sup>74</sup> Esta última, según Mendieta, fue la que los jóvenes prefirieron para comunicarse entre ellos cuando se escribían cartas.

insertados en la red de relaciones sociales en la colonial llegarían a ser un signo de distinción, como fue el caso de Valeriano, al ser considerada una lengua culta. Este aprendizaje escolarizado contribuyó a que el *habitus* lingüístico de los *pipiltin* se fuese transformando al incluir una lengua que les permitió no sólo el acceso sino también una apreciación por las cuestiones de tipo religiosas. De este modo, se les fue habilitando para la producción de artefactos culturales con contenido religioso que habrían de ser útiles en la elaboración de sermones en náhuatl.

Equipados con estas disposiciones, los *pipiltin* trabajaron tempranamente en la producción de sermones que recibieron el reconocimiento de los frailes como se aprecia en las varias cartas y documentos en que mencionan este hecho. Fray Pedro de Gante, por ejemplo, en una carta al rey Felipe II, escribe al respecto que “hubo jóvenes que se dedicaban varios días de la semana a preparar auténticas piezas oratorias, que desarrollarían como sermones cada domingo...” (*Códice franciscano* 205). Las palabras de Gante dejan ver una apreciación hacia las competencias de los jóvenes y hacia estos tempranos productos culturales de los *pipiltin* que son percibidos como “auténticas piezas oratorias.”<sup>75</sup> Estos sermones pueden pensarse como el resultado de la combinación de un *habitus* inicial, con el cual llegaban a San José los jóvenes privilegiados de las elites, y las disposiciones lingüísticas y culturales que adquirieron en éste.

La apreciación y aceptación que tuvieron los sermones se debe a esa arbitrariedad del orden y de la novedad de los productos culturales de las que habla Bourdieu ya que las “piezas oratorias” de los jóvenes no fueron producto de un o unos agentes creadores sino que se conformaron a partir de la realidad social que los capacitó con las herramientas necesarias, como lo fue el conocimiento del latín, para llevar a cabo su escritura. Los *pipiltin* tuvieron, además, en

---

<sup>75</sup> Mendieta escribe también de cómo tradujeron lo principal de la doctrina cristiana en lengua mexicana (372).

San José el espacio necesario para desarrollar las disposiciones lingüísticas y culturales propias de su origen social que eran requeridas en y para el campo social mismo. Estos sermones son además el comienzo de una activa participación de los indígenas, incluyendo el mismo Antonio Valeriano, en la producción de una amplia variedad de trabajos que llegarían a ser mucho más complejos como el *Códice florentino*, según mostraré en el siguiente capítulo. La educación que recibieron algunos de los *pipiltin* en San José les sirvió además de plataforma ya que alrededor de sesenta de sus mejores estudiantes continuaron formándose académicamente en Tlatelolco, participando de un aprendizaje escolarizado único en su clase en el siglo XVI.

El Imperial Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco<sup>76</sup> se fundó en 1536 y funcionó a manera de una institución entendida, en términos de Bourdieu, como el conjunto de relaciones sociales que dotaría a sus estudiantes con poder, estatus y recursos. Los frailes de la orden seráfica también estuvieron a cargo del Colegio el cual contaba, al igual que el de San José, con el apoyo de la Corona y de las autoridades de la Nueva España.<sup>77</sup> Tlatelolco tenía como finalidad principal el otorgar una enseñanza avanzada específicamente para los hijos de los “señores y principales de los pueblos principales de los mayores pueblos o provincias... de cada cabecera o pueblo principal...” (Mendieta 414). Como lo indica la cita, el origen social de los jóvenes, su afiliación a las elites indígenas, era un requisito para que fuesen aceptados en el Colegio ya que garantizaba las competencias lingüísticas y culturales propias de las elites nahuas así como un

---

<sup>76</sup> Se puede dividir la vida del Colegio en tres etapas: 1536-1546, 1546-1566, cuando se dio el decline, y 1566-1590 cuando Sahagún se pone a cargo y lo convierte en un espacio de investigación, traducción y producción de textos, Gonzalbo Aizpuru capítulo 5.

<sup>77</sup> El obispo Fr. Juan de Zumárraga, por ejemplo, promovió y auspició el proyecto como lo atestiguan varias cartas y documentos, ver Mendieta libro IV, cap. 30, o *Códice franciscano*. El virrey Antonio de Mendoza realizó la petición formal al rey, auspició y edificó el colegio con sus propios recursos como se lee en la respuesta afirmativa del rey en el decreto de 1538, ver *Documentos sobre la política lingüística* 36; o Mendieta libro IV.

estatus social que les sería útil en la práctica social. Los jóvenes venían entonces equipados con disposiciones que utilizarían, y que el colegio legitimaría, para su participación en la construcción de la realidad social colonial.

En Tlatelolco, los *pipiltin* fueron expuestos a una educación de primer nivel con un énfasis en el aprendizaje del latín y un especial interés en el conocimiento de la lengua y cultura nahua. Dado que se seguía un sistema humanista, en el plan de estudios se incluía el *trivium* y el *quatrivium*.<sup>78</sup> La instrucción de las materias, como la retórica y teología, se llevaba a cabo en latín bajo la tutela de frailes egresados de diversas universidades de Europa.<sup>79</sup> A los jóvenes indígenas se les expuso, asimismo, a una amplia variedad de materiales didácticos que contribuyeron a su formación académica.<sup>80</sup> Estos elementos ayudaron al establecimiento de un aprendizaje escolarizado en Nueva España que carecía de equivalente en Europa, contando además con un sistema trilingüe en el cual se incluía una lengua indígena, el náhuatl, como herramienta de estudio para llegar a un conocimiento profundo de las culturas autóctonas. Todo esto alimentó y transformó el *habitus* inicial de los alumnos, el cual los predispondría a actuar y reaccionar en un nuevo orden social colonial que los estaba proveyendo, al mismo tiempo, de espacios para formarse como agentes culturales.

---

<sup>78</sup> Para una descripción de las actividades del Colegio de Tlatelolco ver Mendieta, Cap. V, Libro IV, o Ricard (219).

<sup>79</sup> Entre los frailes que enseñaron se encuentran: Pedro de Gante, formado en la Universidad de Lovaina, Andrés de Olmos del convento de Valladolid, Bernardino de Sahagún de la Universidad de Salamanca, Juan de Gaona de la de Paris, además de Juan Focher y Francisco de Bustamante, entre otros.

<sup>80</sup> En el inventario de 1572, todavía se contaba cuatro *Artes* de Nebrija, dos *Vocabularios* del mismo autor, tres *Despauterios* de latinidad, un “Quintiliano”, un “Catolicón”, dos “Calepinos,” la obra de Francisco de Vergara *De graecae lingua grammatica*, y la del belga Nicolaus Clenardus *Tabula in grammaticen habreaeam* (Hernández de León Portilla “Misioneros gramáticos tradición y modernidad en Mesoamérica 43).

Dadas las complejas relaciones de poder en una situación colonial, la función y los resultados del Colegio no fueron bien vistos por todos en la Nueva España. Aparecieron, entonces, detractores que no estaban de acuerdo con que los *pipiltin* recibiesen este tipo de educación avanzada, poniéndole trabas especialmente al aprendizaje del latín. Se ha argumentado que esta reacción se debía que no querían ver indígenas ordenados como sacerdotes. Se sabe, sin embargo, que esto no fue una opción para los indígenas.<sup>81</sup> Lo que sí es cierto es que el conocimiento del latín les abría a los jóvenes la puerta a conocimientos de cuestiones religiosas al que algunos miembros de otras órdenes, incluyendo la seráfica misma, no podían tener acceso por carecer del manejo de esta lengua culta. Aún más, la carencia del conocimiento de esta lengua marcaba a los que no la manejaban ya se convertía en un obstáculo para acceder a cargos oficiales.<sup>82</sup> Así, el manejo de esta lengua, les daba a los jóvenes acceso a información que le podía ser inaccesible a otros agentes, civiles o eclesiásticos, con lo cual los hijos de los *pipiltin* podían ejercer cierta agencia al momento de insertar estas habilidades en los campos social y político. Saber y dominar el latín era ante todo símbolo de haber obtenido una educación superior y el estatus social que traía consigo.

Con todo y estos detractores, el Colegio de Tlatelolco logró producir una generación de indígenas intelectuales que llegaría a integrar un nuevo campo intelectual y cultural, un universo independiente, cuyas leyes les proveyeron con el espacio adecuado para llevar a cabo la

---

<sup>81</sup> En el *Códice franciscano* se lee que se mantendría la orden de 1565 en la cual se dice que ningún indio ni mestizo podían ser recibidos en su hábito “ni los nacidos en esta tierra” (132). La bula de Gregorio XII en 1576 establecía que la ordenación sería sólo palpable para los mestizos tan pronto como supieran una lengua indígena, ver *Documentos sobre la política lingüística* 73. Sin importar esta bula, el Tercer Concilio optó por mantenerlos excluidos.

<sup>82</sup> Algunos *pipiltin* utilizaron, de hecho, el latín para realizar peticiones de manera directa al rey. En *La nobleza indígena*, se recopilan: un pleito de don Pedro de Motecuzoma a Carlos V; dos cartas de don Antonio Cortés a Carlos V y Felipe I; así como tres cartas de Pablo Nazareno a Felipe II.

producción de artefactos literarios. Al respecto, fray Bernardino de Sahagún deja testimonio de la manera en que estos intelectuales participaron en la producción de una amplia variedad de materiales. En el libro X del *Códice florentino*, Sahagún escribe que

...si sermones y postillas y doctrinas se han hecho en la lengua indiana que puedan parecer y sean limpios de toda heregia, son los que ellos se han compuesto y ellos por ser entendidos en la lengua latina nos dan entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar y las incongruidades que hablamos en los sermones o escribimos en las doctrinas, ellos no las entienden y cualquier cosa que sea de convertir en su lengua, sino van con ellos examinados no puede ir sin defecto, escribir congruamente en la lengua latina ni en romance ni en su lengua para lo que toca a la ortografía y buena letra no ay quien lo escriba sino los que aquí se crían. (libro X, fol. 82)

Como lo expresa Sahagún, los colegiales llegaron a ser las autoridades por las cuales habría de pasar lo que se componía ya fuesen materiales lingüísticos, didácticos y otros de carácter religioso. Al contar con conocimientos de latín y náhuatl, pudieron escribir en cualquiera de estas dos lenguas, además del español, y examinar los textos que se iban produciendo. Las palabras de Sahagún hacen, de este modo, hincapié en la importancia que tenían los egresados del Colegio que funcionaban como mediadores para los frailes ya que según Sahagún les daban “a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su habla.”

Se puede decir, entonces, que tanto San José como Tlatelolco funcionaron como sistemas que reproducían y legitimaban los mecanismos de percepción y apreciación de las prácticas sociales que la realidad sociales reclamaba en su momento. Las tempranas piezas oratorias que escribieron los *pipiltin* en San José evolucionaron a trabajos que iban desde textos religiosos

hasta llegar a ser más elaborados y complejos con un rico contenido histórico, lingüístico y cultural, como lo fue el *Códice florentino*, por citar uno. En Tlatelolco, los jóvenes continuaron adquiriendo las herramientas y modificando su *habitus* inicial, lo cual les permitió participar en la producción de artefactos culturales y negociar también una posición en los campos cultural y social. Entre estos estudiantes, se encontraba precisamente Antonio Valeriano, cuyo capital cultural y lingüístico lo ayudó a posicionarse en diversos campos llegando a ejercer un poder simbólico.

Después de sus años como estudiante en Tlatelolco, Valeriano permaneció en esta institución enseñando, participando administrativamente y colaborando en diversos proyectos lingüísticos e histórico-literarios. Se sabe que de 1567 a 1577, enseñó retórica y latín. Además, se ha especulado que estuvo a cargo de las cátedras de filosofía, teología e historia,<sup>83</sup> lo cual pudo haber sido un gran logro para un intelectual indígena de su tiempo. Valeriano trabajó también como rector del Colegio, cargo en el que estuvo por algunos años. De su participación en la elaboración de varios productos culturales, sabemos precisamente lo que sus colaboradores, como Juan Bautista y Sahagún, nos dejan dicho de él. La información que éstos proveen da muestra del reconocimiento que Valeriano llegó a tener así como también de la agencia que ejerció en el campo intelectual y cultural en el siglo XVI.

Valeriano fue conocido por sus habilidades lingüísticas, específicamente por su dominio del latín y náhuatl, las cuales le sirvieron para ganarse el reconocimiento de sus colaboradores, haciendo esta fama eco hasta nuestros días. En *The Spiritual Conquest*, por ejemplo, Ricard afirma que Valeriano es “the most famous of the Latinists that were turned out by the school in Tlatelolco” (223). Estas palabras que alaban al intelectual nahua emulan aquellas escritas por

---

<sup>83</sup> Ver Garibay 722.

Juan Bautista en el siglo XVII y por fray Bernardino de Sahagún en el XVI con quienes colaboró en vida. En el *Sermonario de la lengua mexicana*, Bautista escribe que del Colegio de Tlatelolco, el oriundo de Azcapotzalco fue “uno de los mejores latinos y retóricos que de él salieron (aunque fueron muchos en los primeros años de su fundación), y fue tan gran latino, que hablaba ex tempore (aún en los últimos años de su vejez) con tanta propiedad y elegancia, que parecía un Cicerón o Quintiliano” (Prólogo). Las palabras de Bautista aluden, primeramente, a la existencia de un vasto grupo de estudiantes que contaban con un *habitus* lingüístico parecido al de Valeriano aunque este último, sea uno de los pocos intelectuales indígenas a los que se les identifica por nombre. El comentario de Bautista nos permite apreciar que Valeriano continuó utilizando sus disposiciones lingüísticas hasta muy entrado en edad, al mismo tiempo que alaba la propiedad y elegancia de su dominio del latín, comparándolo con los clásicos. Este gesto puede interpretarse como signo de reconocimiento a las habilidades. De hecho, Bautista reconoce la ayuda que recibió de Valeriano, “así en cosas particulares que le consulté, como en la etimología y significación de muchos vocablos”, dándole crédito por todas las glosas y explicaciones de términos y conceptos en náhuatl que aparecen en este *Sermonario*.

Este reconocimiento a sus habilidades lingüísticas dice mucho sobre quien era Valeriano como agente cultural, especialmente, si se considera que no se conservan documentos en los cuales clame la autoría. Una de las pocas cartas<sup>84</sup> que quedan de su mano en latín aparece precisamente citada por Bautista en el *Sermonario*. En ésta, se aprecia su buen manejo del latín,

---

<sup>84</sup> En el *Sermonario* se lee “His litterarum gerelus ad vestram paternitatem portat id quod mihi traducendum jussisti. Nescio profecto, an in traductione ejus sim felix. Multa quipped in eo sunt praegnantia, ut nesciam in quem sensum meliorem verti debeant. Si quid est erratum, parcas obsecro. Et tuam gravem censuram adhibeas, et his litteris tam male formatis simul et ignoscas, illiteratae enim videntur potius quam litterae; nec mirum vestrae paternitati videatur, manus namque vacillant, oculi caligant, et aures oclusae. Iterum atque iterum parcas. Deus optimus maximus longaevan tuae paternitati vitam concedat” (Prólogo).

su continua función como traductor, además de un conocimiento de las convenciones de la época, como lo era la falsa modestia. Se lee también que continuó participando activamente en proyectos de tipo lingüístico a pesar de que al pasar de los años trabajara con “*manus... vacillant, oculi caligant, et aures oclusae.*” La incorporación de esta carta en el *Sermonario*, le sirve a Bautista para acreditar la calidad de su trabajo, lo cual apunta, asimismo, hacia el capital simbólico que ejercía Valeriano. De acuerdo a Bourdieu, esta forma de capital es “el poder asegurado a aquellos que han obtenido el suficiente reconocimiento para estar en la posición de otorgar el mismo” (“Social Space and Symbolic Power” 23). Al elogiar a Valeriano e integrar su carta, Bautista le otorga dicho reconocimiento que le sirve, a su vez, para autorizar el *Sermonario* mismo.

Además de ser un célebre latinista, Valeriano fue reconocido por su conocimiento de la cultura y el idioma náhuatl gracias a su participación en la investigación y escritura de varios textos de índole histórico-literaria en esta lengua, como lo fueron, por ejemplo, los *Coloquios y doctrina cristiana* y el *Códice florentino*. En el prólogo al primero, Sahagún escribe al respecto que este trabajo “se bolvió y limó en este Colegio de Santa Cruz de Tlatilulco este sobredicho año con los colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en lengua latina que hasta agora an en el dicho colegio criado; de los cuales uno se llama Antonio Valeriano, vezino de Azcapotzalco” (75). Sahagún, igual que Bautista, hace referencia a los varios colegiales que salieron de Tlatelolco comentando también que no sólo eran expertos en latín sino también en náhuatl. En los ojos de Sahagún, el intelectual de Azcapotzalco fue de hecho “el principal y más sabio,” además de ser con quien habría de colaborar intensamente durante y después de su estancia en el colegio.

Con el pasar de los años, Valeriano continuó adquiriendo y acumulando el capital lingüístico y cultural, siendo precisamente su trabajo al lado de Sahagún uno de los más beneficios para él. Al respecto, Charles Gibson ha apuntado acertadamente que la colaboración con Sahagún le dio al oriundo de Azcapotzalco la oportunidad de sumergirse en cuestiones de la cultura náhuatl incluyendo su religión, ceremonias y rituales, así como también en aspectos filosóficos y literarios (*The Aztecs*). Habría que agregar que si esta oportunidad estuvo disponible para Valeriano, fue precisamente porque contaba con las disposiciones lingüísticas y culturales adecuadas para participar en estos proyectos, teniendo además a su favor el ser miembro de las elites indígenas. Estos capitales económico y social le tuvieron que haber sido de provecho al contactar, ser recibido e intercambiar información con los antiguos sabios a los cuales consultó durante sus investigaciones.

Tanto Bautista como Sahagún expresan que hubo muchos otros colegiales egresados de Tlatelolco que fueron expuestos al mismo tipo de educación que Valeriano. De hecho, en varios trabajos aparecen los nombres de algunos de ellos, los cuales debieron ser muchos más, y hacen referencia a la forma en que contribuyeron en la elaboración de productos culturales y lingüísticos. Bautista, por ejemplo, reconoce el trabajo de Agustín de la Fuente, Hernando de Ribas, Esteban Bravo, Diego Adriano, Pedro de Gante, Agustín de la Fuente, Juan Berardo, Francisco Bautista de Contreras y, por supuesto, el de Antonio Valeriano, cuyas contribuciones son de gran importancia, y es algo en lo que indago en el siguiente capítulo. Por el momento, me interesa señalar que Valeriano resalta no sólo por la mención que se hace de su participación sino también por el reconocimiento y reputación de sus habilidades lingüísticas y culturales. Este tipo de capital simbólico, que se aprecia en el prestigio de Valeriano, es como Bourdieu ha señalado, el más difícil de calcular y contar. En el caso del intelectual nahua me parece que funcionó,

siguiendo la lógica del teórico francés, a manera de crédito, el cual utilizó para ocupar y negociar una posición en un campo más amplio como sería el de poder a través de la escritura del *Nican mopohua*.

El *Nican mopohua* es un texto que narra la aparición de la Virgen de Guadalupe en el cerro de Tepeyac a un *macehual* llamado Juan Diego entre el 9 y 12 de diciembre 1531.<sup>85</sup> A pesar de que su autoría ha sido controvertida, es comúnmente aceptado hoy en día que la mano del intelectual de Azcapotzalco estuvo detrás de su escritura.<sup>86</sup> Entre muchos testimonios que sirven para apoyar su autoría se encuentra el de Carlos de Sigüenza y Góngora, quien dijo haber tenido en sus manos el manuscrito y haber reconocido la letra de Valeriano.<sup>87</sup> Asimismo, siguiendo las investigaciones y argumentos de Garibay, y más tarde León Portilla, se ha llegado a la conclusión de que el autor de este texto tuvo que haber sido una persona con un conocimiento profundo del lenguaje y la cultura indígena. A estas disposiciones culturales y lingüísticas, que encajan en las características de Valeriano, habría que agregarle además la agencia y el capital simbólico que llegó a ejercer en su tiempo.

El milagro de la aparición de la Virgen de Guadalupe que es, hasta hoy en día, base fundamental de la fe y el catolicismo en México tiene entonces como base histórico-literaria un poema preparado por un intelectual indígena con un profundo conocimiento de la cultura y estilística del náhuatl. Haciendo uso de sus conocimientos culturales y lingüísticos, Valeriano

---

<sup>85</sup> El poema fue introducido por Luis Lasso de Vega en 1649. Según De la Maza, Lasso de Vega uso una primera versión escrita por el padre Miguel Sánchez en 1648, que pudo haberse escrito a su vez en 1645 o 1646.

<sup>86</sup> El común acuerdo es que fue escrito por un indígena. Clavijero, por ejemplo, ha anotado que Francisco Placido pudo haber sido también el autor.

<sup>87</sup> En *Piedad heroica de Hernán Cortes*, publicado en 1689, se lee “Digo y juro que esta relación que hallé... es la misma que afirma el licenciado Luis Becerra en su libro... haber visto en su poder. El original en mexicano está en letra de don Antonio Valeriano”. Lorenzo Boturini dice también que le consta que Valeriano escribió el poema, ver el *Catálogo del Museo Indiano*.

consigue poner en esta lengua autóctona algo tan significativo en términos católicos como es el milagro de la aparición de una Virgen, entregándole al lector un texto que mantiene la riqueza conceptual y estilística del náhuatl clásico. Para alcanzar esto, emplea el *tecpilahtolli*, lenguaje noble, que era el medio a través del que se expresaban las ideas y conceptos de carácter religioso y filosófico. Así, en el texto se aprecia una abundancia de formas referenciales, metáforas, frases paralelas y difrasismos, propias de la lengua náhuatl y que eran sólo del conocimiento de algunos como Valeriano.

