

El “otro” y los estereotipos étnicos en el mundo nahua

The “other” and ethnic stereotypes in Nahua World

JUSTYNA OLKO Investigadora en el Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias “Artes Liberales”, Universidad de Varsovia (Polonia). Directora del seminario “Encuentros entre el Viejo y el Nuevo Mundo”. Autora de los libros *Turquoise Diadems and Staffs of Office. Insignia of Power in Aztec and Early Colonial Mexico* (Universidad de Varsovia, 2005), *Meksyk przed konkwistą (México antes de la conquista, Varsovia 2010)*, e *Insignia of Rank in the Nahua World* (University Press of Colorado, en prensa).

RESUMEN Para los nahuas la capacidad de comunicarse era uno de los criterios de la barbarie y de la “humanidad” proyectada desde una perspectiva fuertemente etnocentrista. Los rasgos “bárbaros” e “inhumanos”, junto con los etnónimos, servían para construir modelos negativos de los miembros de la propia sociedad. Este texto demuestra que los estereotipos étnicos registrados en la época colonial en su gran parte se originaron en los tiempos prehispánicos, pero fueron ampliados y sometidos a varias modificaciones en respuesta a las ideas europeas y a los fenómenos contemporáneos.

PALABRAS CLAVE terminología náhuatl, estereotipos étnicos, etnónimos, etnocentrismo, extranjeros, bárbaros, humanidad, transformaciones coloniales.

ABSTRACT For the Nahuas the ability of communication was one of the basic criteria of barbarism and limits of “humanity” projected from an entirely ethnocentric perspective. “Barbarian” and “inhuman” traits, along with ethnonyms, served to construct negative models of members of the society. This paper shows that ethnic stereotypes registered in the colonial period in their huge part originated in preconquest times, but were extended and subject to different modifications in response to European ideas and contemporary phenomena.

KEYWORDS Nahuatl terminology, ethnic stereotypes, ethnonyms, ethnocentrism, strangers, barbarians, humanity, postconquest transformations.

El “otro” y los estereotipos étnicos en el mundo nahua

JUSTYNA OLKO

La etnicidad e identidad arraigadas en una tradición histórica, un origen común y un lugar compartido son un tema importante en los estudios mesoamericanos.¹ Las investigaciones sobre estos conceptos en la Mesoamérica postclásica y colonial fueron recientemente reexaminadas y desarrolladas en un importante estudio que profundiza en la ideología y los estereotipos relacionados con la etnicidad desde la perspectiva imperial azteca, inspirando también otras posibles líneas de acercamiento a este problema en el mundo nahua (Berdan *et al.*: 2008).

Mi objetivo es enfocar este proceso desde una óptica diferente a la asociada con la ideología imperial o estatal, reconstruyendo las conceptualizaciones, las ideas y las actitudes compartidas por la sociedad nahua colonial (incluso en su uso “cotidiano”), tanto las enraizadas en la época prehispánica como las desarrolladas como fruto del encuentro con el mundo europeo. Con ello, intento identificar o recuperar varios conceptos prehispánicos –aunque basándome principalmente en el material colonial temprano– así como transformaciones ocurridas después de la conquista española. Me enfocaré en la terminología náhuatl relacionada con los etnónimos y estereotipos étnicos, su campo semántico y, a través del mismo, me aproximaré a las conceptualizaciones reflejadas y expresadas en el idioma. Partiendo de la premisa de que

¹ Este trabajo fue realizado gracias a la beca del Ministerio de la Ciencia y Educación Superior número N N109215735, así como al subsidio de la Fundación para la Ciencia Polaca (FNP) en el Programa Focus. Agradezco mucho a Isabel Bueno Bravo la revisión estilística del texto en castellano.

la etnicidad y la autoidentificación se construyen en las diferencias culturales percibidas y estereotipadas, de las cuales el idioma constituye un criterio predominante, me centro también en las referencias a las formas de hablar atribuidos a otros grupos. En lo que se refiere al sustento documental, el presente trabajo combina los testimonios de las fuentes escritas con el análisis complementario de las imágenes que se puedan identificar en los manuscritos pictóricos coloniales.

LOS DISCAPACITADOS DE LA LENGUA

Los nahuas empleaban sobre todo los nombres de sus *altepetl* para hablar de la etnicidad, pues cada uno de ellos era concebido como una identidad independiente. No obstante, en un nivel más amplio, los miembros de varios *altepetl* se identificaban tomado como criterio principal su idioma y confrontándolo con los lenguajes de otros grupos y con la capacidad de éstos para comunicarse con los nahuas. Incluso, sin tener en cuenta las referencias a otros grupos, esta actitud, bien conocida en numerosas culturas del mundo, se manifiesta en las connotaciones de la palabra *nahuatl*. Ésta se traduce como “cosa que suena bien, assi como campana &c. o hombre ladino”; *nahuatini* es una “cosa que tiene claro y buen sonido”, mientras que *nahuati* significa “hablar alto, o tener bueno sonido la campana, o cosa assi” (Molina, mexicano-castellano, fol. 63v). Las cualidades “civilizadoras” del mismo campo semántico se observan también en las palabras referentes al establecimiento de las leyes: *nahuatilli* “ley o constitución”; o *nahuatillalia* “hacer o establecer leyes”. Sin embargo, lo que llama la atención es que, aunque por supuesto se subraya la diferencia cultural con todos los grupos que no hablen náhuatl, las divisiones y las diferencias se perciben también dentro de los nahuahablantes. Así, los mexicas se destacan dentro un grupo más amplio de nahuas que hablan de forma menos perfecta, por lo que no pueden igualarse con ellos:

In naoa: iehoantin in naoatlatolli ic
tlatoa, in achi mexica tlatoa, in maca
nel iuh tlanquj, in maca nel iuh qujzquj,
in maço quenjn contlatlalia (CF X: 175)

Los nahuas: ellos hablan el idioma
náhuatl, hablan un poco como los
mexicas, aunque de verdad no perfecta-
mente, aunque de verdad de una
manera diferente, aunque lo pronuncian
en cierta manera.

Tal como la versión mexicana del idioma náhuatl, también su tierra (*mexicatlalli*) y su *altepetl* (*altepetl mexicana*) se describen como un lugar privilegiado, perfecto, idea que se refuerza al compararla con las características de las tierras de otros grupos, las cuales siempre adquieren algún rasgo negativo:

<p>mexicatlalli: Iehoatl in altepetl mexicano, ioan in jtlallo, in ixqujch ic ca mexicaioatl, in jpan onoque mexicana, qualcan, iecca(n) (CF XI: 256)</p>	<p>La tierra de los mexica: es el <i>altepetl</i> [de] Mexico junto con su tierra, todo eso pertenece al <i>mexicayotl</i>, a los mexica que viven en él; es un lugar bueno, agradable.</p>
---	---

En comparación, la región habitada por los totonacos es percibida como una zona “productiva”, llena de flores y frutas, pero al mismo tiempo es la tierra de “una muerte rápida”, donde es difícil envejecer, “llena de moscas, llena de bestias salvajes” (*çaiolla, tequanitla*; CF XI: 256), esta última expresión se asocia con lugares salvajes, no civilizados (CF XI: 263, 268).

Según el *Códice florentino*, son los toltecas, además de los mexicas, quienes merecen una imagen ideal. No es una coincidencia que la afirmación sobre su rectitud aparezca junto con la declaración de su idioma *-nahuatlalli-* como si las dos estuvieran directamente relacionadas (CF X: 169). A continuación, la misma fuente expone que los toltecas son los nahuas y que “no hablaban una lengua extranjera (*amo popolocaia*); no obstante, su idioma se llamaba *nonoalca*” (CF X: 170). Como vemos, para designar esta característica se emplea el término *popoloca*, una de las palabras claves en las referencias nahuas a otros grupos étnicos. ¿Qué significados pudo haber tenido? Según fray Alonso de Molina, *popoloca* quiere decir “bárbaro, hombre de otra nación y lenguaje”, así como “hablar lenguaje barbaro” (Molina, mexicano-castellano, fol. 83v), y hoy se acepta comúnmente entre los investigadores como un sinónimo del “bárbaro”. Efectivamente, este sentido lo refuerza el significado de la palabra *popoloni*, “ser tartamudo, o empedido de la lengua”, es decir, hablar de una manera imperfecta o difícil de entender, un rasgo bastante universal de las conceptualizaciones de la barbarie. No obstante, hay que hacer hincapié en que Molina también lo menciona simplemente como el acto de hablar en un idioma extranjero: “hablar en otro lenguaje ni, popoloca ni, pinotlatoa” (Molina, castellano-mexicano, fol. 67v). Una explicación parecida la proporciona Horacio Carochi (fol. 74v), quien incluye también la forma transitiva *popolotza* para

hacer hincapié en la incomprensibilidad del habla “bárbara” e identificarla con la acción de mascullar y tartamudear: “*Polōni*, y *pòpolōni*, ser tartamudo, y hablar barbaramente. *Pōpōloca*, hablar en lengua barbara, ò mal en cualquiera, y hablar entre dientes. *Pōpōlotza*, hablar à otro desta manera. *Tinechpōpōlotza*, me hablas en lengua barbara, ò de modo que no te entiendo”.

Dada la variedad de acepciones, incluso matices, que ofrece esta palabra, la comprensión del relato sobre el encuentro entre Moteucçoma y Cortés, descrito en el *Códice florentino* (CF XII: 45) no es tan obvia como a primera vista pudiera parecer, dejando abiertas varias posibilidades de interpretación. El término *popolotza* puede traducirse en relación con la forma de hablar del conquistador como “extranjera” o “bárbara”, pero también como “no entendible”,² sin que ello implique necesariamente una connotación de un “bárbaro”, ya que la alusión a su estatus de extranjero podría ser igualmente justificada. Además, en la misma fuente aparece otro término interesante referido a los españoles, al que me referiré a continuación.

