

## Reconstrucciones locales en la *Relación de Texcoco* (1582) y en la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1584)

**Héctor Costilla Martínez**

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

[hectorcostilla@gmail.com](mailto:hectorcostilla@gmail.com)

ORCID: 0000-0003-3993-1702

Recibido 26/08/2022. Aceptado 21/09/2022

### Resumen

En este trabajo haré una comparación entre la manera en que se reconstruye lo texcocano y la forma en la que en se recrea lo tlaxcalteca en la *Relación de Texcoco* y en la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, textos escritos a finales del siglo XVI. Me interesa identificar cómo —ante la demanda de información que requiere la *Instrucción y Memoria* sobre temáticas como la ubicación y situación del lugar de origen, las características y comportamiento de sus gobernantes, de sus ritos y costumbres, su apariencia, las enfermedades padecidas, entre otras— los textos novohispanos mencionados se muestran como la mejor herramienta cultural para representar a los suyos.

**Palabras clave:** Relación de Texcoco; Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala; *reconstrucción*; *crónica mestiza*; *hibridez*

### Local reconstructions in the *Relación de Texcoco* (1582) and in the *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1584)

### Abstract

In this article I will make a comparison between the way in which the local features are reconstructed in the *Relación de Texcoco* and the *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, texts written at the end of the 16th century. I am interested in identifying how, given the demand for information required by the *Instrucción y Memoria* on issues such as the location and situation of Texcoco y Tlaxcala, the characteristics and behavior of their rulers, their rites and manners, their appearance, the diseases suffered, among others, aforementioned New Spanish texts are shown as the best cultural tool to represent their own.

**Keywords:** Relación de Texcoco; Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala; *reconstruction*; *Mestizo Chronicle*; *hybridity*



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Una de las consecuencias derivadas de de la caída de Tenochtitlan el 13 de agosto de 1521, fue la necesidad de recrear las historias locales de los pueblos asimilados a la cultura occidental, con énfasis en cuestiones identitarias como características corporales, creencias y costumbres. Durante las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII surgieron las hoy conocidas crónicas mestizas mediante las cuales Hernando Alvarado Tezozómoc, Diego Muñoz Camargo, Domingo Chimalpáhin, Cristóbal del Castillo, Juan Bautista Pomar y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl buscaron insertar en el imaginario novohispano una idea de su pasado y de su identidad, adaptadas a la tradición textual de su tiempo. Lo cual se refleja en la *Relación de Texcoco*, original de Juan Bautista Pomar (1582) y versión conocida de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1609), y en la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1584) de Diego Muñoz Camargo, textos encuadrados dentro de las Relaciones Geográficas, resultado del cuestionario *Instrucción y Memoria* de 1577,<sup>1</sup> mediante los cuales se buscó resolver la problemática de volver presente de manera física y simbólica su respectiva entidad en el sistema colonial. Por lo que en este trabajo haré una comparación entre la manera en que se reconstruye lo texcocano y la forma en la que en se recrea lo tlaxcalteca, como ejemplo del proceso de adopción y de adaptación al que tuvieron que someterse los saberes locales en función del conocimiento y dominio de la lengua de los conquistadores (Ramírez y Costilla, 2019, pp. 9-10). Me interesa identificar cómo, ante la demanda de información que requiere el mencionado cuestionario sobre temáticas como la ubicación y situación del lugar de origen, las características y comportamiento de sus gobernantes, de sus ritos y costumbres, su apariencia, las enfermedades padecidas, entre otras, los textos arriba mencionados se muestran como la mejor herramienta cultural para representar a los suyos.

El análisis comparativo se hará rastreando cómo en ambos textos aparecen cuestiones corporales y actitudes personales relacionadas con la imagen de los primeros habitantes en Texcoco y Tlaxcala, la representación de las deidades locales, la escenificación de sacrificios rituales, el comportamiento de las mujeres y de los hombres nativos, del castigo a prácticas corporales consideradas anómalas y de la salud del nativo. Me apoyaré en las propuestas de Mari Luz Esteban (2013) respecto a los itinerarios y prácticas corporales que se muestran en ambas relaciones; retomaré lo propuesto por Le Breton (2002) en cuanto a la relación saber-cuerpo y la importancia de la mirada para entender lo corporal desde el lugar de quién lo mira; la comprensión del cuerpo como lugar concreto y simbólico de Aguilar y Villagrán (2013); los “marcos de sentido” que determinan la presencia corporal, de acuerdo con Sabido, así como el arquetipo del nativo desde la carencia y la anomalía a partir del discurso de poder colonial, según Mabel Moraña (2017). En el entendido que en ambos textos se manifiesta la reconstrucción del y lo texcocano, y del y lo tlaxcalteca como una operación híbrida<sup>2</sup> en la que lo local tiene que adaptarse a los valores coloniales de acuerdo con la taxonomía imperante a finales del siglo XVI y principios del XVII en el virreinato de la Nueva España.

### **Reconstruyendo lo local en la *Relación de Texcoco***

Sobre la *Relación de Texcoco*, se sabe que el original de Juan Baustista Pomar (escrito en 1582) está perdido y que actualmente se tiene acceso a la copia hecha por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en 1609.<sup>3</sup> En esta versión no solo faltan las ocho pinturas que integraron la versión enviada a España en 1582, además se ha detectado la manipulación y adulteración que muestra la copia hecha por Alva Ixtlilxóchitl. Lo anterior a partir de los fragmentos que Acuña identificó del original en la *Monarquía Indiana* de Torquemada referente a los matrimonios legítimos y



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

las ceremonias con que los celebraban, y a las diferencias entre las costumbres texcocanas y mexicas (1969, pp. 29-30). En los fragmentos del original citados por Torquemada, la voz narrativa parece estar a favor de la elección de los gobernantes por su valor y calidad personal más que por descendencia directa de los reyes anteriores (algo cercano a la condición de “bastardía” que se le adjudicaba a Pomar). Estos fragmentos ya no aparecen en la copia de 1609. En su lugar, Alva Ixtlilxóchitl, exalta la continuidad en la sucesión de gobernantes a partir del linaje directo de los reyes para engrandecer su nobleza, condición que ostentaba dicho cronista, como descendiente directo de Nezahualcóyotl por línea materna. Problemática que, en otro momento, nos llevó a plantear que la versión a la que se tiene acceso (hasta que no se recupere el manuscrito original) debe ser clasificada como la *Relación de Texcoco*, versión de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (Ramírez y Costilla, 2019, pp. 82-83).<sup>4</sup>