En el poema, el mensaje cristiano, la aparición de la Virgen, se encuentra enmarcado dentro de la expresión en náhuatl “*in xochitl in cuicatl*”, flor y canto. De esta manera, el relato empieza precisamente describiendo el canto de las aves y termina con la entrega de las flores que son utilizadas como símbolo de la autenticidad y del mensaje de la Virgen. Según Juan Valle Ríos, *in xochitl in cuicatl*, era la expresión en náhuatl que se usaba para designar a la poesía y los nahuas con “esta bella metáfora querían aludir a la unión sutil de lo efímero de la Vida Humana con la posibilidad de sublimar y sobrepasar lo cotidiano...” (*El Nican mopohua* 217). El intelectual indígena de Azcapotzalco seguramente conocía el significado y uso apropiado de estos símbolos que empleó para plasmar el mensaje cristiano dentro de los parámetros conceptuales y culturales de las tradiciones literarias de los nahuas a manera de otros poemas preparados en náhuatl clásico como lo fueron los *Cantares*.

En la práctica social, la producción del poema responde a la necesidad que existió de legitimar el culto a la virgen de Guadalupe. Al respecto, se ha especulado que el arzobispo de la Nueva España, Montúfar, le asignó a Valeriano la tarea de escribir el poema alrededor de 1556 con la intención de otorgarle al culto guadalupano una base histórica. Esta necesidad de normalizar la devoción de los indígenas, que ya habían venido profesando por varios años, fue

una reacción, en parte, al bien conocido sermón de fray Francisco de Bustamante, en el cual se expresaba en contra del culto. El padre Bustamante no era el único de su orden seráfica que abiertamente lo rechazaba ya que como se sabe, años más tarde, Sahagún escribiría al respecto, oponiéndose también a la devoción a la Virgen del Tepeyac.<sup>88</sup> En estas contiendas entre los religiosos y lo que les parecía más pertinente para los indígenas, se le concede a un intelectual indígena la oportunidad de autorizar, probablemente por indicación directa del arzobispo, una práctica propia del pueblo indígena que ha llegado hasta nuestros días a través de un producto cultural muy estilizado en su propia lengua. Gracias al reconocimiento adquirido hasta ese momento, Valeriano pudo usar este capital simbólico para legitimar el culto guadalupano, ejerciendo de esta manera un poder simbólico al insertarse en las diversas contiendas que estaban tomando lugar entre las órdenes religiosas. Al asignarle la escritura del *Nican mopohua*, en el siglo XVI, y reafirmar su autoría, en épocas recientes, Valeriano queda ligado, de esta forma, a una de las bases más importantes del catolicismo en México.

Además de sus logros intelectuales, es necesario hacer mención de la participación de Valeriano en el campo político, en el cual tuvo una carrera fructífera como juez-gobernador en su *altepetl*, Azcapotzalco, y más adelante en México-Tenochtitlan. Su matrimonio con doña Isabel, descendiente de la nobleza de este último, fue clave para reafirmar su posición social como miembro de las elites indígenas ya que ella era la hija del *tlatoani* don Diego de Alvarado Huanitzin y nieta de Moctezuma Xocoyotzin. La unión matrimonial con doña Isabel le garantizó a Valeriano un cambio en su rango social y estatus político ubicándolo en una posición ideal para

---

<sup>88</sup> Al analizar la cronología, Garibay y León Portilla conjeturan que para la fecha en que Sahagún escribe al respecto ya habrían pasado alrededor de veinte años de la escritura del poema.

llegar a ser el juez-gobernador de México-Tenochtitlan, lo cual ocurrió cuando murió el *tlatoani* don Cristóbal de Guzmán Cecitzin, quien había sido el hermano de doña Isabel.

En Azcapotzalco, Valeriano trabajó primero como escribano por ahí de 1561 y es generalmente aceptado el hecho que fue gobernador del mismo lugar por alrededor de ocho años. En sus años en su *altepetl* de origen, participó activamente en la vida política y social, colaborando con otros miembros de la elite. Por ejemplo, es posible apreciar su firma en algunos documentos de la época como la carta fechada a 10 de febrero 1561 dirigida al rey Felipe II. En esta carta, varios integrantes de la elite indígena, incluyendo al gobernador de Azcapotzalco del momento, le solicitaban al rey un escudo de armas para este *altepetl*, la disminución de servicios públicos prestados en México además de un permiso para la construcción de un colegio. Aunque es difícil probar la influencia directa del Colegio de Tlatelolco en los de Azcapotzalco en esta última petición, se puede apreciar el poder simbólico y el impacto que esta institución educativa tenía en la realidad social colonial. En la carta se lee al respecto que “nostro oppido convenientissimum iudicamus nos etiam musarum domo donari debere, quam ut in hoc nostro oppido fundare valeamus, copiam a tua caesarea Maiestate expetimus, ubi etsi scienterum omnium genera edoceri non debeat, at certe gramatica cum lingua hispana quae commodius praelegi possunt a quibusdam nostris qui sermonem latinum perinde ac hispani saepe sunt professi” (222).<sup>89</sup> Según se puede ver, los alcaldes y regidores mostraron un interés en particular en que el latín fuera una parte del plan de estudios, además de que proponen que algunos de ellos

---

<sup>89</sup> En la traducción se lee “juzgamos muy provechoso para nuestro pueblo también nosotros seamos dotados con una casa de las musas, y para poder fundarla en este pueblo solicitamos la licencia de vuestra cesárea Majestad, donde, aunque no hayan de enseñar todas las ciencias, por lo menos lo sean la gramática y la lengua española, las cuales pueden ser dificultad ser enseñadas por algunos de los nuestros que conocen la lengua latina tan bien como los españoles” (Pérez Rocha y Tena 222).

mismos fuesen quienes lo enseñasen ya que tenían el conocimiento necesario para hacerlo. Es muy probable que entre éstos, se encontrara el mismo Valeriano, el cual pudo tener también una importante función en la escritura de dicho documento. Al respecto, los investigadores Emma Pérez Rocha y Rafael Tena, sugieren que la elegante redacción de éste puede deberse a la mano de Valeriano cuya firma aparece junto a la de los alcaldes y regidores (213). En esta carta, ciertamente, se aprecia un latín elegante así como también un dominio de las convenciones de la época para la escritura de los documentos de este tipo.

Después de sus años en Azcapotzalco, en 1573, Valeriano fue nombrado juez-gobernador de México-Tenochtitlan, lo cual fue un logro y un avance en su estatus ya que este *altepetl* era uno de los centros urbanos con más presencia política y social en la Nueva España. De esta manera, al convertirse en *tlatoani*, Valeriano se inserta históricamente en una dinastía que incluía a grandes *tlaloque* como Axayacatl y Moctezuma Ilhuicamina. Se constituye entonces como una figura de poder, similar a estos previos gobernantes, como se aprecia en la representación que se hace del intelectual nahua en el *Códice Aubin*. En la lámina que corresponde al año de 1573 del *Códice*, hay una corta glosa en la cual se lee que el domingo dieciocho de enero Antonio Valeriano tomó este cargo de juez. La imagen que acompaña esta glosa muestra una representación que incluye varios elementos tradicionales de la iconografía náhuatl, especialmente aquellos utilizados para los *tlaloque* de México-Tenochtitlan. Entre estos se aprecian un *petlatl*, *icpalli*,<sup>90</sup> orejeras y diadema, que eran símbolos de poder en el mundo náhuatl y los cuales se reservaban, como lo era el *icpalli*, para uso exclusivo de los antiguos

---

<sup>90</sup> *Icpalli* se traduce como “asentadero,” Molina fol. 33v. Kartunnen añade a esta definición de Molina, “sillón con respaldo, signo de poder de los antiguos jefes,” *An Analytical Dictionary* 95.

*tlaloque*. Además de estos elementos indígenas, en la lámina se puede observar que la figura tiene en la mano una vara de madera que era, a su vez, símbolo español de cargo y autoridad.

Los veintisiete años que pasó Valeriano como juez-gobernador en México-Tenochtitlan le sirvieron para seguir acumulando capital político, que habría de convertirse en uno de tipo simbólico. Aunque ya se encontraba entrado de edad, en sus últimos años no cesó de ejercer su oficio. De acuerdo a Chimalpahin, el rey llegó a ordenar que se le otorgara un ayudante a Valeriano para que pudiera continuar activo en su puesto en sus últimos tres años (*Diario* 67). En 1599, dejó finalmente el cargo aunque siguió haciendo acto de presencia en eventos culturales y políticos. Esto ha quedado atestiguado en el *Diario*, el cual Chimalpahin nos narra, por ejemplo, que Valeriano estuvo presente en la inauguración del templo de San Francisco en marzo de 1601. Al proveer una lista detallada de las personalidades que asistieron a dicho evento, incluyendo el virrey, sus oidores y alcaldes, Chimalpáhin apunta que también estaban “[a]uh yn Mexico tlatloque: don Antonio Valeriano huehue, don Jerónimo López gov[ernad]or de Mexico, don Juan Bap[tis]ta tlahtoani gov[ernad]or de Tlatilolco...” (82).<sup>91</sup> Para la fecha en que toma lugar este evento, Valeriano ya no estaba funcionando como juez-gobernador. Llama la atención, entonces que Chimalpahin lo incluyera en la lista y más aún en la categoría de *tlaloque*. Según ha apuntado Susan Schroeder, en sus escritos el intelectual de Chalco utiliza la palabra “gobernador” cuando desea enfatizar el hecho que el puesto ocupado no se debe al linaje. Chimalpahin no realiza ninguna aclaración de este tipo sobre Valeriano, lo cual podría indicar que histórica y simbólicamente Valeriano llegó a ser reconocido como parte de la dinastía de *tlaloque* de la casa de México-Tenochtitlan.

---

<sup>91</sup> Se lee “Y los señores de México: don Antonio Valeriano el Viejo; don Jerónimo López, gobernador de México; don Juan Bautista, tlatohuani gobernador de Tlatelolco...” (83)

Así después de una larga vida de logros y consiguiendo dejar una huella en los campos intelectual, cultural y político, Valeriano muere en agosto de 1605. Su funeral fue prueba también del reconocimiento que tuvo en vida. Fray Juan de Torquemada, quien había sido estudiante de Valeriano, narra que a este último lo sepultaron en la parroquia de San José en el convento de San Francisco y que “[a] su funeral asistieron alumnos del colegio y fue llevado en hombros de los padres franciscanos y con el sequito de toda la orden. Se fue con todas las honras” (*Monarquía indiana* 114). La relación de Valeriano con la orden de San Francisco, aquellos frailes con los que aprendió y colaboró tanto, siguió como puede verse hasta el último momento. Al irse con todos los honores, como Torquemada afirma, Valeriano continuó recibiendo el reconocimiento al que hizo merecedor en vida.

Los logros intelectuales, sociales y políticos de Antonio Valeriano fueron el resultado de la combinación de su afiliación a las élites indígenas y la educación avanzada que recibió en el Colegio de Tlatelolco. En el siglo XVI, la construcción del campo colonial requería de ciertas posiciones, “un sentido del juego,” en términos de Bourdieu, para poder ejercer una agencia y ser partícipe de dicha construcción. En la vida de Valeriano, este sentido de su lugar en el mundo social comenzó con su origen en las elites indígenas a las cuales pertenecía. Su estatus de *pilli* implicaba ya una aptitud necesaria para apreciar la realidad social en una manera que hubiera sido casi imposible para un *macehual*. Este *habitus* inicial, que lo predispuso a actuar y reaccionar acorde a las situaciones que se le iban presentando, le brindó también el capital económico y social que le abrió la puerta a oportunidades, como lo fue la educación avanzada en Tlatelolco o durante sus investigaciones históricas.

Aunque su origen social lo ubicó en una posición privilegiada, la educación formal que recibió contribuyó a la adquisición de disposiciones lingüísticas y culturales, como lo fue el latín

y la escritura en náhuatl. Bajo la lógica de Bourdieu que he aplicado en este capítulo, la educación pedagógica tuvo precisamente este poder de legitimar las percepciones y prácticas culturales que no requería en los estudiantes pero que estaban implícitas en su origen social. Valeriano llegó al Colegio de Tlatelolco con disposiciones propias de su estatus como *pilli*, adquiriendo allí otras más que lo equiparían para ser partícipe en la producción de artefactos lingüísticos y culturales usando sus conocimientos de náhuatl y latín. De esta forma, el Colegio de Tlatelolco funcionó como un sistema que legitimó y reprodujo los mecanismos de percepción y apreciación de las prácticas culturales indígenas. Esta arbitrariedad de la realidad social les permitió a los *pipiltin* mantener y fomentar dichas prácticas contribuyendo, al mismo tiempo, a la creación de un nuevo campo cultural e intelectual, en el cual, Valeriano participó activamente trabajando en varios proyectos histórico-literarios. A partir de esto, los varios capitales que poseyó se fueron transformando unos en otros de acuerdo a las necesidades del campo social con lo cual pudo ejercer cierto poder simbólico. Al darle la tarea y atribuirle la escritura del *Nican mopohua*, Valeriano no sólo da una base histórica a un culto religioso sino que contribuye con la más importante del catolicismo en México, provocando un cambio en la realidad social al legitimar la aparición de la Virgen de Guadalupe.

La dialéctica entre las estructuras sociales y los *habitus* de los agentes crea entonces escenarios en los que los intelectuales indígenas, como Valeriano, lograron ejercer su agencia a través de la producción de artefactos culturales. La multiplicidad de prácticas y posiciones sociales que el campo reclama son de esta forma resultado del génesis social de los sistemas que al mismo tiempo los produce. En esta arbitrariedad del sistema, el origen social de los indígenas los proveyó de herramientas lingüísticas y culturales que hubieran sido insuficientes sin una institución como Tlatelolco que legitimó su uso y la posición de los intelectuales en el orden

social. Estas conexiones entre los capitales y las posiciones de clase tienen mayor peso para aquellos que constituyen la fracción dominada que integra la que domina. Estos son precisamente los intelectuales como Valeriano, quienes contaron con estos capitales para insertarse en la realidad social colonial como elaboraré en el siguiente capítulo.

### Capítulo 3

#### Los intelectuales indígenas y la representación de los *altepetl* en su relato de la conquista

En el siglo XVI, varios de los intelectuales indígenas egresados del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco participaron activamente al lado de fray Bernardino de Sahagún en la producción de una de las obras más completas sobre la cultura nahua: el *Códice florentino*. Por décadas, trabajaron en conjunto en la preparación y redacción de este artefacto cultural, cuyos doce libros reúnen sustanciosa información sobre los dioses, rituales, gobernantes, oficios, plantas, animales y minerales de los pueblos nahuas del Valle de México. El propósito primordial detrás de esta recopilación era el de poner la información a disposición de los misioneros y contribuir, así, a la evangelización.<sup>92</sup> Por esta razón, a los manuscritos preparados inicialmente en náhuatl les seguía la supervisada traducción al español de Sahagún.<sup>93</sup> No obstante, el libro XII de este magnum opus se aleja del contenido general, y por consecuencia de su propósito inicial, al ofrecernos el relato más largo sobre la Conquista de México desde una perspectiva indígena y sin la intervención de Sahagún como traductor en una buena parte del texto. De esta manera, el libro XII del *Códice florentino* añade información que modifica la versión de los relatos canónicos sobre la conquista, mostrando la amplia variedad de grupos indígenas que participaron, el efecto que esto tuvo en la contienda y la manera en que percibieron las estrategias de los españoles.

---

<sup>92</sup> En el prólogo al primer libro, Sahagún escribe al respecto que “[e]l medico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo (sin) que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad; de esta manera que le buen medico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades...” (*Códice florentino* fol. 1v).

<sup>93</sup> Para los manuscritos que hubo anteriores al *Códice florentino*, ver los trabajos de Wigberto Jiménez Moreno; Luis Nicolau d’Olwer; y John B. Glass.

Entender la permanencia de un relato en náhuatl sobre la guerra de la conquista que se aleja del contenido del resto del *Códice* es posible si se considera que los intelectuales indígenas contaban con diferentes formas de capitales, como el cultural, lingüístico, social y académico, para participar en la construcción de la realidad social. De acuerdo a Pierre Bourdieu, hay una amplia variedad de recursos, capitales, que se encuentran relacionados entre sí y juegan un papel importante en la conformación del *habitus* del agente. La posición que los agentes ocupan en las jerarquías sociales, continua el autor, depende precisamente del tipo y cantidad de capitales que tengan. De estos capitales, el cultural y el lingüístico, por ejemplo, afectan directamente el comportamiento y decisiones de los agentes influyendo en el mantenimiento o cambio de su posición ya que son también los más cercanos a cualquier forma de poder. Aplicando esta lógica, en el presente capítulo analizo la participación de los intelectuales indígenas en la elaboración del *Códice florentino*, quienes usaron sus varias formas de capital para negociar una posición como agentes culturales y dejar una perspectiva nahua sobre la conquista de México.

En este capítulo, comienzo entonces elaborando en las varias maneras en que los intelectuales indígenas participaron activamente en la producción del *Códice florentino*. Aquí, resalto el uso y provecho que sacaron de su capital lingüístico y cultural en las diversas etapas del proyecto. Paso entonces a analizar la representación que realizaron de la participación de los mexicas, otomíes y tlaxcaltecas en el libro XII de la Conquista de México. Arguyo que en esta narración es posible observar una continuidad en la forma en que los nahuas se distinguían de acuerdo a su *altepetl* de origen, con lo cual se pone en relieve la diversidad de grupos indígenas que participaron así como la importancia del rol de cada uno de ellos en la contienda.

Finalmente, analizo las secciones del libro XII que no cuentan con traducción en español,<sup>94</sup> analizando la manera en que esta perspectiva cambia la versión canónica del evento al añadir información sobre las tácticas de guerra que los españoles utilizaron para atacar a los mexicas y la importancia de los guerreros mexicas en el acontecer de los eventos. Sostengo, entonces, que la versión en náhuatl se mantuvo sin la intervención de Sahagún gracias al capital simbólico que llegaron a ejercer los intelectuales indígenas, que consiguen así contribuir a que la función histórico-literaria del relato sobrepase el propósito evangelizador que había motivado su producción inicial.

La redacción de los manuscritos que conformarían lo que hoy se conoce como el *Códice florentino* comenzó formalmente en 1558 cuando se le encomendó a Sahagún la tarea de llevar a cabo la compilación de materiales sobre la cultura náhuatl. Con esto, da marcha un largo y complejo proceso de investigación y producción que requirió del trabajo de varios agentes culturales entre los que se encontraron precisamente los intelectuales indígenas egresados de Santa Cruz de Tlatelolco.<sup>95</sup> En cada una de las etapas del proyecto, Tepepulco (1558), Tlatelolco (1561) y San Francisco en México (1565),<sup>96</sup> estos intelectuales colaboraron activamente

---

<sup>94</sup> Para este capítulo, utilizo las traducciones del náhuatl al español realizadas por Garibay en *Historia General de las Cosas de las Indias* y al inglés por Lockhart en *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*.

<sup>95</sup> El prólogo al segundo libro, Sahagún escribe éstos fueron trinlingües a los cuales en pocos años les había enseñado gramática en Tlatelolco (*Códice florentino* fol. 1v). Fray Juan Bautista nos da una lista de estos traductores que trabajaron con él y que manejaban el náhuatl, el latín y el español: Juan Berardo, Diego Adriano, Francisco Bautista de Contreras, Esteban Bravo, Pedro de Gante, Agustín de la Fuente, and Hernando de Ribas, *Sermonario* prólogo.

<sup>96</sup> Los *Códices matritenses* son los materiales que salieron de las investigaciones en Tepepulco y Tlatelolco. Dibble distingue entre dos etapas: una que dio los *Memoriales a tres columnas* (1563-1565) y de la que salieron los *Memoriales con escolios* (1565). Ver Anderson y Dibble 13.

entrevistando, interpretando, decodificando, revisando y/o editando los materiales que ellos mismas iban compilando junto con Sahagún.<sup>97</sup>

Desde el comienzo de las investigaciones formales, los intelectuales participaron activamente en las entrevistas que tuvieron lugar en el *altepetl* de Tepepulco.<sup>98</sup> Ahí, pusieron en práctica sus disposiciones lingüísticas y culturales al mismo tiempo que fueron adentrándose en conocimientos propios de la cultura nahua. Al respecto, al describir el proceso que se siguió en Tepepulco, Sahagún escribe que “[t]odas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los *gramáticos* las declararon, escribiendo la declaración al pie de la pintura” (prólogo libro II, fol. 1v., énfasis añadido). Los intelectuales, como indica Sahagún, tenían a su cargo la interpretación y/o decodificación de los materiales que los diez o doce sabios y principales del *altepetl* de Tepepulco les habían decidido compartir. Así pues, no se trataba simplemente de transcribir lo que les iban narrando sino más bien de participar en una dinámica en la cual decodificaban las imágenes, aplicando y reforzando sus conocimientos lingüísticos y culturales.

En cuanto a la eficacia de este ejercicio lingüístico que implica la transcripción del contenido de las imágenes Patrick Johansson, en su estudio semiótico sobre el *Códice florentino*, ha apuntado que la calidad del texto que emana de las éstas depende precisamente del nivel de lectura que se les realice (*“La historia general de Sahagún”* 210). Tomando en cuenta la complejidad que implica el cambio de código de la imagen a la palabra, Johansson arguye, entonces, que en la mejor de las situaciones “el discurso pictórico ‘despierta’ un relato oral

---

<sup>97</sup> Para una cronología que incluye los demás lugares donde estuvo Sahagún en estas fechas, ver León-Portilla *Bernardino de Sahagún First Anthropologist*.