Varios contextos vislumbran el campo semántico de *popoloca*, permitiendo acercarse a sus significados. Un fragmento del *Códice florentino*, dedicado a los banquetes y al consumo del vino (CF IV: 118), describe a los participantes con las palabras *tlâtlatotivi*, *popolocativj*, *tlatetoiuj*, *tlâtlanauhtiuuj*, *tlanauhtiuuj*, es decir: “andaban charlando, farfullando/balbuçando, hablando mucho, haciéndolo cada vez peor, gritando”, donde *popoloca* probablemente significa el acto de parlotear, balbucear o hablar de una manera poco agradable. Este sentido lo refuerzan otros ejemplos: de un hombre borracho se afirma que “charla, farfulla, habla de prisa, está mascullando [*popolocatica*]” (*çan ie tlatlatoa*, *tlatetoa*, *tequjtlatlatoa*, *popolocaticja*; CF IV: 15). Asimismo, un noble malo “gorjea, parla mucho, farfulla/balbucea [*popoloca*], no para de hablar” (*chachalaca*, *tlatetoa*, *popoloca*, *atenpoztequini*; CF X: 20).

Este sentido de *popoloca* continúa en el siglo XVII como lo confirma una pieza teatral nahua de esta época. Al referirse a la bulliciosa ciudad de Jerusalén, el texto enuncia que “aquí gritan, se ríen, lloran, parlan mucho, balbucean/farfullan [*popoloca*], causan un dolor de cabeza a la gente” (*nipa tzatzí, in nipa huetzca in nipa choca in nipa tlatêtoa auh yn popoloca tetzonteconehua*; NT, II:

² *quinoalpopolotz: qujoalito in jpopolochcopa*: “les contestó en el idioma extranjero/bárbaro/no entendible, lo dijo en idioma extranjero/bárbaro”.

212-213). Aunque los editores de esta obra traducen *popoloca* como “hablan de una manera bárbara (speak barbarously)”, parece más ajustado interpretarlo, en este contexto, como “farfullan, balbucean, hablan de prisa o demasiado”, tanto más si tenemos en cuenta que el verbo aparece al lado de *tlatetoa*, “parlar mucho”, de la misma manera que en los tres ejemplos citados anteriormente del *Códice florentino*.

Siguiendo la misma línea, en la descripción del *ixiptlatl* perfecto del dios Tezcatlipoca, escogido para la fiesta de Tóxcatl, se emplea *popoloca* entre los términos referidos a varios defectos o malas formas de hablar que el sustituto del dios no puede permitirse: “no era tartamudo, no tenía la lengua colgante/larga, no era de lengua dura, no pronunciaba mal/no farfullaba (*popoloca*), no ceceaba” (CF II: 67).³ De nuevo, aunque los editores del *Códice florentino* tradujeron *amo popoloca* como “did not speak a barbarous language”, creo que tal lectura está poco justificada dado que, en este contexto, el sentido de esta palabra remite a un defecto de hablar o pronunciar, como atestiguan también otros verbos que lo acompañan. Además, se supone que el *ixiptlatl* de Tezcatlipoca debería haber hablado náhuatl, dado que los dioses preferían las víctimas de las comunidades nahuas, menospreciando las personas de otros grupos étnicos (Berdan 2008: 111). El significado de *popoloca* puede incluso extenderse a sonidos desagradables y desapacibles, con connotaciones amenazadoras, como el estrépito producido por una multitud descontenta (la gente de un *altepetl*), increpando a un gobernante con “las palabras de piedra, palabras de madera” (*in tlatoltetl, in tlatolquahuilitl*: palabras duras); “refunfunan, aullan los de *altepetl*” (*ca popolocatoc, ca oiuhloc in aoa, in tepeoa*; CF VI, 63).⁴

Popoloca no siempre llevaba unas asociaciones despectivas. El mismo término lo encontramos en un texto que describe la oración que la partera recitaba en una voz baja: “en todo lo que decía la partera no gritaba: sólo murmuraba/farfullaba, hablaba entre dientes” (*In jxqujch qujtoa in ticitl, amo tzatzzi: çan popolocatinemj, çan motenpepeionjtinemj*; CF VI: 177; también: CF VI: 206). En este ejemplo el empleo de *popoloca*, que concuerda plenamente con

³ *Amono eltzatzacuj, amo nenepilchanpuchtic, amo nenepilchacaiultic, amo popoloc, amo tentzitzi.*

⁴ Este par de verbos (*popoloca, oyoa*) utilizados juntos, uno indicando un murmullo y otro un sonido alto o grito, parece referirse al mismo concepto que los verbos *notza* y *popolotza* empleados de una manera parecida, quizás expresando no sólo un habla incomprendible, sino una “habla completa” que reúne un espectro amplio de sonidos.

el sentido mencionado por Carochi, puede ir más allá de un susurro o un lenguaje difícil de entender, aludiendo quizá a un discurso sobrenatural, indescifrable para personas no iniciadas.⁵ Tal significado lo acercaría al uso del término *popolotza* haciendo referencia a las palabras con las que el gobernante se comunicaba con el dios. Era un lenguaje oculto, ininteligible para la gente común, con el cual la deidad hablaba por la boca del soberano:

tú llamas, tú hablas en el idioma oculto/ incomprensible al dios, el señor del cerca y del junto, él te llama dentro de ti, él habla con tu boca	ca ticnotza, ca ticpopolotza in teutl in tloque, naoaque: auh ca mjtznotza, ca mjtíc, ca mocamacpa oallatoa (CF VI: 52; un empleo parecido véase también: CF VI, 15).
---	---

Resumiendo, el campo semántico de *popoloca* es bastante complejo y no siempre implica connotaciones negativas. Entre los nahuas del siglo XVI y XVII parece haber comunicado ciertas cualidades o características a la hora de hablar, imperfectas o defectuosas, poco agradables e incomprensibles, o incluso relativas a un lenguaje oculto, propio de la comunicación con lo sobrenatural, imposible de entender para la gente común.

Otros términos nahuas que en el *Vocabulario* de Molina y los textos del siglo XVI se refieren a los extranjeros abarcan *tenitl*, *pinotl*, *chochon* y *chontalli* (con las versiones *chochol* y *chochontli*), definidos como “extranjero”, “bárbaro de lengua extraña” o “boçal”.⁶ De este repertorio de expresiones, la palabra *tenitl* aparece en un relato bastante interesante. En uno de los párrafos del libro XII del *Códice florentino*, titulado “como los mexica tomaron a los quince españoles”, describe una trampa contra los invasores durante la conquista de Tenochtitlan:

⁵ Agradezco a Katarzyna Mikulska su sugerencia de que el lenguaje de una partera pertenecía quizás a la misma categoría que las palabras ocultas de un gobernante. Véase también: K. Mikulska-Dabrowska, s.f.

⁶ “Tenitl. Hombre de otra nación y boçal” (Molina, mexicano-castellano, fol. 99r); “pinotlatoa. ni. “hablar en lengua extraña” (Molina, mexicano-castellano, fol. 82r); “Chochol boçal hombre o muger” (Molina, mexicano-castellano, fol. 21v); “chontalli. Estranjero o forastero” (Molina, mexicano-castellano, fol. 21v); “bárbaro de lengua extraña: popoloca, pinotl” (Molina, mexicano-castellano, fol. 18v); *boçal* se entendía en la época “el inculto, y que está por desbastar y pulir. Es epíteto que ordinariamente se dá a los Negros, en especial quando están recién venidos de sus tierras: y se aplica tambien á los rústicos. Es lo contrario de Ladino” (*Diccionario de la lengua castellana*, v. 1: 666).

Auh in otzatzioac. Mexicae, ma ie cuel iehoatl: njman ic quivalixti, in Tlapanecatl hecatzin, otomjtl, inca ommomotlac: qujto. Tiiacavane tlatilulcae, ma ie aqujque in in Tenjme, xivalnenemjcan: njman ica ce maiavito in Español, tlalli ic qujvitec.

Y cuando se daba el grito: –O los mexica, ¡a por ellos!– luego el tlapanecatl Ecatzin, un [guerrero] otomí, se enfrentó con ellos. Se echó a ellos, dijo: “¡O guerreros valientes, tlatelolca, ¡a por ellos! ¿Quiénes son estos *tenime* [bárbaros]? ¡Venid!” Luego se fue a arrojar para derribar a un español en la tierra.

Los oponentes de los valientes mexicas –los españoles y sus aliados– caen en la categoría de los *tenime*, lo que podría entenderse o bien como *extranjeros*, o bien como *bárbaros*. Considerando que la intención del texto es expresar un gran desprecio hacia los adversarios y así despertar el coraje entre los defensores, me parece más justificada la segunda opción, o sea que la palabra *tenime* aludía a la barbarie del oponente. Como se ha mencionado, en otra parte del mismo relato discutida arriba el verbo *popolotza*, aplicado a Cortés, probablemente no hace referencia mas que a su idioma extranjero. En otro contexto, referido al paso agotador de los españoles por la sierra del Iztactépetl y el Popocatépetl, el relato del *Códice florentino* parece emplear el término *popoloca* en su sentido de habla incomprendible, con una pronunciación dificultosa o imperfecta: “[era] como si farfullaran. Lo que decían era a manera de un balbuceo” (*ihqujn tlapopoloca. In tlein qujmolhuja in popolochcopa*; CF XII: 31). No obstante, en el fragmento anterior de la defensa de Tenochtitlan la categorización del enemigo, en este caso los españoles, como un bárbaro o salvaje parece bastante probable.⁷ Esta interpretación se ve apoyada por la narración de los *Anales de Tlatelolco* acerca de los acontecimientos ocurridos en Acallan en 1525, cuando Cuauhtémoc y otros señores nahuas acompañaban forzosamente a Cortés en su expedición a Honduras. En la denuncia de la presunta conspiración encabezada por el *tlatoani* mexica se citan las supuestas afirmaciones de los cómplices:

se consultan por la noche, dicen: nos acompañan los bárbaros [*tenime*], los otomíes, ¿se necesita mucho tiempo para destruirles?