De las 19 respuestas del cuestionario *Instrucción y Memoria* que dan como resultado la *Relación de Texcoco*, me centraré en lo dicho sobre las cuestiones 13 (“lo que quiere decir en lengua de Indios el nombre del dicho pueblo de Indios, y por qué se llama así, si hubiere qué saber en ello, y como se llama la lengua que los indios del dicho pueblo hablan”), 14 (“Cuyos eran en tiempo de su gentilidad, y el señorío que sobre ellos tenían sus señores, y lo que tributaban, y las adoraciones, ritos y costumbres buenas o malas, que tenían”), 15 (“Cómo se gobernaban, y con quién traían guerra, y cómo peleaban, y el habito y traje que traían y el que ahora traen, y los mantenimientos de que antes usaban y ahora usan”) y 17 (“Y si es en tierra o puesto sano, o enfermo, y si enfermo por qué causa (si se entendiere), y las enfermedades que comúnmente suceden, y los remedios que se suelen hacer para ellas”) (Acuña, 1986, p. 16) para desarrollar los tópicos antes mencionados. Por principio de cuentas, la voz narrativa, utiliza el símil para identificar a los chichimecas, ancestros de los texcocanos, como “indios bárbaros como alárabes de África” (1986, p. 48). La doble vinculación de los chichimecas vistos a la manera de los pueblos invasores del imperio romano y parecidos a los árabes, enemigos del imperio hispánico, debió provocar en el lector colonial una imagen reconocible de los primeros pobladores en tierras texcocanas. Conexión que se extiende en el contrapunteo entre etnias locales para lograr mayor empatía por parte del mundo colonial: a los chichimecas se los describe como gente dispuesta y alta de hombros, mientras que a los mexicas (el pueblo derrotado por Cortés y los aliados nativos) se los representa como advenedizos, menos altos que los primeros (1986, p. 49).

En cuanto a la representación de las deidades locales, la voz narrativa detrás de la *Relación de Texcoco* busca desvanecer su carga de divinidad, al mostrarlas como invenciones de los nativos. A Tezcatlipoca lo muestra como “figura y semejanza de un hombre con todos sus miembros”, con “rostro, de hombre mozo y muy bien contrahecho” y con “orejas, grandes como de lobo”. Repite la fórmula narrativa tanto para describir a Huitzilopochtli como “hombre mozo muy bien retratado” y a Tláloc, ajustado “al talle y estatura de un hombre” con las particularidades de tener, como Zeus, un cetro que simboliza un rayo y el rostro “de una figura feísima” (1986, pp. 54, 56 y 57).<sup>5</sup> Aguilar y Soto enfatizan que “ocupar un lugar puede ser interpretado tanto concreta como simbólicamente” (2007, p. 7), como se percibe en la intención de la voz narrativa por reducir la importancia de los dioses indígenas en aras de cierto protocristianismo en culturas como la texcocana, al plantear la sospecha de que “realmente fuesen dioses, sino q[ue] era engaño creer q[ue] unos bultos de palo y de piedra, hechos por manos de hombres, fuesen dioses” a diferencia de la deidad de los españoles, “q[ue] no se había jamás visto en forma ni cuerpo humano, ni en otra figura” (1986, p. 69).



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

En este complejo tema de la asimilación de un nuevo paradigma religioso por parte de los colonizados, la conducta de los nativos respecto a sus ceremonias rituales fue uno de los aspectos más problemáticos. A los prisioneros en el campo de batalla se los colocaba en la piedra sacrificial

de espaldas y cargando, cinco o seis hombres, de la cabeza, brazos y piernas hacia el suelo, tumbaba el pecho y estómago hacia [a]rriba, y, así, un sacerdote ... lo abría con facilidad de la una tetilla a la otra. Y lo primero q[ue] hacía, era sacarle el corazón, el cual, palpitando, lo arrojaba a los pies del ídolo, y, sin reverencia ni modo comedido tras esto, entregaba luego el cuerpo al dueño, q[ue] se entiende [era e]l q[ue] lo había prendido (1986, p. 62).

En la descripción negativa hecha por la voz narrativa sobre el tratamiento que se le da al cuerpo del sacrificado se extiende, mediante el uso de la amplificación, la escenificación de la idolatría como barbarie que representa la conducta de los nativos. Patrón que se repite en los niños sacrificados a Tlaloc, degollados “por un sacerdote o carnicero al servicio deste Demonio”, o en los guerreros ofrendados a Xipe Totec, emplumados desde los muslos hacia los brazos y la cabeza, y a quienes un sacerdote les sacaba el corazón que era ofrecido al dios nativo y se colocaba su sangre en un vaso que se iba rociando a las imágenes divinas, quedando el sacrificado desollado, para que su piel vistiera a algún indígena durante 20 días. Otro ejemplo es el caso de los sacerdotes quienes, en penitencia, “se punzaban los molledos, y los muslos” y, en algunos casos, se cortaban la lengua “con navajas como lancetas” y se restregaban la herida con tallos de juncos (1986, pp. 64, 65 y 67). A partir de la definición de *itinerarios corporales* como procesos vitales que remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en los que se da toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos (Esteban, 2013, p. 58), se puede afirmar que el de los nativos, en particular en lo referente a cuestiones rituales, sufrió un proceso de desenmascaramiento y renovación para su encuadre en el mundo cristiano, a través de la reformulación de las prácticas corporales desde lo simbólico y lo social. Es así como en las ceremonias rituales de estos sacerdotes, se observa lo que la misma Esteban señala sobre las entidades individuales cuyas fronteras se sitúan en la superficie del cuerpo como “identidades corporales ideales” que suelen venir definidas de antemano (2013, p. 73). Situación que se manifiesta cuando la voz narrativa pasa a la descripción de las conductas de los sacerdotes, mismas que vuelven a mostrar conexión con el pretendido protocristianismo texcocano, al resaltar que “estaban de ordinario en los templos y no eran casados ni se les permitía llegar a mujer, antes vivían castamente” (1986, p. 68).