<sup>98</sup> Estos documentos se conocen hoy en día como *Memoriales de Tepepulco* o *Primeros memoriales*.

potencial establecido. En el peor, el informante más que leer el relato pictográfico, lo decripta o desglosa, generando inevitablemente un metatexto” (*“La historia general de Sahagún”* 211). A las contribuciones de Johansson habría que agregar y recalcar la importancia que debía haber tenido el contar con las disposiciones lingüísticas y culturales adecuadas para que se llevase a cabo con éxito esta interpretación y/o decodificación de las imágenes que en varias ocasiones involucraba también el relato oral elevando así la complejidad del ejercicio.

Los intelectuales indígenas que participaban en la producción del *Códice florentino* contaban precisamente con estas disposiciones que les permitían realizar estos ejercicios y que les habían otorgado el estatus de *gramáticos*, término con el que Sahagún los identifica, aludiendo así a sus habilidades y alto nivel académico-intelectual. Al referirse a ellos como *gramáticos*, Sahagún los reconoce como autoridades, cuyas competencias los acreditaban para realizar un completo análisis crítico de los conocimientos del mundo nahua, que habrían de incorporar en las varias etapas del *Códice florentino*. Como se sabe para estas fechas, el *gramático* ya no era simplemente aquel que podía “hablar convenientemente sin errar las reglas... escribir de manera de prosa que aquí llaman ystoria más metros.”<sup>99</sup> A partir del trabajo Antonio de Nebrija en España, se dio un cambio en la valoración que se tenía del gramático, el cual, según este autor, habría de considerársele más bien como un médico de la ignorancia.<sup>100</sup> Por esto, sólo algunos eran dignos de ser llamados así ya que el término implicaba un profundo manejo de la lengua con lo cual se tenía acceso a conocimientos inaccesibles para muchos otros. Sahagún, quien también alude a un “buen médico...docto en el conocimiento,” como buen

---

<sup>99</sup> Texto original de Séneca, traducción que aparece en Ottavio di Camillo *El humanismo castellano del siglo XV* 275.

<sup>100</sup> En sus palabras, “[c]asi todos estais enfermos en materias de letras, y tenéis necesidad del médico, al cual debéis obedecer, aunque seais, teólogos o juristas, príncipes o reyes, o emperadores o papas, so pena de no curaros nunca de esa dolencia” (*Apología*).

humanista conocería la importancia de nombrar de este modo a los intelectuales indígenas. Este reconocimiento a sus habilidades había de influir en la agencia y autoridad que los ejercieron en el proceso crítico en la producción del *Códice florentino*.<sup>101</sup>

Durante las visitas, los intelectuales indígenas hacían también uso de su capital social, e incluso político, que habría facilitado las conversaciones con los sabios y principales de los varios *altepetl* que visitaban. Puesto que los intelectuales y los sabios y principales pertenecían a las elites indígenas, compartían un mismo *habitus* lingüístico así como una apreciación común hacia las cuestiones culturales indígenas. El grado de codificación que pudo existir entre los involucrados en la entrevistas tuvo que haber influido en el éxito de los intercambios y, por consiguiente, en la calidad de las decodificaciones y transcripciones. Esta afiliación por origen a las elites indígenas, al ser “principales y gramáticos, también principales” (libro II fol. 1v), les garantizaba asimismo acceso a información restringida sólo para algunos privilegiados en la sociedad nahua. Como se sabe, en esta cada *altepetl* contaba con un grupo de sabios y principales que tenían bajo su poder y custodia “las pinturas y memorias de las cosas antiguas” (prólogo al libro V).<sup>102</sup> Los intelectuales indígenas que iban a los *altepetl* tenían entonces acceso al objeto mismo y facilidad para relacionarse con las personas que tenían en su memoria los conocimientos correspondientes a dichos artefactos. Se puede decir entonces que gozaron de esta lógica del privilegio, en términos de Bourdieu, que favorece a quienes tienen facilidad para abordar la cultura al encontrarse desde la cuna integrados en una serie de relaciones sociales que

---

<sup>101</sup> Todavía para 1600, el perfecto humanista debería tener al menos nociones generales de teología, filosofía natural, matemáticas, medicina, derecho civil y canónico, geografía, cronología, rítmica y retórica.

<sup>102</sup> A pesar de que Sahagún no ofrece detalles sobre quienes eran específicamente los sabios y principales, menciona que en las investigaciones de Tepepulco uno de los principales que participaron fue Diego de Mendoza, ver libro II fol. 1r.

les favorece. Así, al estar vinculados de antemano con el medio social en el que estaban investigando, los intelectuales indígenas pudieron ejercer más control y agencia en estas interacciones con los sabios y principales de los *altepetl* y, por consecuencia, en el material que iban preparando, generando así relatos que, seguramente, algunos de ellos mismos habrían de editar más adelante en las subsecuentes etapas del proceso de su producción.

La siguiente etapa de dicho proceso tuvo lugar en Tlatelolco, lugar en el cual los intelectuales indígenas trabajaron en la edición y redacción de los manuscritos. En el prólogo al segundo libro del *Códice florentino*, Sahagún escribe al respecto que aquí se encontraron presentes “cuatro o cinco *colegiales* todos trilingües” con los cuales “por espacio de un año y algo más, encerrados en el Colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truje escrito” (fol. 1v). Las palabras de Sahagún aluden a un número en particular de intelectuales que se adentraron en el complejo proceso examinando y preparando de los manuscritos al mismo tiempo que se puede observar la presencia de Tlatelolco como un espacio de producción cultural.

La identificación que se hace de ellos como *colegiales* permite apreciar la importancia que tuvo su afiliación con el Colegio de Tlatelolco y la imposición simbólica de éste como institución académica. De los *colegiales* que trabajaron en el proyecto, Sahagún menciona en particular el esfuerzo de Martín Jacovita, el cual no sólo fue graduado de Tlatelolco sino también llegó a ser rector de este.<sup>103</sup> De acuerdo a Sahagún, Jacovita fue el que “más trabajó de todos los *colegiales*” en el “escrutinio o examen” de los manuscritos. Las credenciales y reconocimiento que se le asignan a Jacovita lo hacen el ejemplo idóneo para otorgarle identidad a uno de los

---

<sup>103</sup> Jacovita era además originario del *altepetl* de Tlatelolco y fue además uno de los pocos intelectuales indígenas a los que se les identifica por nombre y da crédito por su contribución.

muchos que trabajaron en el proyecto así como y aludir, al mismo tiempo, a la imposición simbólica de Tlatelolco como institución académica. Las credenciales académicas adquiridas ahí les garantizaban a sus egresados, en palabras de Bourdieu, “sin otra forma de garantía, (es decir, por ellas mismas), una competencia extendida más allá de lo que supone que garantiza” (*Distinction* 25). Es decir, al aludir a las credenciales académicas y la conexión con Tlatelolco de los que colaboraron con él, y en particular las de Jacovita, Sahagún no sólo acredita este equipo de trabajo sino que también autoriza el contenido de la obra.

En cuanto a esta relación entre Tlatelolco y sus egresados, es necesario tomar en consideración que en los años en que se realizaba la acumulación y redacción de los manuscritos, el Colegio ya se había transformado en un centro de investigación sobre las culturas indígenas.<sup>104</sup> Como institución, continuaba, sin embargo, regulando las relaciones jerárquicas y definiendo quien participaba y/o que se producía en el campo cultural. Durante estos años, el Colegio estuvo a cargo de los intelectuales indígenas, los cuales al encontrarse insertados en este sistema de relaciones, pudieron haber ejercido cierta agencia en las investigaciones y, por consecuencia, en la producción de materiales. Ciertamente, continuaron colaborando con otros agentes culturales como Juan de Gaona, Alonso de Molina y Sahagún mismo, los cuales también reconocen la participación de los intelectuales indígenas en sus proyectos.<sup>105</sup>

Los intelectuales indígenas pues, estaban participando activamente en el campo de la producción cultural aunque se desconozca el rol o tarea específica que cada uno de ellos

---

<sup>104</sup> Las investigaciones sobre la cultura indígena estaban también en manos de los intelectuales indígenas, ver León-Portilla *Bernardino de Sahagún*.

<sup>105</sup> De Tlatelolco salieron varios de los trabajos, llegando a su volumen más alto alrededor de las décadas de 1555, 1565 y 1585 como resultado de los Concilios mexicanos, see Garone Gravier 168.

desempeñó de forma individual.<sup>106</sup> Al respecto, es prudente mencionar las investigaciones recientes que prueban la intervención de varios agentes, algunos de ellos trilingües, desde la redacción de los manuscritos que se preceden al *Códice florentino*. Por ejemplo, en el estudio codicológico de los *Códices Matritenses*, Miguel Ángel Ruiz Barrio señala que las múltiples correcciones en el texto revelan la presencia de varios glosadores y revisores, sugiriendo que su producción “va más allá de la única figura de Bernardino de Sahagún revisando el texto” (227). En cuanto al *Códice florentino* per se, las investigaciones sobre su caligrafía, particularmente la de Mariana Garone Gravier, sacan a la luz el número de colaboradores que hubo en la redacción de éste. En su estudio, la autora demuestra que en los doce libros hubo siete escribanos y que dos de ellos fueron trilingües, posiblemente gramáticos de Tlatelolco. De esta forma, Garone Gravier concluye que éstos no pudieron ser simples copistas de textos de Sahagún (196).<sup>107</sup>

No obstante, algunos críticos han tendido a minimizar la activa colaboración de los que llaman informantes o copistas, otorgándole la agencia a Sahagún y presentándolo como el autor de la obra.<sup>108</sup> Esta perspectiva tiene como base argumentativa las minutas que el franciscano preparó para guiar las entrevistas con los sabios y principales de los *altepetl* que visitaban. Los cuestionarios, ciertamente, pudieron guiar las conversaciones pero es importante tener en cuenta que las respuestas dependían tanto de los sabios y principales, quienes fueron escogidos entre los

---

<sup>106</sup> Sahagún asegura que “en todos estos escrutinios hubo gramáticos colegiales” (libro II fol. 1v) y además de Jacovita menciona a Antonio Valeriano, Alfonso Vegerano, Andrés Leonardo, Pedro de San Buenaventura, Diego de Grado, Materio Severino, Juan y Pedro Pérez, Pedro y José Hernández, Miguel García y Miguel Motolinia (fol. 2r).

<sup>107</sup> También el amanuense que trabajó en los *Memoriales* tacha líneas o hasta párrafos que aparecen de nuevo en la versión en náhuatl del *Florentino*, mostrando una intervención editorial en el texto de más de una persona, ver Dibble “Los manuscritos de Tlatelolco y México y el *Códice florentino*.”

<sup>108</sup> Algunos autores no hacen una distinción clara al hablar de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, la cual es obra de Sahagún, y el *Códice florentino*, intercambiando nombres y tratándolas como si fueran un mismo texto.

mejores de cada *altepetl* y habían sido asignados por las autoridades indígenas, así como también de los intelectuales indígenas que tuvieron a su cargo la transcripción de la información. De igual forma, el uso del náhuatl en estas entrevistas pudo contribuir al grado de control sobre lo que podían compartir o transcribir en el caso de los intelectuales indígenas. Aún más, los libros VI sobre la retórica y filosofía moral y teología y XII sobre la conquista de México no siguieron estas minutas puesto que su contenido fue recolectado antes de que comenzaran las investigaciones formales de 1558, permaneciendo como parte de los doce libros durante las varias etapas del proceso de redacción y revisión.

La crítica también ha favorecido el rol de Sahagún como editor ya que éste menciona que a solas corrigió y ordenó los doce libros. La ardua labor del franciscano es innegable, sin embargo, él mismo enfatiza que los manuscritos fueron producto de varios agentes. Por ejemplo, al hablar de lo que hoy es el *Códice florentino*, acentúa que “[t]odo lo sobre dicho hace al propósito de que se entienda que esta obra ha sido *examinada y depurada por muchos*, y en muchos años, y se han pasado muchos trabajos y desgracias hasta ponerla en el estado que está ahora” (prólogo libro II fol. 2r énfasis añadido).<sup>109</sup> Si bien las palabras de Sahagún buscan aludir a lo laborioso que fue el producir la obra, al hacer referencia a las varias revisiones por las que ésta pasó, autoriza también la veracidad del contenido, el cual había sido aprobado, precisamente, por varios agentes que incluían los intelectuales indígenas que trabajaron con él.

Como Sahagún indica, la función de los intelectuales indígenas fue más allá de copiar el contenido de los textos o escribir oraciones que estuvieran gramaticalmente correctas. Durante las varias etapas del proceso, en Tepepulco, Tlatelolco y México, los intelectuales utilizaron sus

---

<sup>109</sup> También, al hablar del trabajo en San Francisco de México en 1565, Sahagún afirma que “los mexicanos añadieron y enmendaron muchas cosas de los doce libros” (libro II fol. 1v).

competencias para participar activamente en la producción de los manuscritos que terminarían en lo que hoy conocemos como *Códice florentino*. De estos sobresale la labor que hicieron con la redacción del libro XII que trata de la conquista de México desde la perspectiva de los indígenas en su propia lengua. Los intelectuales utilizaron sus competencias lingüística y culturales, que una vez insertadas en el sistema de relaciones sociales funcionaron como capital para ejercer una agencia y negociar, entonces, la permanencia de este relato indígena que se aleja temáticamente del resto de la obra y que no era parte de las investigaciones formales.<sup>110</sup>

Preparado inicialmente en 1555, el libro XII narra la conquista de México-Tenochtitlan desde la perspectiva del *altepetl* de Tlatelolco. Este relato, cuya primera versión fue preparada en náhuatl, nos acerca a la forma en que los nahuas percibieron las reacciones y acciones de los varios *altepetl* antes y durante la guerra contra los españoles. Para los de Tlatelolco, la tardía reacción de los mexicas, ante lo que los primeros apreciaron como una obvia invasión, fue decisiva en el resultado de la contienda, culpando de manera principal la falta de acción de su líder Moctezuma. Al ofrecer una perspectiva nahua, el relato hace hincapié en la importancia que tuvo la participación de los varios *altepetl*, además de los tlaxcaltecas, en el resultado de la contienda y que otros relatos de la época pasaron por alto. De este modo, las relaciones sociales y prácticas culturales existentes entre los nahuas se presentan como elementos que influyeron en la llegada y victoria de los españoles en la guerra de la conquista.

Para los que vivieron el evento y los intelectuales nahuas, era importante dejar testimonio de la existencia de amplia variedad de *altepetl* en el momento en que llegaron los españoles así como el efecto de su presencia antes y durante la guerra. Así, los de Tlatelolco dejan claro que

---

<sup>110</sup> Además de lo temático, el libro XII rompe con el sistema jerárquico que hay en la obra, ver Barbero Richart.

ellos y los de México-Tenochtitlan no eran un mismo grupo, criticando la manera en que los últimos reaccionaron ante los invasores.<sup>111</sup> Para esto, la primera mitad del relato se enfoca en la figura de Moctezuma al cual construyen como un débil *tlatloani*, cuyas emociones de admiración, terror, espanto y angustia, le impiden actuar como un líder digno de respeto. Dichas emociones aumentan conforme van avanzando físicamente los españoles a México-Tenochtitlan, llegando a afectar el comportamiento de Moctezuma, quien pronto “ya no supo de sueño, ya no supo de comida. Ya nadie con él hablaba. Y si alguna cosa hacía, la tenía como cosa vana. Casi cada momento suspiraba. Estaba desmoralizado, se tenía abatido. Ya no cosa que da dicha, ya no cosa que da placer, ya no cosa de deleite le importaba. ¿Qué sucederá con nosotros? ¿quién de veras queda en pie?” (*Códice florentino*, libro XII fol. 10r). El énfasis en la agitación del *tlatloani* ante el avance de los españoles aparece en varias ocasiones en la primera parte del relato con una clara intención de presentar un líder mexica cuyo comportamiento había quedado controlado e incapacitado por sus emociones. Al acentuar una actitud fatalista en la cual Moctezuma se encuentra lleno de angustia, los que prepararon el relato buscan acentuar que se sabía vencido antes de comenzar la batalla. La falta de acción, y ante todo la resignación del *tlatloani*, retóricamente preparan y persuaden al lector a una inevitable derrota militar, responsabilizando así a los mexicas, y en particular, a Moctezuma.

Además de esta representación del *tlatloani* de México-Tenochtitlan como el líder incapacitado para afrontar la situación, en el relato se aprovechan ciertos pasajes para enfatizar acciones que pudieran sugerir que los mexicas ayudaron a los españoles. Por ejemplo, en el capítulo VIII, cuando los españoles comienzan la travesía a México-Tenochtitlan por tierra, se

---

<sup>111</sup> A pesar de que Tlatelolco y México-Tenochtitlan no estaban en conflicto y compartían la misma isla, los de Tlatelolco estaba sujetos a tributo ya que habían sido derrotados por los mexicas en un par de ocasiones en el pasado, ver *Anales de Tlatelolco*.

lee al respecto que éstos “fueron muy esmeradamente cuidados, se les hicieron honores: venían bajo el amparo de ellos, vinieron siguiendo su camino: mucho se hizo en favor suyo” (fol. 11v). Aunque no está claro exactamente quienes son los que cuidan a los españoles, la referencia previa a las órdenes de Moctezuma y la forma en que se va hilando la narrativa parecen sugerir que los mexicas fueron el *altepetl* que cooperó para que los españoles llegaran a México-Tenochtitlan. De este modo, al guiar la atención del lector hacia unos mexicas culpables de la invasión de los españoles, este tipo de descripciones retóricamente les sirven a los tlatelolcas para construirse como un *altepetl* superior al de los mexicas ya que los de Tlatelolco acudieron a su auxilio reforzándolos una vez que comenzó la guerra.

Con todo y esto, es posible encontrar detalles significativos que matizan la imagen fatalista y traicionera de Moctezuma, sugiriendo un interés o intención del *tlatoani* por controlar el avance de los españoles. Por ejemplo, tan pronto como se sabe de la llegada de los extranjeros, Moctezuma envía a algunos mensajeros que, de acuerdo al relato, “no más fueron a explorarlo. Fueron bajo pretexto de que iban a comerciar” (fol. 3v).<sup>112</sup> Las comitivas no fueron solamente con la intención de darle la bienvenida a Cortés, como el dios Quetzalcóatl,<sup>113</sup> sino que se les aproximaron a los españoles con el propósito de conocerlos y analizarlos. Esta no es la única ocasión en que puede apreciarse cierta acción por parte de Moctezuma ya que también se menciona que buscó cerrarles caminos y persuadir a los enemigos. Desafortunadamente, las estrategias del *tlatoani* no consiguieron detener a los españoles en su avance ni tienen suficiente peso en la narración al ser opacadas por las frecuentes descripciones de las emociones de

---

<sup>112</sup> Estas embajadas estaban formadas principalmente por principales de los *altepetl* de Mictlancuauhtla, Teuciniyocan, Tepoztlan, Tizatlan, Huehueltan y Mictlan. Cuando se trata de guías el relato lo especifica asimismo.

<sup>113</sup> Para esta mención de Quetzalcoatl en el *Códice florentino* ver Gillespie, Townsend o Cortés.

resignación y fatalismo que terminaron por construir una imagen de derrota antes de la derrota misma.

Aunado a esta reacción tardía de los mexicas, el relato elabora en la manera en que se apreciaron las contribuciones de diversos *altepetl*,<sup>114</sup> que facilitaron la marcha de los españoles a México-Tenochtitlan. En particular, en el libro XII se puede encontrar información sobre el rol de los guías nahuas que ayudaron a los españoles en su camino a México-Tenochtitlan. Entre éstos, se encontraban los líderes de los *altepetl* de Zempoala y Tepanohuayan: Tlacocheácatl y Tlaltecatzin, respectivamente. El primero de ellos, por ejemplo, estuvo a cargo de auxiliar a los españoles, “haciendo cortar caminos, éste les viene dando el verdadero camino. Los guiaba, los traía viniendo por delante” (fol. 15r). El reconocimiento al trabajo de Tlacocheácatl, a pesar de que se encuentre ayudando a los enemigos, le otorga individualidad e identidad a uno de los varios nahuas que participaron en la contienda. Es probable que sin estos guías como el príncipe Tlacocheácatl, el cual también hablaba náhuatl, los españoles no hubieran encontrado “el verdadero camino” ni habrían pasado los obstáculos que sí les ponían los mexicas con la intención de demorar, o detener, su llegada a México-Tenochtitlan.

Además de la intervención de los *altepetl* de Zempoala y Tepanohuayan, los que vivieron el evento hacen mención de la presencia de los otomíes, cuya ayuda fue percibida, en particular, de gran valor dada su fama de grandes guerreros. En todo momento se les reconoce a los otomíes su fortaleza y destreza bélicas en el campo de batalla ya fuese peleando del lado de los españoles

---

<sup>114</sup> Entre los varios *altepetl* que se mencionan se encuentran: Tlaxcala, Alcohuacan, Chalco, Cempoala, Tepoztlan, Tliluhquitepect, Huexontzinco. Xochimilco, Cuitláhuac, Mizquic, Izatapalapa, Mexicatzinco, Colhuacan, Amecameca, Chinampa, Huitzilopochco y Teocalhueyocan.

o de los mexicas.<sup>115</sup> Este carácter aguerrido puede apreciarse desde el momento en que los españoles van de camino a Tenochtitlan, siendo los otomíes el grupo que les salió al paso y les dio gran batalla. A pesar de haber sido derrotados, para los nahuas el otomí siguen siendo percibido como “¡muy macho y muy guerrero...!” (fol.15v). De hecho, una vez que comienza la guerra contra los españoles, el relato resalta el trabajo del otomí Tzilacatzin al cual se le describe como diestro en las cuestiones de guerra y con adjetivos similares: “gran capitán, muy macho” (fol. 60r).