Yn yohualtica mononotza quitohua Ca techhuica in *tenime* yn otomin Cuix huecauh yntla tiquinmonpopolocan [...] (*Anales de Tlatelolco*, documento 1, Ms. 22 bis, fol. 8).

⁷ Véase también una observación parecida en: León-Portilla 1974: 34-35.

Además de la connotación “extranjeros”, la palabra *tenime* parece llevar aquí un desprecio referido al enemigo y a su estatus bárbaro, lo que refuerza el término despectivo *otomítl*, a menudo empleado fuera del contexto étnico para expresar desdén y poca valoración (véase el capítulo siguiente).

Una conceptualización parecida de adversarios en el campo de batalla la atestiguan los manuscritos pictóricos de la época como el *Lienzo de Quauhquechollan* o el *Lienzo de Tlaxcala*. Los guerreros de Quauhquechollan que participaron en la conquista de Guatemala como aliados de Jorge de Alvarado, tuvieron como oponentes a los mayas K'iche y K'akchiquel, representantes de unas culturas muy avanzadas (Asselbergs 2002). A pesar de ello, en el primero de estos lienzos los mayas están representados según la convención iconográfica de los nómadas: andan casi desnudos, portan arcos, flechas, carcajes, mientras que sus oponentes utilizan armas europeas. También llama la atención el color de la piel: oscuro marrón el de los mayas; blanco el de los invasores del centro de México.

Una imagen afín del enemigo la encontramos en el *Lienzo de Tlaxcala*. No es quizá nada sorprendente ver a los nómadas en las escenas de conquista de la zona chichimeca, como en Xochipillan y Tecomatlan en la región cazcana de Zacatecas, pero extraña su presencia en las tierras de Guatemala (como en el *Lienzo de Quauhquechollan*), en la Huasteca (Ayotochcuitlatlan), o en el propio centro de México: en Tecamachalco y Quauhtinchan en Puebla, aunque sí parezcan un poco más “refinados” que los verdaderos chichimecas (fig. 1).

Las fuentes pictóricas fortalecen entonces la evidencia de la categorización del oponente como un “bárbaro”. Sin embargo, esto no excluye la acertada observación de que la definición de enemigo en el mundo azteca se basaba en otros criterios además de los prejuicios étnicos, especialmente en lo que se refiere a la selección del adversario o maneras de tratarle (Berdan 2008: 111). Queda entonces por discutir hasta qué punto se definía al enemigo tomando como criterio principal su etnicidad. No hay que olvidar los testimonios que afirman que los cautivos nahuas eran más prestigiosos que los “bárbaros” (CF 8: 77) y que, según la ideología imperial, los dioses aztecas preferían consumir los corazones de las víctimas procedentes de su propia esfera cultural: “y es de advertir que [a] nuestro dios no le son gratas las carnes de esas gentes bárbaras, tiénelas en lugar de pan bazo y duro y como



Figura 1. Lienzo de Tlaxcala, conquista de Tecamachalco (fol. 35)

pan desabrido y sin sazón, porque, como digo, son de extraña lengua y bárbaros” (Durán 1984, II: 233).

El problema se hace mucho más complejo si consideramos que aunque el *Códice florentino* asocia el sentido de la palabra *tohueyo*, referida a los huastecos (véase más abajo) con “nuestro vecino” (CF X: 185), este término hay que interpretarlo probablemente como *tohuenyo* que significaría “nuestra ofrenda”, o sea la víctima del sacrificio por excelencia (Olivier 2008: 271). Sin lugar a dudas, esto implicaría una fuerte asociación entre un grupo étnico particular y su destino como ofrendas rituales para los dioses aztecas.

DE PERTENENCIA ÉTNICA A UNA VALORACIÓN

Varias expresiones que funcionaban como etnónimos propios⁸ adquirieron un sentido más general, designando por ejemplo a un “extranjero” como tal. Dicho de otra manera, se califica a otros grupos con los términos que en su

⁸ Ejemplo de este sentido primario: se describe la tierra mixteca aludiendo a su estructura multiétnica: *Mixtecatlalli: in ipan onoque mjxteca: in ie ixqujch cenpinotl, in chôchon, nonoale, in mjxteca tlalli, tlaiximatinj, tlaiximati, chalchiuhiximati* (“La tierra de los mixteca:

sentido primario denotan la pertenencia étnica, pero a la vez aluden a rasgos adicionales, atribuidos a ellos por los nahuas. Esta categoría incluye *otomitl/otontin, tohueyo/tohueyome* (traducido por Molina como “advenedizo, o extranjero” [mexicano-castellano, fol. 151r] pero en su significado primario sinónimo de *cuextecatl*, CF X: 185) así como *quaquata* referido a los matlatzincas.⁹

Así, los habitantes del Yopitzinco se llaman *yopime-tlappaneca*, pero se añade que “su nombre común es *tenime* porque hablan idioma extranjero/bárbaro (*popoloca*)”.¹⁰ Resulta bastante obvio que la palabra *tenime* se emplea aquí con el sentido general de “bárbaros” porque la razón de esta clasificación no es tan solo el idioma, sino también la falta de educación y un nivel civilizador incluso inferior a los otomíes: “éstos no eran educados, eran como los otomíes, incluso eran peores [lit. sobrepasaban a ellos]”.¹¹ Un refuerzo de tal lectura lo proporciona una imagen en el *Códice Tudela* (fol. 75r) referida, según las glosas, a los indios yopes (fig. 2). El estudio de este folio revela que efectivamente puede tratarse de los yopes u otros grupos que habitaban la costa del Pacífico (Batalla Rosado 1995).

Vemos una escena de la ejecución de una sentencia dictada por un gobernante contra unos adúlteros. Llama la atención que al hombre le acaban de arrancar la nariz, aunque no cortándosela, sino arrancándosela con un mordisco. Los supuestos yopes están desnudos, dos de ellos llevan puestas una tobilleras del mismo material que la muñequera del gobernante. Sus cabezas se ven afeitadas, salvo la gran melena que cae sobre la espalda. Tanto el acto del mordisco como la apariencia de los ejecutores implica que la intención de los autores nahuas fue presentar a este grupo como bárbaros.

Entre los varios grupos étnicos presentes en las fuentes nahuas llama la atención la manera de ver y tratar a los otomíes. Aunque los informantes de Sahagún les atribuyen “la vida civilizada” (*tlacanemjiztli*), reconociendo su traje elaborado y de buena calidad, su sistema político y religioso, así como varias costumbres encomiables (CF X: 176), enumeran también sus vicios, como la estupidez, la codicia, la vanidad, la pereza, la afición a vagar (CF X:

en ella viven los mixteca, todos los pinome, chochones, nonoalca. Los de la tierra mixteca son sabios, tienen sabiduría, conocen piedras verdes”; CF XI: 256).

⁹Véase: CF X: 182, 184, 185.

¹⁰*Inique y, incencoca tenjme: ipampa in popoloca, ic motocaiotia Tenjme*; CF X: 187.

¹¹*Inique y, nijman amo mozcaliaia, vel iuhqujn Otomj catca oc nel qujnpanaviaia*; CF X: 187.



Figura 2. Los indios yopes en el *Códice Tudela* (fol. 75r, Museo de América, Madrid)

178). Este modo de representación se extiende también a otros grupos descritos por los informantes de Sahagún quienes enumeran sus vicios y defectos, pero, a la vez, resaltan aspectos positivos, demostrando que la valoración de otras etnias no era casi nunca completamente negativa. Esta ambivalencia referida a los otomíes se refleja tanto en la existencia de un rango *otomitl* en la jerarquía militar mexicana, un prestigioso grupo de guerreros reconocidos por su extrema intrepidez y valentía que, sin duda, alude a las capacidades militares intrínsecas de los propios otomíes, como en la poca valoración que al mismo tiempo se hace de este grupo. Las connotaciones negativas del etnónimo *otomitl* formaron parte del idioma diario como expresiones despectivas sin referirse a la pertenencia étnica. Sahagún recoge varios dichos, basados en este término, con los que se regañaba a la gente:

ie vn totomjtl, ie vn totompol, otomjtle
 quenmach in amo ticcaaquj: cujx
 totomjtl? Cujx ça uel totomjtl, amo çan
 ticmotlâtalili in totomjtl, vel mellelacic
 totomjtl, otompol, quaxoxopol,
 quatilacpol [...] (CF X: 178)

ahora eres un otomí, un otomí misera-
 ble [desprecio por su gran tamaño], oh
 otomí, ¿cómo es que tú no entiendes?
 ¿Acaso eres un otomí?, ¿acaso eres un
 verdadero otomí? No sólo eres como
 un otomí, pero eres un verdadero
 otomí, un miserable otomí, la cabeza
 verde, la cabeza gruesa [...]

Tezozómoc, en su *Crónica mexicana*, también confirma el carácter tan difundido de esta asociación, según la cual los habitantes de Coixtlahuaca, los adversarios de los mexicas en su marcha hacia el sur, eran “otomitillos inútiles, de poco balor y menos conocimiento” (Tezozómoc 2001: 158; véase también: Berdan 2008: 127).