En cuanto a la imagen de hombres y mujeres en la *Relación de Texcoco*, la voz narrativa se enfoca en los de origen noble, ajustándolos a la medida del pensamiento colonial, todo en aras de presentificarlos en el marco de humanidad europeo. A los varones desde su nacimiento se les daba rodela, macana, arco y flecha, y en su primera formación se los ejercitaba en lo militar a partir de la virtud, la honestidad y la crianza, vistiendo pañetes de algodón y mantas de henequén “para cubrir sus vergüenzas” (1986, p. 72).<sup>6</sup> Con lo que se evidencia el interés en esta relación por mostrar a los antepasados como personas civilizadas, en la pretendida inserción al mundo cristiano:



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Pasaban el día en enseñarles a bien hablar, a bien gobernar y a oír de just[icia], y en pelear de rodela y macana y con lanza de pedernal... otros se iban a la casa del canto y baile a deprender [a] cantar y bailar; otros al juego de pelota (1986, p. 73).

En la búsqueda por idealizar lo suyo, la voz narrativa, mediante una explicación sobre el juego de pelota, señala enfáticamente que su práctica les daba a los hombres “la soltura y ligereza de cuerpo y fuerza de todos los miembros”, lo que recuerda la máxima latina “mente sana, en cuerpo sano”. Mientras que, a las mujeres al nacer, se les regalaba huso, rueca y otros instrumentos para hilar y tejer. Sus padres enterraban sus ombligos junto a los fogones, “dando a entender por esto, q[ue] serían inclinadas a ser caseras, como les parecía q[ue] eran obligadas”. Además del tejido y de la cocina, algunas “se inclinaban a tañer, cantar y bailar” (1986, pp. 72, 74 y 75).<sup>7</sup> Así, las imágenes masculina y femenina se forman desde lo que Sabido ve como la construcción de significados en “situación”, en los que la presencia corporal se convierte en un vehículo más para establecer “marcos de sentido” (2013, p. 27). Lo que se presenta en la relación texcocana con base en el entendimiento y en el correcto funcionamiento del cuerpo masculino, así como en la ubicación doméstica ideal de la mujer nativa para el lector colonial.

Los últimos dos puntos por tocar respecto a la reconstrucción de la imagen texcocana en esta relación hacen alusión al castigo en ciertas prácticas corporales vistas desde la anomalía y al cambio en la salud de los nativos a partir del período colonial. Dentro de la formación arriba mencionada que recibían los nobles nativos, se señala que, cuando olvidaban reverenciar a alguno de sus mayores o si comían algo a escondidas, se los castigaba punzándoles “las orejas con puntas de maguey, o los muslos o molledos, o los colgaban de los pies y, en el aire, les daban humo [en las] narices con ají, o [los] azotaban con ortigas” (1986, p. 74). La aplicación del famoso sistema legal impuesto por Nezahualcóyotl en Texcoco (similar al de las leyes del Levítico)<sup>8</sup> no hacía distinciones, como en el caso de uno de sus hijos, quien, acusado del “pecado nefando”, fue sentenciado a muerte, pena similar que recibían los adúlteros, a quienes “daban muerte con una losa [que] les dejaban caer sobre la cabeza, haciéndosela plasta” (1986, pp. 76-77). Lo que se busca es contrarrestar lo anómalo en el indígena, visto como la forma contranormativa a partir de la cual se revela un exceso, una forma patológica, desmesurada, de irregular existencia y conducta, como una desviación de lo humano que requería la aplicación rigurosa del proyecto civilizatorio (Moraña, 2017, pp. 31, 62-63). La dramatización en el castigo a los excesos vistos como anomalía en el comportamiento de los nativos, busca establecer semejanza entre los valores de colonizados y colonizadores, como se aprecia en la siguiente cita en cuanto a la división de género a partir del punto de vista biológico:

No había entre ellos hombre mujeril ni afeminado, y, si alguno daba nota desto, era con tanta priesa baldonado, que le hacían mudar costumbre y tomar ser y valor de hombre. Y tanto se preciaban de serlo y de ejercer las armas, que muchos señores tuvieron forma de hacer matar a sus propios hijos, cuando conocían dellos falta del esfuerzo y ánimo, porq[ue] no viviesen infame y vergonzosamente entre los demás hombres de guerra (1986, p. 86).



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Por otra parte, los efectos de la colonialidad en la salud de los nativos son tratados en la *Relación de Texcoco* mediante el paso del *locus amoenus* al *locus eremus* para explicar el cambio de estado. La voz narrativa enfatiza que “en tiempo de su infidelidad, vivieron sanísimos, sin jamas saber q[ué] cosa era pestilencia; sino q[ue], los q[ue] morían habían de ser muy viejos o muy niños”. Situación que se vió afectada cuando los conquistadores trajeron nuevas enfermedades, provocando que su población pasara de quince mil vecinos a seiscientos (1986, pp. 98-99). La voz narrativa apela al mismo tono acusatorio presente en el anterior pasaje, al agregar que la explotación laboral acabó de mermar la situación de la población nativa al denunciar que padecen “de hambre y cansancio, se debilitan y consumen de tal manera los cuerpos que cualquiera liviana enfermedad que les da basta para quitarles la vida” (1986, p. 100). Lo anterior, como consencuencia del proceso mediante el que los europeos concibieron la transformación coroporal de los indígenas, como un mecanismo para poder comprenderlos: primero animalizándolos y, por tanto, construyendo una otredad conocida; segundo, humanizándolos (podríamos decir, cristianizándolos) para convertir esos cuerpos extraños en lo más cercanos a los suyos (Muñoz Morán, 2021, p. 16). A dicho proceso debían ajustar sus plumas los cronistas mestizos y así delinear sus respectivas corporalidades al gusto de la mirada occidental.

Si los nativos se encuentran fuera de toda clasificación, despojados de los atributos de su identidad previa en busca de alcanzar el nuevo estatus (López Baralt, 2005, p. 25), la *Relación de Texcoco* es un claro ejemplo de cómo los descendientes de etnias como la texocana buscaron resolver este conflicto desde la condición dialógica de la formación discursiva que se desprendió del interrogatorio imperial para formar parte de la axiología que les fue impuesta y obtener así una nueva y admisible identidad dentro de la misma. Dicha reinvencción identitaria de lo texcocano se da mediante el uso de los recursos figurativos identificados (el símil, la amplificación y la descripción) como herramientas textuales que buscan ajustar el pasado con su contexto novohispano, proceso que, en la escritura, inevitablemente resulta en la expresión de un mundo imaginado a semejanza del que el *mythos* y la Historia del conquistador impuso. Lo anterior, desde una operación analógica en la que la voz narrativa realza una serie de cualidades, características y un perfil determinado que amplifican lo local en beneficio de su reconocimiento dentro del nuevo marco cultural.