La importancia que se pone en las habilidades de los otomíes es un ejemplo de la valoración de la que eran objeto aquellos que se dedicaban a las artes bélicas. En el libro XII se puede leer al respecto como los guerreros en el mundo náhuatl eran “muy dignos de veneración... se les temía; por título propio y exclusivo tenían el de “hermanos de Huitzilopochtli” (fol. 31v). Al ser el libro XII un relato de guerra, es posible encontrar varias referencias que apuntan hacia la importancia y, sobre todo, la valoración de la que eran objeto. De ahí, que la falta de acción militar de los mexicas sea condenada por los tlatelolcas, los cuales, por otro lado, alaban el carácter bélico de los otomíes que sí le salieron a dar pelea a los españoles.

Este énfasis en las habilidades de los guerreros otomíes sirve asimismo para ofrecer una perspectiva diferente sobre la participación de los tlaxcaltecas, los cuales se venían construyendo como el *altepetl* que más había ayudado a los españoles desde su llegada. Para los que observaron el evento, la razón principal que motivó a los tlaxcaltecas a unirse a los españoles fue

---

<sup>115</sup> De acuerdo al relato, los otomíes intentaron detener a los españoles en sus primeros encuentros pero luego se unieron a ellos después de ser derrotados. Sin embargo, como en la mayoría de los casos hubo quienes apoyaron a los españoles y otros, como se ve en el libro XII, continuaron peleando del lado de los mexicas.

la derrota de los guerreros otomíes de Tecóac a manos de éstos. En el capítulo X, se describe rápida y brevemente como a partir de esta derrota, los guerreros y capitanes tlaxcaltecas se juntaron en asamblea, y “[u]nos a otros se decían el hecho, y dijeron: “¿Cómo seremos? ¿Iremos a su encuentro? ¡Muy macho y muy guerrero es el otomí: en nada lo tuvieron, como nada lo miraron...! Pues ahora, entremos a su lado; hagámonos sus amigos, seamos amigo suyos. ¡Los de abajo están arruinados...!” (fol. 15v). De acuerdo al relato, la alianza y amistad entre los españoles y los tlaxcaltecas parece haberse dado en función de un evento que involucra a otro *altepetl*, cuya fama de guerrero en la realidad nahua contribuye en la decisión de los tlaxcaltecas.

La versión que ofrece el libro XII parece coincidir, en primera instancia, con otros trabajos, como el *Lienzo de Tlaxcala*, al eliminar referencias sobre las divisiones y conflictos entre los guerrero y capitanes tlaxcaltecas mismos y enfatizando la rapidez del acontecer de los eventos. El apresurado diálogo, citado en el párrafo anterior, muestra la ansiedad de los tlaxcaltecas, quienes con rapidez y facilidad consiguieron llegar a un común acuerdo a pesar de que el acontecer de los eventos no fue ni tan simple ni tan rápidamente. Como se sabe dentro del *altepetl* de Tlaxcala se habían formado dos bandos. Por un lado, el líder Maxicatzin apoyaba que se recibiera a los españoles por ser percibidos como enemigos de Moctezuma. Por el otro, se encontraban los que apoyaban a Xicotencatl el viejo, quien veía los peligros que habrían en recibir a los extranjeros (*Lienzo de Tlaxcala* 14). La falta de referencia en el libro XII a estos conflictos entre tlaxcaltecas podría interpretarse como una intención de los tlaxcaltecas de exponer la facilidad con la que los primeros cedieron ante el enemigo, sugiriendo al mismo tiempo su falta de espíritu bélico de manera similar a lo que les reclamaban a los mexicas.

La simplificación del comienzo de la alianza entre los tlaxcaltecas y los españoles, mas no el motivo, corrobora también las representaciones que los primeros venían haciendo de la

amigable recepción que los tlaxcaltecas les dieron a los extranjeros. El libro XII narra al respecto que justo después de la apresurada charla, los señores de Tlaxcala salieron a darle la bienvenida a los españoles trayendo consigo “gallinas de la tierra, huevos, tortillas blancas, tortillas finas.” (fol. 15v). Por su parte, la segunda lámina del *Lienzo de Tlaxcala* muestra una escena parecida en relación a la entrada de los españoles a Atlíhuetzayan. Aquí, se puede observar la imagen de un principal tlaxcalteca y un otomí recibiendo a Cortés con dos canastos de tortillas y tres guajolotes. A pesar de que esta similitud en los dos relatos alude al simbólico establecimiento de los intercambios que habrían de seguir entre los dos grupos, el libro XII se diferencia al enfatizar la subordinación inmediata de los tlaxcaltecas quienes al dirigirse a los españoles se ponen también a su disposición diciéndoles que “es vuestra casa Tlaxcala. Es vuestra casa la Ciudad del águila, Tlaxcala” (fol. 15v).<sup>116</sup> Con esto, el relato del libro XII redirige la atención del lector a la carencia de acción y espíritu bélico de los tlaxcaltecas que se diferencia del carácter aguerrido de los otomíes.

El libro XII, puede entonces interpretarse como una respuesta a los tlaxcaltecas que se encontraban en un momento apelando a su activa participación para conseguir privilegios por parte de la Corona.<sup>117</sup> Ciertamente los tlaxcaltecas fueron unos importantes aliados, lo cual se les reconoce en el relato haciendo mención del gran número tlaxcaltecas que participaron.<sup>118</sup> Sin embargo, para los que prepararon el libro XII, la lenta reacción de los mexicas, la ayuda que los

---

<sup>116</sup> Además de esto, a diferencia de los relatos tlaxcaltecas como el *Lienzo de Tlaxcala*, o a la *Historia* de Muñoz Camargo, el libro XII, en general, carece de referencias a la cristiandad.

<sup>117</sup> Los tlaxcaltecas hicieron un gran número de pinturas/ murales con el objetivo de mostrar su alianza con los españoles. Añade que estas pinturas deben entenderse como parte de un esfuerzo para hacer peticiones a la Corona (Barton Kranz 40).

<sup>118</sup> Por ejemplo, el *altepetl* de Tlaxcala contribuyó con un gran número de soldados. Los tlaxcaltecas junto con los de Zempoalla, “[e]ran mucho, numerosísimos, en excesiva muchedumbre” (fol. 37f).

españoles recibieron de otros *altepetl* fueron factores que tuvieron más peso en el resultado de la contienda. Discursivamente, al centrar el relato en las cuestiones de guerra, los intelectuales indígenas construyen un texto que permite ver el valor que había en el espíritu guerrero en la sociedad nahua.

Además de enfatizar la relevancia de la participación de varios *altepetl*, el relato ofrece una perspectiva indígena sobre las estrategias que utilizó el ejército español en contra de los mexicas y su impacto en el momento de la conquista. De estas tácticas, se describe en detalle la emboscada que los españoles hicieron al *altepetl* de México-Tenochtitlan durante la fiesta en honor al dios de la guerra Huitzilopochtli. En estos capítulos, se puede observar en particular un énfasis en la manera en que se ensañaron principalmente con los guerreros mexicas y tlatelolcas, quienes eran los principales partícipes de la celebración.<sup>119</sup> Las secciones que narran este ataque sorpresa se caracterizan asimismo por no contar con traducción en español, permaneciendo así libre de una posible interpretación por parte de Sahagún como editor.

La versión náhuatl de la fiesta a Huitzilopochtli ofrece información sobre la forma en que se celebraba, pero aún más importante es la versión que dejaron aquellos que vivieron la conocida emboscada que tomó lugar en la ausencia de Cortés. Aunque no se mencione por nombre, en el capítulo XIX comienza sugiriendo que detrás del atentado estuvo Alvarado, el cual “quiso ver el español cómo era la fiesta, quiso admirar y ver en qué forma se festejaba” (fol. 29v). Ante el supuesto interés del español, y el permiso de Moctezuma, los mexicas se dieron a la tarea de comenzar las preparaciones para la celebración al mismo tiempo que, según los que vivieron el evento, los españoles “mucho se juntaron con sus armas de guerra. Estaban aderezados, estaban armados... luego se metieron en la gran Casa Real: como se supo luego,

---

<sup>119</sup> Tlatelolco y México-Tenochtitlan compartían este mismo dios.

dizque ya en ese tiempo tenían intención de matar a la gente...” (fol. 30r). El énfasis en la presencia de armas y los uniformes de guerra sugiere que los españoles se encontraban preparados para atacar a los mexicas, sobre lo cual al parecer ya había rumores. Así, este pasaje sobre la entrada de los españoles a la Casa Real resume lo que precisamente venían condenando los del *altepetl* Tlatelolco: la evidente intención de guerra de los españoles y su eminente entrada a Tenochtitlan ante los ojos, y sin intervención alguna, de los mexicas.

La versión en náhuatl de la conquista se centra en la presencia de los guerreros indígenas, los cuales parecen haber sido el objetivo principal del ataque al haber sido los principales protagonistas de la fiesta al dios de la guerra Huitzilopochtli. Al principio del capítulo XX, la acción comienza describiendo la manera en que la gente se encontraba distraída disfrutando de la fiesta y, de acuerdo al relato, “en ese preciso momento los españoles toman la determinación de matar a la gente” (fol. 33v). Éstos cierran entonces todas las posibles entradas o salidas, resguardándolas y atacando brutalmente a todos los que se encontraban presentes en la celebración. A pesar de que es posible apreciar que muchos mexicas y tlatelolcas perecieron en la matanza, el relato pone un énfasis en el asesinato de los guerreros cuya sangre “cual si fuera agua corría: como agua que se ha encharcado, y el hedor de la sangre se alzaba al aire, y de las entrañas que parecían arrastrarse” (fol. 33v). De acuerdo al relato, esta masacre y el ataque a los guerreros mexicanos fueron los motivos que habrían de cambiar la actitud de los mexicas, quienes finalmente se decidieron a pelear en contra de los españoles.

La inclusión de este episodio, además de ofrecer la visión indígena de lo sucedido, corrobora el uso de feroces emboscadas por parte de los españoles, las cuales, como lo muestra el relato, no fueron provocadas por los nahuas. Por ejemplo, similar a la matanza en México-Tenochtitlan, los españoles ya habían atacado por sorpresa, violenta y sangrientamente, al

*altepetl* de Cholula sin ninguna razón aparente aunque se aluda a la intervención de los tlaxcaltecas, quienes les habían dado a los españoles información errónea sobre los cholultecas para que atacaran a estos últimos. En cuanto a estas emboscadas, Kevin Terraciano ha apuntado que en el libro XII se emplea el término *poyotl* para describir estos dos ataques que no fueron provocados por los nahuas (“Three Texts in One” 64). Al respecto, en la descripción de lo sucedido en Cholula, se lee que los cholultecas “zan tlaixpopoioimictli”, es decir, fueron asesinados a la mala. Así, al utilizar *poyotl* en ambas ocasiones,<sup>120</sup> se hace hincapié en el hecho que los nahuas, cholultecas y mexicas, se encontraban a ciegas ante esta situación, desarmados y sin haber provocado tales eventos. La selección de este vocablo pudo haber sido producto del trabajo editorial de los intelectuales indígenas, quienes habrían buscado aludir a la alevosía de los españoles en ambos ataques. De hecho, hacen alusión en una segunda ocasión a la matanza de los mexicas durante la fiesta a Huitzilopochtli, la cual aparece hábilmente representada de forma pictórica al principio del primer capítulo, sugiriendo de esta manera la importancia histórica del evento y el gran impacto que tuvo en los del *altepetl* de México-Tenochtitlan y Tlatelolco dicha matanza a traición.

En cuanto a estos capítulos en los que se narra el ataque sorpresa a los mexicas, es preciso apuntar que cuentan con unas de las anotaciones más cortas en español, mostrando una falta de intervención de Sahagún el cual estuvo a cargo de la traducción, o al menos de su supervisión.<sup>121</sup> En el resumen en español que se prepara para la fiesta a Huitzilopochtli, se

---

<sup>120</sup> Kartunnen lo define como cosa mala. De acuerdo a Molina, *ixpoyotlanamictia* significa pagar por algo que yo no hice, lastar lo que no cometí. *Ixpopoyotl* tiene que ver también con oscuridad, miseria, ciego y ceguera.

<sup>121</sup> En el libro XII, hay otras secciones en las cuales la parte en español es mucho más corta. Por ejemplo, en el capítulo XV, Sahagún comenta que “[e]n todo lo restante de este capítulo no se dice otra cosa sino la orden que llevaban los españoles y los indios cuando entraron en Mexico.” En el resto del *Códice florentino*, también hay capítulos que carecen de traducción ya que no

explica de manera breve que Cortés dejó a Alvarado a cargo y que este último fue el que persuadió a Moctezuma para hacer la celebración. Sahagún señala entonces que “[e]n toda esta letra que se sigue no se dice otra cosa sino la manera como hacían la estatua de Vitzilopuchtli de masa de diversas legumbres... haciendo en esta solemnidad gran areito muy ricamente aderezados todos los principales” (fol. 30r). El resumen de este capítulo, además de ser bastante corto comparado con la versión en náhuatl, no da indicios de la intención de los españoles de atacar a los mexicas ni de la emboscada misma. Tampoco ofrece referencia alguna a la presencia de los guerreros mexicas, ni hay alusión a que hayan sido el objetivo del ataque, a pesar de haber sido los principales partícipes de la fiesta.

La falta de traducción de esta celebración sobresale especialmente cuando se considera que el propósito de la versión en español del *Códice florentino* era la de incluir información que ayudara en la tarea evangelizadora. En relación a esto, Sahagún subraya que se le había ordenado escribir “en lengua mexicana lo que le pareciese útil para la doctrina, cultura y mantenencia de la cristiandad” (prólogo al libro II fol. 1r). Una descripción de esta práctica cultural indígena dedicada a uno de sus principales dioses, como lo era el de la guerra para los mexicas, hubiera sido de gran utilidad para estos fines evangelizadores. No obstante, el resumen de este evento sugiere que el resto del capítulo trata simplemente sobre la descripción de los ornamentos de Huitzilopochtli y otras ceremonias.

Al respecto, la crítica ha interpretado esta falta de traducciones como parte de las decisiones editoriales que Sahagún tomó como autor y editor del texto. Algunos estudiosos del

---

tienen importancia, o sentido práctico, en la cuesta evangelizadora como lo explica Sahagún, “[l]a sentencia de este capítulo no importa mucho ni para la fe, ni para las virtudes, porque es práctica meramente geométrica. Si alguno desea saber vocablos, o manera de decir exquisitas, podrá preguntar a los oficiales de este oficio, que en toda parte los hay” (libro XI).

libro XII, como Patrick Johansson o Kevin Terraciano, consideran que al tener en mente un lector español, Sahagún habría buscado narrar el texto indígena en función de esta posible audiencia.<sup>122</sup> El resumen que se prepara sobre la matanza en el capítulo posterior a la descripción de la fiesta apoyaría lo sugerido por Johansson o Terraciano ya que sí se alude a la brutalidad del ataque a manera que no incomoda a su posible audiencia.<sup>123</sup> Sin embargo, esta explicación no encaja cuando se toma en consideración que el conocimiento de una fiesta en honor a uno de los principales dioses de los mexicas hubiese sido beneficiosa para los destinatarios del texto, los cuales posiblemente eran los principales interesados en erradicar las prácticas religiosas y culturales de los pueblos indígenas y poder convertirlos de esta manera al cristianismo.

Para entender este silencio, sugiero considerar el capital simbólico que los intelectuales indígenas utilizaron en la producción del *Códice florentino*. De acuerdo a Bourdieu, éste se refiere al prestigio u honor acumulado por los agentes gracias al reconocimiento y reputación de sus habilidades y productos (*Language and Symbolic Power* 72-73). Los intelectuales se habían ganado este reconocimiento en función al volumen y los tipos de capitales que utilizaron durante las diversas etapas que conformaron este proyecto. Eran considerados como *gramáticos* capaces de analizar textos en más de una lengua con lo cual podían ejercer una agencia y funcionar como autoridades en la materia. De este modo, consiguieron participar en la construcción de la realidad social, elaborando una versión de la conquista que pudo haber sido, y considerada, más cercana a

---

<sup>122</sup> Johansson considera también la dificultad que habría sido el producir un texto en español a partir de un texto tan rico como lo era el preparado en náhuatl, refiriéndose específicamente al capítulo XV escribe que su traducción “hubiera interrumpido la progresión lógica de los capítulos y desviado la atención del lector” 240.

<sup>123</sup> En el texto se lee “[l]os españoles al tiempo que les pareció conveniente salieron de donde estaban y tomaron todas las puertas para que no saliese nadie, y otros entraron con sus armas y comenzaron a matar a los que estaban en el areito, y a los que tañían les cortaban las manos y las cabezas, y daban de estocadas y de lanzas” (fol. 32v).

la realidad que los nahuas habían vivido. Se puede decir que al no intervenir con una traducción, se reconocía el valor histórico y se aceptaba la veracidad de la versión en náhuatl.

Asimismo, es necesario tener en cuenta que Sahagún como agente cultural también se encontraba respondiéndoles a sus superiores, negociando por su cuenta una posición en el campo de poder. El franciscano estaba insertado en una serie de relaciones sociales que determinaban tanto el destino como el contenido de los productos culturales en los que él se encontraba involucrado. En el prólogo al segundo libro, Sahagún menciona que sin la ayuda y patrocinio del comisario general fray Rodrigo de Sequera, no hubiese sido posible llevar a cabo la traducción al español de los manuscritos. Escribe al respecto que cuando Sequera “los vio, y se contentó mucho de ellos, y mandó al autor que los tradujese en romance y proveyó de todo lo necesario para que se escribiesen de nuevo, la lengua mexicana en una columna y el romance en la otra, para los enviar a España” (prólogo libro II). A pesar de contar con algunos superiores que auspiciaban las investigaciones, había muchos otros con los que Sahagún tuvo que seguir negociando un espacio como agente cultural. Tal fue el caso de una autoridad como el rey Felipe, el cual en 1577 le llegó a prohibir de manera directa a Sahagún que escribiera sobre cosas indígenas.<sup>124</sup>

Los silencios, falta de traducciones y los comentarios cortos en español para el texto en náhuatl del libro XII no quedaron en su totalidad como lagunas ya que en 1585 Sahagún prepara una nueva versión del texto de la conquista. En el prólogo a ésta, explica las razones que lo llevaron a prepararla, sosteniendo que lo anteriormente tratado “[e]n el libro nono, donde se trata

---

<sup>124</sup> La cédula real de Felipe II de 1577 preparada en relación a las investigaciones de Sahagún le estipula que “estaréis advertido de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían” (*Códice franciscano siglo XVI* 249).

esta Conquista, se hicieron ciertos defectos: y fue, que algunas cosas se pusieron en la narración de esta conquista, que fueron mal puestas: y otras se callaron, que fueron mal calladas. Por esta causa, este año 1585, enmendé este Libro” (Sahagún *Conquest of New Spain 1585 Revision* 147). Estas correcciones de las que habla Sahagún pueden apreciarse principalmente en el cambio en la perspectiva en que se narran los eventos. Ahora, el relato de la conquista se encuentra poblado de milagros, alabanzas y justificaciones a las acciones de Cortés al mismo tiempo que elimina los elementos indígenas que caracterizan al libro XII del *Códice florentino*. Las consecuencias que trajo el ataque a los mexicas en la fiesta a Huitzilopochtli, por ejemplo, se convirtieron en amenazas al bienestar de los españoles, sus amigos indígenas y en particular a Cortés, el cual según Sahagún “estuvo por dos o tres veces a punto de ser preso, y cautivo de los Indios: Y si Dios milagrosamente no mostrara su favor a los Españoles, todos se perdieran” (*Conquest of New Spain 1585 Revision* 187). Los cambios en el texto hacen de Cortés, españoles y aliados indígenas los protagonistas del evento por cual debe entenderse a esta nueva versión como un texto diferente. Lejano al escrito en náhuatl, la versión de 1585 no es una enmendadura ya que carece de la perspectiva indígena que distingue el contenido del libro XII.

La versión en náhuatl de la conquista de México permaneció como parte del *Códice florentino* gracias a la activa intervención de los intelectuales indígenas. Éstos contaban con varias formas de capital, lingüístico, cultural, social y académico, que utilizaron para negociar la permanencia y veracidad de su relato. Estos capitales, de acuerdo a Bourdieu, permiten ejercer una agencia para mantener o cambiar una posición en el campo social. En el caso de los intelectuales indígenas les sirvió para alcanzar el reconocimiento de *gramáticos*, siendo así percibidos como autoridades capaces de juzgar no sólo los materiales que se iban acumulando en

el proceso sino también en los manuscritos que se fueron elaborando y el *Códice florentino* en su totalidad.

En las varias etapas del proyecto es posible apreciar como utilizaron estas formas de capital, que les permite participar en la construcción de la realidad social. Por ejemplo, utilizaron su capital social les facilitó el acceso a conocimientos que sólo los de su misma clase social podrían acceder ya que estaban familiarizados con las dinámicas sociales de la sociedad náhuatl. Su afiliación a una institución como el Colegio de Tlatelolco fue asimismo determinante ya que les garantizaba una competencia extendida, en términos de Bourdieu, que respaldaba sus disposiciones lingüísticas y culturales, y por lo tanto acreditaba los materiales que iban redactando.

De esta manera, consiguieron negociar la permanencia del libro XII de la conquista en el cual dejan un testimonio indígena de la manera en que éstos vivieron y percibieron el evento. Les interesa en particular enunciar que para ellos la conquista fue una guerra en la que estuvieron involucrados más de dos grupos, conquistados y conquistadores. Integraron, entonces, la amplia variedad de *altepetl* que formaban parte del mundo indígena enfatizando las contribuciones que hicieron al devenir de los eventos. De esta manera, ponen en juego las diferencias que existían entre nahuas para los cuales había sido, y continuaba siendo, importante su afiliación a su *altepetl* de origen. Los de Tlatelolco, pues, no se identificaron con los mexicas, quienes no reaccionaron ante la llegada de los españoles, ni tampoco les pareció oportuno ver a los aliados de los españoles como uno mismo grupo. Al enfocarse en las cuestiones de guerra, los intelectuales construyeron una narrativa en la cual se puede observar un reclamo al ataque aleve de los españoles, y en particular la emboscada a los guerreros mexicas, haciendo de esto la razón por la cual comenzó la guerra.