Algunos ejemplos del uso de los estereotipos étnicos se pueden encontrar en los sermonarios, confesionarios y otros textos religiosos escritos en náhuatl, que proporcionan varias expresiones corrientes o al menos entendibles e ilustrativas para la gente común. Así, entre las preguntas que un confesor debería hacer a los comerciantes, hay unas que hacen referencia a los otomíes:

auh inipampa yn yc ynca timocacayauh
 yn ycnotlaca, immotolinia: yn otontzi-
 tzintin yn aquimah mati ympipiltotonti

y de esta manera has burlado a los
 miserables y pobres, a los otomíes y a
 los simples, y a los de pequeña edad
 (Molina, *Confesionario...*, fol. 36r)

cuix ynca timocacayaua yn otontzitzin-
 ti, yn anoço pipiltotonti yn amo cualli
 auacatl tiquimmaca

¿engañas por ventura a los pobres
 otomíes, a los mozuelos dándoles
 aguacates malos?” (Molina, *Confesiona-
 rio...* [1569], fols. 37r-v)

Llama la atención el uso del sufijo diminutivo *-zin/tzitzintin* que señala el pobre estatus de los otomíes y la superioridad del resto frente a ellos. Otra implicación del texto, quizás la más llamativa, sea el carácter habitual de engañar a este grupo o burlarse de él. Sin embargo, el uso de étnonimos no se limitó a los otomíes, sino que se extendió a los matlatzincas, tlalhuicas, huastecos y totonacos, atribuyéndoseles rasgos estereotípicos, como vemos a continuación: “Y alguien quien era impertinente, irrespetuoso, se decía, se

le llamaba, *quatatl*; y se decía: él es como los *quata*". El mismo término referido a los *matlatzincas* se usaba con relación al vino fuerte, que "rápidamente destruía a uno": "se decía: este es un verdadero *quatatl*, se le considera un verdadero *quatatl*" (CF X: 182).¹² "Y estos nombres *tlalhuicatl* –o *cuextecatl*, *totonac*, *tohueyo*– se asocian con su imprudencia. Se dice a alguien no educado: ¿acaso eres un *tlalhuica*, acaso eres un huasteco, acaso eres un *tohueyo*? Y le dicen: eres un huasteco miserable [*cuextecapul*], un totonaco miserable [*totonacapul*], un *tlalhuica* miserable [*tlalhujccapul*]" (CF X: 186).¹³

La formación de las palabras despectivas tras la adición de un sufijo *pol*/*popol* al etnónimo se practicaba en la época colonial utilizando préstamos del español, como lo demuestran las menciones de los judíos: *auh in Judiopopol* y *Ca intlahelcamac, intlahellatol* ("y los judíos miserables con sus bocas sucias, con sus palabras sucias"), *yn innepantla in Judiopopol* ("enmedio de los judíos miserables") (*Santoral en mexicano, Oraciones de Nuestra Señora*, Biblioteca Nacional de México, MS 1476; Burkhart 2001: 96).

Para enfatizar el desprecio los nahuas recurrían también a otros sufijos tradicionales, como *-ton(tli)* referido a un tamaño pequeño y de ahí de poca significación. Por ejemplo, en un sermulario de Juan Bautista (1606: 339) se menciona a un *mestizoton*, un pequeño mestizo, que amenaza a un pueblo junto con un *castiltecatl*.¹⁴ Algunos términos relativos a la pertenencia étnica, que estaban en uso en la época colonial, se formaron enteramente basándose en el idioma náhuatl, posiblemente como reflejo de un vocabulario que surgió en la fase temprana del contacto con el mundo español. En aquel tiempo se designaba a los fenómenos nuevos acudiendo a los neologismos o ampliando el significado de los términos existentes, pues los préstamos eran todavía muy escasos (véase Lockhart 1992: 263-284).

Por ejemplo, tanto en el siglo XVI, como después, a los africanos se les denominaba usualmente como *tliltique* (negros, los del color negro). Así, este

¹² *Auh in aquin âtlatlamati, in teixco eheoa, mjtoa, motocaiotia Quatatl, ioan mjtoa, iuhqujn quata; in jciuhca tepolo: mjtoa, vel quatatl y, vel quatatl momati.*

¹³ *Auh inin tocail tlalhujcatl, anoço cuextecatl, totonac, toveio: itech ca anezcalcaiotl. In aqujn amozcalia, qujlhuja: cujx titlalhujcatl, cujx titotonac, cuix ticuextecatl, cujx titoveio: ioan qujlhuja, cuextecapul, totonacapul, tlalhujccapul.*

¹⁴ *ca in çaço aquin Castiltecatl, ahnoço Mestizoton amechalania, amechcomonia, amonepantla moteca* ("cualquier español o un pequeño mestizo, os ataca, os amotina, siembra la discordia entre vosotros").

grupo forma parte de los manuscritos pictóricos como participante de la conquista y protagonista de la vida colonial, como observamos en el *Códice Telleriano-Remensis*, donde la imagen de un negro ejecutado hace referencia probablemente a la rebelión de este grupo contra los españoles, que estalló en 1536. Los nahuas prestaron también atención al color de la piel, como revelan varias expresiones registradas en los escritos coloniales. En los *Anales de Puebla* encontramos a un *mulato huel tlilihqui* (un mulato muy oscuro) y *mulato chipahuac* (mulato limpio o claro) (Townsend 2010: 148-151).

Aunque algunos de estos términos nativos parecen tener un carácter neutral, hay casos en los que sí se desprenden ciertas connotaciones negativas. En una obra teatral del siglo XVII se llamaba a los africanos *cacatzactin* (NT, II: 152-153), que significaba “los sucios”, implicando un apelativo claramente peyorativo. Efectivamente, el significado de esta palabra va más allá de la simple asociación con un color oscuro. Molina, en su vocabulario, traduce el adjetivo *catzahuac* como “cosa sucia”, y el verbo *catzahua* como “pararse sucio. ni no. ensuziarse. nite. ensuziar a otro” (mexicano-castellano, fol. 12v). El mismo término aparece también en el relato del *Códice florentino* referido a la llegada de españoles y las primeras tentativas de su identificación por parte de los indígenas, aunque el posible matiz desfavorable de este adjetivo no es evidente (CF XII: 21): “Se los llamaba, fueron llamados ‘dioses [que] llegaron del cielo’. Y los negros se decían ser dioses sucios” (*ic notzaloque, ic tocaitiloque, teteu illhujac vitze: auh in tliltique teucatzacti mjtoque*). No obstante, parece justificado pensar que en el siglo XVI y después este término tenía una fuerte carga negativa.

En la terminología cristiana *catzahuac* adquirió una firme asociación con la mugre moral, no sólo en los escritos de los frailes, sino también en los textos devocionales de los autores nahuas. Es más, a veces aparece al lado de *tliltic* como su sinónimo, ambos referidos a la contaminación por pecado: “yo pecador, yo sucio, yo negro” (y *nitlatlacohuāni* y *nicatzahuac* y *nitlilti*), “yo negro y sucio” (*yn nehuatl* y *nitliltic* y *nicatzahuac*; Cod. Ind. 7, John Carter Brown Library, fols. 43r-v). Este campo semántico de ambos términos y su uso a manera de difrasismo parece implicar que también tenía una valoración moral negativa hacia los africanos.

Tras la formación de una sociedad multiétnica en la Nueva España, otros grupos étnicos no dejaron de despertar la curiosidad de las nahuas a lo largo

del periodo colonial. Parece ilustrativo el relato escrito por Chimalpáhin en el que refiere la visita de los japoneses a México en 1610 y 1614. A juzgar por los abundantes párrafos que dedicó a este evento, la presencia de los foráneos exóticos despertó gran interés en este cronista indígena. El primer grupo de japoneses estaba compuesto por mercaderes que acompañaban a Rodrigo de Vivero, gobernador interino de Manila entre 1608 y 1609, quien permaneció en Japón tras naufragar mientras viajaba desde Filipinas a México (véase: León-Portilla 1982).

Chimalpáhin, para quien la presencia japonesa fue, al parecer, un acontecimiento notorio y extraordinario, describe el estilo de vestir y el modo de ser de los extranjeros a los que llama *jabon tlaca* o *jabontli*. El cronista describe también una segunda visita: la embajada enviada por uno de los más importantes señores japoneses, que tuvo lugar en el año 1614, así como la salida de la ciudad de México hacia el puerto de Acapulco del primer grupo de japoneses que vinieron con Vivero y que se quedaron algunos años en la Nueva España (León-Portilla 1982: 224-230). Al fijarse detenidamente en los detalles de sus vestimentas, en los atributos que marcaban el rango o en la manera de llevar el pelo, Chimalpáhin nos da a conocer su admiración y respeto hacia los representantes de este grupo. El cronista escribe: “parecen audaces, no son personas mansas ni sumisas, como águilas andan”¹⁵ (Chimalpáhin 2006: 170-172).

Sin embargo, en el relato que hace referencia a la amenaza que suponían los piratas en Acapulco en 1615, el cronista indígena manifiesta una actitud algo diferente frente a otros extranjeros. Aunque sabemos que eran holandeses, Chimalpáhin los tiene por ingleses: “les llaman *inglesesitn*, la gente de Inglaterra, perversos, los malos creyentes llamados herejes”¹⁶ (León-Portilla 1981: 231; Chimalpáhin 2006: 304). Como vemos, los préstamos del español referidos a los grupos étnicos extranjeros se introdujeron bastante rápido en el idioma náhuatl, con la excepción de la terminología propia referida a los africanos. Sin lugar a dudas, este último caso refleja la primera fase del contacto, cuando los nahuas recurrían a sus propios

¹⁵ *yuhquin aquen momamamati. amo yocoxcatlaca. amo mochmomatcatlaca çan iuhquin quaquauhti ye nemi* (Chimalpáhin 2006: 170).

¹⁶ *yn quintocayotia inglesesitn Inglaterra tlaca tlahueliloque chicontlaneltocanime motenehua Eregesme*

palabras en vez de adoptar los préstamos del español. El rasgo más llamativo de los africanos –el color de su piel– facilitaba el uso de su propio vocabulario. Además, queda bastante claro que para Chimalpáhin, un astuto y sensible observador indígena del mundo contemporáneo, la importante inspiración de sus valoraciones sobre los extranjeros eran fruto de las actitudes culturales, políticas y religiosas, así como de los prejuicios y estereotipos, de los propios españoles.

ESTEREOTIPOS ÉTNICOS Y MODELOS DE PERSONAS EN LA SOCIEDAD NAHUA

El pensamiento indígena acerca de los “extranjeros” o del “mundo exterior” se vislumbra en la observación de que la terminología asociada a los estereotipos étnicos servía también para describir ciertos modelos de personas en la sociedad nahua. Una clave para entender este fenómeno la proporciona la oposición entre la “vida civilizada, humana” y la “barbarie”, cuyas cualidades poseen las personas buenas y malas respectivamente. Por ejemplo, se atribuye a la buena mujer noble “la bondad, cosas humanas, humanidad, el humano modo de vivir, preciosidad, la vida civilizada” (CF XI: 216).¹⁷ Por otro lado, las personas malas se describen con los términos asociados a otros grupos étnicos: una mala mujer noble se merece los apelativos de *tenitl*, *pinotl*, *chontal*, además de ser *xolopitli* (“tonta”; CF X: 50).

Creo que precisamente esta convención de definir lo positivo o adecuado, y lo negativo o adverso, nos ayuda entender un texto de los *Bancroft Dialogues* (fol. 11v) donde la madre se queja de su hijo, quien “corre aullando y gritando como un chichimeca. No para en ningún lugar e inmediatamente escapa lejos corriendo. A veces le atrapan en Tetzco o en los *altepetl* más lejanos. Aunque lo despellejo, lo pongo en el humo de chile, lo maltrato y lo aflijo incluso más dejándolo casi muerto, no me escucha”.¹⁸

Este texto revela el mismo concepto o manera de construir una imagen estereotípica de un muchacho malo que la contenida en el *Códice florentino*

¹⁷ *Muchi itech cenca in qualli in tlacaiutl, in tlacanezcuiutl, in tlacanemoani, in tlaçoiutl, in tlacnemiliztli*

¹⁸ *yuhquin ma chichimecatl motenhuitectiuh tzatzituih in motlaloa: auh acan ma moquetza, niman hueca yauh choloa, in quemman Tetzco in conana: nel cana oc hueca altepetl ipan: immanuel ye nicmecaxipehua, nicchilpopochhua, noce oc huanca ic nictolinia nictotonehua izca micqui niccahua, niman amo ic tlacquiznequi.*

(CF X: 13). Allí se describe a un mancebo como “inhumano, incorregible, desleal, corrupto, perverso, que constantemente está huyendo” (*hatlacatl, hatlacaquizqui, hacemelle iolloitlacauhqui, tlaueliloti, chocholoa*). Queda claro que la atribución de los rasgos “inhumanos” y “vagabundos” que forman parte de esta descripción, sin duda perteneciente a la retórica nahua tradicional, en el texto de los *Bancroft Dialogues* está expresada tras la comparación con un chichimeca. Entonces se desprende que la selección de los términos étnicos sirve para conceptualizar la oposición entre lo “humano, civilizado”, propio para las personas ejemplares, y lo “bárbaro, vagabundo”, que, a su vez, representa los valores rechazados por la sociedad nahua.

LOS CHICHIMECA EN LA ÉPOCA COLONIAL: ANCESTROS VALIENTES Y PÁGANOS SALVAJES

El fragmento citado de los *Bancroft Dialogues* emplea el término *chichimecatl* de una manera algo alejada de las referencias contenidas en las fuentes nahuas del género histórico, como los anales, o en otras obras que transmiten su tradición histórica. Los conceptos prehispánicos del *chichimecayotl* parecen formar una imagen bastante compleja que, por un lado, presta bastante importancia a la identificación con la vida nómada, atribuida a los antepasados de las comunidades nahuas y de otros grupos, y, por otra parte, afirma un incuestionable prestigio de esta tradición.¹⁹ Hay que subrayar que era una categoría más amplia que la etnicidad y como tal se asociaba con varias etnias, con los hablantes de idiomas diferentes, entre los cuales se mencionan también grupos chichimecas identificados explícitamente con el *tlacanemiliztli*, una civilizada manera de vivir (CF X, 165-166, 175).

¹⁹El papel de la tradición chichimeca y los conceptos vinculados a ella despiertan interés entre los investigadores desde hace ya algunas décadas (Kirchoff 1948; Dibble 1954; León-Portilla 1967; Martínez-Marín 1971). Las contribuciones más recientes al tema exploran el papel y significación de la tradición chichimeca en el discurso indígena, subrayando sus funciones sociales (Navarrete 1998, 2000) y el impacto colonial en sus remodelaciones posteriores (Christensen 1997). De particular importancia resultan los estudios enfocados en el papel de los ancestros chichimecas en el contexto de la fundación, legitimación del poder y negociación de la identidad de varias comunidades (p.ej. Boone 1991, 2000; Leibsohn 1994; Olivier 2007; Oudijk 2002; Smith 2006; Spitler 2000, 1998; Zantwijk 1992).

El prestigio de las raíces chichimecas se manifiesta por ejemplo en la tradición tetzcocana, en la cual los términos acolhua y chichimeca incluso se empleaban como sinónimos (Smith 1984: 163). Un fragmento de los *Primeros memoriales* atribuye un rango especial a los acolhua chichimecas: fueron los primeros en salir de Chicomóztoc y se les llama “tecpil Chichimeca”, es decir, nobles chichimecas, pertenecientes a una etnia presentada como superior (Lesbre 2000: 492-493), lo que corresponde muy bien con el mensaje del *Códice Xólotl*, así como con el énfasis que don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl pone en el “imperio chichimeca” y el título real de *chichimecateuctli* empleado por los miembros de la dinastía tetzcocana, pero utilizado también, no sin orgullo y aspiraciones políticas, por los gobernantes de otros *altepetl* del México central.²⁰

Las asociaciones prestigiosas adscritas a los atributos chichimecas se ven explícitamente confirmadas también en la tradición mexicana (Tezozómoc 2001: 172). A nivel más general, el prestigio de las raíces chichimecas entre varios grupos del México central puede relacionarse con la observación que la llegada separada y consiguiente fundación del pueblo era un factor importante para afirmar el estatus independiente de un *altepetl* incluso en la época colonial (Schroeder 1991: 123-124).

El prestigio de esta tradición se nota también en la importancia prestada a los atributos de la realeza asociados con los *chichimeca*. Mientras que en la tradición mexicana se subraya el momento en el que los gobernantes obtienen el derecho de portar la diadema de origen tolteca, la *xiuhhuitzollí*, en la iconografía del poder acolhua este elemento está casi ausente. Significativamente, su lugar puede ser ocupado por el tocado chichimeca de plumas amarillas, el *coçoyahualolli*. Aparece no sólo como insignia de los gobernantes “tempranos”, sino también en la supuesta escena de la entronización representada en el *Códice Xólotl* (fol. 7), en asociación con el mismo Nezahualcóyotl como sucesor en el trono de Tetzco. Parece significativo que en los manuscritos pictóricos indígenas la división entre la etapa “bárbara” o chichimeca y etapa “civilizada” (“tolteca”, “sedentaria” o “imperial”, dependiendo del contexto)

²⁰En la interpretación de Lesbre referente al contexto tetzcocano, este título expresaba la superioridad política acolhua (o, mejor dicho, aspiraciones a tal superioridad) en el marco de la Triple Alianza, de igual modo que en la historia chichimeca contenida en los folios mencionados de los *Primeros memoriales* (Lesbre 2000: 493).

no se entendía como abrupta o definitiva, a pesar del modelo interpretativo común entre los investigadores modernos.²¹

Podemos observar una considerable combinación de las convenciones “chichimecas” y “toltecas”. Por ejemplo, a veces los jefes chichimecas lucían atributos normalmente asociados con el estatus “civilizado”.²² Un buen ejemplo es el sustrato genealógico del *Mapa Tlotzin*. Tras analizar este documento, los investigadores subrayan la división entre la etapa chichimeca y la fundación legítima del *altepetl*, asociada con la entronización de Nezahualcóyotl, cuyos atributos –incluyendo la manta de algodón– le hacen el primer *tlatoani* independiente. No obstante, hay que notar que, aunque los vestidos de piel de animal aparecen en asociación con los chichimecas que llegan al valle de México y algunas de las parejas fundadoras, una parte considerable de personajes “chichimecas” visten mantas de algodón. La diferenciación entre lo “salvaje” y lo “civilizado” se vuelve borrosa: los vestidos blancos se aprecian ya en las imágenes de la pareja en la cueva de Tzinacánóztoc, mientras que en la cueva de Oztotícpac sólo la primera pareja –Tlotzin y su mujer– visten lo que parece ser un traje de piel (fig. 3). Los siguientes miembros de la línea real de Tetzcoco, incluyendo a los predecesores de Nezahualcóyotl, están aderezados con atuendos blancos de algodón, y lo mismo se aprecia en las líneas de Huexotla y Coatlinchan.

Es posible que las lecturas equivocadas de este documento sean producto de la utilización del dibujo del mapa publicado por Aubin en el año 1885 y no de las fotografías del original. La edición de Aubin parece tener varias inexactitudes respecto al original. Por ejemplo, los gobernantes tetzcocanos de Tlotzin hasta Ixtlilxóchitl aparecen con mantas de piel, aunque en realidad todos menos Tlotzin visten mantas blancas.²³ Sin lugar a dudas, el “dibujo interpretativo” de Aubin encajaba bien en las expectativas de los investigado-

²¹Y especialmente las lecturas del cambio entre la etapa chichimeca y la posterior dentro del concepto contemporáneo “from rags to riches”.

²²Por ejemplo en los *Mapas 1 y 2 de Quauhtinchan* se representa a los inmigrantes vestidos con mantas de piel, pero en la parte conservada del *Mapa no 3* que relata la migración de los huexotzinca y tepeyacatlaca en el siglo XII, todos los inmigrantes tiene mantas de algodón y asientos de caña.

²³La manta de su sucesor Quinatzin se parece más a los atuendos de los gobernantes posteriores que a la de su antecesor, pero su color más oscuro en la parte delantera deja abierta la posibilidad de que se trate de algo “intermedio”.

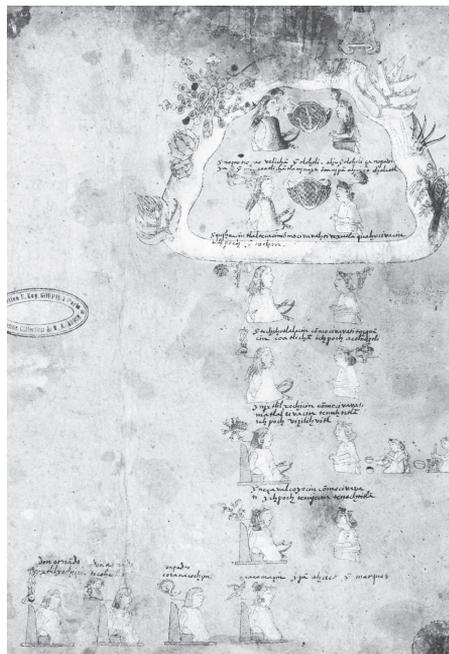


Figura 3. *Mapa Tlotzin* (Bibliothèque Nationale de France, Ms. Mex. 373, fragmento)

res modernos. Lo que se desprende entonces, especialmente si tenemos en cuenta también las imágenes del *Códice Xólotl*, es una ambigüedad de las convenciones iconográficas asociadas con la identificación chichimeca y la inviabilidad de meterlas en un esquema simple o estereotipado.

Otra dimensión importante de las conceptualizaciones del *chichimecayotl* es su imagen idealizada que evoca unas asociaciones con el concepto europeo del “buen salvaje” que en este caso, no obstante, en mi opinión, es una noción de origen prehispánico. Así, entre las virtudes “naturales” de los chichimecas destaca la ausencia de los adulterinos y la capacidad de “ver muy lejos” (CF X: 172-174),²⁴ que en la tradición mesoamericana se atribuía a los seres que están más cercanos al mundo sobrenatural, compartiendo con los dioses ciertas aptitudes fuera del alcance del hombre. Algunos rasgos asociados con los habitantes del norte implican incluso un anhelo de un estado natural de existencia: “La comida de estos chichimecas era tal, que nunca se enfermaban

²⁴ “estos chichimecos miraban muy lejos” (*ca cenca veca tlachia injque y chichimeca*).

mucho, vivían mucho tiempo [...]. Como su comida era así y no traían mucha ropa, eran muy fuertes, delgados, duros, vigorosos, poderosos y corrían mucho; cuando iban, cuando subían las montañas, era como si fueron llevados por el viento porque eran delgados –no tenían pliegues– así que nada los impedía” (CF X: 174).²⁵

La misma idea surge en el relato de fray Diego Durán relativo al “viaje” de los hechiceros enviados por Moteucçoma Ilhuicamina al lugar de sus antepasados donde había nacido Huitzilopochtli. Los habitantes de este sitio mítico, descrito como el cerro de Coatépec en el medio de una laguna, eran capaces de renovarse gracias a las propiedades mágicas de ese lugar y a no consumir comida refinada (Durán 1984, II: 215-222). Se alude entonces a las virtudes debilitadas por la civilización o perdidas en la actualidad contaminada por los beneficios del bienestar: “Mirad: todo ese daño os ha venido y se os ha causado de ese cacao que bebéis y de esas comidas que coméis: éstas os han estragado y corrompido y vuelto en otra naturaleza” (Durán 1984, II: 222).

Hay que recalcar que sería difícil encontrar las ideas inequívocamente negativas en referencia a la tradición chichimeca en las fuentes indígenas del siglo XVI; su prestigio histórico y político estaba muy difundido. En cambio, la imagen negativa, explícitamente bárbara, parece brotar de las fuentes españolas que juegan un papel decisivo en la transformación de esta tradición de acuerdo con los criterios europeos (Román Gutiérrez 1990: 47-53). Por ejemplo, fray Toribio de Benavente Motolinía (1973: 150) afirma que los “primeros que estaban en la tierra llámense chichimecas y otomís” que “vivían como brutos animales”, y sólo “los mexicanos enriquecieron esta tierra con su industria y diligencia; desmontáronla y cultiváronla, que antes estaba hecha toda bravas montañas, y los que antes la habitaban vivían como salvajes”. De un modo parecido, en la *Epístola proemial* (Motolinía 1973: 2) el franciscano se refiere a los chichimecas como a “los primeros señores de esta tierra. Los segundos son los de Culiua. Los terceros son los mexicanos”. Los asocia con las poblaciones del norte afirmando que “y aún hoy día hay gente que vive de

²⁵ *Injque in chichimeca: injc iuhquj intlaqual, y, aic cenca mococoa, cenca vecaoa [...] injc iuhquj intlaqual y, in joan amo cenca quexqujch intlaque, vel chicaoaque, vel pipinque, vellalichtique, ioan cenca ichtique, tlaloatique, ioan tlamolhoatique, ioan cenca paina injc vi, injc tepetleco, vel iuhqujn ecatoco: impampa moceceioque, amo tzotzoltique, injc atle qujmellelia.*

esta manera” según el testimonio de la expedición reciente de Cabeza de Vaca. A los otomíes los identifica como descendientes del último de los hermanos salidos del mítico lugar de origen, Chicomóztoc, sosteniendo que “hay muchas poblaciones de estos othomies de los cuales proceden los chichimecas; y en la verdad estas dos generaciones son las de más bajo metal, y de gente más bárbara de toda la Nueva España”.

La identificación del término *chichimeca* –que para los nahuas tenía fuertes connotaciones históricas– con los habitantes contemporáneos de las zonas norteñas tuvo un impacto enorme en la transformación del campo semántico de esta palabra. Aquel proceso se originó a finales de los años 30 y 40 del siglo XVI, cuando este nombre se empleó principalmente para hacer referencia a los adversarios bárbaros en la así llamada *guerra chichimeca*, que continuó hasta el siglo XVII. Creo que los españoles desempeñaron aquí un papel bastante significativo. No es una coincidencia que el préstamo del náhuatl al español “chichimeco” (de *chichimeca*) retorne al idioma náhuatl como “chichimeco”. Por ejemplo, los *Anales de Puebla* mencionan que en el año 1633 “estalló una tos llamada chichimeco; murieron muchas personas” (*tlatlasistli Quilaco ytocha chichimeco miyec tlatcatl y omomiquili*; Townsend 2010: 94-95)²⁶.

Sin lugar a dudas fue la guerra chichimeca, acompañada por la cristianización de los grupos norteños, la que dio origen a la identificación de la palabra *chichimeca* con los páганos o infieles aunque estos acontecimientos estallaban algo lejos del centro del mundo nahua. Poco después de la conquista en el centro de México ganaron popularidad los autos de “moros y cristianos”, reemplazados rápidamente por los de “indios salvajes”, o chichimecas, y los “indios convertidos” (Harris 2001: 117-157). Cuando fray Alonso de Molina en su confesionario advierte a los hombres de las relaciones sexuales con las mujeres no bautizadas (*yn ayamo moquatequia ciuatl*), las identifica con “la judía, la mujer chichimeca” (*yn judia, yn chichimecatl*; Molina, *Confesionario*, fols. 80r-80v).²⁷ De manera parecida, en el sermonario de Juan Bautista (1606: 689) se emplea la expresión “filistinos, los chichimeca, éstos que no creen, que

²⁶ Antes, en el año 1622 se menciona la llegada de un tal Huancho (Townsend 2010: 90-91), supuestamente un chichimeca, quien trajo una tos contagiosa de la cual murió mucha gente. Huancho fue quemado en Huexotzinco. Los *Anales de Tlaxcala* se refieren a él con un apelativo *tlacahuatzalli*, “una persona seca”.

²⁷ *Cuix ica ytehotacic yn ayamo moquatequia ciuatl, yn judia, yn chichimecatl*: tuviste parte alguna vez con alguna mujer que no era bautizada o con alguna judía o infiel.

cometen los pecados” (*Philisteo tlaca, in chichimeca, in ahtlaneltocanih, in çan tlahtlacohuanih*), que iguala explícitamente a los chichimecas y a los páganos. Otro ejemplo viene del sermionario de fray Juan de Mijangos, donde el personaje bíblico Goliat está “traducido” al idioma y a los conceptos indígenas como “el gigante Goliat, un gran *chichimecatl*, un muy grande guerrero, un muy grande enemigo del *altepētł* del nuestro Señor Dios” (*in tlachahuiyac Golias, in cenca huey chichimecatl, cenca huey yaotlaecohuani, in cenca huey iyaouh iatzin, itepetzin to Tecuiyo Dios*; Mijangos 1624: 191, según Sell 1991: 140). Incluso más llamativo que el empleo del término *chichimecatl* en relación al personaje págano y enemigo del Dios, es la alusión bastante legible a sus capacidades guerreras que concuerdan plenamente con las conotaciones atribuidas a los *chichimeca* en la tradición prehispánica.

El significado de la palabra *chichimecatl* va incluso más lejos en un sermón para el Domingo de Pasión atribuido a fray Bernardino de Sahagún y anotado por él, actualmente en posesión de la Newberry Library. En este texto los judíos acusan a Cristo de ser un *chichimecatl* bajo el poder de un diablo (*tlacatecolotl*): *Auh in yeuātin judiosme qujtoque cuix amo vel tiqjtoa in tevātin ca tichichimecatl ca mitic ca yn tlacatecolotl* (“Y ellos los judíos dijeron: ¿no podemos decir que eres un *chichimecatl* ya que dentro de ti está un diablo (*tlacatecolotl*)?” (Ms 1485, fol. 40v).²⁸

Según este testimonio, bastante temprano, ser un chichimeca era un insulto gravísimo para a un cristiano: implicaba una identificación con el pagano por excelencia, un infiel en el cual reside el mismo diablo, toda aquello opuesto a lo divino. Es significativo que estas conceptualizaciones coloniales de “chichimecas” no se limitan a los textos religiosos, que seguramente circulaban también en la realidad cotidiana entre los indígenas que se consideraban sedentarios, civilizados y cristianos. Así, en una petición de Coatlan de Puertos Abajo, en Jalisco, del año 1637 (McAfee Collection, 339) que contiene una queja de la comunidad local contra un sacerdote, los autores acusan a este último de tratarlos como los *chichimecos* [*sic*], es decir, “paganos”: *oc tlapanauhti çenca techtolini maca çan yoquin tiyahoua(n), ypan techmati yoqui tichichimeco ypan techmati yoquin amo tichristianos* (“es excesivo que nos maltrata

²⁸ Agradezco a Barry Sell la referencia a este ejemplo y a Piotr Darski su apreciable ayuda en proporcionarme la copia del manuscrito de la Newberry Library en Chicago.



Figura 4. Lienzo de Tlaxcala, conquista de Chiyametlan (fol. 67)

mucho como si fuéramos sus enemigos, nos trata como chichimecos, nos trata como si no fuéramos cristianos”).

Aún más, el campo semántico del *chichimecatl* rebasa la simple noción de un “ser pagano”, llegando a significar “éstos que no pueden ser reconocidos, no pueden ser honrados” (*ynmanel chichimecatl yn amo yximachoni yn amo maviztililoni*; Molina, *Ordenanzas de cofradía* [1552]: 134).

Con estas conceptualizaciones expresadas en el idioma verbal se corresponden muy bien las imágenes de los habitantes de la zona norteña. Las ya mencionadas imágenes del *Lienzo de Tlaxcala* ilustran los acontecimientos en las “tierras chichimecas” –y en particular en la región cazcana– probablemente tanto los relacionados con las expediciones de Nuño de Guzmán de los años treinta del siglo XVI, como la guerra de Mixtón de 1540-1541 (García Quintana y Martínez Marín 1983; Baus Czitrom 1997). Aunque representados de acuerdo con la convención de los nómades/bárbaros, peleando con arcos y flechas, llama la atención que no están desnudos y llevan sus propios atributos del rango, especialmente destacados en la escena de la conquista de Chiyametlan (fol. 67; fig. 4). La imagen salvaje se refuerza en la escena referida al



Figura 5. Combate en Nochistlan, *Códice Telleriano-Remensis* (Bibliothèque Nationale de France, Ms. Mex. 385, fol. 46r, fragmento)

combate en Nochistlan ilustrada en el *Códice Telleriano-Remensis* (fol. 46r; fig. 5). Aunque se reconoce el carácter fortificado de su morada, un adversario chichimeca no sólo porta las armas de los nómadas, sino que anda desnudo, excepto por la insignia de plumas que lleva a cuestas.

Esta retórica llega incluso más lejos en el *Mapa de la Nueva Galicia*, del Archivo General de Indias, elaborada a mediados del siglo XVI probablemente en relación a la visita del oidor Hernán Martínez de la Marcha, mostrando las fronteras de paz y de guerra, sitios con recursos naturales, las áreas pobladas y despobladas (Román Gutiérrez 1993: 113-123). En dicho mapa aparecen lugares de importancia histórica, como Mixton, Xochipilla o Nochistlan, así como los propios habitantes de la zona, identificados por las glosas como los coras, tepeguanes, xuxactequanes, tezoles o tequales (fig. 6). Cabe recalcar que se les representa no sólo como unos guerreros nómadas, sino con el repertorio pleno de los rasgos salvajes e idólatras: casi todos andan enteramente desnudos, utilizando los arcos con flechas y las herramientas de hueso, peleando entre sí mismos y practicando lo que parece ser un sacrificio huma-

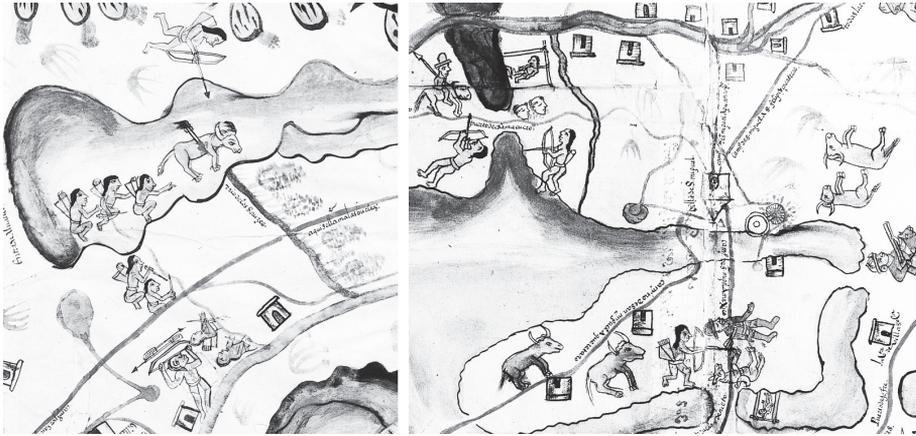


Figura 7. Mapa de San Miguel y San Felipe (© Reproducción Real Academia de la Historia, Madrid, fragmentos)

indígena, parecen reflejarse en un manuscrito otomí del Archivo General de la Nación (*Mapas, Planos e Ilustraciones*, 280) fechado en la segunda mitad del siglo XVII (Wright Carr 1988, 1997: 447). El grueso del documento relata las hazañas militares del capitán otomí don Pedro Martín de Toro y sus aliados durante la guerra chichimeca y fue elaborado por un cacique otomí, Francisco Martín de la Puente, probablemente nieto del don Pedro. Parece relevante que las diferencias entre ambos bandos, especialmente los chichimecas cristianizados y los páganos, están bastante difuminadas. Los aliados guachichiles están representados de la misma manera que sus adversarios, salvo que no llevan la pintura facial. Por su parte, los partidarios de don Pedro de Toro, no sólo vienen armados con arcos y flechas (fig. 8), sino que él mismo porta este tipo de armamento que, al parecer, para los autores indígenas del manuscrito no tenía ninguna connotación negativa.

* * *

Los testimonios nahuas nos dejan una imagen bastante compleja de su manera de ver y valorar a otros grupos étnicos, que en absoluto es una visión simplista, homogénea o inmutable. En un esfuerzo por acercarme a estas conceptualizaciones y estereotipos étnicos, que circulaban en el mundo nahua

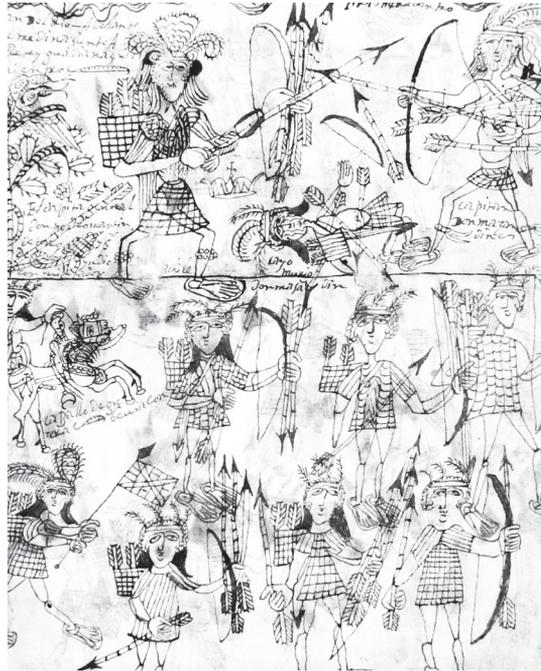


Figura 8. Don Pedro Martín de Toro y sus aliados chichimecas (Archivo General de la Nación, México, Tierras 1783, exp. 1, fol. 28r, fragmento)

colonial, me parece bastante fructífero combinar varios géneros de las fuentes escritas en náhuatl –las consideradas “primarias” y de valor literario, documentos legales producidos por los mismos indígenas y obras utilizadas con fines de la cristianización– con el material pictórico. Basándonos en los testimonios registrados en el idioma verbal en varios casos no es obvia la diferenciación entre lo “extranjero” y lo “bárbaro”. La valoración de otros grupos no era inequívoca: los términos que asociamos con la barbarie a veces sólo indicaban un estatus extranjero o formas de hablar que no siempre implicaban un sentido despectivo. En algunos casos, no obstante, se pueden buscar unas claves adicionales en las fuentes iconográficas, permitiendo profundizar en varias conceptualizaciones indígenas.

Como hemos visto, el análisis de diferentes usos de etnónimos y referencias a las maneras de hablar de otros grupos revela que para los nahuas la capacidad de comunicarse constituía uno de los criterios principales de la barbarie y, al mismo tiempo, de los límites de la “humanidad” proyectada desde

una perspectiva fuertemente etnocentrista. Los rasgos “bárbaros” e “inhumanos” servían asimismo para construir modelos negativos y positivos de los miembros de su propia sociedad. Queda claro que en su gran parte los estereotipos étnicos, reflejados en la terminología e imágenes registradas ya en la época colonial, se originaron en los tiempos prehispánicos, aunque fueron sometidos a varias modificaciones y ajustes en respuesta a las ideas europeas y a los fenómenos contemporáneos. A la vez, dentro de este proceso puede verse cómo el vocabulario “étnico” fue ampliado, tanto tras la adopción de los préstamos como recurriendo a los recursos del propio náhuatl, para designar y describir a los nuevos “otros”.

ABREVIATURAS

CF *Códice florentino*, véase: SAHAGÚN, Bernardino de, 1950-1982.

NT *Nahuatl theater*

BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando, *Crónica mexicana*, Madrid, Editorial Dastin, 2001.
- ASSELBERGS, Florine, *Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan: A Nahuatl vision of the conquest of Guatemala*, Leiden, Leiden University, Research School of Asian, African and Amerindian Studies, 2004.
- BATALLA ROSADO, Juan José, “La sección de los Indios Yopes de la segunda parte del Códice Tudela del Museo de América. Una revisión sobre su interpretación”, *Anales del Museo de América*, 3, 1995, p. 59-80.
- BAUS CZITROM, Carolyn, “Los cazcanes en el Lienzo de Tlaxcala”, en S. Rueda Smithers, C. Vega Soza y R. Martínez Baracs (eds.), *Códices y documentos sobre México. Segundo simposio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997 v. II, p. 425-435.
- BAUTISTA, fray Juan, *A Jesu Christo S. N. ofrece este sermonario en lengua mexicana*, México, López Davalos, 1606.
- BERDAN, Frances, “Concepts of Ethnicity and Class in Aztec-Period Mexico”, en F. Berdan et al. (ed.), *Ethnic Identity in Nahuatl Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2008, p. 105-132.

- BERDAN, Frances *et al*, *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2008.
- BOONE, Elisabeth H., "Migration Histories as Ritual Performance", en David Carrasco (ed.), *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, Niwot University Press of Colorado, 1991, p. 121-51.
- , "Bringing Polity to Place: Aztec and Mixtec Foundation Rituals", en C. Vega Soza (ed.), *Codices y documentos sobre México. Tercer simposio internacional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 547-573.
- CAROCHI, Horacio S. J., *Grammar of the Mexican Language with an Explanation of its Adverbs (1645)*, traducción, edición y comentario de J. Lockhart, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- CHIMALPÁHIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón Quauhtlehuantzin, *Annals of his time*, edición de James Lockhart, Susan Schroeder y Doris Namala, Stanford, Stanford University Press, 2006.
- CHRISTENSEN, Alexander F., "History, Myth, and Migration in Mesoamerica", paper presented at the annual meetings of the American Society for Ethnohistory, Portland, OR, November 7, 1996, en <http://web.ku.edu/~hoopes/aztlan/History.htm>
- DIBBLE, Charles E. "Estudio del códice", en *Códice Xólotl*, edición de Ch. E. Dibble,. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1951, p. 17-123.
- , "Los Chichimecas de Xólotl", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 14 (1), 1954, p. 285-288.
- Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases y modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua...*, Madrid, Francisco del Hierro, v. 1, 1726.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Editorial Porrúa, 1984.
- GARCÍA QUINTANA, Josefina y Carlos Martínez Marín, *El lienzo de Tlaxcala, introducción y estudios*, México, edición privada, Cartón y Papel de México, 1983.
- HARRIS, Max, *Aztecs, Moors, and Christians. Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*, Austin, University of Texas Press, 2000.
- KIRCHOFF, Paul, "Civilizing the Chichimecs: A Chapter in the Culture History of ancient Mexico", *Latin American Studies*, 5, 1948, p. 80-85.

- KLAUS, Susanne, “‘...the Philistines, the Chichimecs, those who do not believe ...’ Language Use in Colonial Nahuatl Sermons by Bernardino de Sahagún and Juan Bautista”, en S. Dedenbach-Salazar y L. Crickmay (eds.), *La lengua de la cristianización en Latinoamérica: Catequización e instrucción en lenguas amerindias / The Language of Christianisation in Latin America: Catechisation and Instruction in Amerindian Languages.*, Markt Schwaben, Saurwein, p. 205-222.
- LEIBSOHN, Dana, “Primers of Memory: Cartographic-Histories and Nahua Identity”, en E. Boone y W. Mignolo (eds.), *Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*, Durham, Duke University Press, 1994.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, “El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, 1967, p. 59-86.
- , “Quetzalcóatl-Cortés en la conquista de México”, *Historia Mexicana*, 24 (1), 1974, p. 13-35.
- , “La embajada de los japoneses en México, 1614. El testimonio en náhuatl del cronista Chimalpáhin”, *Estudios de Asia y Africa*, 16 (2), 1981, p. 215-241.
- , *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- LESBRE, Patrick, “Primeros memoriales de Tepepulco: Parágrafo 14 (ff.60-61)”, en J. Pariagua Pérez y M. I. Viforcós Marinas (eds.), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo (Congreso Internacional)*, León, Universidad de León, 2000 p. 491-509.
- 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.
- MARTÍNEZ MARÍN, Carlos, “La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas”, en *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.
- MIJANGOS, fray Juan de, *Sermonario*, México, Juan de Alcazar, 1624.
- MIKULSKA-D BROWSKA, Katarzyna, “Más allá de la nobleza: el discurso nahuatlolli y sus usuarios”, en P. Lesbre y K. Mikulska-D browska (eds.), *Identidad en palabras. Nobleza indígena novohispana colonial* (en prensa).
- MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1973.
- MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa, 2001.

- Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana (1569)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico: The 1552 Nahuatl Ordinances of Fray Alonso de Molina*, OFM, edición y traducción de B. D. Sell, Berkeley, Academy of America Franciscan History, 2002.
- Nahuatl Theater: Our Lady of Guadalupe*, edición y traducción de B.D. Sell, L. M. Burkhart, S. Poole, Norman, University of Oklahoma Press, 2006.
- NAVARRETE, Federico, *La migración de los mexicas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.
- , “La migración mexicana: ¿invención o historia?”, en *Códices y documentos sobre México. Tercer simposio internacional*, C. V. Soza ed., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000 (Serie Historia), p. 231-256.
- OLIVIER, Guilhem, “Sacred Bundles, Arrow, and New Fire. Foundation and Power in the Mapa de Cuauhtinchan No. 2”, en David Carrasco y Scott Sessions (eds.), *Cave, City, and Eagle’s Nest. An Interpretative Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007 p. 281-313.
- , *Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexicana: reflexiones en torno a los ritos de la entronización en el México central prehispánico*, en G. Olivier (ed.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, p. 263-291, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- OUDIJK, Michel R., “La toma de posesión: un tema mesoamericano de la legitimación del poder”, *Relaciones*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 23 (91), p. 97-131.
- ROMÁN GUTIÉRREZ, José Francisco, “La transformación del concepto ‘chichimeca’ durante el siglo XVI”, en María Justina Sarabia Viejo (ed.), *Europa e Iberoamérica. Cinco siglos de intercambios*, Actas, Sevilla, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos/Consejería de Cultura y Medio Ambiente (Junta de Andalucía) v. III, p. 39-54.
- , *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, México y Zacatecas, El Colegio de Jalisco/Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Universidad Autónoma de Zacatecas, 1993.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. 12 v., edición y traducción de A. Anderson y Ch. Dibble, Santa Fe, The School of American Research/University of Utah, 1950-1982.
- SCHROEDER, Susan, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, Tucson, University of Arizona Press, 1991.

- SELL, Barry, "Goliath Was a Very Big Chichimec: Church Texts in Colonial Nahuatl", *UCLA Historical Journal*, 11, 1991, p. 131-144.
- SMITH, Michael E., "La fundación de los capitales de las ciudades-estado aztecas: la recreación ideológico de Tollan", en: María J. Iglesias Ponce de León, R. Valencia Rivera y A. Ciudad Ruiz (eds.), *Nuevas ciudades, nuevas patrias: fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*, p. 257-290, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2006.
- SPITLER, Susan, "The Mapa Tlotzin. Preconquest history in Colonial Texcoco", *Journal de la Société des Américanistes*, 84 (2), 1998, p. 71-8.
- , "El equilibrio entre la veracidad histórica y el propósito en los códices de Texcoco", en C. V. Soza (ed.), *Códices y Documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 617-631.
- The Art of Nahuatl Speech. The Bancroft Dialogues*, edición y traducción de F. Karttunen y J. Lockhart Los Angeles, Latin American Center Publications, University of California, 1987 (UCLA Latin American Studies, 65, Nahuatl Series, 2).
- TOWNSEND, Camilla, *Here in This Year: Seventeenth-Century Nahuatl Annals of the Tlaxcala-Puebla Valley*, Stanford, Stanford University Press, 2010.
- WRIGHT CARR, David, *Conquistadores otomíes en la guerra chichimeca: dos documentos en el Archivo General de la Nación*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, Secretaría de Cultura y Bienestar Social, 1988.
- , "Manuscritos otomíes del Virreinato", en S. Rueda Smithers, C. Vega Soza y R. Martínez Baracs (eds.), *Códices y Documentos sobre México. Segundo Simposio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, v. II, p. 437-462.
- ZANTWIJK, Rudolph A. M. Van, "Chichimekische und Colhua-azteische Gründungslegenden: Verschiedene Entstehungsgeschichten zweier mesoamerikanischer Bevölkerungsgruppen", *Indiana*, Berlin, 12, 1992, p. 97-120.
- , "Tlen quihtoznequi 'chichimecatl'. Ipampa nocnihuan in Malacachtepecah inhuan in Tlacotencah", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 25, 1995, p. 131-148.