### **Reconstruyendo lo local en la Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala**

La *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1584) forma parte, junto con la *Suma y epílogo de toda la Descripción de Tlaxcala* (1588-1589) y la *Historia de Tlaxcala* (1592), del proyecto historiográfico desarrollado por Diego Muñoz Camargo, mediante el que buscó contar la historia de su etnia.<sup>9</sup> A diferencia de la *Relación de Texcoco*, la de Tlaxcala no se envió a las autoridades correspondientes del Consejo de Indias, sino que fue llevada personalmente por nuestro cronista a Felipe II, al formar parte de la comitiva de notables tlaxcaltecas que buscaba mayores beneficios para los suyos en retribución al apoyo brindado a Hernán Cortés durante la toma de Tenochtitlan. En el texto, Muñoz Camargo dio respuesta a las preguntas del cuestionario de 1577 sin seguir el orden establecido. Estos y otros factores, como la posición del cronista tlaxcalteca, pueden dar pie para entender la diferencia en el manejo de los temas arriba abordados en la *Relación de Texcoco* respecto a la forma en la que se desarrollan en la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*.<sup>10</sup>



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Cuando la voz narrativa habla sobre los ancestros de los tlaxcaltecas, describe a los chichimecas como “belicosísimos guerreros” y “gente advenediza”, “por su denuedo y ferocidad”. Enseguida menciona la manera en la que se formaron los linajes locales mediante matrimonios entre hijas de principales y guerreros valerosos, lo que, mediante el símil, le permite plantear que “ninguno puede decir que no descende de los mejores *chichimecas* que en el mundo hubo, que es como decir que vienen de los *godos*” [cursivas en el original] (2000, pp. 97-98). La comparación de los ascendientes de los tlaxcaltecas con uno de los antiguos pueblos fundantes del imperio hispánico permite a Muñoz Camargo insertar a los suyos, desde su origen, en el marco histórico de la visión de mundo colonial, donde se perciben las formas en que las tradiciones locales se fusionaron con las prácticas y conceptos europeos, la naturaleza de la convergencia cultural y las continuidades subyacentes a la imposición de nuevas prácticas (Olko, 2014, p. 150).

En cuanto a la presencia y representación de los dioses nativos, la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* los muestra en tres diferentes pasajes con una focalización distinta a la que se presenta en la relación texcocana. De Tlaltecuhli<sup>11</sup> la voz narrativa relata que no se le veía, que se le percibía por la voz, se podía transformar en león, tigre, o en otro cuerpo fantástico, sin sombra, sin cejas y sin pestañas. De Xochiquetzal, además de asemejarla con la diosa Venus, destaca que “su entretenim[ien]to era hilar y tejer cosas primas y muy curiosas. Pintábanla tan linda y tan hermosa, que en lo humano no se podía más encarecer”. En esta relación, el tejido, como labor femenina, se relaciona con una deidad y no con las mujeres como en la de Texcoco. Mientras que, de Tlaloc, a diferencia de la descripción hecha en la *Relación de Texcoco*, no se mencionan sus rasgos corporales, solo que se le atribuía ser “el dios de las aguas y de los relámpagos, rayos y truenos” (2000, pp. 203, 205 y 209), punto en el que sí coincide con la versión texcocana en la semejanza con el dios griego, Zeus. En Muñoz Camargo los dioses locales son resignificados desde la ausencia que deviene en animalidad y en la asimilación con otras deidades paganas, en aras de su demérito en beneficio del Dios cristiano. Por lo que, en la operatividad de la hibridación en esta clase de textos, se evidencia un proceso constante de diferenciación e intercambio entre el centro de poder colonial establecido en la Nueva España y la periferia (Tlaxcala), y entre diferentes periferias (por ejemplo, Texcoco), como metáfora de la forma de identidad que se produce a partir de estas conjunciones (Papastergiadis y Trimboli, 2017, p. 2).

Los sacrificios en la relación tlaxcalteca son relatados de forma sintética, mediante la aclaración que “este error y cruel uso vino de la provin[i]a de Chalco”, es decir de la cultura mexicana, como acto demoníaco resultado de la idolatría nativa que se desarrollaba de la siguiente forma:

Las carnes que sacrificaban y comían, eran carnes de hombres que prendían en las guerras, y de esclavos y prisioneros. Y, así mismo, vendían niños recién nacidos, y de dos años para arriba, para este cruel e infernal sacrificio, y para cumplir sus promesas y ofrecer en los templos de los ídolos, como se ofrecen las candelas de cera en n[uest]ras iglesias ... Y, al cabo, le ofrecían el corazón por lo mejor del cuerpo, que no tenían otra que le dar, prometiendo de [darle] tantos corazones de hombres y niños para aplacar la ira de sus dioses, o para alcanzar y conseguir otras pretensiones que deseaban (2000, pp. 197-198).



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

La diferencia principal en el manejo de los sacrificios desde el punto de vista tlaxcalteca en comparación con el texcocano radica en la operación analógica que permite, si no adscribir, al menos encontrar un símil para su comprensión, en la relación que se muestra entre los infantes sacrificados y las veladoras que se encienden como ofrenda en las iglesias cristianas. La voz narrativa en esta relación recurre a una retórica de la alteridad surgida de los procesos de colonización al confrontar lo sagrado y sobrenatural americano (Díaz, 2017, pp. 17) para juzgar las costumbres locales desde el rasero cristiano, y así poder ubicar a “ellos” (los mexicas) en el “infernado sacrificio” y a los tlaxcaltecas en el “nosotros” del que forman parte los cristianos.