El estatus y reconocimiento de los intelectuales indígenas les fue fundamental en la agencia que llegaron a ejercer, participando activamente para dejar su testimonio de la guerra con los españoles. Su labor fue más allá de la de copistas o informantes ya que estuvieron a cargo de complicados cambios de códigos, redactaron los manuscritos y autorizaron el contenido de lo que hoy constituye el *Códice florentino*. Sus habilidades les ganó el reconocimiento de Sahagún, el cual al dirigir la traducción en español optó por dejar sin traducciones, mas no eliminar, las secciones que entregaban una versión más cercana a la realidad. Con el contenido del libro XII como parte del compendio, la función literaria e histórica del *Códice florentino* sobrepasa su propósito inicial evangelizador además de enriquecer y modificar nuestro entendimiento de la participación de los nahuas en la conquista.

## Capítulo 4

### Chimalpahin y una narración en náhuatl

#### del *altepētł* del Japón en México

Hombre de su tiempo y ávido estudioso del pasado indígena, don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin captura en su *Diario*<sup>125</sup> la vitalidad del México colonial de finales del siglo XVI y principios del XVII de una manera que pocos intelectuales de su época consiguen hacer. De la combinación de anales y crónicas que es el *Diario* sobresalen las entradas que Chimalpahin realiza sobre la participación de la Nueva España en el área del Pacífico y en particular la descripción de las dos visitas de los japoneses al territorio mexicano en 1610 y 1614. A pesar de la existencia de otros relatos y formas de testimonio sobre las relaciones diplomáticas entre ambas naciones,<sup>126</sup> el trabajo de Chimalpahin se distingue de los demás por narrar en una lengua indígena, náhuatl, un evento que no tiene que ver con la recuperación del pasado indígena,<sup>127</sup> sino más bien con la realidad social que se vivía en su momento así como su posible impacto en la vida de los residentes de la Nueva España. El trabajo de Chimalpahin nos ofrece de este modo una perspectiva en náhuatl del intento de algunos de los novohispanos por permanecer en la actividad transpacífica a través del establecimiento de relaciones diplomáticas y comerciales con naciones como el Japón, la cual se mostró por su cuenta interesada en el mercado de la Nueva España.

---

<sup>125</sup> Para este capítulo, utilizo la paleografía del náhuatl y la traducción al español de Rafael Tena.

<sup>126</sup> El Padre Andrés de Cavo fue uno de los pocos cronistas mexicanos que escribieron sobre esta visita, ver *Los tres siglos de México durante el gobierno español*. Otro documento en náhuatl en el cual se menciona de manera breve el paso de los japoneses son los *Anales de Puebla* que fue preparado a principios del siglo XVII.

<sup>127</sup> Lo cual era el objetivo en los otros trabajos que Chimalpahin preparó.

Entender la razón de esta narración en una lengua indígena es posible si se considera la posición de Chimalpahin como agente cultural que selecciona el náhuatl para alcanzar a un grupo de receptores con las disposiciones lingüísticas y culturales requeridas para apreciar y acceder a su trabajo en esta lengua. De acuerdo a Pierre Bourdieu, la apreciación de un producto cultural presupone un acto cognitivo que implica el uso de cierto código cultural y, de esta manera, “sólo tiene significado e interés para aquellos que poseen las mismas competencias culturales, o código, en que éste se encuentre codificado” (*Distinction* Kindle location). Con esto, se forma una red social, cultural e intelectual de agentes que buscan influir en la forma en que se percibe la realidad a partir precisamente de la producción de artefactos culturales (*Language and Symbolic Power* 30). Siguiendo esta lógica, en el presente capítulo analizo la narración de las visitas de los japoneses a México, arguyendo que el uso del náhuatl le permitió a Chimalpahin establecer un intercambio dialéctico con otros agentes novohispanos que para principios del siglo XVII compartían este mismo código lingüístico. Con la producción de este relato, nuestro intelectual contribuye entonces a la forma en que se percibe la realidad colonial al enunciar en una lengua indígena la posibilidad de que la Nueva España entrara al mercado global sin la intervención directa de España.

En este capítulo, comienzo entonces analizando el efecto que tuvo la normalización, en términos de Bourdieu, del náhuatl, resaltando su importancia como requisito para participar en la práctica social e influencia en la conformación de las relaciones sociales entre los grupos emergentes de la colonia. Paso, entonces, a exponer de manera breve el contexto histórico que trajo a la embajada de los representantes del Japón a México. Pongo especial atención al trabajo del criollo Rodrigo Vivero, el cual en *La relación del Japón* deja testimonio de las negociaciones que llevó a cabo durante su estancia en esa nación y que habrían de culminar con el envío de la

primera embajada japonesa a México. Finalmente, analizo las anotaciones sobre las dos visitas de los japoneses que aparecen en el *Diario*. Sostengo que el *habitus* y la agencia de Chimalpahin le permiten enunciar los objetivos diplomáticos y comerciales de estas embajadas que no fueron completamente rechazados en Nueva España y que habrían de ser del interés de otros agentes culturales. Al utilizar categorías propias de su lengua materna, Chimalpahin echa mano de conceptos nahuas como el *altepetl* para describir a los japoneses, integrándolos así a la realidad social colonial en la que todavía su lengua materna y sus conceptos culturales permanecían vigentes.

En el siglo XVI, el náhuatl pasó por un proceso codificador que culminó como su institucionalización, reforzando de esta manera su estatus como lengua general de la región.<sup>128</sup> Además de los nahuas que ejercieron una agencia en el campo cultural, el contar con esta disposición favoreció a aquellos que estuvieran interesados en seguir una carrera en el orden eclesiástico dejando fuera de la competencia por los curatos a los que no la manejasen. Esto benefició en particular a los criollos, quienes aprendían náhuatl desde la infancia y sí podían seguir una carrera eclesiástica.<sup>129</sup> En otras instancias de tipo cultural y social, el saber esta lengua indígena permitía el acceso a conocimientos sobre los nahuas que sólo eran alcanzables, precisamente, a través del manejo de ésta. Así, al compartir las mismas disposiciones

---

<sup>128</sup> Para un estudio sobre el rol del náhuatl como lengua general y la variedad de lenguas, ver Gómez Mango. Además del náhuatl, se valoró la importancia de otras lenguas y se abogó por el aprendizaje de éstas. Por ejemplo, en la cédula real de 1565, la Corona establecía que era necesario que hubiera párrocos que hablasen lenguas indígenas, ver *Un cedulario mexicano del siglo XVI* 168-169.

<sup>129</sup> Los criollos eran asimismo los más beneficiados al tener acceso a la Universidad aunque no hubo una política restrictiva que eliminara del estudio a los indígenas o mulatos, quienes no podían acceder al sacerdocio pero se les asignaban otros puestos dentro del orden eclesiástico, ver Menegus y Aguirre.

lingüísticas, los nahuas y los criollos se acercaron conceptual y socialmente, contribuyendo a una identificación entre sus agentes y fortaleciendo las relaciones sociales entre ambos grupos.

La codificación del náhuatl jugó un papel importante en su establecimiento como lengua general a través de la producción de artes y vocabularios.<sup>130</sup> Esto, de acuerdo a Pierre Bourdieu, una de las manifestaciones más obvias del proceso normalizador por el cual pasa una lengua al legitimar su uso (*Language and Symbolic Power* 48). Los materiales lingüísticos que se prepararon para el náhuatl fueron entonces más que simples compendios de palabras útiles o reglas gramaticales con un fin comunicativo sino que más bien codificaron esta lengua, capturándola en su complejidad y totalidad para su difusión y aprendizaje avanzado. De estos materiales sobresale el *Vocabulario en lengua castellana-mexicana y mexicana-castellana* de fray Alonso de Molina, que es, hasta hoy en día, el mejor ejemplo del esfuerzo que se hizo por reunir la más amplia variedad de vocablos y que se elaboró tomando en cuenta tanto la diversidad como las diferencias lingüísticas regionales. Este arduo trabajo realizado en la colección de vocablos es, como Bourdieu discute, el mejor ejemplo de la codificación y normalización de una lengua ya que reúne por escrito “la totalidad de los recursos lingüísticos acumulados a través del tiempo, y en particular, todos los posibles usos de una palabra, yuxtaponiendo los que socialmente no son usuales y aun aquellos que son mutuamente exclusivos” (*Language* 48). El *Vocabulario*, como varios otros de la época, se configuró siguiendo este proceso creando un código, en el sentido de un sistema de normas que regularon las prácticas lingüísticas, que habría de favorecer a los nahuas en su participación en el campo

---

<sup>130</sup> Para un estudio de las *artes* preparadas en náhuatl, ver Hernández de León Portilla *Tepuztlahcuilolli: Impresos en Náhuatl*. El concepto *arte* de la época quedaba reservado para las lenguas culturas como el latín o el griego. En España, sin embargo, Nebrija en 1492 aplicó este concepto por primera vez a una lengua vulgar.

cultural, como he elaborado en los capítulos previos, y a otros grupos como los criollos en el campo religioso de la emergente Nueva España.

Dado este proceso codificador, los materiales limitaban a quienes podían aprender el náhuatl a un nivel adecuado al haber sido preparados siguiendo principalmente el modelo de la gramática latina. Por ejemplo, en el prólogo al *Vocabulario*, Molina advierte que aquellos que no contasen con cierto conocimiento del latín no podrían entender algunos de los avisos que “van fundados sobre el arte de la Gramática.” De manera similar a lo expuesto por Molina, en otros trabajos como el *Arte mexicana*<sup>131</sup> de Antonio del Rincón,<sup>132</sup> es posible apreciar que la gramática latina es usada como sistema de referencia para las explicaciones de las estructuras del náhuatl. Aún más, Rincón utiliza esta lengua culta como el medio principal para las traducciones de la lengua indígena, simplificando complejos conceptos como *neplanta*, el cual traduce simplemente como *inter*, sin explicar lo que significa ni ofrecer una traducción al español. Rincón está más bien limitando su trabajo para un grupo específico de posibles usuarios cuyo *habitus* lingüístico habrían de incluir estas dos lenguas para poder entonces sacarles provecho.

Con el tiempo y a partir de esta normalización, el aprendizaje del náhuatl dejó de ser sólo una opción en la práctica social, particularmente, para aquellos interesados en seguir una carrera en el campo religioso, en el cual su conocimiento era un requisito establecido por las autoridades desde España.<sup>133</sup> Al respecto, se sabe que la Corona demandaba que las autoridades eclesiásticas

---

<sup>131</sup> El trabajo de Rincón influyó en su época sirviendo de modelo para otros trabajos como el *Arte de la lengua mexicana* de Horacio Carochi. Además de esto, el *Arte* de Rincón volvió a imprimirse en 1885 utilizado como ejemplo para “ver algo de nuestro gloriosos pasado” (introducción).

<sup>132</sup> De origen texcocano, Rincón fue admitido en la Compañía de Jesús a un año de que esta llegara a Nueva España y es uno de los ejemplos de indígenas que consiguieron ordenarse.

<sup>133</sup> Esta regulación formó parte de la reforma que Felipe II siguió y que buscaba fomentar la secularización restringiendo el paso de religiosos a América y exigiendo que se prefiriera a los clérigos, ver Menegus y Aguirre.

de la Nueva España siguieran un proceso selectivo en la asignación de cargos dándole preferencia a los candidatos que pudiesen hablar náhuatl. En el decreto de 1580, por ejemplo, se les dictaba que “no ordenen de orden sacerdotal ni den licencia para ello a ninguna persona que no sepa la lengua general de dichos indios y sin que lleve fe y *certificación del catedrático que leyera la dicha cátedra*” (*Un cedulaario mexicano* 229 énfasis añadido). Como la cédula lo indica, desde la ordenación sacerdotal, el náhuatl aparece como un requisito validado con las correspondientes credenciales que garantizaran dicha competencia lingüística a un nivel académico. Aún más, sin estas certificaciones, los interesados en desempeñar una función dentro de la Iglesia quedaban también fuera de la competencia por los curatos así como en la nominación, pretensión, beneficios y demás cargos.

Al hacer del náhuatl un requisito en la práctica, estas regulaciones favorecían a algunos criollos<sup>134</sup> que tenían a su favor el haber adquirido la lengua en la infancia y la oportunidad de reforzar sus habilidades lingüísticas durante sus estudios en la Universidad. Como se sabe, para seguir una carrera en la Iglesia, debían titularse como bachilleres en Artes,<sup>135</sup> teniendo como materia a cursar el náhuatl, la cual se había convertido en una cátedra oficial dentro de esa institución.<sup>136</sup> Con la incorporación académica de esta lengua indígena, se favorecía su inculcación y aceptación contribuyendo a la dominación simbólica que llegó a tener. Así, al hacer del náhuatl un requisito en el orden eclesiástico, se le fortalecía, junto con sus marcos conceptuales y culturales, como filtro que habría de excluir a aquellos que no la manejasen en la

---

<sup>134</sup> Había varios criollos que hablaban náhuatl y que pertenecían las elites coloniales, ver Schwaller.

<sup>135</sup> En las *Ordenanzas* de 1574, Felipe II establecía el grado mínimo de bachiller en Artes para elevar el nivel de preparación del clero.

<sup>136</sup> A pesar de que no sólo los criollos podían estudiar en la Universidad, ellos eran los que sí podían ordenarse y competir en la asignación de los curatos y buscar puestos más altos en el nuevo orden colonial.

asignación de curatos y otros oficios religiosos, beneficiando a los que alcanzaban el nivel académico exigido y poder participar, y ganar dichos puestos.

Asimismo, el saber náhuatl tuvo un efecto en la conformación de las relaciones y divisiones sociales en el nuevo orden social y, específicamente, en la manera en que los nahuas aceptaron a algunos grupos, entre los que se encontraban los criollos. En cuanto a esta aceptación que percibieron algunos de los criollos, Juan Suárez de Peralta, en el *Libro de albeitería*, deja testimonio de la forma en que él percibió cómo los nahuas interactuaban con otros grupos. En el prólogo escribe al respecto que “ai entre ellos grandísimos secretos, los quales no manifestaran a español ninguno si los hace pedazos; a los que nacemos allá que nos tienen por hijos de la tierra y naturales y nos comunican muchas cosas y *más como sabemos la lengua, es gran conformidad para ellos y amistad*” (5-6 énfasis mío). Las palabras de Suárez de Peralta permiten observar como el compartir un mismo *habitus* lingüístico fue percibido como una apertura por parte de los nahuas hacia los criollos, sugiriendo una comunicación que muy probable se dio en su lengua nativa entre estos dos grupos.

El contar con estas disposiciones lingüísticas pudo también acercar a los criollos conceptualmente a la forma en que los nahuas percibían la realidad. Este acercamiento les permitió acceder a conocimientos de la cultura indígena que de otra manera no hubiesen sido disponibles, lo cual les fue asimismo de gran utilidad al encontrar en ésta elementos que utilizaron para conformar su conciencia como grupo emergente en la Nueva España. De acuerdo a Solagne Alberro, el criollo buscó en “lo indígena un respaldo para explicar sus orígenes para recibir de él la confirmación de una identidad específica” (17). A lo apuntado por Solagne Alberro, es necesario agregar que si encontraron este respaldo fue gracias a su conocimiento de

la lengua que les dio acceso a información sobre la cultura indígena compartida por los nahuas mismos.<sup>137</sup>

De los materiales en náhuatl a los que los criollos pudieron acceder resalta precisamente el *Diario* de Chimalpahin, el cual incluye no sólo información sobre la cultura náhuatl sino también datos sobre la participación y logros de éstos en la realidad novohispana. En su trabajo, nuestro autor muestra un especial interés en los nombramientos importantes que los criollos iban obteniendo dentro de la Iglesia, ya fuese como provinciales, oidores u obispos. En cuanto a los provinciales, por ejemplo, Chimalpahin apunta que en 1611 fue elegido el padre fray Hernando Durán

Cuextlacoahuapan ychan criyoyo. Quin huel yuhti axcan criyoyo nican otlacat ypan Nueva España provincial omochiuhca yn ompa yc ye yzqui xihuitl ahcico achto matlactlomome padreme S[an] Fran[cis]co nican Nueva España, ca zan oc moch huitze Castilla yn omochiuhca provinçiales yn ipan izquitel capítulo onhualmochiuhca; auh ca quin axcan in yn omoteneuh capítulo onpeuh ontzintic ynic huel provinçiales mochihuazque criyoyos yn nican tepilhuan Nueva España S[an] Fran[cis]co teopixque. (224)<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> Esto me parece es más evidente en los criollos de los siguientes siglos, una vez que la conciencia criolla se encontraba establecida, y se identificaban como tales. Los criollos intelectuales utilizaron sus conocimientos como evidencia de que conocían las culturas, lenguas y pueblos de la Nueva España, ver Shroeder “The Annals” 296 o Cañizares-Esguerra.

<sup>138</sup> Se lee “criollo natural de Cuextlacoahuapan. Era la primera vez que un criollo nacido en la Nueva España era elegido provincial desde la llegada inicial de los doce padres de San Francisco a la Nueva España, pues hasta entonces había venido de Castilla todos los provinciales elegidos en los varios capítulos celebrados; a partir de este capítulo comenzaron a ser nombrados provinciales [de los] religiosos de San Francisco [algunos] criollos nacidos en la Nueva España” (225).

En esta entrada es posible apreciar el énfasis que se pone en el cambio en el orden social que se dio con el nombramiento del padre Durán. La mención de los logros de éste y los demás criollos<sup>139</sup> tienen además el común el hecho de que Chimalpahin se refiere a los criollos como *nican tepiltzin* o *nican tepilhuan*,<sup>140</sup> que puede entenderse como “hijo de aquí,”<sup>141</sup> mostrando la aceptación que los nahuas habían hacia los criollos. La forma en que Chimalpahin conceptualiza a estos últimos coincide con el testimonio de Suárez Peralta quien dice que se les percibía a los criollos como “hijos de la tierra.” Así, aquellos que pudiesen acceder al *Diario* podrían aprender sobre las actividades de este grupo emergente que se estaba encontrando negociando su propio espacio en la Nueva España tan pronto como contasen con las disposiciones lingüísticas para acceder al trabajo de Chimalpahin.

En cuanto a estas relaciones y divisiones sociales que se fueron dando, es necesario tomar en consideración también el rechazo que los criollos recibieron por parte de los españoles y su efecto en la conformación de las relaciones y las divisiones sociales. Al respecto se sabe que los nacidos en Nueva España se vieron afectados por los favorecimientos que la Corona le daba a los españoles en relación a los cargos de alto mando en la administración de la colonia. Con estas preferencias, como la que Chimalpahin menciona sobre los provinciales, se excluía y obstaculizaba la participación de los criollos en diversos sectores, como discutiré específicamente en el caso del comercio en el área del Pacífico. El rechazo de los españoles, contraria a la amistad e interés que mostraron los nahuas, pudo influir entonces en las relaciones

---

<sup>139</sup> En el *Diario* aparece también información sobre los logros de otros criollos como obispo don Alonso de Mota, el doctor Carvajal, Juan de Cervantes y Fray Pedro de Agurto.

<sup>140</sup> Para unos de ellos, Chimalpahin usa también la palabra *criyoyo*, criollo, aunado a *nican tepiltzin*.

<sup>141</sup> Lockhart lo traduce al inglés como “the child of people here.” En Molina, *tepiltzin* aparece como “hijo.”

y por consecuencia en la manera en que se fueron conformando las divisiones sociales, las cuales, según Bourdieu, se convierten en principios de división que llegan a organizar también la imagen del mundo.<sup>142</sup>

La legitimación del náhuatl contribuyó a que su permanencia como lengua general tuviera un efecto en las relaciones sociales de los grupos que fueron coexistiendo en la colonia. Además de los primeros religiosos, con el paso del tiempo, los nacidos en la Nueva España llegaron a compartir los mismos códigos lingüísticos y culturales que los nahuas, conformando un *nosotros*, en palabras de Rincón, que para finales de la centuria podría tener acceso a los materiales que se preparasen en náhuatl. Los agentes de estos grupos habrían de ser los posibles receptores que Chimalpahin tendría en mente al redactar su *Diario* y que habría tenido interés en la participación de los novohispanos en el comercio del Pacífico.

En el siglo XVI, los habitantes de la Nueva España se encontraron activamente involucrados en las expediciones realizadas en área del Pacífico. A partir del descubrimiento de la ruta del Galeón de Manila en 1565,<sup>143</sup> esta participación trascendió a los ámbitos mercantiles hasta el establecimiento de las regulaciones de comercio que limitaron tajantemente su actividad tanto en Asia como en América.<sup>144</sup> No obstante, algunos novohispanos, como el criollo Rodrigo Vivero, reaccionaron ante esta exclusión y buscaron otros caminos para continuar participando

---

<sup>142</sup> Thomas Gage visitó la Nueva España en 1648 y publicó *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales* en la cual señala que como era posible percibir la aversión de los criollos al gobierno español. De acuerdo a Gage, los criollos estaban pendientes de cualquier contingencia para rechazarla y pone como ejemplo la participación de los criollos y del cabildo mexicano en el derrocamiento del Virrey Marqués de Gelves en 1624 encabezado por el Arzobispo de México.

<sup>143</sup> Miguel López de Legazpi estuvo a cargo de la nave que era piloteada por Andrés de Urdeneta. Para los intentos anteriores al viaje de 1565, ver Knauth. Esta vía también fue conocida como la nao de China, navío de Acapulco o Carrera del Pacífico.