Bajo la misma lógica operacional, la voz narrativa dice sobre los sacerdotes nativos que estos eran conocidos como Tlamacazque, quienes servían a los dioses con sacrificios y sahumeros. Posteriormente hace la actualización al lector colonial de su presente histórico al señalar que “todos aquellos que sirven a los españoles el día de hoy los llamamos TLAMACAZQUE, porque, como los españoles fueron a los principios tenidos por dioses, así, todos aquellos que les servían eran llamados TLAMACAZQUE” (2000, p. 199). La intención de reducir y sospechar de la religiosidad nativa también aparece en esta relación, con la diferencia de que el poder de las divinidades locales se traslada a la de los españoles, que parecía vino a ocupar su lugar, esto, con base en lo que Espericueta ha identificado acertadamente como la influencia de una conexión que le permite a Muñoz Camargo explicar las prácticas de idolatría y sacrificio, colocándolas dentro de una narrativa judeocristiana más amplia (2017, p. 208).

En la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, la imagen del nativo se focaliza desde una otredad negativa, cercana a la que se muestra en la crónica misionera.<sup>12</sup> A los indígenas antes de la Conquista, la voz narrativa los presenta “de tan bajo talento en sus ánimos y fuerzas corporales, son muy débiles y de bajos pensamientos”, lo que lo lleva a considerar que “sacarlos de su paso y bajo ser en su modo natural e igualarlos con el talento que Dios dio a los españoles, [es] contra toda razón”, incluso, aún en su presente histórico, señala que algunos de Tlaxcala se pueden comparar con “animales irracionales” (2000, p. 77). En forma general, el cuerpo solo existe cuando el ojo humano lo construye culturalmente, es decir, solo cobra sentido con su mirada, como el sentido clave de la modernidad que permite la comunicación bajo su juicio (Le Breton, 2002, pp. 27 y 41), y las repercusiones en la manera de mirar, implican la posibilidad de reconocer, desconocer y excluir al otro en la interacción (Sabido, 2013, p. 30). Lo cual, acotado al contexto colonial de esta relación, permite apreciar la forma en la que la voz narrativa pone en entredicho el ser indígena e hiperboliza la ausencia de los valores europeos en su comportamiento. Misma focalización que le permitirá comparar la capacidad del nativo con la de un niño español de ocho o diez años al que se le trata con amor, pero también con amenazas, al ser carentes de honra y razón (2000, pp. 77-78). Más adelante, la voz narrativa, a la manera de los franciscanos o los dominicos, emite el juicio definitivo para condenar y demeritar la conducta personal de los conquistados:

Es gente cobarde a solas, y pusilánime y cruel, y, acompañados con españoles, son demonios atrevidos y osados. Es la mayor parte della [gente] simplísima y muy recia: carecen de razón y de honra, según n[uest]ro modo. Tienen los términos de su honra por otro modo muy apartado del n[uest]ro (2000, p. 198).<sup>13</sup>



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Es así como los discursos de poder excluyen la alteridad cultural e ideológica, para deshumanizar lo que no se conoce o no se comprende, evocando una naturaleza hipertrofiada o una carencia, una precariedad o un exceso, en la que el otro negativo se asimila mediante imágenes que ocupan un espacio epistémico vacío de saberes (Moraña, 2017, pp. 35 y 43). Se devela una relación asimétrica entre la visión de mundo colonial y la imagen del colonizado, validada en un “modo” de hacer las cosas, en el que todos aquellos valores de los que carece el nativo sí forman parte del ser español, condición necesaria para justificar su presencia en el Nuevo Mundo.

En la misma sintonía, se trata en la relación tlaxcalteca el tema de las prácticas corporales vistas desde la anomalía y el cambio en la salud de los nativos. La voz narrativa señala que “Tenían por pecado de muy gran abominación la sodomía y, ansí, los que lo eran morían por ello” (2000, p. 78). Más adelante, se dramatiza este hecho en un microrrelato insertado en la relación en el que se increpa a los sodomitas: “-Hombres malditos y desventurados, ¿hay falta de mujeres en el mundo? Y vosotros, ¿qué sois? Bardajes, que tomáis el oficio de las mujeres, ¿no es mejor ser hombres?” (2000, p. 196). En este mismo sentido, se narra más adelante otro caso juzgado como anómalo respecto a los nativos. Se cuenta la historia de una mozueta hermosa y de muy buena disposición de la cual se enamoró un hijo del gobernante tlaxcalteca Xicotécatl y que resultó ser hermafrodita.<sup>14</sup> En ausencia de su señor, embarazó a veinte de sus mujeres, motivo por el cual se le sacrificó en público, abriéndole el costado izquierdo con un pedernal y soltándole para que fuera apedreado hasta morir (2000, p. 204). La animalidad, la irracionalidad, la puerilidad, la cobardía y la anomalía con las que la escritura camarguiana identifica ciertas conductas nativas, surge de una estructura normativa sobre lo corporal que, de acuerdo con las construcciones sociales, castiga a quienes rompen el orden establecido.

El punto de vista que muestra la voz narrativa respecto a las pestes y su repercusión en los nativos resulta diametralmente opuesto al de la relación texcocana. Consigna la de 1519 provocada por un esclavo negro de Pánfilo de Narváez y dos más en 1545 y 1576.<sup>15</sup> Sobre esta última destaca que, a pesar de la muerte de mucha gente:

Escapó mucha con los remedios que les hacían los españoles y religiosos, con la prevención que tuvo DON MARTÍN ENRÍQUEZ, Virrey desta Nueva España, con enviar a toda la tierra a las justicias [para] que mirasen por la salud de los naturales. Y así, hubo grande cuidado en curarlos, temporal y espiritualmente, con ayunos, sufragios, proces[ion]es y disciplinas públicas, hasta que la Maj[esta]d Divina fue servida que cesase, como cesó, tan gran pestilencia que, por nuestras culpas, Dios había enviado al mundo (2000, p. 76).

Para el tlaxcalteca, por una parte, la peste fue un castigo divino a consecuencia de los pecados cometidos por los nativos, mientras que los cuidados y la cura estuvieron a cargo de los españoles, como identidad positiva ante la contingencia. De esta manera, los naturales, al ser los que recibían los remedios, representaban la imagen negativa en esta epidemia, como los enfermos que, en una situación anómala, debían ser curados corporal y espiritualmente.