<sup>144</sup> Inicialmente Manila fue tratada como dependencia del virreinato en la cual el virrey ejercía atribuciones relativas a los asuntos económicos hasta 1583 cuando Manila obtuvo su propia Audiencia, ver Kamen 203.

del comercio transpacífico. De este modo, en una improvisada embajada a tierras japonesas, Vivero consigue negociar con el emperador del Japón, Tokugawa Ieyasu, un posible acuerdo para establecer relaciones comerciales y diplomáticas directas entre la Nueva España y la nación nipona.

A partir del hallazgo de la ruta, que habría de facilitar las conexiones entre Asia y América, los inversionistas de la Nueva España se insertaron y participaron en una dinámica economía transpacífica carente de regulaciones iniciales. Asia, por su cuenta, les ofrecía a los novohispanos un mercado abierto a la compra de los géneros de esa región,<sup>145</sup> como la seda y la porcelana, que se intercambiaban por la altamente cotizada plata americana.<sup>146</sup> En América, esta actividad mercantil continuaba en la Feria del Puerto de Acapulco extendiéndose entonces por todo el continente americano ante la gran demanda que llegaron a tener los bienes asiáticos.<sup>147</sup> Sin la intervención de las autoridades españolas ni leyes claras que controlaran estas actividades, el comercio transpacífico se rigió en un principio por ley de la oferta y la demanda, prosperando por décadas para el provecho de los comerciantes novohispanos y los asiáticos.

A pesar de lo beneficioso que era para la economía novohispana, el creciente comercio transpacífico afectó la distribución del tráfico comercial de la Carrera del Atlántico, ocasionando bajas considerables en las ventas de mercancías europeas así como en el flujo de la plata al continente europeo.<sup>148</sup> La seda proveniente de Europa, por ejemplo, fue desplazada por la

---

<sup>145</sup> Ver Folch 43.

<sup>146</sup> Este metal era bien cotizado en Asia registrándose así un más alto valor de la plata en China, en India e incluso en Persia que en la propia Europa, ver Adash Bonialian 50.

<sup>147</sup> Entre los artefactos que traía el galeón se encontraban además la seda cruda, piezas confeccionadas de este material, tejidos en algodón, productos agrícolas, artesanía, metal y joyas.

<sup>148</sup> Para la importancia que la ruta del Galeón tuvo en las conexiones entre Europa y Asia, ver Kamen 213.

asiática ante la gran demanda que tenía este producto en América.<sup>149</sup> La compra y venta de mercancías en Asia asimismo acaparaba el envío de la plata hacia esa región con lo cual disminuyó alarmantemente del monto total que iba hacia Europa. La demanda, y consumo, de este metal en el área del Pacífico fue tal que para el año de 1597 había alcanzado el máximo nivel, excediendo en su tasa anual la cantidad que se comerciaba en el Atlántico con España (Kamen 213). Ante este desvío del tráfico de bienes y capital a la región del Pacífico, que alarmó a los inversionistas y autoridades,<sup>150</sup> la Corona resolvió que “por haber crecido mucho su comercio y disminuido en Castilla”<sup>151</sup> era necesaria la imposición de normas que controlaran las actividades mercantiles transpacíficas.

Así, en enero de 1593 las autoridades españolas optaron por establecer una política comercial llena de restricciones que habría de afectar de manera principal a los inversionistas novohispanos. Con el *Reglamento* en marcha, la participación de estos últimos quedaba limitada a la compra de mercancías que los filipinos traían a la Feria de Acapulco y a la venta de los géneros sólo en el territorio del virreinato de la Nueva España.<sup>152</sup> Esta política comercial que aplicó la Corona a la zona del Pacífico se caracterizó, como Mariano Ardash Bonialian ha apuntado, por una cerrada actitud ante cualquier participación mercantil que buscara alterar el

---

<sup>149</sup> La seda de la China era un peligro para los productores europeos como los holandeses, quienes se pusieron en contra de los cargamentos de Asia, ver Kamen 214.

<sup>150</sup> Las autoridades a favor de la Carrera del Atlántico también mostraron su preocupación ante la cantidad de plata que se transportaba a Asia por lo que buscaron desprestigiar la mercancía asiática con la intención de alertar a las autoridades en España, ver Folch 33.

<sup>151</sup> Archivo General de Indias, Filipinas, 339, L2, f. 70r, citado en Adash Bonialian 60.

<sup>152</sup> Se les prohibió comerciar en China, invertir en Filipinas y, en general, participar en cualquier tipo de intercambio en Asia, en América o entre ambos continentes. También, el *Reglamento* dictaba que el peaje de los dos galeones no debería superar las 300 toneladas cada uno, que el tope de comercio permitido fuera de 250000 pesos en valor de mercaderías que ingresaran por Acapulco así como un monto límite duplicado de 500000 pesos en plata para el retorno, ver Adash Bonialian 61.

statu quo mercantil transatlántico (53). Aún más, al favorecer la Carrera del Atlántico, las autoridades españolas no sólo dejaron fuera a los inversionistas novohispanos del comercio transpacífico sino también afectaron a otras naciones asiáticas como el Japón, la cual buscó en repetidas ocasiones entablar relaciones comerciales tanto con España como con la Nueva España.

Inconformes con su exclusión de la Carrera del Pacífico, algunos novohispanos buscaron alternativas para mantener la comunicación diplomática e intercambios comerciales entre la Nueva España y las naciones de esa área. Un ejemplo de éstos fue el criollo Rodrigo Vivero,<sup>153</sup> el cual en la *Relación del Japón*<sup>154</sup> deja testimonio sobre los intercambios que hubo entre él y el emperador japonés, Tokugawa Ieyasu, durante su improvisada embajada en esa nación. Haciendo uso de su capital político, ya que había sido gobernador interino de Manila,<sup>155</sup> Vivero se dio a la tarea de negociar un acuerdo diplomático y comercial que favoreciera tanto a Nueva España como a la nación nipona. Así, después de la primera entrevista formal en el palacio de Ieyasu, Vivero toma la iniciativa en enviarle en un “papel traducido a su lengua” los tres temas principales que buscaba negociar durante su estancia: religión, relaciones diplomáticas y, por supuesto, comercio.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> Para una biografía de Rodrigo Vivero ver la introducción de Monbeig 5-11.

<sup>154</sup> *La Relación de Japón* fue escrita veinte años después. Vivero también preparó los *Avisos y proyectos* alrededor de 1636 y la *Carta de Mantachel* que es el único documento escrito en su momento, ver Rodolfo Molina.

<sup>155</sup> En su *Relación* Vivero escribe que fue bien recibido gracias a la ayuda que él le había otorgado a la gente de esa nación cuando fue gobernador interino de las Filipinas. Lo que no menciona es la correspondencia que se había dado entre ambas naciones anterior al naufragio.

<sup>156</sup> En la *Relación* se lee “la primera le suplicaba fuese servido de honrar y faborezer a los religiosos de todas las ordenes...[q]ue en la segunda clausula le suplicava conservase y llevase ademas la Amistad con el rey D. Phelipe mi señor...[q]ue lo tercero que tenia que suplicarle se derribaba de lo que acaba de dezir pues conserbando la Amistad con el rey D. Phelipe mi señor devia su alteza no consentir los enemigos y opuestos a su real corona como lo heran los olandeses” (64).

Las propuestas iniciales de Vivero fueron bien recibidas por Ieyasu,<sup>157</sup> el cual, por su cuenta, se mostró particularmente interesado en la minería novohispana. De acuerdo a Vivero, el emperador del Japón tenía entendido “que alla [Nueva España] ay mineros de gran suficiencia en dar orden como se beneficie la plata, y que si el rey don Phelipe le embiase cinquenta de ellos les haría todos los partidos que quisiesen, porque aunque ai mucha en estos reynos, conocidamente se pierde la mitad por no acertarle el beneficio” (64). Las palabras de Vivero dejan ver que la posibilidad de un mutuo provecho que traerían las negociaciones con Japón ya que la Nueva España tenía bienes y mano de obra que le interesaban a esta nación. Lo atractivo que le era a Ieyasu el envío de mineros motivó a Vivero a elaborar unas cláusulas más concretas. En éstas, el novohispano pide que a los mineros se les otorgue “la mitad de las minas que labrasen y beneficiasen y de la otra mitad se hiziesen dos partes una para el rey Don Phelipe mi señor y la otra para su alteza del emperador” (71).<sup>158</sup> Su agencia como agente político conector de la situación del Pacífico<sup>159</sup> y de la minería en México,<sup>160</sup> puesto que como se sabe había estado a cargo de las minas en Taxco, le permiten proponer una distribución de ganancias que claramente favorecía a los novohispanos. Aunado a esto, la forma en la que plantea la necesidad de mano de obra novohispana en Asia da indicios de una intención de darle la vuelta al *Reglamento*,

---

<sup>157</sup> Las políticas que promovían el comercio exterior habían comenzado con Hydeyoshi. Ieyasu, por su parte, restableció las comunicaciones entre Japón y los gobernantes de las Filipinas y favoreció el comercio entre Manila y la región central del Japón, ver Adash Bonialian. Los intercambios con el Japón eran necesarios para la economía de Manila ya que los españoles dependían de esa nación por su industria minera, ver Kamen 218.

<sup>158</sup> En las otras cláusulas, Vivero insiste en la cuestión de los holandeses, añade la apertura de los puertos para la llegada segura de mercancías así como también la fabricación naos y galeras (71).

<sup>159</sup> Japón también producía plata pero muy por debajo de América y específicamente Perú y Nueva España, ver Adash Bonialian 50.

<sup>160</sup> Vivero recibió el puesto de alcalde mayor de Taxco en 1597, ver Monbeig 8.

exponiendo que había un espacio para la participación de los novohispanos en el Pacífico, y de la cual la Corona podría también beneficiarse.

A pesar de que Vivero fue un leal súbdito de la Corona, las decisiones que tomó durante su estancia en Asia y que buscaban favorecer a los novohispanos pueden pensarse en relación a su origen y experiencia como criollo en la Nueva España. Al respecto, Miguel Ruiz-Cabañas Izquiero ha discutido que como novohispano Vivero se caracterizó por rechazar la manera en que los extranjeros explotaban los recursos naturales y se enriquecían a costas de las Indias (“El novohispano que negoció con el shogún” 24). En esta misma línea, Rodolfo Molina en “Rodrigo de Vivero y el modelo japonés” ha encontrado que Vivero formaba parte del grupo de criollos, y algunos españoles asentados en México, cuyos intereses no siempre coincidían con la Corona, mostrándose en desacuerdo y rechazando las medidas que los favorecían. Al sentirse desplazado dentro de la que él entendía como su nación, Vivero buscó contribuir a que desarrollara una perspectiva propia sobre como gobernar a Nueva España, de la cual fuesen partícipes agentes como él. Así, cuando tuvo la oportunidad, intentó hacer lo que fuera necesario para que los novohispanos regresaran al área del Pacífico y aprovecharan los beneficios que traía el participar en el comercio transpacífico.

Con todo y el establecimiento del *Reglamento*, criollos como Vivero buscaron reingresar a las actividades comerciales y diplomáticas transpacíficas a través de acuerdos con otras naciones tales como el Japón. Los resultados de su visita en esa nación pueden considerarse exitosos ya que culminaron con el envío de la primera de las dos embajadas diplomáticas a México, en 1610 y 1614 respectivamente. Las noticias de las negociaciones que realizó en el Japón fueron bien recibidas por otros agentes políticos y culturales, los cuales compartían los mismos ideales de ver una Nueva España negociando con otras naciones de una manera

independiente de la Corona española. Dentro de este grupo, habría de encontrarse Chimalpahin, el cual siguió con cautela las actividades de los novohispanos en el área del Pacífico, dejando testimonio en una lengua indígena de las dos visitas de los japoneses en México.

En los manuscritos que se han recuperado, y que ahora conforman el *Diario*, es posible observar una amplia variedad de entradas sobre Asia que Chimalpahin hábilmente intercalada con otros eventos religiosos y políticos de la Ciudad de México. Además de mencionar el naufragio y embajada de Rodrigo Vivero en Japón en un par de ocasiones, Chimalpahin prepara una elaborada y detallada descripción de las embajadas japonesas en México, centrándose en el carácter diplomático y comercial con el que venían dichas delegaciones. Consciente de rol como agente cultural, Chimalpahin prepara su trabajo para un grupo específico de agentes que compartían un mismo *habitus* lingüístico y un mutuo interés por la independencia comercial de Nueva España. De este modo, con la producción del *Diario*, Chimalpahin participa en la construcción de la realidad social buscando influir en la manera en que habrían de ser percibidas las visitas de los japoneses teniendo como vehículo de expresión una lengua indígena.

Desde las primeras anotaciones del *Diario*, se aprecia la atención que Chimalpahin presta a las cuestiones del Pacífico, y particularmente al Japón.<sup>161</sup> De las varias noticias del área que preceden la descripción de las embajadas, sobresale la mención que Chimalpahin hace del conocido asesinato de los frailes descalzos de San Francisco en las costas de esa nación.<sup>162</sup> Al respecto, escribe que estos religiosos “[m]urieron aspadados, con las manos clavadas en una cruz, en la provincia llamada Japón; y otros cristianos que eran japoneses también murieron

---

<sup>161</sup> La primera mención sobre Asia parte de la primera entrada del *Diario* (25). El resto de las entradas sobre Asia que son anteriores a la visita de los japoneses en encuentran en las anotaciones de los años: 1584, 1596, 1597, 1598, 1599, 1605, 1606, 1607, 1609 y 1610.

<sup>162</sup> Para una información detallada sobre este suceso, ver Adash Bonialian; y Kamen.

[entonces], pues los mataron juntos; esto se hizo por órdenes del emperador del Japón” (*Diario* 69-71).<sup>163</sup> Este resonado suceso es la primera mención en el *Diario* del *altepetl ytocoyan Xabón*. Además de atraer la atención del lector, Chimalpahin introduce con esta entrada la religión como un obstáculo que dificultó las relaciones exteriores del Japón con otras naciones. Como se sabe, la nación nipona estuvo por lo general abierta al comercio pero establecía restricciones para la entrada y el establecimiento de las órdenes religiosas en su territorio ya que las veían como una amenaza a su soberanía. En cuanto a su relación con la Nueva España, el Japón favoreció los intercambios comerciales con la Nueva España, permitiéndole, por ejemplo, el embarque de navíos en sus puertos.

La apertura, y el deseo de participar en el comercio transpacífico, que mostró el Japón contribuyó a que Vivero fuera bien recibido por el emperador japonés después del desafortunado naufragio del novohispano. Esta noticia fue conocida en la Nueva España donde, según Chimalpahin, “[s]e supo que don Rodrigo se hospedó en el palacio del emperador del Japón, quien lo trató muy bien, le dio de comer y le prestó [dinero]; varios miles [de pesos valían] los bienes que les prestó [el emperador] y que trajo a México don Rodrigo” (219). La descripción de nuestro autor coincide con lo narrado por Vivero, quien en su *Relación* escribe sobre la buena recepción y el préstamo que recibió, aunque este último no preparó su relato hasta años más tarde. Es posible que el evento haya sido del conocimiento común y/o seguido en particular por aquellos interesados en la participación de los novohispanos en el Pacífico. Las frases que

---

<sup>163</sup> Chimalpahin está haciendo referencia al shogún Hydeyoshi el cual había confiscado la nave en que viajaban los franciscanos y había ordenado su crucifixión. En el texto en náhuatl se lee [y]nic momiquillique cruztitech quinamamazohualtique, ytech quitetzotzonque yn inmatzin, auh yn huel momiquillique un ipan altepetl ytocayocan Xabón, yhuan occequintin chri[sti]anosme ompa tlaca yn Xabón yn imochtintiztzin momiquillique, quinmocepanmicitillique; ytencopa mochiuh yn ompa huey tlahtohuani Xabón” (68-70)

Chimalpahin utiliza como “se supo,” “se vino a saber” o “llegaron noticias” indicarían el dicho seguimiento del cual participó él mismo. La manera en que indica esta posible fuente de información da muestra entonces de su posición y actividad como un intelectual que se encuentra activamente insertado en un campo social y cultural al tanto de lo sucedido en la vida social y económica de México.

Después de su estancia en el Japón, Vivero vuelve a México acompañado con la primera delegación de esa nación, la cual venía con indicaciones del emperador Ieyasu de continuar las negociaciones y comerciar con la Nueva España. En el *Diario*, Chimalpahin deja testimonio de cómo el 16 de diciembre de 1610 llegaron diecinueve hombres conducidos por “un señor noble, [enviado como] embajador por el emperador de Japón... [El emperador] les ordenó que viniera a entrevistarse con el señor virrey don Luis de Velasco, marqués de Salinas” (217). Haciendo uso de sus competencias lingüísticas, Chimalpahin buscó destacar el carácter diplomático de la embajada empleando términos como *huey tlahtoani*, gobernante, para el emperador o *pilli*, noble, para referirse al noble que venía a cargo. En su relato, enfatiza asimismo la posición del *pilli* como alguien de poder que nuestro autor contrasta con los demás que los acompañaba a los cuales se refiere como *macehuameh*, gente común.

Su agencia, y capital lingüístico, le permite utilizar los términos más apropiados en náhuatl para describir el rango de los japoneses que vinieron a México y de este modo resaltar la diplomacia con la que se presentó y recibió a la embajada. Este cuidado en la selección de la terminología que Chimalpahin aplica para hablar de las posiciones sociales o jerárquicas es algo que Susan Shroeder ha señalado como algo característico de los otros textos históricos de nuestro autor (*Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*). De hecho, en todas las entradas del *Diario*, se puede observar una cuidadosa selección de términos, como *cuatlaloque*, *tlaloque*, *juez*

*gobernadores*, etc., que Chimalpahin asigna de acuerdo al rango y el origen de las figuras de poder y resaltar así su posición en las jerarquías sociales.

Esta primera embajada japonesa venía de este modo con instrucciones precisas del emperador para reafirmar los acuerdos que Vivero había realizado durante su estancia en Japón. En particular, según se lee en el *Diario*, el *pilli* llegó con el propósito “de hacer paz con los cristianos... para que los mercaderes españoles pudieran entrar al Japón sin que se lo impidiera la gente de allá, y asimismo, que los japoneses pudieran entrar a México a comerciar vendiendo los bienes que allá se producen, sin que nadie se lo impidiera” (219). Este interés que mostraron los visitantes en un mercado abierto al intercambio de géneros del que habla Chimalpahin es hasta cierto punto similar a lo que Vivero buscaba en sus acuerdos, quien deseaba que los novohispanos participaran en las relaciones comerciales. No obstante, la narración de Chimalpahin es más directa mostrando que los nipones venían con intenciones de entablar relaciones comerciales, aludiendo, al mismo tiempo, a las restricciones marítimas y comerciales que habían afectado a ambas naciones y que los japoneses deseaban que se eliminaran.

A su llegada a la Ciudad de México, la embajada fue recibida con esta misma diplomacia además de que las autoridades novohispanas les permitieron vender las mercancías que habían traído durante su estancia. En cuanto al recibimiento que se le dio al *pilli* en la Ciudad de México, Chimalpahin escribe que el virrey lo acogió con grandes honores y menciona que los gastos de su estancia corrieron también a su cargo. Desafortunadamente, no hay información sobre lo ocurrido durante las reuniones que siguieron a este recibimiento aunque queda claro que se les permitió vender sus mercancías. Además de lo relatado por Chimalpahin, el testimonio de Sebastián de Vizcaíno, quien fue el encargado de llevar de vuelta a la delegación nipona a su nación, permite observar como los japoneses tuvieron una fructuosa experiencia durante su

estancia en México. En su *Relación*, Vizcaíno escribe al respecto que “los japoneses que fueron con el dicho don Rodrigo... vendieron libremente sin ponerles tasa a sus mercaderías, ni pagaron derecho, ni anclaje, ni cosa alguna” (20). Añade también que los miembros de la primera embajada se fueron de regreso al Japón “engolosinados de volver otro viaje con muchas mercaderías” (*Copia de la relación* 14). Este diplomático recibimiento y la autorización que recibieron para la venta de sus productos en territorio novohispano pueden pensarse como un paso más con el cual se continuaba el camino preparado por Vivero para los intercambios comerciales entre ambas naciones. De este modo, después de unos meses, la embajada volvió a su nación con intenciones de retornar a la Nueva España a pesar de que tuvieron que pasar cuatro años para que una segunda delegación oficial del Japón llegara a terreno novohispano.<sup>164</sup>

Por lo que respecta a la segunda embajada, Chimalpahin señala que ésta venía de manera similar a la anterior con intenciones de comerciar en la Nueva España aunque su destino final era, en esta ocasión, Roma. En el *Diario*, se lee que los japoneses venían nuevamente con la intención de mantener las buenas relaciones haciendo referencia a como el emperador de esa nación “constantemente le está proponiendo al dicho rey que reside en España que no se hagan la guerra sino que siempre se estimen, a fin de que los japoneses puedan venir a México a vender y comerciar...” (369) Las palabras de Chimalpahin aluden a las repetidas ocasiones en que los japoneses buscaron entablar un diálogo con las autoridades españolas, las cuales como se sabe ignoraron a los japoneses sin otorgarles respuestas concretas.<sup>165</sup> Sin embargo, es posible observar que el interés primordial de los japoneses era, según Chimalpahin, el de comerciar con la Nueva

---

<sup>164</sup> Según escribe Chimalpahin, ésta fue más grande en número. En los *Anales de Puebla* se lee de manera breve que “[h]ere in this year a Japanese passed through on the 13<sup>th</sup> day of the month of May” (traducción Townsend 89). La persona a la que se hace referencia es el embajador japonés que pasaba por Puebla de camino a Roma.

<sup>165</sup> Ver Adash Bonialian; o Kamen.

España a la cual veían como un mercado potencial para sus mercancías que eran bien recibidas en territorio novohispano. De hecho, la segunda embajada también traía mercancía para vender, razón por la cual el embajador japonés antes de marcharse a Europa, “dividió [en dos grupos] a sus súbditos japoneses, llevándose a unos consigo y dejando a los demás para que aquí [se quedaran] a mercadear como comerciantes” (377). Es posible que los comerciantes que dejó se unieran al grupo que se había quedado cuatro años atrás vendiendo sus productos.<sup>166</sup> El relato que va elaborando Chimalpahin muestra la iniciativa e interés del emperador del Japón, el cual buscó continuar las negociaciones con las autoridades políticas de Nueva España, cuyas autoridades, por su parte, mostraron cierta apertura.

Aunado al carácter diplomático y comercial de las embajadas del Japón, Chimalpahin elabora una representación de los japoneses que nos permite ver la manera en que fueron percibidos bajo la óptica y marco conceptual de este agente nahua. Al hablar sobre la entrada de los japoneses a la Ciudad de México, Chimalpahin pone por escrito un retrato de lo observado, ofreciendo cuidadosos detalles sobre su vestimenta y características físicas. Escribe entonces que los japoneses que vinieron en la primera visita “[t]odos ellos venían vestidos como allá visten [es decir]: con una especie de chaleco [largo] y un ceñidor en la cintura, donde traían su katana<sup>167</sup> de acero que es como una espada, y con una mantilla; las sandalias que calzaban eran de un cuero finamente curtido que se llama gamuza, y eran como guantes de los pies” (219). Utilizando términos propios del náhuatl, Chimalpahin describe lo que percibe, mostrando el conocimiento y/o familiaridad que tenía de las costumbres japonesas. Por ejemplo, se refiere a la

---

<sup>166</sup> Aunque Chimalpahin no da una larga descripción de éstas, brevemente menciona que traían “muchos [objetos de] hierro, escritorios y algunas vestimentas.”

<sup>167</sup> En la versión en náhuatl se lee *gadana*, Chimalpahin 220.

*gadana* por su nombre ofreciendo al mismo tiempo una explicación para un lector no familiarizado con esta palabra. Sobre la fisonomía de los japoneses, describe que

[t]raían la frente reluciente, porque se la rasuraban hasta la mitad de la cabeza; su cabellera comenzaba en las sienes e iban rodeando hasta la nuca, traían los cabellos largos, pues se los dejaban crecer hasta el hombro cortando sólo las puntas, y parecían [un poco como] doncellas porque se cubrían la cabeza, y los cabellos no muy largos de la nuca se los recogían [atrás] en una pequeña trenza, parecía como si llevaran corona, pues sus largos cabellos rodeaban desde las sienes hasta la nuca. No traían barbas, y sus rostros eran como de mujer, porque estaban lisos y descoloridos; así eran en su cuerpo todos los japoneses, y tampoco eran muy altos, como todos pudieron apreciarlo. (221)

De lo que observa, sobresale la manera en que percibe a los japoneses como *yehpopochtin*, término que implica para describir la apariencia joven con un cutis lampiño y rostro liso de los japoneses. Este aspecto juvenil no le impide a Chimalpahin apreciar también que “[n]o se mostraban tímidos, no eran personas apacibles o humildes, sino que tenían aspecto de águila [fieras]” (219). En la descripción que nos entrega, captura adecuadamente la juventud de los enviados sin opacar la fuerte personalidad que puede pensarse en relación a la formalidad con que los japoneses venían con su embajada a tierras novohispanas.

En cuanto a la segunda comitiva, Chimalpahin prepara una breve descripción que nos sirve para apreciar su rol como testigo ocular y agente cultural que reflexiona sobre la novedad que tiene frente a él. Al observar la entrada de los *macehuameh* que venían con el embajador, Chimalpahin señala que éstos “llevaban levantados unos palos delgados y negros ¿serán sus lanzas?, ¿qué podrán significar?, ¿no serán acaso en Japón [insignias] que preceden a los

señores?” (365). A diferencia de la explicación que da sobre lo que era una *gadana*, Chimalpahin muestra curiosidad ante las “lanzas,” cuyo significado parece desconocer, resaltando así la novedad que vive y desea comunicar al futuro lector. Con estas entradas sobre las embajadas de los japoneses, nos entrega una versión vivida basada no sólo en la interacción sino además en la reflexión que realiza sobre el mundo que tiene frente a él.

Resalta asimismo el hecho que Chimalpahin continúa utilizando un reporte lingüístico similar al que utiliza en el resto de las entradas del *Diario* aplicando los mismos términos nahuas que aparecen en el resto de las entradas del *Diario* a pesar de que ni la narración de las dos visitas de los japoneses ni su descripción tienen que ver con el pasado ni la historia de los indígenas. Por ejemplo, al hablar del Japón como nación, se refiere a ésta como *tlahtocaaltepetl Jabón*, ubicándola en la categoría conceptual que utiliza para los otros *altepetl* de México además de agregarle *tlahtoca* para enfatizar su característica de nobleza o señorío. De este modo, al emplear la lengua náhuatl para preparar las entradas sobre las embajadas, incorpora al *altepetl* del Japón a la realidad colonial en la que él vive y en la cual todavía se percibían a los pueblos o naciones bajo el marco conceptual de *altepetl*.<sup>168</sup>

Además del cuidado que puso a la selección de términos en náhuatl, Chimalpahin fue un agente cultural que reconstruyó las visitas siguiendo un diligente trabajo en la elección de lo que debía incorporar en la construcción de lo que es un relato de las embajadas hábilmente intercalado con otros eventos de la colonia. En el manuscrito del *Diario*, por ejemplo, aparecen dos tachaduras que son precisamente en relación a las cuestiones del Pacífico. En la que era una

---

<sup>168</sup> En ciertas ocasiones, sin embargo, opta por palabras en español que le parecen más apropiadas a la situación, como *embaxador* en vez de la palabra náhuatl *tlatocatilanti* la cual podría haber evitado por ser un término específico para un mensajero de grandes señores.

entrada de 1613, Chimalpahin escribía sobre la orden real de Felipe III de enviar todas las Naos de la China a Portugal en vez de Acapulco “a fin de que todas las mercaderías de la China fueran [primero] a España ante dicho rey, y solo después pudieran venir a México” (331). Aunque el texto no ofrece claves que indiquen el por qué decidió eliminar esta información, se puede notar que esta cita se encuentra alejada de otras que se pudieran estar relacionadas con los eventos de las embajadas. Es así un ejemplo del preciso trabajo de redacción que siguió Chimalpahin, acomodando la información sobre las visitas y los eventos que estaban conectados a estas según le parecía oportuno.

De esta forma, Chimalpahin se presenta como un agente interesado en la actividad política y comercial de la Nueva España, que buscaba comunicar e influir en la manera en que se percibía la realidad colonial a través de sus textos preparados en náhuatl. Ya que la producción de éstos y su consumo están predispuestos, como discute Bourdieu, es posible pensar que Chimalpahin tuviera en mente un receptor interesado en la participación comercial de la Nueva España en una economía global sin la intervención ni restricciones que imponía la Corona. Para esto elabora su trabajo en náhuatl teniendo en mente un grupo receptos que pudiese acceder a su trabajo. Entre estos se encontraban los criollos, quienes estaban deseosos de ascender en el orden colonial, siendo sus avances en la administración de la Nueva España algo sobre lo que Chimalpahin también escribe. Por ejemplo, cuando habla sobre las noticias que llegan de la China, menciona la muerte de fray Pedro de Agurto, el cual “había nacido en México, era criollo de aquí, se le consideraba el primer criollo [consagrado] obispo, y encabezó a los criollos nacidos aquí que [comenzaron] a encumbrarse a gobernar” (207). Esta mención del fray Pedro de Agurto viene acompañada por la primera referencia a Rodrigo Vivero y su naufragio en altamar, abriendo así paso a su narración de las visitas de los japoneses a México. Aun más, las palabras

de Chimalpahin aluden a los avances de los criollos que sería del interés de las futuras generaciones que buscarían conocer sobre su pasado como grupo emergente.<sup>169</sup>

El *Diario* estaba asimismo dirigido para aquellos que contasen con un código cultural y lingüístico similar al de Chimalpahin. Además de los indígenas que podrían encontrar información sobre su pasado histórico, la trayectoria que siguieron sus manuscritos apunta hacia el interés que varios intelectuales criollos tuvieron en el contenido de obras de Chimalpahin. Uno de estos fue Carlos de Sigüenza y Góngora el cual tuvo en sus manos no sólo en el trabajo de Chimalpahin sino también en el de otros intelectuales indígenas como Antonio Valeriano. Además de Sigüenza y Góngora, Susan Shroeder, en “The Annals of Chimalpahin,” discute como los trabajos de Chimalpahin continuaron circulando entre otros intelectuales y menciona en particular a Antonio León y Gama quien al final del periodo colonial los utilizó como referencia para alabar el pasado histórico de México (10). Estos intelectuales encontraron en los escritos de Chimalpahin información que contribuyó a su conocimiento de las culturas indígenas, lo cual, como se sabe, fue fundamental también para el desarrollo de su identidad como criollos. El que hayan pasado de generación en generación habla del reconocimiento que sus obras tuvieron y el poder simbólico que alcanzaron ya que los trabajos sólo cobran significado para ciertos individuos basados en su propia función objetiva, necesidades culturales y su capacidad de análisis.

Con el *Diario*, Chimalpahin participó como agente cultural narrando en una lengua indígena un evento que se aleja de la recuperación del pasado indígena para dejar un testimonio nahua sobre las primeras embajadas de los japoneses en México. Haciendo uso de sus

---

<sup>169</sup> Al respecto es necesario considerar que también incorporara a los negros y sobre cuya participación también escribe en el *Diario*.

disposiciones lingüísticas y culturales, Chimalpahin construye un texto en el cual se aprecia el certero interés que los japoneses mostraron en la Nueva España como posible socio comercial a principios del siglo XVII. Para esto, utiliza el náhuatl cuya institucionalización implicó su aceptación como parte de la realidad social que la requería para el establecimiento del nuevo orden colonial. Gracias a esta arbitrariedad de la realidad social colonial, la lengua de los indígenas no fue eliminada sino más bien incorporada y continuó formando parte del *habitus* lingüístico de varios habitantes de la Nueva España. Entre estos se habrían de encontrar, además de otros intelectuales indígenas, los criollos con quienes llegaron a compartir los mismos códigos lingüísticos y culturales en su momento.

Escribir en náhuatl le permitió a Chimalpahin preparar un texto para una audiencia en particular y enunciar de una manera más abierta este interés en el comercio transoceánico que compartía con otros agentes. Entre estos se encontraba el criollo Rodrigo Vivero, el cual intentó establecer un acuerdo comercial con los japoneses que permitiera el reingreso de los novohispanos en la Carrera del Pacífico después de las restricciones comerciales. Aunque Chimalpahin y Vivero estaban en la misma línea de pensamiento en cuanto a la presencia de los novohispanos en el comercio transoceánico, el texto de Vivero va dirigido a las autoridades españolas y novohispanas por lo cual se muestra cauteloso remitiéndose a exponer lo beneficioso que sería para la colonia y la Corona el negociar con el Japón. La narración de Chimalpahin, por su cuenta, se construye para una red de agentes culturales e intelectuales que pudieran estar interesados en una independencia económica, y posiblemente administrativa, y que pudieran acceder a sus trabajos por conocer el náhuatl. Conocedor de la demanda que tienen los productos culturales, crea entonces con su narración en náhuatl un espacio para enunciar estas ideas que

hábilmente intercala con los éxitos de los criollos y la vida política y social de la Nueva España en el relato y que pueden pasar desapercibidas a primera instancia.

A pesar de que el Japón habría de terminar las negociaciones con los españoles y novohispanos, queda en esta primera embajada improvisada un indicio de las intenciones de varios habitantes de México por establecerse como una nación independiente de las regulaciones y prohibiciones de la Corona. De los comerciantes que se quedaron en la segunda embajada, Chimalpahin escribe que algunos se quedaron todavía vendiendo sus productos a pesar de que dos grupos salieron para Asia en 1614 y 1615.<sup>170</sup> No obstante habrían de pasar muchos años, mejor dicho siglos, para que una embajada del Japón volviera a tierras mexicanas y para que se reabrieran las negociaciones diplomáticas y comerciales. Con su narración en náhuatl y consciente de su agencia cultural, Chimalpahin participa de la creación de la realidad social escribiendo sobre este evento al mismo tiempo que consigue influir en la forma en que esta se percibe la participación de los habitantes en la Nueva España en una temprana economía transpacífica.

El trabajo de Chimalpahin como agente cultural e intelectual fue más allá del de capturar el glorioso pasado histórico de los indígenas para sus generaciones futuras. Fue más bien un intelectual nahua orgulloso de su pasado que pudo apreciar la realidad de su momento, en la cual México-Tenochtitlan era ya la Nueva España. Con estos cambios, venían nuevos grupos, con sus interacciones y divisiones, y en los cuales encuentra un lector potencial que apreciaría sus trabajos. Usando su lengua nativa, y sus marcos conceptuales, Chimalpahin prepara el *Diario* para unas futuras generaciones que incluyen a aquellos que tuviesen conocimiento de la lengua

---

<sup>170</sup> Esta es la última entrada sobre los japoneses pero no sobre las cuestiones del Pacífico ya que hay otras dos sobre China en las que habla de cómo llevaban presos a esas tierras y el posible ataque de los ingleses a las costas de Acapulco.

nahua sin limitarse a los indígenas per se. Deja para los ahora novohispanos información sobre este otro pasado que les habría de servir para encontrar una base para constituirse como grupo, y más importante apreciar los primeros indicios de una búsqueda de independencia de la colonia, que habrían de alimentar el deseo novohispano de libertad en los años por venir.

## Conclusión

Al final del libro XII del *Códice florentino*, cuando la guerra ha terminado y Cortés ansiosamente busca el oro, hay una escena reveladora de la forma en que los nahuas han reaccionado ante lo que acababa de suceder. No me refiero a la sugerencia que uno de ellos le hizo a Cortés de buscar ese deseado oro debajo de la falda de una mujer nahua, a lo cual Kevin Terraciano perspicazmente ha comentado que a pregunta tonta una respuesta aun más. Me refiero a ese momento en el cual los nahuas se dirigen a Cortés para explicarle cómo en los tiempos de sus antepasados, cada uno de ellos regresaba a su correspondiente *altepetl* de origen después de haberse terminado la guerra. Le explica asimismo que entonces se ponían de acuerdo para saber a quién habrían de pagarle el tributo, dejando una pregunta implícita en el aire: ¿ahora qué?

Tanto Cortés como los demás españoles que habían peleado la guerra contra México-Tenochtitlan y los demás *altepetl* no tenían la respuesta o, mejor dicho, no se encontraba preparados para lidiar con unos miembros de la sociedad indígena que preguntaban, esperaban respuestas y más adelante habrían de realizar reclamos a la Corona. Para los nahuas, el haber perdido la guerra contra los españoles y sus aliados no significó una ruptura total, como lo he discutido en estos capítulos, sino que más bien fue una cuestión de cambio y reestructuración. Esto puede apreciarse de manera particular en la continuidad que hubo en el uso de su lengua nativa, náhuatl, y los marcos conceptuales que incluyen el *altepetl* como herramienta, la cual usaron para representar y organizar la información perteneciente a pueblos tan distantes como el Japón. Es cierto también que los resultados de la guerra contra los españoles fueron más allá de lo que esperaban en un principio, y de manera especial afectaron a aquellos que no pertenecieron a las elites indígenas y por consecuencia no pudieron insertarse en una red de relaciones sociales que favoreció a éstos últimos.

Adaptando conceptos de la construcción teórica de Bourdieu, como campo, *habitus*, capital e institución, he mostrado como la requerida presencia de estos últimos, dado su estatus dentro las estructuras nahuas y poder simbólico que ejercían sobre sus pueblos, les fue clave para permanecer negociando una posición, sino similar, al menos análoga a la de otros agentes en el gestante campo colonial. A través de los contactos e intercambios iniciales entre las elites indígenas y los españoles, principalmente, los religiosos de la orden de San Francisco comenzaron la conformación de grupos. El *habitus* de los frailes, Las elites de los *altepetl* de México-Tenochtitlan y Tlaxcala Aunque no se cuente con los trabajos redactados, las obras de teatro en náhuatl como lo fueron *La conquista de Rodas* y *La conquista de Jerusalén* fueron tempranos ejemplos de la manera en que los nahuas tuvieron una presencia en el sistema de relaciones de la gestante colonia, participando en su construcción. En el caso de Tlaxcala, sus habitantes buscan insertar un discurso que refuerza su colaboración en la conquista y la nueva posición de la que sienten acreedores. El hecho mismo de que se preparan unas descripciones de estas representaciones en trabajos canónicos como el de Motolinia, Bernal Díaz del Castillo y Bartolomé de Las Casas habla de la manera en que su producción tuvo el efecto que buscaba en las dinámicas de la realidad social.

Un ejemplo que ofrezco de la participación individual de un intelectual que fue miembro de las elites indígenas fue el caso de Antonio Valeriano, cuya vida y obra son resultado de la necesidad que hubo del trabajo intelectual y político de los indígenas en la organización de la colonia. De las varias contribuciones que realizó, política, social e intelectualmente, he discutido como la de mayor peso fue el haber participado en la legitimación del rito a la Virgen de Guadalupe dado el impacto social, cultural y religioso que ha tenido hasta nuestros días. A nivel político, al redactar el poema, Valeriano se inserta como agente en las pugnas existentes entre las

varias ordenes religiosas que deseaban imponer su visión sobre lo que era pertinente a las practicas culturales de los indígenas, guiados principalmente por sus propias agendas e ideales evangelizadores. Valeriano contribuye a la construcción de la realidad social en su momento al preparar este artefacto, que legitima y autoriza la devoción de los nahuas a la Virgen de Guadalupe, ritual que ya se encontraban asentado dentro de sus prácticas religiosas y culturales en plena situación colonial.

La redacción del *Nican mopohua* es asimismo un producto de las disposiciones lingüísticas y culturales que caracterizaban a los intelectuales indígenas en el siglo XVI y que se caracterizaban ellas mismas por ser híbridas. Valeriano es un ejemplo de un intelectual trilingüe experto en la cultura náhuatl, conformado con una influencia humanista que le ofreció marcos lingüísticos de otras lenguas de referencia latinista. La riqueza conceptual del poema combinada con la temática cristiana muestran que no hubo una ruptura que terminó con los elementos de la cultura nahua ni que se aceptó en totalidad un nuevo sistema social, el cual por su cuenta también se encontraba integrado en el *habitus* de los intelectuales. La labor de Valeriano como agente cultural tiene un efecto en nuestro presente al haber establecido la base histórica de la aparición de la Virgen de Guadalupe y contribuir con *Nican Mopohua* en la conformación del catolicismo mexicano. Esta participación de un intelectual indígena en la autorización del ritual llevaría ahora a reflexionar sobre la manera en que el culto a la Virgen de Guadalupe es pensado en relación a los criollos, quienes tomaron esta devoción como símbolo de su identidad.

Valeriano junto con varios nahuas tuvieron a su alcance una educación sin precedentes que legitimó su presencia y contribuyó a la creación de un campo intelectual que habrían de conformar ellos mismos y los religiosos de la orden de San Francisco (en su gran mayoría). La presencia de una institución pedagógica como Tlatelolco fue esencial en el desarrollo de su

*habitus* proveyéndoles con membresía que tendría un peso simbólico en la vida y trabajos en los cuales participaron los intelectuales. Su conexión con Tlatelolco contribuyó al reconocimiento que recibieron de sus contemporáneos y a la autoridad que como tenían como expertos en cuestiones lingüísticas y culturales nahuas. Clave en la función de esta institución escolar fue la base humanista de los frailes quienes participaron no sólo enseñando sino también aprendiendo y colaborando con los intelectuales indígenas.

Producto de estas interacciones y negaciones simbólicas fueron varios artefactos culturales, literarios e históricos como lo fue el *Códice florentino*, que es muestra de un alto nivel lingüístico y conceptual de un grupo de expertos que participó en su redacción, interpretación y traducción. Aquí, gracias al reconocimiento que recibieron de sus habilidades los intelectuales ejercieron su agencia y poder simbólico para dejar una versión indígena de lo que fue para ellos la conquista de México y dejar un record de cómo se todavía se percibían y se diferenciaban entre ellos mismos de acuerdo a su *altepetl* de origen. Su labor aquí no fue la de informantes, término que no les corresponde ya que como he discutido ellos no fueron los que necesariamente informaron a Sahagún. Su trabajo fue más complejo y acorde a su posición el nuevo orden social como autoridades lingüísticas y culturales. Aún más, este término en general no satisface ni las funciones que tuvieron otros sabios y principales nahuas de los *altepetl* que visitaban, los cuales fueron percibidos y representados por los intelectuales bajo los conceptos de *tlahcuiloqueh*, pintores, y *tlamatinimeh*, sabios.

Con sus trabajos los intelectuales rescataron su pasado, informaron a las generaciones futuras y tuvieron un efecto en la realidad social de su momento. Trabajos canónicos en español como la *Historia* de Mendieta, la *Monarquía indiana* de Torquemada y muchos otros se basaron en las investigaciones iniciales que se produjeron en náhuatl en colaboración con intelectuales

indígenas. Las interacciones entre los varios agentes sociales provocó precisamente que se dieran estos intercambios, siendo el contenido de estos aceptado posiblemente por el capital cultural, académico y lingüístico que tenían los intelectuales y la carga simbólica que esto tendría en la veracidad de sus creaciones. Un efecto no tanto esperado por la relación estrecha entre Sahagún y los intelectuales, pero que responde a la realidad en que se prepara, es la revisión que éste hace del libro XII ahora elaborándolo en español. No obstante, al distar de la versión original, y carecer del efecto visual que tiene el libro XII, debiese considerarse como un texto aparte de la misma forma que debiese de asimilarse la *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

El trabajo de Chimalpahin, quien es conocido por su interés de informar a las generaciones futuras sobre las cuestiones nahuas, expandió su grupo de lectores potenciales teniendo en mente al emergente grupo de los criollos. En el *Diario* deja testimonio de lo que fue el primer intento de comerciar independientemente de la Corona con el *altepeltl* del Japón y de la forma en que los criollos participaron en las actividades comerciales. La selección del náhuatl para preparar este relato limita, no obstante, su acceso sólo para aquellos que compartieran este código lingüístico y entre los cuales estarían los criollos que participasen de una educación avanzada en la cual reforzaban su conocimiento de esta lengua. Esta lengua indígena siguió teniendo importancia y su conocimiento llegó a influir en la aceptación que los criollos tuvieron como hijos de América. Para finales del siglo XVI y principio del XVII, el náhuatl continuaba teniendo una presencia en la realidad social, lo cual Chimalpahin utilizó para dirigir su relato a un grupo específico e informar a sus generaciones futuras, que habrían de buscar en lo indígena una reafirmación a su identidad criolla en los años por venir.

En *La ciudad letrada*, Ángel Rama escribe que las elites formaron parte del sistema de poder del cual participan “todos aquellos que manejaban la pluma.” En el siglo XVI, entre estos,

según he discutido, se encontraban los nahuas pertenecientes a las elites indígenas quienes no sólo mantuvieron ciertos privilegios, a los cuales apelaron por años, sino que también contribuyeron a la legitimación del orden social a través de la producción de artefactos culturales. El *Nican mopohua*, las obras de teatro, el *Códice florentino* o el *Diario* son prueba de la manera en que los intelectuales indígenas consiguieron insertarse en la construcción de la colonia negociando una posición como agentes culturales en su lengua nativa: náhuatl. Esto fue posible a la arbitrariedad de la realidad social en la cual las decisiones de la Corona, las reglas administrativas novohispanas y las utopías de los frailes franciscanos no fueron hacia una sola dirección en la cual los indígenas pasivamente siguieron las indicaciones.

La pregunta implícita de la que hablaba al principio de esta conclusión, aquella que le hacían a Cortés sobre el oro, puede entenderse también como un sentimiento de nostalgia, que acentuaría esa añoranza de un grandioso pasado histórico, lo que fuimos y ya no somos. No obstante, espero que con este trabajo puede dirigir la atención hacia los textos preparados en la colonial con una perspectiva que permita observar agencia y no añoranza, negociación y no asimilación, contribución y no pasividad por parte de los indígenas que trabajaron en la construcción de una sociedad colonial vibrante, compleja y dinámica.

### Trabajos citados

- Alberro, Solagne. *Del gachupín al criollo o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México, D.F.: El Colegio de México, 1992. Impreso.
- Altamirano Carlos. "Introducción general." *Historia de los intelectuales en América Latina*. Ed. J. Myers. Buenos Aires: Katz Editores, 2008. Impreso.
- Anderson, Arthur James O. "Las obras evangélicas de Sahagún y los Códices Matritenses." *Estudios de cultura náhuatl* 29 (1999): 43-162. Impreso.
- Actas de cabildo del Ayuntamiento de la ciudad de México*. México: Edición del Municipio libre, 1889. E-book.
- Adash Bonialian, Mariano. *El Pacífico hispanoamericano política y comercio asiático en el Imperio Español (1680-1784)*. México, D.F.: El Colegio de México, 2012. Impreso.
- Alvarado Tezozomoc, Fernando de. *Crónica mexicana*. Ed. Manuel Orozco y Berra. México D.F.: Porrúa, 1987. Impreso.
- . *Crónica mexicáyotl*. Trad. Adrián León. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975. Impreso.
- Aracil Varón, M. Beatriz. *El teatro evangelizador: sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Toma: Bulzoni, 1999. Impreso.
- Arróniz, Othón. *Teatro de la evangelización en Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979. Impreso.
- Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination*. Ed. Michael Holquist. Trad. Caryl Emerson y Michael Holquist. Austin: The University of Texas, 1981. Impreso.
- Barbero Richart, Manuel. "Códices etnográficos: el *Códice Florentino*." *Estudios de historia social y económica de América* 14 (1997): 349-379. Impreso.

- Barton Kranz, Travis. "Visual Persuasion: Sixteenth-Century Tlaxcalan Pictorials in Response to the Conquest of México." *The Conquest all over again: Nahuas and Zapotecs Thinking, Writing, and Painting Spanish Colonialism*. Ed. S. Schroeder. Portland: Sussex Academic Press, 2010. 41-73. Impreso.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. Trad. Antonio Alatorre. 2 vols. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1950. Impreso.
- Baudot, Georges. *La pugna franciscana por México*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990. Impreso.
- Bautista, Juan. *Sermonario de la lengua mexicana*. *Internet Archive*, John Carter Brown Library. Web. 30 enero 2014.
- Bautista Pomar, Juan. *Relación de Texcoco*. Ed. Joaquín García Icazbalceta. México D.F.: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975. Impreso.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of Judgement of Taste*. Trans. Richard Nice. Oxon: Routledge, 2010. Kindle version.
- . *The Field of Cultural Production*. New York: Columbia University Press, 1993. Impreso.
- . *Homo Academicus*. Paris; Editions de Minuit, 1984. Impreso.
- . *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2000. Impreso.
- . *Language and Symbolic Power: The Economy of Linguistic Exchange*. Ed. John B. Thomson y Trad. Gino Raymond y Matthew Adamson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. Impreso.
- . *The Logic of Practice*. Trans. Richard Nice. Stanford: Stanford University Press, 1990. Impreso.

- . *Outline of a Theory of Practice*. New York: Cambridge University Press, 1977. Impreso.
- . *Poder, derecho y clases sociales*. Ed. García Inda, Andres. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000. Kindle version.
- . *The Rules of Art: Genesis and Structures of the Literary Field*. Trad. Susan Emanuel. Stanford: Stanford University Press, 1996. Impreso.
- . "Social Space and Symbolic Power." *Sociological Theory* 7.1 (1989): 14-25. Impreso.
- . *State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Trad. Laretta C. Clough. Stanford: Stanford University Press, 1996. Impreso.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron. *Los herederos, los estudiantes y la cultura*. Trad. Marcos Mayer. México, D.F.: Siglo XXI, 2012. Impreso.
- Burkhart, Louise M. *Holy Wednesday: A Nahuatl Drama from Early Colonial Mexico*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996. Impreso.
- . "Doctrinal Aspects of Sahagún's Colloquios." *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec México*. Ed. José Jorge Klor de Alva, H.B. Nicholson y Eloise Quiñones. Vol. 2. Albany, N.Y.: Institute for Mesoamerican Studies, University at Albany, State University of New York, 1988. 65-82. Impreso.
- Buturini Benaducci, Lorenzo. *Catálogo del museo histórico indiano del caballero Lorenzo Boturini Benaduci, señor de la Torre y de Hono: quien llegó a la Nueva España por febreo del año 1763*. Madrid: n.p., 1746. Ebook.
- Camillo, Ottavio di. *El humanismo castellano del siglo XV*. Valencia: Fernando Torres. 1976. Impreso.
- Camp, Roderic A. *Intellectuals and the State in Twentieth-Century Mexico*. Austin: University of Texas Press, 1985. Impreso.

- Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press, 2001. Impreso.
- Cárceles Laborde, Concepción. *Humanismo y educación en España (1450-1650)*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1993. Impreso
- Carochi, Horacio. *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*. México: n.p., 1645. Impreso.
- Castañeda de la Paz, María. "Historia de una casa real. Origen y ocaso del linaje gobernante en México-Tenochtitlan." *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. 2011. Web. 18 feb. 2014.
- Cortés, Rocío. "Moctezuma/Huemac y Quetzalcoatl/Cortés: Referencia mítica sobre el fin del imperio mexicana en la Cónica mexicana de don Hernando de Alvarado Tezozomoc." *Hofstra Hispanic Review* 3 (2006): 26-40. Impreso.
- . "The Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco and Its Aftermath: Nahua Intellectuals and the Spiritual Conquest of Mexico." *A Companion to Latin American Literature and Culture*. Ed. Sara Castro-Klaren. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008. 86-105. Impreso.
- Cavo, Andrés. *Los tres siglos de Mexico durante el gobierno español hasta la entrada del ejército trigarante*. Ed. Lic. Carlos María de Bustamente. 4 vols. México: Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1836. Impreso.
- Chimalpahin. Domingo. *Diario*. Ed. y trad. Rafael Tena. México D.F.: Conaculta, 2001. Impreso.
- . *Las ocho relaciones y el memorial de Culhuacán*, 2 vols. Ed. y trad. Rafael Tena. México D.F.: Conaculta, 1998. Impreso.

- . *Chimalpáhin y La conquista de México: La crónica de Francisco López de Gómara comentada por el historiador nahua*. Ed. Susan Schroeder. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. Impreso.
- Códice florentino*. México D.F.: Secretaría de Gobernación, 1979. Impreso.
- Códice franciscano siglo XVI*. México, D.F.: Salvador Chavez Hayhoe, 1941. Impreso.
- Códice Aubin*. The British Museum. Web. 8 abril 2014.
- Códices matritenses de la Real Biblioteca*. Biblioteca Digital Mexicana. Web. 8 Nov. 2014.
- Cortes, Hernán. *Cartas de Relación*. Madrid: Clásicos Castilia, 1993. Impreso.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. 26 ed. México: Porrúa, 2013. Impreso.
- Dibble, Charles E. "Los manuscritos de Tlatelolco y México y el *Códice florentino*." *Estudios de cultura náhuatl* 29 (1999): 27-64. Impreso.
- D' Olwer, Luis Nicolau. *Fray Bernardino de Sahagún, 1499-1590*. Trad. Mauricio J. Mixco. Salt Lake City: University of Utah Press, 1987. Impreso.
- Duverger, Christian. *La conversión de los indios de la Nueva España*. Quito: Abya-Yala, 1990. Impreso.
- Florentine Codex*. "Introductory Volume." Ed. y trad. Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. Salt Lake City: University of Utah Press and School of American Research, 1982. Impreso.
- Florescano, Enrique. *Memoria Mexicana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002. Impreso.
- Folch, Dolors. "El Galeón de Manila." Los orígenes de la globalización: el Galeón de Manila.

- Ed. Magdalena Rosell, China: Biblioteca Miguel de Cervantes de Shangai, 2013. 21- 48.  
Impreso.
- Garibay Kintana, Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl*. 3ra ed. México, D.F.: Porrúa, 2007. Impreso.
- Garone Gravier, Marina. "Sahagún's Codex and Book Design." *Colors Between Two Worlds, The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. Ed. Gehard Wolf and Joseph Connors. Florence: Villa I Tatti the Harard University Press Center for Italian Renaissance Studeis, 2011. 157-197. Impreso.
- Gibson, Charles. *The Aztecs Under the Spanish Rule; a History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford: Stanford University Press, 1964. Impreso.
- Gil, Fernando. *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo: estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga (1548)*. Buenos Aires: Publicaciones de la Facultad de Teololgia, Universidad de Argentina, 1993. Impreso.
- Gillespie, Susan D. *The Aztec Kings: the Construction of Rulership in Mexica History*. Tucson: University of Arizona Pres, 1989. Impreso.
- Glass, John B. *Sahagún: Reorganization of the Manuscrito de Tlatelolco*. Lincoln Center, Mass.: Conemex Associates, 1978. Impreso. Contributions to the Ethnohistory of Mexico 7. Impreso.
- Gómez Mango de Carriquiry, Lidice. *El encuentro de lenguas en el "Nuevo Mundo."* Córdoba: Publicaciones obra social y cultural Cajasur, 1995. Impreso.
- Gonzalbo Aizpurú, Pilar. *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena*. México: El Colegio de México, 1990. Impreso.
- González del Cossio, Francisco. *Un cedulaario mexicano del siglo XVI*. México: Ediciones del

- frente de afirmación hispánica, 1973. Impreso.
- Haskett, Robert. "Primordial Titles." *Sources and Methods for the Study of Post-Conquest Mesoamerican Ethnohistory*. Ed. J. Lockart, L. Sousa and S. Wood Eugene: Wired Humanities Project, University of Oregon, 2007. Access 2013. Web
- Hassig, Ross. *Mexico and the Spanish Conquest*. Norman: University of Oklahoma Press, 2006. Impreso.
- Hernández de León-Portilla, Ascención. "Misioneros y gramáticos: tradición y modernidad en Mesoamérica." *Paradigmas de la palabra: gramáticas indígenas de los siglos XVI, XVII y XVIII*. Ed. Mercedes Suárez. Antioquia: Turner, 2007. 37-58. Impreso.
- . *Tepuztlacuillo: Impresos Náhuatl*. 2 vols. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988. Impreso.
- Horcasitas, Fernando. *El teatro náhuatl*. 2da ed. 2 vols. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. Impreso.
- Jiménez Moreno, Wigberto. "Fray Bernardino de Sahagún y su obra." *Historia general de las cosas de Nueva España*. 4 ed. México, D.F.: Pedro Robredo, 1983. 28-42. Impreso.
- Johansson, Patrick. *La historia general de Sahagún: de la voz indígena el capítulo 15 del Libro XII las tribulaciones editoriales de un texto.* *Estudios de cultura náhuatl* 29 (1999): 209-241. Impreso.
- Kamen, Henry Arthur F. *Spain's Road to Empire: the Making of a World Power, 1492-1763*. London: Allen Lane. 2002. Impreso.
- Karttunen, Frances. *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman: University of Oklahoma, 1992. Impreso.
- . "From Court Yard to Seat of Government: The Career of Antonio Valeriano, Nahua

- Colleague of Bernardino de Sahagún." *Amerindia* 19-20 (1995): 113-120. Impreso.
- Kerpel, Diana M. "Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI." *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 25 (2003): 5-45. Impreso.
- Knauth, Lothar. *Confrontación transpacífica; el Japón y el nuevo mundo hispánico 1542-1639*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972. Impreso.
- Las Casas, Bartolomé de. *Apologética historia sumaria*. Madrid: Alianza Editorial, 1992. Impreso. Vol. 6 de *Obras completas*. Abril Vidal Castelló et al. ed. 9 vols. 1992.
- León-Portilla, Miguel. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua."* México, D.F.: El Colegio Nacional. Fondo de Cultura Económica. 2000. Impreso.
- . *Bernardino de Sahagún First Anthropologist*. Trad. Mauricio J. Mixco. Norman: University of Oklahoma Press, 2002. Impreso.
- Leyes de Burgos de 1512*. Reproducción facsimilar de los manuscritos que se conservan en el Archivo General de Indias (Sevilla) en las secciones de indiferente general leg. 419, Liv. IV y patronato, legajo 174 Ramo 1, respectivamente. Paleografía María Luisa Martínez de Salinas. Burgos: Fundación para el desarrollo provincial, 1991. Impreso.
- Lienzo de Tlaxcala*. Ed. Alfredo Chavero. México, D.F.: Cosmos, 1979. Impreso.
- Lockhart, James. *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press, 1992. Impreso.
- . *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*. LA: University of California Press, 1983. Impreso.

- Manuscrit Tovar: origines et croyances des indiens du México*. Ed. Jacques Lafaye. Austria: Akademische Druck, 1972. Impreso.
- Maravall, Antonio. *Estudios de historia del pensamiento español. La época del Renacimiento*. Vol. 2. Madrid: Cultura Hispánica, 1967-1984. Impreso.
- Martínez López-Cano, María del Pilar, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández. “Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)” *Concilios provinciales mexicanos, época colonial*. Coord. María del Pilar Martínez López-Cano. Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Web. 30 Agosto 2014.
- Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. México D.F.: Porrúa, 1993 . Impreso.
- Menegus, Margarita y Rodolgo Aguirre. *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad, 2006. Impreso.
- McDonough, Kelly S. “Indigenous Intellectuals in Early Colonial Mexico: The Case of Antonio del Rincón, Nahuatl Grammarian and Priest.” *Colonial Latin American Review* 20:2 (2011): 145-165.
- . *The Learned Ones: Nahuatl Intellectuals in Postconquest Mexico*. Tucson, AZ, USA: University of Arizona Press, 2014. ProQuest ebrary. Web. 24 March 2016
- Molina, Rodolfo. “Rodrigo de Vivero y el modelo japonés.” *La presencia novohispana en el Pacífico insular segundas jornadas internacionales*. Ed. Cristina Barrón. México: Universidad Iberoamericana, 1992. 65-72. Impreso.
- Motolinia, Fray Toribio de Benavente. *Historia de los Indios de Nueva España*. Madrid: Historia 15, 1985. Impreso.

- . *Memoriales*. México D.F.: El Colegio de México, 1996.
- Nebrija, Antonio de. *Apología*. Ed. Baldomero Macías Rosendo. Huelva: Universidad de Huelva 2014. Ebook
- Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*. México: Secretaría de Fomento, 1892. *Internet Archive*. Web. 15 nov. 2014.
- O’Gorman, Edmundo. *Destierro de sombras: luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. Impreso.
- Pérez-Rocha Emma and Rafael Tena. *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000. Impreso.
- Phelan, John L. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* . 2da ed. Berkeley: University of California Pres, 1970. Impreso.
- Ricard, Robert. *The Spiritual Conquest of Mexico*. Trad. Lesley Byrd Simpson. Berkeley: University of California Press, 1966. Impreso.
- Rama, Angel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984. Impreso.
- Ramos, Gabriela and Yanna Yannakakis. *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in México and the Andes*. Durham: Duke University Press, 2013. Impreso.
- Rubial, Antonio. *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. Impreso.
- Ruiz-Cabañas Izquierdo, Miguel. “El novohispano que negoció con el shogun.” *Letras libres*. Mayo 2011. Web. 22-23. 20 Nov. 2013.

- Ruz Barro, Miguel Ángel. "Los *Códices Matritenses* de fray Bernardino de Sahagún: estudio codicológico del manuscrito de la Real Academia de la Historia." *Revista Española de Antropología Americana* 40.2 (2010). 189-228. Impreso.
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ed. y notas Ángel María Garibay K. México D.F.: Porrúa, 2006. Impreso.
- . *Coloquios y doctrina cristiana*. Ed. y notas Miguel León Portilla. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. Impreso.
- . *Conquest of New Spain 1585 Revision*. Trans. Cline, Howard F. Ed. S. L. Cline. Salt Lake City: University of Utah Press, 1989. Impreso.
- Schroeder, Susan. *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*. Tucson: University of Arizona, 1991. Impreso.
- . "Chimalpahin, don Carlos María de Bustamante and *The Conquest of Mexico* as cause for Mexican Nationalism." *Estudios de cultura náhuatl* 39 (2008): 287-309. Impreso.
- Schwaller, John F. "The Expansion of Nahuatl as a Lingua Franca among Priest in Sixteenth Century Mexico." *Ethnohistory* 54.4 (2012): 675-690. Impreso.
- Semo, Enrique. *Historia del capitalismo en México: los orígenes 1521-1763*. México: Era, 1973. Impreso.
- Siguenza y Góngora, Carlos. *Piedad heroica de D. Fernando Cortes marques del Valle: en el Hospital de la immaculada Concepción de Nuestra Señora del patronato del marqués del Valle, el más antiguo de México*. México: Talleres de la Librería religiosa, 1898. Ebook.
- Solano, Francisco de, ed. *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991. Impreso.
- Suarez de Peralta, Juan. *Libro de Albeiteria*. Paleografía Nicanor Almarza Herranz. México:

- Albeiteria, 1953. Impreso.
- Terraciano, Kevin. "Three Texts in One: Book XII of the *Florentine Codex*." *Ethnohistory* 57.1 (2010): 51-72. Impreso.
- Torquemada, Juan de. *Monarquía indiana*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Web. 8 Abril, 2014.
- Tovar, Juan de. *Códice Tovar*. *World Digital Library*. Web. 3 Marzo 2014.
- Townsend, Camilla. *Here in This Year: Seventeenth-Century Nahuatl Annals of the Tlaxcala Puebla Valley*. Stanford: Stanford University Press, 2010. Impreso.
- . "Burying the White Gods: New Perspective on the Conquest of Mexico." *American Historical Review* 108.3 (2003): 659-87. Impreso.
- Vivero, Rodrigo de. *Du Japon et du bon gouvernement de l'Espagne et des Indies*. Ed. y trad. Juliette Mongeig. París: S.E.V.P.E.N., 1972. Impreso.
- Yannakakis, Yanna. *The Art of Being in Between: Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*. Durham: Duke University Press, 2008. Impreso
- Ynduráin, Domingo. *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid: Cátedra, 1994. Impreso.
- Wood, Stephanie. "The Social vs. Legal Context of Nahuatl *Títulos*" *Native Traditions in the Postconquest World*. Ed. E. Hill and T. Cummins. Washington D.C.: Dumbarton Oaks, 1992. 201-231. Impreso.
- . *Transcending Conquest: Nahua Views of Spanish Colonial Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 2003. Impreso.
- . "El problema de la historicidad de los Títulos y los Codices Techialoyan" *De tlacuilos y escribanos: estudios sobre documentos indígenas del centro de México*. Ed. Xavier Noguez. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1998. Impreso.

Yuste, Carmen. "De la libre contratación a las restricciones de la permisión. La andadura de los comerciantes de México en los giros iniciales con Manila, 1580-1610." *Un océano de seda y plata: el universo económico de Galeón de Manila*. Eds. Salvador Bernabéu Albert y Carlos Martínez Shaw. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2013. 85-106. Impreso.