En la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* su autor también recurre, como en la de Texcoco, a recursos retóricos como el símil, la descripción, la amplificación o la analogía para distanciarse de lo negativo que pudiera afectar la imagen de lo tlaxcalteca en su presente histórico y para generar cierta semejanza con los valores de la cultura colonizadora que



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

beneficiaran su identidad. Crea una ilusión sincrética para exaltar la transición de la historia prehispánica tlaxcalteca a la de la mentalidad impuesta a partir de la Conquista, y para ello se vale de una voz narrativa de carácter proteico, generadora de una tensión enunciativa que va de una focalización exotópica sobre los grupos rivales de Tlaxcala, hacia una empática del español. De esta forma, escrituras como la de Diego Muñoz Camargo surgen como ejemplo de operaciones híbridas en las que la base de la cultura nativa se adapta y se resemantiza desde los parámetros expresivos coloniales puestos en práctica a finales del siglo XVI en la Nueva España.

## Conclusiones

A pesar de que ambos textos son resultado de la misma formación discursiva, en apariencia rígida debido a su índole burocrática, el manejo que en cada uno se da de los temas desarrollados es lo que permite identificar intenciones, tonos, matices y adaptaciones en la representación de lo texcocano y de lo tlaxcalteca, respectivamente. Ambos evidencian una tensión entre el reprimir y el reivindicar su pasado prehispánico, que se pretende resolver a través de lo corporal y lo actitudinal como medios materiales y simbólicos para resignificar sus colectividades. En este sentido, la negociación en “la recodificación de subsistemas y campos particulares de diversas culturas y áreas de conocimiento” (de Toro, 2006b, p. 17) se manifiesta en las voces narrativas capaces de señalar y criticar (que llegan al punto de denunciar), lo que consideraban prácticas idolátricas e irracionales. Lo anterior se logra mediante una dinámica textual de distanciamiento-inclusión que, idealmente, les diera aceptación y reconocimiento en las esferas de poder novohispanas.

Como consecuencia de la toma de Tenochtitlan, hace ya 500 años, “el pecado de ser otro” presente en las culturas nativas durante el período colonial (Moraña, 2017, p. 66), es lo que se intenta desvanecer en ambas relaciones. De ahí, que se evidencie una de los rasgos más significativos respecto a la cronística mestiza, como lo es la necesidad de comprenderse y explicarse a sí mismos, mediante una escritura híbrida como la que manifiestan la *Relación de Texcoco* y la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* con el afán de dotar de coherencia y racionalidad a sus respectivas identidades. En esta se produce una potencia expresiva que ha sido capaz de generar algunos rasgos identitarios que aún hoy perviven en nuestro imaginario y que, como quedó demostrado, se pueden reconocer en su lectura.

## Referencias bibliográficas

- Acuña, R. (1986). Introducción. En Autora (Ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (vol. 3; pp. 23 -41), México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Latinoamericana*, XIV (28), 55-68.
- Aguilar, M. y Soto Villagrán, P. (2013). Presentación. En M. A. Aguilar y P. Soto Villagrán (Coord.), *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las Ciencias Sociales* (pp. 5-18). México: Universidad Autónoma Metropolitana/Miguel Ángel Porrúa.
- Alva Ixtlilxóchitl, F. de (1985). Historia de la nación chichimeca. En E. O’Gorman (Ed.), *Obras Históricas* (vol. 2, pp. 7-263). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Benavente de, T. (2014). *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

- Bautista Pomar, J. (1986). Relación de Texcoco. En René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (vol. 3, pp. 45-113). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Costilla Martínez, H. (2021a). Diego Durán y los saberes nativos desde el rasero de la cronística misionera. *Hipogrifo. Revista de Literatura y cultura del siglo de oro*, 9 (2), 603-616.
- Costilla Martínez, H. (2021b). El proyecto franciscano de evangelización en la Nueva España: un análisis comparativo entre G. de Mendieta y J. D. Arricivita. *DIECIOCHO*, 7, 61-80. Disponible en: <https://dieciocho.uvavcreate.virginia.edu/ANEJO%207/>
- Costilla Martínez, H. (En prensa). Diego Muñoz Camargo and the Destabilization of the Relación Geográfica: Adaptation and Variation in the Mestizo Chronicle [Diego Muñoz Camargo y la desestabilización de las Relaciones Geográficas: adaptación y variación en la crónica mestiza]. En A. Brian y R. Quispe-Agnoli (Eds.), *Latin American Literature in Transition, 1492-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Díaz, M. (2017). Introduction. Indio Identities in Colonial Spanish America [Introducción. Identidades indígenas en la Hispanoamérica colonial]. En M. Díaz (Ed.), *To be Indio in colonial Spanish America* (pp. 1-28). USA: University of New Mexico Press,
- Durán, D. (2018). *Libro de los ritos* [P. Vargas Montes (Ed.)]. México: El Colegio de México.
- Espericueta, J. (2017). ‘Vienen de gente de mucha discreción y entendimiento:’ ethnic identity, ambivalence, and colonial discourses in Diego Muñoz Camargo’s Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala [‘Vienen de gente de mucha discreción y entendimiento:’ identidad étnica, ambivalencia y discursos coloniales en la Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de Diego Muñoz Camargo]. *Colonial Latin American Review*, 26 (2), 200-218.
- Esteban, M. L. (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Grimal, P. (2010). *Diccionario de mitología griega y latina*. Barcelona: Paidós.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- López-Baralt, M. (2005). La literatura como antropología. En Autora, *Para decir al otro. Literatura y antropología en nuestra América* (pp. 22-44). Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Mandujano Sánchez, A.; Camarillo Solache, L. y Mandujano, M. (2003). Historias de las epidemias en el México antiguo. Algunos aspectos biológicos y sociales. *Casa del Tiempo*, 4, 9-21. Disponible en: <http://www.uam.mx> › abr2003 › Mandujano.
- Moraña, M. (2017). *El monstruo como máquina de guerra*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Muñoz Camargo, D. (2000). *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* [R. Acuña (Ed.)]. Tlaxcala: Colegio de San Luis Potosí/Gobierno de Tlaxcala.
- Muñoz Morán, O. (2021). Cuerpos mutilados y la otredad en la América indígena. En I. Álvarez Cuartero y A. Baena Zapatero (Eds.), *En compañía de salvajes. El sujeto indígena en la construcción del otro* (pp. 10-18). Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Olko, J. (2014). Body Language in the Preconquest and Colonial Nahua World. *Ethnohistory*, 61 (1), 149-179.
- Papastergiadis, N. y Trimboli, D. (2017). Hybridity and Hybridization [Hibridez e hibridación]. En B. S. Turner (Ed.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory*, (1-4). United Kingdom: John Wiley & Sons Inc.



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

- Ramírez Santacruz, F. y Costilla Martínez, H. (2019). *Historia adoptada, Historia adaptada. La crónica mestiza del México colonial*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Sabido R., O. (2013). Los retos del cuerpo en la investigación sociológica. Una reflexión teórico-metodológica. En M. A. Aguilar y P. Soto Villagrán (Coords.), *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las Ciencias Sociales* (pp. 19-54). México: Universidad Autónoma Metropolitana/Miguel Ángel Porrúa.
- Sahagún, B. de (2006). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- Santa Biblia*. (1974). Antigua versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera y cotejada posteriormente con diversas traducciones, y con los textos hebreo y griego. Londres: The Chaucer Press.
- Soustelle, J. (2004). *El universo de los aztecas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Toro, A. de (2006a). Escenificaciones de la hibridez en el discurso de la conquista. Analogía y comparación como estrategias translitológicas para la construcción de la otredad. *Atenea*, 493(I), 87-149.
- Toro, A. de (2006b). Figuras de la hibridez. Fernando Ortiz: Transculturación. Roberto Fernández Retamar: Calibán. En S. Ragazzoni (Ed.), *Alma cubana: transculturación, mestizaje e hibridismo* (pp. 15-35). Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Torquemada, J. de (1969). *Monarquía indiana*. México: Porrúa.

## Notas

<sup>1</sup> Esta forma discursiva tuvo sus orígenes durante el reinado de Felipe II (1556-1598) para recabar información sobre las características de los territorios hispánicos e indios bajo los dominios de la corona española. Después de varios ensayos, la versión más conocida del mencionado cuestionario fue la realizada en 1577 por el cronista López de Velasco. Las 50 preguntas contenidas en este cuestionario muestran el interés por conocer y controlar cuestiones territoriales referentes a características topográficas, naturales, arquitectónicas y urbanas, comerciales, educativas y religiosas, marítimas y todas aquellas cosas que “fueren dignas de ser sabidas” como se indica en la pregunta 49.

<sup>2</sup> Dicha operación, de acuerdo con de Toro, bajo dos procesos simultáneos: la transposición de una unidad cultural de su lugar habitual a uno extraño, que debe ser nuevamente habitado, y de la mezcla de diversos medios de representación. (2006b, p. 20). Como operación derivada del Descubrimiento y de la Conquista, el mismo de Toro señala que al percibir la voz indígena en textos como los de la crónica mestiza, se constata que el proceso de hibridación se da en el ejercicio de la religión, en la vida cotidiana y en el lenguaje, en el que tanto los indios como los españoles viven, en diferentes grados, en los intersticios (2006a, pp. 90-91).

<sup>3</sup> El autor del original, Juan Bautista Pomar fue hijo de una indígena, a la vez, hija de una de las concubinas de Nezahualpilli, mientras que su padre fue un español de nombre Antonio de Pomar. Durante el proceso de redacción de la *Relación de Texcoco* (realizada por encargo de Lorenzo Suárez de Mendoza, virrey de la Nueva España entre 1580-1583) pretendía gobernar su pueblo, cuestión que, junto al reclamo de bienes materiales, lo llevó a mantener disputas legales con algunos familiares (Acuña, 1986, pp. 32-33). De Fernando de Alva Ixtlilxóchitl se tiene más información biográfica. Su madre, Ana Cortés Ixtlilxóchitl desciende en línea directa del linaje de Nezahualcōyotl. Su padre fue un español de nombre Juan Pérez de Peraleda. Ocupó en las primeras décadas del siglo XVII diferentes puestos en el ámbito letrado de su tiempo como los de juez gobernador de Tlalmanalco, Chalco y Texcoco, y el de intérprete en el Tribunal de indios de la Nueva España. Es el autor de la *Historia de la nación chichimeca* (c.1625), obra más importante de la crónica mestiza.

<sup>4</sup> Para una explicación más detallada sobre este punto y para un análisis más amplio sobre las crónicas de Tezozómoc, Muñoz Camargo, Chimalpáhin y Alva Ixtlilxóchitl, ver Ramírez y Costilla (2019).

<sup>5</sup> Soustelle señala que durante el siglo XVI “la doctrina oficial, ortodoxa aceptada por los padres misioneros fue ésta: las divinidades mexicanas existen, pero se trata de diablos que se hacen pasar por dioses” [cursivas en el original] (2004, p. 9). De acuerdo con el pensamiento de los antiguos mexicanos, define a Huitzilopochtli como “Colibrí de la izquierda”, “Guerrero resucitado del Sur” y Dios de la guerra y del sol. A Tezcatlipoca, “Espejo



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

---

Humeante”, Dios del Norte, de la noche, de la guerra, y del viento nocturno. Mientras que a Tláloc como “El que hace germinar”, Dios de la lluvia que habita en el jardín del Este, el Tlalocan (2004, pp. 177-178).

<sup>6</sup> Que no responde a otra cosa que a lo ya identificado por Rolena Adorno en su célebre artículo “El sujeto colonial y la construcción de la alteridad”, respecto al modelo epistemológico impuesto desde la Conquista: “los valores de la cultura militar caballeresca servían como marco a través del cual el europeo figuraba y evaluaba al amerindio”. Bajo la lógica narrativa de la épica en la que se “celebraba los valores de la milicia cristiana, cuya fuente era la concepción medieval de una milicia que se oponía a la de los enemigos de Cristo” (1988, pp. 57-58).

<sup>7</sup> El potencial lector de esta relación podía relacionar la conducta de las mujeres texcocanas, por una parte, con referentes ofrecidos por la mitología clásica. Aracné, reconocida por sus artes en el tejido, y alumna de Atenea, la diosa de las hilanderas. Sin olvidar a Penélope, esposa de Ulises y símbolo de la fidelidad, famosa por recurrir al tejido para evitar el asecho de sus pretendientes ante la ausencia de su marido. Sobre las cuestiones domésticas, Hestia es la deidad del hogar, por designio de Zeus. La inclinación de las nativas por el canto y el baile bien podía interpretarse bajo el influjo de las musas Euterpe (vinculada a la música, en particular a la flauta), Melpómene (relacionada a la música y a la tragedia) y Terpsícore (musa de la danza). Por otra parte, era posible establecer una conexión con las máximas sobre el comportamiento femenino en la Biblia a través de pasajes como el del libro del Éxodo en el que María, hermana de Arón, “tomó un pandero en su mano y todas las mujeres salieron en pos de ella con panderos y danzas” (16:21), o en el que se destaca que “todas las mujeres sabias de corazón hilaban de sus manos” (36:25). Otra imagen sobre la mujer y el tejido aparece en Proverbios, en la que se narra que, como parte de sus labores, deben aplicar sus manos al huso, a tomar la rueca y hacer tapices de lino fino (1:19 y 22).

<sup>8</sup> Sobre las 80 leyes creadas por Nezahualcóyotl, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl resalta en su *Historia de la nación Chichimeca* que se dividieron en cuatro consejos: el de los pleitos de todos los casos civiles y criminales, el de música y ciencias, el consejo de guerra y el de hacienda (1985, pp. 101-105). Entre los preceptos dispuestos en el Levítico, relacionados con las leyes texcocanas tenemos: rechazar la homosexualidad, no mentir, no robar, y no realizar prácticas de superstición o adivinatorias (18:22, 19:11-13, 20:6).

<sup>9</sup> He trabajado de forma global el proyecto historiográfico del cronista tlaxcalteca en: “Diego Muñoz Camargo and the Destabilization of the Relación Geográfica: Adaptation and Variation in the Mestizo Chronicle” (en prensa).

<sup>10</sup> Diego Muñoz Camargo (c.1529-c. 1599) se desempeñó como teniente, intérprete, alguacil, alcalde y gobernador de la provincia de Tlaxcala, puesto que ocupó durante tres períodos diferentes entre 1587 y 1597. Se sabe que hacia 1562 se dedicaba a la ganadería. Además, como se mencionó antes, en 1584 viajó a España como parte de la comitiva tlaxcalteca que visitó la corte de Felipe II en busca de prerrogativas para su etnia. También formó parte en las expediciones de 1591 a San Luis Potosí y Mezquitic encomendadas por las autoridades novohispanas para poblar y colonizar ambas zonas.

<sup>11</sup> Soustelle identifica a Tlaltecuhli como “Señor de la Tierra”, quien con sus mandíbulas devoraba el sol al ponerse y bebía la sangre de los sacrificados (2004, pp. 178-179).

<sup>12</sup> A finales del siglo XVI, las órdenes religiosas que mayor peso tenían en la misión evangelizadora de los indígenas eran la de los franciscanos y la de los dominicos. Algunos de sus frailes (entre las más reconocidos, los franciscanos Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente *Motolinía* y Gerónimo de Mendieta, y el dominico, Diego Durán) trazaron una historiografía basada en dos movimientos: hacia una explicación providencialista con tintes escatológicos de la llegada del europeo a este lado del mundo, y hacia la erradicación de las “falsas idolatrías” locales con el objetivo de normativizar el Nuevo Mundo y establecer estándares culturales desde la *episteme* cristiana. He trabajado la obra de dos de estos cronistas misioneros en “Diego Durán y los saberes nativos desde el rasero de la cronística misionera” (2021a) y “El proyecto franciscano de evangelización en la Nueva España: un análisis comparativo entre G. de Mendieta y J. D. Arricivita” (2021b).

<sup>13</sup> Por ejemplo, Toribio de Benavente, “Motolinía”, en la epístola proemial dedicada a don Antonio Pimentel que antecede su *Historia de los indios de la Nueva España* achaca la falta de razón en los nativos a “sus caracteres y figuras, que ésta era su escritura, a causa de no tener letras, sino caracteres, y la memoria de los hombres ser débil y flaca” (2014, p. 2). En los prólogos a los libros VII y XII de su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Sahagún diagnostica que los indígenas creían “en ridículas fábulas [que] inventaron del sol y de la luna” por haber sido “gente tan pàrvula y fácil para ser engañada”, por lo que debían ser “curadas de sus cegueras” para poder ser “alumbrados de las tinieblas de la idolatría en que han vivido” (2006, pp. 411 y 697). Mientras que Durán, en el prólogo del *Libro de los ritos*, señala que “no solamente en lo que toca al culto de Dios, pero aún también en las cosas necesarias a la vida humana tienen esta mesma cobardía y miedo” y halló “que, común y universalmente, es la causa tener la imaginativa tan lastimada y enflaquecida con tanto miedo, que todas las cosas



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional

---

que no tienen tratadas y conocidas las aprehenden como dañosas y temerosas. Así como las fieras cuando son acosadas, que todo les amedraña y hace huir” (2018, pp. 97-98).

<sup>14</sup> Así se les identifica a las personas con aparato reproductor masculino y femenino. Grimal señala que, en la mitología clásica, Hermafrodito fue hijo de Hermes y de Afrodita. Al no corresponder al amor de la ninfa Salmacis, ésta lo estrechó con fuerza, rogando a los dioses que sus cuerpos permanecieran unidos por la eternidad. Fueron fundidos en un nuevo ser, dotado de doble naturaleza. Además, destaca que regularmente, Hermafrodito apareció representado entre los amigos de Dioniso (2010, pp. 260-261), el dios del vino y de la fertilidad. Lo cual, relacionado con el exceso en el contexto de la doble naturaleza del hermafrodita indígena, muestra la fertilidad reflejada en las mujeres preñadas como resultado de la condición anómala de este personaje.

<sup>15</sup> Mandujano et.al. señalan que la llegada de los españoles produjo catástrofes epidémicas que asolaron al país, lo que causó, en gran medida, la desaparición de las razas aborígenes. Menciona que la epidemia de 1519 se produjo por la viruela transmitida por Francisco de Eguía, esclavo que llegó con las huestes de Pánfilo de Narváez. La de 1545 se manifestó a través de hemorragias, fiebre alta y síndrome cólico sangriento, que provocó gran mortandad entre los indígenas. La epidemia de 1576, con “pujamiento de sangre”, tuvo síntomas similares a la del 45. Estas pestilencias fueron conocidas por los indígenas durante el siglo XVI como “cocoliztles”, que significa plaga o epidemia (2003, pp. 14-15).



Obra bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional