

MÓNICA QUIJADA Y JESÚS BUSTAMANTE  
Editores



ÉLITES INTELECTUALES  
Y MODELOS COLECTIVOS

MUNDO IBÉRICO (SIGLOS XVI-XIX)

COLECCIÓN TIERRA NUEVA E CIELO NUEVO

MÓNICA QUIJADA Y JESÚS BUSTAMANTE  
Editores

ÉLITES INTELECTUALES Y MODELOS  
COLECTIVOS  
MUNDO IBÉRICO (SIGLOS XVI-XIX)

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS  
INSTITUTO DE HISTORIA  
Departamento de Historia de América  
MADRID, 2002

## CAPÍTULO 2

### LETRAS CLANDESTINAS, TEXTOS TOLERADOS, COLABORACIONES LÍCITAS: LA PRODUCCIÓN TEXTUAL DE LOS INTELLECTUALES NAHUAS Y ZAPOTECOS EN EL SIGLO XVII\*

David Tavárez  
Bard College

#### INTRODUCCIÓN\*\*

A primera vista, la intención de caracterizar un grupo de autores indígenas novohispanos como intelectuales podría parecer un anacronismo, un planteamiento inspirado por una historiografía nacionalista, o aún un eufemismo paternalista inspirado por la *political correctness* norteamericana. El presente ensayo intentará sobrepasar estos criterios parciales mediante la descripción y el análisis de los esfuerzos de tales autores como una labor intelectual reflexiva y estratégica que constituye una faceta aún mal estudiada y pobremente conocida de la fase barroca de la cultura novohispana. Con este fin, se utilizará aquí la categoría de intelectual como herramienta analítica que contextualice la producción intelectual y los proyectos ideológicos de algunos autores y actores políticos de habla nahua y zapoteca durante el siglo XVII. Esta tarea enfrenta no sólo el reto principal de proponer un marco ana-

---

\* Quisiera agradecer las sugerencias, comentarios y preguntas de Carmen Bernard, Jesús Bustamante, Marta Casaús, François-Xavier Guerra, Fernando Monge, Mónica Quijada, Sonia Rose, y Carmen Salazar-Soler. Por razones obvias, este ensayo está dedicado a la memoria del profesor José Alcina Franch.

\*\* Véanse Abreviaturas al final del capítulo.

lítico que incorpore datos empíricos tanto bien conocidos como novedosos sobre la producción intelectual indígena en la Nueva España, sino el reto secundario de sumar las actividades clandestinas de una nómina fragmentaria de autores indígenas a los esfuerzos de un grupo canónico de autores nahuas.

La delimitación de un grupo canónico de élites intelectuales nahuas tiene una sólida base en la historiografía hispanoamericana, ya que podríamos remontar su origen a las últimas décadas del siglo XVIII. Como ejemplo, cabe señalar dos casos paradigmáticos: la mención de “varones indígenas ilustres” por el franciscano José Díaz de la Vega, y la lista de historiadores indígenas notables realizada por el jesuita Francisco Javier Clavijero. En sus *Memorias piadosas de la nación yndiana*, redactadas hacia 1782, Díaz de la Vega menciona no sólo a algunos varones indígenas que fueran “elevados a la dignidad episcopal” —como el tlaxcalteca Don Juan de Merlo de la Fuente o el zapoteco Don Nicolás del Puerto— sino también presenta una lista de autores indígenas de los siglos XVI y XVII: Antonio Valeriano, Chimalpahin, Gabriel de Ayala, Juan Ventura Zapata y Mendoza y Francisco Plácido<sup>1</sup>. Por otra parte, bajo la rúbrica de “historiadores Mexicanos, Acolhuas y Tlascaltecas”, Clavijero coincidía en la mención de Chimalpahin, Ayala y Zapata y Mendoza, señalaba la labor de Fernando y Antonio Pimentel Ixtlilxochitl, Antonio Tobar Cano, Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Tezozómoc, Tadeo de Niza, y Ponce de León, mencionando asimismo a los mestizos Muñoz Camargo, Juan Bautista Pomar y Cristóbal del Castillo<sup>2</sup>. Este grupo representa un número substancial de los autores nahuas canónicos que han sido estudiados en ediciones críticas, traducciones y monografías en los últimos cincuenta años.

Por otra parte, desde finales de la década de los 60, un grupo diverso de etnohistoriadores mexicanos, norteamericanos y europeos se ha dado a la tarea de rescatar lo que Angel María Garibay llamara “literatura didáctica” y “literatura mínima” en su monumental *Historia de la literatura náhuatl*<sup>3</sup>. Animados por diversos paradigmas metodológicos, estos especialistas —entre los que podemos mencionar a J. Richard Andrews y Ross Hassig<sup>4</sup>, Ramón Arzápalo<sup>5</sup>, Heinrich Berlin<sup>6</sup>, Louise Burkhart<sup>7</sup>, José Alcina Franch<sup>8</sup>, Serge Gruzinski<sup>9</sup>, Wi-

<sup>1</sup> BRAH 9 – 4886 (Díaz de la Vega, *Memorias*), 134 r – v.

<sup>2</sup> BCN 1255/5, 12r – 14r.

<sup>3</sup> México: Editorial Porrúa, 1954.

<sup>4</sup> Ver su edición de H. Ruíz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Institutions that Today Live Among the Indians Native to this New Spain (1629)*. Norman: University of Oklahoma Press, 1984.

<sup>5</sup> Ver *El ritual de los bacabes*. México: UNAM, 1987, entre otras publicaciones.

<sup>6</sup> Ver *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. México: Ediciones Toledo, 1988.

<sup>7</sup> Ver *Holy Wednesday*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1996.

<sup>8</sup> Entre su abundante bibliografía, ver en particular *Calendario y religión entre los zapotecos*. México: UNAM, 1993, y “Mapas y calendarios zapotecos; siglos XVI y XVII.” *Historia del arte en Oaxaca*, vol. 2. Oaxaca: CONCA / Gobierno de Oaxaca, 1998, pp. 173-191.

<sup>9</sup> Ver *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1988, y *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999, entre otras publicaciones.

William Hanks<sup>10</sup>, Alfredo López Austin<sup>11</sup> y Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs<sup>12</sup>, entre otros— han estudiado la labor intelectual de autores indígenas que cultivaron géneros con una resonancia local y regional, como anales, testamentos, títulos, peticiones, o textos rituales y devocionales. Con el fin de continuar esta línea de investigación, el presente ensayo aborda un tema relativamente poco conocido —la producción ilícita de textos rituales y devocionales en náhuatl clásico y zapoteco serrano— e intenta construir un marco conceptual alrededor de las siguientes cuestiones: ¿Qué conceptos y categorías generales pueden ser utilizadas para analizar las diversas dinámicas de producción intelectual por autores nahuas y zapotecos durante el siglo XVII? ¿Podríamos hablar de modelos colectivos o estrategias políticas que sustentaran la producción local de textos clandestinos? Estas preguntas serán abordadas en cuatro fases distintas: definiciones y categorías, textos eclesiásticos, textos nahuas tolerados, y, finalmente, autores y textos zapotecos clandestinos.

## 2. DEFINICIONES

Quisiera precisar los términos que nos llevarían a definir como labor intelectual conmensurable la actividad de escribanos, autores locales, copistas de textos rituales, y autores doctrinales. Esta reflexión toma como punto de partida las propuestas hechas por Gramsci sobre la historia de los intelectuales en su doceavo *Quaderno del carcere*. No pretendo hacer una correlación directa entre ciertos autores indígenas y las bien conocidas categorías de “intelectual orgánico” e “intelectual tradicional”; sería más fructífero preguntarnos, como lo hace Gramsci, cuáles son los límites ulteriores del término “intelectual”:

Si può trovare un criterio unitario per caratterizzare ugualmente tutte le diverse e disparate attività intellettuali e per distinguere queste nello stesso tempo e in modo essenziale dalle attività degli altri raggruppamenti sociali? L'errore metodico piú diffuso mi pare quello di aver cercato questo criterio di distinzione nell'intrinseco delle attività intellettuali e non invece nell'insieme del sistema di rapporti in cui esse (e quindi i gruppi che le impersonano) vengono a trovarsi nel complesso generale dei rapporti sociali. [...] [Gli intellettuali] si formano così storicamente delle categorie specializzate per l'esercizio della funzione intellettuale, si formano in connessione con tutti i gruppi sociali ma specialmente in connessione coi gruppi sociali piú importanti e subiscono elaborazioni piú estese e complesse in connessione col gruppo sociale dominante<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Ver *Intertexts: Writings on Language, Utterance and Context*. Lanham: Rowman y Littlefield, 1999.

<sup>11</sup> Sus publicaciones más relevantes se citan en varias secciones de este artículo.

<sup>12</sup> Ver Buenaventura Zapata y Mendoza, Juan, *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala*. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala / CIESAS, 1995.

<sup>13</sup> Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*, vol. III. Turín: Einaudi, 1977, p. 1516. Las bastardillas son mías.

Si bien Gramsci desconfía de una definición *a priori* de la actividad intelectual, se debe proponer una definición mínima de las actividades por analizar. En este ensayo, la producción de todo texto cuya circulación delimite un contexto social estable y posea un valor cultural o político demostrable independiente de su inserción en un proceso jurídico<sup>14</sup> será considerada como labor intelectual. Por otra parte, este análisis se dedicará no a la definición apriorística de géneros, sino a la investigación del conjunto de relaciones sociales en las que los intelectuales indígenas se encontraban inmersos.

Cabe aquí bosquejar las prescripciones del modelo jurídico colonial que intentaba controlar la producción textual en Nueva España. La impresión y venta de libros estaba fuertemente regulada por autoridades inquisitoriales y seculares, las cuales intentaban confiscar los ejemplares de libros prohibidos por los edictos particulares del Santo Oficio; de hecho, entre 1571 y 1698, el tribunal inquisitorial novohispano promulgó 52 edictos particulares sobre libros prohibidos<sup>15</sup>. Para su difusión, los textos impresos doctrinales y devocionales debían llevar impresa la *licencia del ordinario* —es decir, la expresa autorización de las autoridades eclesiásticas competentes. Finalmente, las Leyes de Indias prohibían la introducción de libros «profanos y fabulosos» y de libros de herejes a las colonias españolas<sup>16</sup>. Después del Primer Concilio Mexicano en 1555, aún las copias manuscritas de textos doctrinales traducidos a lenguas indígenas atrajeron un cuidadoso cotejo. Secundando las decisiones del Concilio de Trento, este concilio decidió remover toda copia de textos doctrinales en lenguas nativas de manos indígenas, y falló que toda traducción de tales textos debería llevar tanto el nombre de su autor como la aprobación de un experto eclesiástico<sup>17</sup>. En 1565, el Segundo Concilio reiteró la prohibición al proveer que no se permitiría a los indígenas poseer «Sermonarios, Nóminas, ni otra cosa de Escritura escrita de mano, salvo la Doctrina Christiana aprobada por los prelados, y traducida por los Religiosos Lenguas»<sup>18</sup>. En 1585, el Tercer Concilio Mexicano fortaleció estas directivas al dictar la pena de excomunión para cualquier persona involucrada en la circulación de doctrinas en lenguas nativas sin la licencia del ordinario<sup>19</sup>. La producción independiente de oraciones cristianas y de textos rituales de origen mesoamericano caían bajo el

<sup>14</sup> Este supuesto metodológico intenta separar los géneros jurídicos comunes de otros géneros escritos en nahua y zapoteco que son producidos de una manera relativamente independiente de la esfera legal colonial.

<sup>15</sup> Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México: FCE, 1988, pp. 128-136.

<sup>16</sup> Recopilación de las Leyes de Indias de 1681, Título 24, Leyes III y XIII. Citadas en Sarmiento Donate, Alberto, *De las Leyes de Indias. Antología de la Recopilación de 1681*. México: SEP, 1988, p. 97.

<sup>17</sup> Lorenzana, Francisco, *Concilios Provinciales Primero y Segundo, celebrados en la [...] ciudad de México [...] en los años de 1555 y 1565*. México: Imprenta del Superior Gobierno, 1769a, pp. 143-144.

<sup>18</sup> Lorenzana 1769a, p. 202.

<sup>19</sup> Lorenzana, Francisco, *III Concilium Mexicanus*. México: Imprenta del Superior Gobierno, 1769b, p. 14.

rubro de supersticiones o idolatrías, y su censura estaba en manos de los curas y jueces eclesiásticos. Por lo tanto, en este ensayo, “lícito” cubre los géneros textuales publicados con la licencia del ordinario; “tolerado” se usa para textos cuya circulación era tolerada, si era realizada a través de bibliotecas eclesiásticas o privadas, o mediante grupos de lectores. El término “clandestino” se refiere, por definición, a aquellos textos cuya existencia conocemos gracias a un proceso legal resultante en su confiscación.

### 3. LOS AUTORES ECLESIÁSTICOS DE EXPRESIÓN NÁHUATL Y ZAPOTECA: GENERACIONES Y PERÍODOS

La emergencia y el florecimiento de la literatura devocional en náhuatl y zapoteco en los siglos XVI y XVII es un tema bastante conocido. Sin embargo, para efectos del presente análisis histórico, se propondrá la agrupación de autores eclesiásticos de textos doctrinales nahuas y zapotecos en cinco grupos generacionales desde la segunda década del siglo XVI hasta la primera década del XVIII. Esta división en grupos generacionales no es un simple esquema narrativo, sino una hipótesis: las cuatro divisiones entre los grupos generacionales —las décadas de 1550, 1590, 1620 y 1660— son presentadas aquí como períodos de transición entre diferentes generaciones de autores eclesiásticos —en su mayoría regulares, con una minoría de autores seculares— que comparten maestros, aspiraciones eclesiásticas, influencias literarias y didácticas europeas, y conflictos políticos y religiosos en la sociedad novohispana.

Los autores eclesiásticos más prominentes de la primera generación, que abarcaría el lapso entre 1520 y 1550, son los franciscanos Pedro de Gante, Andrés de Olmos, Alonso de Escalona, Francisco Ximénez, Juan de Ribas, Juan de Romanones, Jean Focher y Arnaldo de Basacio<sup>20</sup>. De 1550 a 1590, durante la segunda generación, la producción de textos por autores eclesiásticos y la diversidad de géneros abordados —catecismos, sermones, tratados morales, narrativas históricas, traducciones de textos devocionales europeos— alcanzaron a un pináculo intelectual a través de los esfuerzos de los religiosos Domingo de la Anunciación, Juan de la Anunciación, Alonso de Escalona, Juan de Gaona, Jerónimo de Mendieta, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Alonso de Truxillo, Miguel de Zárate, y un grupo anónimo de dominicos. Por su parte, entre los autores nahuas notables podemos citar a Martín de la Cruz y Juan Badiano —autores del *Libellus de medicinalibus Indorum herbis* de 1552 —a Juan Bautista— que produce una serie de anales que proporcionan noticias sobre la emergencia del culto guadalupano<sup>21</sup> —al cronista mestizo Cristóbal del Castillo, y al historiador tlaxcalteca Tadeo de Niza, cuya obra no sobrevive el final de siglo. En Oaxaca, la primera generación de autores eclesiásticos de expresión zapoteca produce tres textos que regimentan y delimitan las variantes escritas

<sup>20</sup> Sin embargo, sólo sobreviven los textos de Escalona, Gante, y Olmos.

<sup>21</sup> Ver Reyes García, Luis, *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*. México: CIESAS, 2002.

del zapoteco— la *Doctrina cristiana en lengua castellana y çapoteca* de Pedro de Feria de 1567, y el *Arte del idioma zapoteco y Vocabulario en lengua çapoteca* de Juan de Córdova, ambos de 1578 —así como varios trabajos ahora desaparecidos que muestran la riqueza de géneros cultivada por los dominicos— las canciones y autos sacramentales de Vicente de Villanueva<sup>22</sup>, un drama bíblico en lengua zapoteca de Alonso de la Anunciación, un auto en verso zapoteco sobre el martirio de Santa Catalina escrito por Melchor de San Raimundo<sup>23</sup>, y algunos textos doctrinales de Bernardo de Albuquerque y Domingo Grijelmo.

La tercera generación de autores doctrinales nahuatlantos, que abarca el período de 1590 a 1624, no llega a alcanzar la efervescencia intelectual de sus predecesores. Esta disminución en el número de publicaciones doctrinales a partir de la segunda década del siglo XVII podría ser explicada en parte por la convergencia de varios factores institucionales y políticos —la consolidación del recién fundado Tribunal del Santo Oficio en México, la proliferación de seculares y sus luchas políticas con los religiosos, y la aplicación de las directivas del concilio de Trento y de los primeros tres concilios mexicanos. A pesar de esta tendencia, este grupo hace una revisión de algunas de las traducciones doctrinales al náhuatl de sus maestros, se enfrasca en un debate singular pero emblemático sobre la mejor forma de traducir la noción de la Trinidad al náhuatl<sup>24</sup>, y hereda —particularmente en el caso de Juan Bautista Viseo— algunos proyectos manuscritos que son editados y dados a la imprenta. Dentro de este grupo, los autores más prominentes son los regulares Pedro de Arenas, Juan Bautista Viseo, Martín de León, Juan de Mijangos, y Antonio del Rincón<sup>25</sup>. Es también en este período que emergen tres autores canónicos que practican el género histórico nahua conocido como *xiuhpohualli* (cuenta de los años) o *altepeltlacuilolli* (escritos del altépetl). Me refiero, por supuesto, a Chimalpahin, Ixtlilxóchitl y Tezozómoc. Entre los autores dominicos de textos zapotecos contemporáneos a esta generación podemos citar a Pedro de la Cueva y sus *Parábolas y exemplos sacados de las costumbres del campo*<sup>26</sup>; también existen noticias de unos autos doctrinales escritos por Martín Giménez, y de un arte compuesto por Antonio Pozo, los que no han sobrevivido<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Burgoa, Francisco, *Geográfica descripción*, vol. II. México: Editorial Porrúa, 1989, p. 126. Villanueva fue el vicario de Teotitlán del Valle en la década de 1560.

<sup>23</sup> Burgoa, Francisco, *Geográfica descripción*, Vol I. México: Editorial Porrúa, 1989, p. 267. San Raymundo fue uno de los maestros de novicios de Burgoa, y organizó la puesta en escena de dicha obra en Etla.

<sup>24</sup> Ver Tavárez, David, "Naming the Trinity: From Ideologies of Translation to Dialectics of Reception in Colonial Nahua Texts, 1547-1771". *Colonial Latin American Review* 9, vol. 1 (2000), pp. 21-47.

<sup>25</sup> Para una reseña de la trayectoria de estos autores, ver León-Portilla, Ascensión H. de, *Tepuztlahcuilolli. Impresos en náhuatl*. 2 vols. México: UNAM, 1988, y Zulaica y Gárate, Román, *Los franciscanos y la imprenta en México en el siglo XVI*. México: UNAM, 1991.

<sup>26</sup> BNF Manuscripts Américains 70.

<sup>27</sup> Peñafiel, Antonio, *Gramática zapoteca de autor anónimo*. Oaxaca: Ediciones Toledo, 1981, pp. xxix, xlii.



Paradójicamente, si bien la producción intelectual de la siguiente generación —que comprende el período entre 1625 y el inicio de la década de 1660— es relativamente modesta, cada uno de los textos nahuas producidos en este período puede ser considerado como un experimento intelectual de gran alcance. Podemos citar dos textos de gran influencia —la narrativa guadalupana contenida en el *Huey tlamahuiçoltica* del párroco secular Luis Lasso de la Vega de 1649, y el *Arte de la lengua mexicana* del jesuita Horacio Carochi de 1645— y dos manuscritos de autores seculares de circulación limitada eventualmente apropiados por la biblioteca del colegio jesuita de San Gregorio —el famoso *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas* de Hernando Ruíz de Alarcón, y el *Manual de Ministros de Indios* de Jacinto de la Serna. Por otra parte, cabe citar al menos dos autores eclesiásticos nahuas de este período —Pedro Ponce de León, beneficiado de Zumpahuacan y autor de un manuscrito titulado *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, y Bartolomé de Alva, autor de un confesionario en náhuatl, y examinador del *Arte* de Carochi. El analista nahua más prominente de esta época es Juan Ventura Zapata y Mendoza, quien redacta una ambiciosa historia de Tlaxcala. Entre los autores eclesiásticos dominicos contamos a Alonso Martínez y su *Manual breve y compendioso* de lengua zapoteca impreso en 1633, y a algunos textos ahora desaparecidos —unos sermones y un tratado sobre el verbo zapoteco de Gerónimo Moreno y un rosario en verso zapoteco de Jacinto Vilchis<sup>28</sup>.

Finalmente, podríamos localizar a una quinta generación de autores eclesiásticos entre la década de 1660 y los primeros años del siglo XVII. Existe un número muy reducido de autores eclesiásticos de textos en náhuatl durante este período; uno de los autores conocidos es José Pérez de la Fuente y Quixada, un cura secular mestizo o criollo que colabora con varios de sus feligreses nahuas en Amecameca entre 1686 y 1713, produciendo en lengua náhuatl una serie de canciones devocionales y un auto sobre las apariciones guadalupanas titulado *El Portento Mexicano*<sup>29</sup>. Entre los autores y editores de teatro devocional nahua se debe citar al tlaxcalteco Manuel de Santos y Salazar, quien edita y anota los anales de Zapata y Mendoza. En este período también se imprimen tres textos doctrinales zapotecos de gran importancia: el *Misceláneo espiritual* en zapoteco del dominico Cristóbal de Agüero en 1666, la *Doctrina christiana en lengua zapoteca nexitza* del cura secular Francisco Pacheco y Silva en 1687, el *Arte de la lengua zapoteca serrana y del valle* del dominico Gaspar de los Reyes en 1704. Hay algunas noticias sobre los sermones zapotecos ahora perdidos de los dominicos Manuel Tobar y Diego Vergara<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Peñafiel 1981, pp. xxxiv, xlv.

<sup>29</sup> BNF Fonds Mexicain 302 y 303; ver también Garibay 1992, p. 679. Pérez de la Fuente también transcribe la versión náhuatl elaborada por Viseo de la *Historia de los niños mártires de Tlaxcala* de Motolinia.

<sup>30</sup> Peñafiel 1981. pp. xlv-xlv.

### 3.1. *La colaboración entre autores eclesiásticos y élites indígenas: el caso de Juan Bautista Viseo*

Para ilustrar la compleja dinámica de colaboración entre autores eclesiásticos y élites indígenas urbanas del valle de México, examinaré un caso que ofrece datos interesantes mas poco conocidos sobre el tema —los proyectos dirigidos por el franciscano Juan Bautista Viseo. Nacido hacia 1555, Viseo toma el hábito en 1571 en la ciudad de México, y aprende a predicar sermones en náhuatl bajo la supervisión de Miguel de Zárate y Jerónimo de Mendieta. Hacia 1597, Viseo es nombrado guardián del convento de Texcoco, para luego servir como guardián de la casa franciscana de Tlatelolco entre 1598 y 1603, y ser nombrado definidor en 1603. Entre 1603 y 1605, Viseo es guardián del convento de Tacuba, y después de 1607 lo encontramos de regreso en Tlatelolco como lector en teología. La muerte de Viseo ocurre entre 1607 — la fecha de su último trabajo de colaboración, la *Comedia de los Reyes* — y 1613 — el año en que Torquemada concluye su *Monarquía Indiana*, obra que menciona el fallecimiento de Viseo<sup>31</sup>.

Los años que Viseo reside en Tlatelolco —de 1598 a 1605, y de 1607 hasta su muerte— corresponden a su período más fructífero. Sin embargo, Viseo no compone todos los textos publicados bajo su nombre; sería más justo considerarlo como director de los esfuerzos intelectuales de varios autores indígenas, y como compilador de proyectos que le son legados por otros religiosos —tal como el *Huehuetlahtolli* de Andrés de Olmos. Mediante su colaboración con un grupo de exalumnos del colegio franciscano de Santa Cruz en Tlatelolco —una élite intelectual indígena de corte emblemático— Viseo compila y edita 18 textos doctrinales en náhuatl y español, de los cuales sólo nueve han sobrevivido<sup>32</sup>. En el prefacio a su *Sermonario* de 1606, Viseo nos proporciona una lista de ocho autores, copistas, traductores y maestros nahuas: Hernando de Ribas (quien colabora también con Molina y Gaona), Don Juan Bernardo, Don Diego Adriano, Don Francisco Baptista de Contreras, Esteban Bravo, Don Antonio Valeriano (consumado latinista y gobernador de dos barrios indígenas en la ciudad de México), Pedro de Gante y Agustín de la Fuente, ambos maestros del Colegio de Santa Cruz. Con excepción de Don Juan Bernardo, todos estos colaboradores son exalumnos

<sup>31</sup> Estos datos biográficos provienen de Zulaica 1991, pp. 217-221, y de comentarios hechos por Viseo en sus obras *Confesionario*, *Libro de la Miseria*, y *Sermonario*.

<sup>32</sup> Viseo, Juan Bautista, *Sermonario en Lengua mexicana*. México: Diego Lopez Daualos, 1606, pp. xii r-v. Sin embargo, sólo existen copias de ocho de estos textos: el *Confesionario en lengua mexicana y castellana* (1599), el *Huehuetlahtolli* (1600), las dos partes de las *Advertencias para los confesores de indios* (1600), el *Libro de la miseria y brevedad de la vida del hombre...* (1604), el *Sermonario* (1606), y los manuscritos de *La vida, y muerte de tres niños de Tlaxcalla que murieron por la confession de la fee* (BNF Fonds Mexicain 303), y la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis (JCB, Codex Ind. 23). No hay ejemplares sobrevivientes de los diez trabajos restantes.

de Santa Cruz, y Viseo es excepcionalmente franco al admitir sus aportaciones intelectuales y de vincularlos a proyectos específicos de publicación<sup>33</sup>.

El modelo colaborativo de Viseo se aproxima al uso de colaboradores nahuas por parte de otros autores eclesiásticos como Olmos, Molina, Sahagún, o Carochi. Para ilustrar este modelo, cabe citar el proyecto de traducción de *De Imitatione Christi* de Tomás de Kempis al náhuatl. Este es un proyecto intelectual que surge a mediados del siglo XVI, y que resulta en la producción de una traducción parcial del texto de Kempis al náhuatl en la década de 1560, la que conocemos a través de un ejemplar manuscrito regiamente ilustrado que pasa eventualmente a formar parte de la colección de textos y curiosidades de Indias que Felipe II acumula en El Escorial<sup>34</sup>. Los datos sobre la elaboración de este manuscrito son muy escasos; sin embargo, se presume que este texto fue editado por Alonso de Molina o por otro ilustre franciscano, y que Jerónimo de Mendieta hace entrega del mismo a Juan de Ovando hacia 1570<sup>35</sup>. Si bien desconocemos las razones aducidas por sus autores para elegir este texto, se podría proponer que su presentación a Ovando o a Felipe II puede interpretarse como un ejemplo de los avances intelectuales y lingüísticos de los franciscanos en Indias, y como un argumento a favor de una política más tolerante de la proliferación de géneros diversos en lenguas indígenas.

Por otra parte, existe un segundo intento de traducción de la *Imitatio Christi* en el que colaboran Luis Rodríguez, Viseo, y Don Francisco Baptista de Contreras, gobernador nahua de Xochimilco y exalumno de Santa Cruz, hacia finales del siglo XVI o principios del XVII. Es factible que Viseo hubiera tenido acceso a unos de los borradores de la primera traducción al náhuatl de esta obra, pero el cotejo inicial de ambos manuscritos sugiere que Viseo, Rodríguez y Baptista Contreras inician un nuevo proceso de traducción. Si bien Viseo menciona en su *Sermonario* que esta traducción ya está en proceso de impresión en 1606, hay algún factor desconocido que interviene —ya sea la muerte de Viseo o una amonestación de sus superiores— e impide su publicación. La versión manuscrita de esta traducción —que nunca es concluida, ya que sólo cuenta con el contenido de los Libros I y II de la obra de Kempis— eventualmente pasa a manos de Agustín de Vetancourt. Este manuscrito muestra indicios de una colaboración estrecha entre uno o más traductores y un editor: el texto principal proviene de una primera mano, mientras que una mano secundaria propone una ortografía menos tradicional pero

<sup>33</sup> Esta franqueza contrasta con la ausencia de cualquier mención de colaboradores nahuas en la narrativa guadalupana publicada por Lasso de la Vega en 1649.

<sup>34</sup> RBE d.IV.7. Este ejemplar, de 172 folios, intercala una serie de miniaturas e ilustraciones con una traducción al náhuatl de *De Imitatione Christi* que abarca del primer capítulo del Libro I hasta el capítulo 41 del Libro III. Esta traducción no incluye el resto de los capítulos del libro III, ni el contenido del Libro IV.

<sup>35</sup> Ver Campos y Fernández de Sevilla, Francisco, *Catálogo del fondo manuscrito americano de la Real Biblioteca del Escorial*. Madrid: Ediciones Escorialenses, 1993, pp. 59-66.

más precisa como representación fonética<sup>36</sup>. Si bien este proyecto intelectual no llega jamás a la imprenta, su ejecución ilustra dos características esenciales del modelo colaborativo de Viseo: el desarrollo de proyectos intelectuales que retoman los esfuerzos de generaciones anteriores, y la ambición de traducir obras devocionales pertenecientes al ámbito del *contemptu mundi*, una tarea que resultaría en la creación de un nuevo «horizonte de expectativas» —de acuerdo a la lúcida terminología de Hans Jauss<sup>37</sup>— para la literatura devocional nahua. Este proyecto inconcluso sugiere la existencia de un grupo de lectores nahuas pertenecientes a un estrato social elevado cuya avidez intelectual habría sobrepasado los confines del auto devocional, la doctrina y el sermón dominical para dar paso a una experiencia devocional basada en la reflexión individual mediante la lectura de un texto esencial de la *devotio moderna* vertido al náhuatl.

#### 4. LA PRODUCCIÓN ILÍCITA DE TEXTOS EN NÁHUATL

De acuerdo a los indicios que ahora poseemos, a partir del último cuarto del siglo XVI algunos autores indígenas no vinculados con las redes de autores indígenas metropolitanos comenzaron a circunvalar las prohibiciones impuestas por las autoridades eclesiásticas mediante la circulación tolerada o aún clandestina de copias manuscritas de textos rituales y devocionales dentro de grupos sociales definibles que podrían ser designados, usando la terminología de Roger Chartier, como *comunidades de lectores*<sup>38</sup>. Debe destacarse que, en contraposición con la producción temprana de géneros históricos nahuas<sup>39</sup>, la producción de este tipo de géneros coincide con los esfuerzos de la tercera y cuarta generación (1590-1660) de autores eclesiásticos de expresión náhuatl. Puesto que ya existen análisis de cantos tradicionales<sup>40</sup>, conjuros orales y escritos<sup>41</sup>, y textos

<sup>36</sup> JCB Codex Ind. 23.

<sup>37</sup> Jauss, Hans, *Toward an Aesthetic of Reception*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, pp. 19, 23.

<sup>38</sup> Chartier, Roger, *The Order of Books*. Stanford: Stanford University Press, 1994, capítulo I. Me refiero aquí a un sistema local de relaciones sociales entre indígenas con diversos niveles de educación gobernado por la lectura o circulación clandestina de manuscritos rituales o devocionales.

<sup>39</sup> Existen indicios de una producción de *altepetlacuilolli* en transcripción alfabética que se remonta al final de la década de 1520, ejemplificada por el *Manuscrit de 1528*, BNF Fonds Mexicain 22.

<sup>40</sup> Entre otros trabajos, ver Bierhorst, John, *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*. Stanford: Stanford University Press, 1985; León-Portilla, Miguel, "Cuicatl y Tlahtolli: las formas de expresión en náhuatl". *Estudios de Cultura Náhuatl* 16 (1983), pp. 13-108, y Karttunen, Frances y James Lockhart, "La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes". *Estudios de Cultura Náhuatl* 14 (1980), pp. 15-65.

<sup>41</sup> Ver Andrews y Hassig y su edición de Ruíz de Alarcón (1984); López Austin, Alfredo, «Términos del nahuallatolli». *Historia Mexicana* 17, vol. 1 (1967), pp. 1-36; y Tavárez, David, "La idolatría letrada: Un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654". *Historia Mexicana* 194, 49/2 (1999),

devocionales transcritos por cofradías<sup>42</sup>, esta sección está dedicada a la exploración de un género poco conocido —las colecciones misceláneas de textos rituales y devocionales producidas por escribanos o autores locales— que nos permite llegar a una caracterización más exhaustiva de la esfera de producción de textos devocionales ilícitos en náhuatl.

Si bien resulta sumamente difícil aproximarse a las intenciones intelectuales de tales textos de manera directa, existen indicios para argumentar que su producción no obedecía a una simple confusión sobre la práctica de la doctrina cristiana —ese estado intermedio entre la manutención de prácticas tradicionales y la conversión que Durán caracterizara como *nepantla*<sup>43</sup>— sino a un propósito consciente de buscar una forma de expresión autóctona. Un vívido ejemplo de este propósito se encuentra en un texto devocional confiscado por el beneficiado nahua Pedro Ponce de León durante una campaña de extirpación de idolatrías de 1610 en Xalatlaco, Tenango y Calimaya autorizada por el arzobispo fray García Guerra. Este texto contiene una figura mitad águila y mitad ocelote con una hostia y cáliz en el pecho y un toisón colgante a manera de insignia heráldica<sup>44</sup>. La leyenda siguiente acompañaba esa extraña insignia:

Nican motenehua in nelli Cristiano in quipohuaz, in quicaquiz, in itlatlauhtiliz in totecuyo Christo yn itlazonantzin in Santa María yn itlatlauhtiloca; yehuantin in motenehua in quauhtli in ocelotl yn macehualtin imatlalpal, in cuitlapilli, in huilatzitzin, yn motolinia, yn macehualtin in çacatla nemi [...]

Aquí se nombra la oración de nuestro señor Jesucristo y la oración de su querida madre Santa María, la que el cristiano verdadero recitará y escuchará. Ellos [los cristianos] son llamados águila y ocelote, las alas de los macehuales, los vasallos, los pobres, los macehuales que viven entre las hierbas [...]<sup>45</sup>.

En este texto, a través de expresiones retóricas del náhuatl clásico que se refieren de manera específica a la gente común —como el difrasismo “águila y ocelote,” que es usado por los señores mexicas en los *huehuehtlahtolli* para referirse a sus vasallos<sup>46</sup>— su autor o autores señalan que la compilación de estos textos estaba destinada a un sector social en particular: a los varones macehuales adultos, y no a un grupo de señores naturales o de oficiales de república.

<sup>42</sup> Ver Burkhart, Louise, “The Voyage of Saint Amaro: A Spanish legend in Nahuatl Literature.” *Colonial Latin American Review* 4 (1995): 29-57.

<sup>43</sup> Ver Klor de Alva, J. Jorge, “Spiritual conflict and accomodation in New Spain: Towards a typology of Aztec responses to Christianity.” *The Inca and Aztec States*. George Collier et al. (editores). New York: Academic Press, 1982, pp. 345-366.

<sup>44</sup> Esta imagen combina elementos nahuas—el águila y el ocelote, un pendón nahua, y una hacha que representa las obligaciones de los casados, según De la Serna—con motivos europeos—el toisón, la hostia y el cáliz.

<sup>45</sup> Serna, Jacinto de la, “Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas.” *Anales del Museo Nacional de México* (Primera época) 6 (1892), pp. 291-292.

<sup>46</sup> León-Portilla 1983, pp. 53-54.

Un ejemplo final de textos clandestinos utilizados por una comunidad de lectores nahuas es una miscelánea manuscrita producida y utilizada entre 1633 y 1654<sup>47</sup>, y eventualmente preservada como el número 381 del Fonds Mexicain en la Bibliothèque Nationale. Este extraordinario manuscrito de 60 páginas formaba parte de la colección de Lorenzo Boturini, y su característica más destacada es la asombrosa diversidad de géneros devocionales en él contenidos<sup>48</sup>. Esta obra náhuatl contiene una enumeración devocional de las espinas de la corona de Jesucristo, un *persignum crucis* en otomí y náhuatl, una traducción al náhuatl de un texto latino sobre la vida de San Nicolás de Tolentino, una correlación entre el calendario gregoriano y el phurépecha, una lista de días de santos, algunas oraciones en un latín equívoco transcritas por un hablante nativo de náhuatl, y breves oraciones diversas en latín, español y náhuatl. El texto concluye con una sección verdaderamente *sui generis*: un texto breve acerca de los signos del zodiaco europeo y la influencia que ejercen sobre personas nacidas bajo ellos, y su correlación con el calendario cristiano. De acuerdo a esta lectura esencialmente visual del zodiaco, si bien los diversos animales del zodiaco son identificados con sus nombres nahuas, los gemelos de Géminis se vuelven Sabios (*tlamatinime*) y la balanza de Libra se lee como Comerciante (*pochtecatl*)<sup>49</sup>. Debe precisarse que este texto no es el único ejemplo de un acercamiento nahua al zodiaco: existen al menos otros dos textos manuscritos similares —el *Codex Mexicanus*<sup>50</sup> y un breve manuscrito náhuatl titulado *Reperitorio de los dienpos* e inserto en un ejemplar de 1553 de la *Doctrina christiana* de Pedro de Gante<sup>51</sup>— y el mismo Chimalpahin hace una reseña de los signos del zodiaco en uno de sus textos<sup>52</sup>.

Este texto no es una traducción literal de un ejemplo del género conocido como *reportorio de los tiempos*, sino una serie de anotaciones e interpretaciones de uno o más reportorios hechas por un lector nahua de gran curiosidad intelectual. Un cotejo de algunas palabras en español que este autor inserta en su texto en náhuatl sugiere que una de las fuentes consultadas era una versión impresa o manuscrita del conocido *Reportorio de los tiempos* de

<sup>47</sup> En la página 24, existe un santoral con la anotación marginal «a[n]nus 1633»; en la página 45, hay una breve nota en náhuatl sobre la fiesta de la Asunción de 1639; finalmente, al margen de la correlación entre los calendarios gregoriano y phurépecha, una nota en náhuatl indica que una mujer llamada Caterina huyó de su hogar en 1654.

<sup>48</sup> La diversidad de los textos misceláneos contenidos en el Codex Ind. 7 de la John Carter Brown y los Fonds Mexicain 23-24 y 367 sugieren que el abigarrado contenido del Fonds Mexicain 381 no es único. La alternancia de tres manos de copista en dicho documento sugieren también una cierta unidad documental.

<sup>49</sup> BNF Fonds Mexicain 381, p. 49.

<sup>50</sup> BNF Fonds Mexicain 23 et 24.

<sup>51</sup> Este texto náhuatl, intitulado *Reperitorio de los dienpos* [sic], es anónimo y fue transcrito con letra del siglo XVI. El contenido de dicho manuscrito presenta ciertas similitudes con el Fonds Mexicain 381; ver López Austin, Alfredo, «Un repertorio de los tiempos en idioma náhuatl», *Anales de Antropología* 10 (1973), pp. 285-296.

<sup>52</sup> Chimalpahin, Domingo Francisco, *Codex Chimalpahin*, vol. II. Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder (editores). Norman: University of Oklahoma Press, 1997, pp. 128-129.

Andrés de Li, el que es dado a la imprenta por primera vez en 1495 en Zaragoza<sup>53</sup>. Desafortunadamente, como sucede con otras misceláneas en náhuatl, es imposible precisar la identidad del autor o autores de este texto, o la localidad exacta en que fue producida<sup>54</sup>.

La apropiación de textos europeos sobre el zodiaco y su adaptación a un contexto cultural nahua denota el vivo interés que los autores y usuarios del Fonds Mexicain 381 tenían con respecto a la elucidación de prácticas adivinatorias europeas. Sin embargo, las diferencias entre el contexto de producción de un reportorio y el contexto del Fonds Mexicain 381 impedía que el acto de apropiación fuera una simple translación de contenido. Al elucidar y reinterpretar el contenido de un reportorio, los anónimos autores de dicho manuscrito no tenían ni la posibilidad ni el interés de replicar las intenciones y presupuestos culturales que le proporcionaban al género europeo del libro de horas su particular horizonte de expectativas. Paradójicamente, esta selectiva apropiación del zodiaco europeo resultaba en la emergencia de un nuevo género textual —el reportorio de los tiempos nahua— cuyo horizonte de expectativas estaba aún en plena formación. Como empresa intelectual, este manuscrito parece reflejar un acercamiento a la interpretación de un género europeo de amplia difusión —el reportorio— que retoma en una esfera de acción local y de manera independiente el propósito de Viseo de enraizar ciertos géneros europeos —tales como la literatura del *contemptu mundi*— en la esfera cultural nahua metropolitana.

## 5. LA PRODUCCIÓN CLANDESTINA DE TEXTOS EN ZAPOTECO

### 5.1. *Una comunidad de lectores clandestinos en Oaxaca*

En la sección final de este ensayo, abordaré dos casos que ilustran la dinámica social que animaba la producción y circulación clandestina de textos rituales zapotecos por parte de élites intelectuales locales en el siglo XVII. Nuestro primer caso concierne la circulación de copias de la transcripción alfabética del calendario ritual zapoteco de 260 días —un género designado por sus autores como *biyè gue xotao xoci reo*, o “*piyè* (calendario) de nuestros abuelos y padres”<sup>55</sup>— dentro de una comunidad de lectores zapotecos de la parroquia de San Miguel Sola —localizada al suroeste de la ciudad de

<sup>53</sup> Ver Tavárez, David, *Invisible Wars: Idolatry Extirpation Projects and Native Responses in Nahua and Zapotec Communities, 1536-1728*. Tesis doctoral, Universidad de Chicago, 2000, p 94.

<sup>54</sup> Si bien el náhuatl predomina como lengua de redacción, la presencia de elementos en otomí y phurépecha sugiere que este manuscrito fue producido en una comunidad localizada al oeste (o noroeste) del Valle de Toluca. Tres jurisdicciones coloniales contenían tal diversidad lingüística: Querétaro, Metepec y Temascaltepec.

<sup>55</sup> Esta designación aparece en algunos de los 99 calendarios de Villa Alta en 1704. Ver AGI 882, 1011 r.

Oaxaca— entre 1635 y 1653. El segundo caso concierne la producción y circulación de cantos zapotecos cristianos y tradicionales hacia finales del siglo XVII en la alcaldía mayor de Villa Alta, al noreste de Oaxaca.

En 1635, Gonzalo de Balsalobre —párroco de San Miguel Sola— confrontó por primera vez a un hombre de unos 69 años que, además de haber sido maestro cantor, escribano y regidor en San Miguel, era uno de los especialistas rituales más destacados de la región. Este sujeto, de nombre Diego Luis, conducía rituales relacionados con la cosecha del maíz, el parto, y las prácticas funerarias locales, y asimismo poseía un texto ritual escrito en chatino<sup>56</sup> que había traducido al zapoteco de Sola. El texto original provenía de Lorenzo Martín, un principal del pueblo chatino de Xuquila que había dado el mismo a Félix de Alvarado, quien lo había transmitido a Diego Luis. Balsalobre inició un proceso de idolatría contra Diego Luis al descubrir la existencia del texto, para luego confiscarlo y hacerlo quemar frente a la iglesia de Sola luego de sacar a su poseedor en procesión con vela y corozca<sup>57</sup>. No obstante, esta medida no pondría fin a la circulación clandestina de textos rituales en Sola; en febrero de 1654, Lorenzo Martín, hijo de Diego Luis, informa a Balsalobre durante un interrogatorio que él había hecho una transcripción del texto chatino por mandato de su padre antes de que el original fuera entregado a las llamas<sup>58</sup>.

La segunda ola de investigaciones y procesos de Balsalobre sobre los especialistas rituales de Sola, conducidas entre 1653 y 1657, no hubieran sido posibles sin la confrontación entre el extirpador y su testigo principal, Diego Luis. Durante el curso de estas diligencias, el anciano especialista zapoteco decidió incriminar y dar amplia información sobre cerca de 100 clientes y especialistas rituales que lo habían consultado o habían tenido acceso a sus textos rituales<sup>59</sup>. Gracias a los 18 procesos de idolatrías instruidos por Balsalobre a partir de los datos ofrecidos por Diego Luis, se puede reconstruir una pequeña comunidad de poseedores y usuarios de calendarios clandestinos animada por las actividades intelectuales de una élite de especialistas rituales alfabetizados que reciben, sin aparente ironía, la apelación de *letrados*<sup>60</sup>. Estos textos eran custodiados por los parientes cercanos de dichos letrados y transferidos en calidad de posesiones preciadas de una generación a otra, aún cuando no

<sup>56</sup> El chatino y el zapoteco se clasifican como miembros del mismo subgrupo de lenguas otomangues. Por lo tanto, un texto chatino sería relativamente accesible a hablantes de zapoteco alfabetizados.

<sup>57</sup> AGN, Inquisición 456, f. 592v.

<sup>58</sup> AGN, Inquisición 456, ff. 592v-593r.

<sup>59</sup> Balsalobre, Gonzalo, "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observancias de los indios del obispado de Oaxaca", *Anales del Museo Nacional de México* (Primera época) 6, 1892, p. 241. La información por él proveída culminó en la instrucción de al menos 18 procesos de idolatría, y en un juicio contra 36 oficiales de república. Cabe señalar que, durante su segundo juicio, Diego Luis no fue torturado para extraer información.

<sup>60</sup> *Letrado* es el título comunmente aplicado a los abogados y sus asistentes en este período.



los utilizaban, o aunque no pudieran leerlos por ser analfabetas<sup>61</sup>. Según Marcial Ramírez, un cantor de iglesia analfabeto del pueblo de Los Reyes en la jurisdicción de Sola, Diego Luis había copiado un texto ritual para su padre Cristóbal Ramírez, el que él luego heredó junto con otros papeles<sup>62</sup>.

De hecho, las declaraciones de varios de los letrados de Sola exponen un interesantísimo círculo social dentro del cual se transmitían textos y conocimientos rituales entre especialistas locales. En el hogar que ocupa el centro de dicha red, el especialista ritual más antiguo era Luis López, un letrado residente en San Juan Sola que establece su hogar al casarse con una mujer conocida sólo por el nombre de María y procrear con ella a Gracia Margarita. Luis López comunicó conocimientos rituales y un libro que contenía «los trece dioses de la gentilidad»<sup>63</sup> a su vecino Esteban de Aquino, y entregó un texto ritual a Diego Luis. Aquino empezó a ejercer sus funciones como especialista ritual, y comunicó algunos de sus conocimientos a su mujer Ana, quien era también consultada para actos de adivinación en ciertas ocasiones<sup>64</sup>. Luego de la muerte de Aquino, su viuda Ana hereda el libro que le había dado Luis López; luego de la muerte de López hacia 1629, María contrae segundas nupcias con Melchor Xuárez, quien hereda tanto la viuda de López como uno de sus libros, mismo que utiliza para propósitos adivinatorios. En 1647, luego de la muerte o partida de Melchor Xuárez, María tomó como su tercer marido a Diego Luis, y éste fue a residir a casa de su mujer, al igual que sus antecesoras<sup>65</sup>. Diego Luis, por su parte, distribuyó transcripciones de textos rituales a su hijo Lorenzo Martín y a al menos cinco clientes distintos: Pascual García, Agustín Hernández, Melchor López, Pedro de Mendoza y Cristóbal Ramírez. Ésta no es la única red local para la circulación de textos rituales, sino sólo la mejor conocida; otros datos arrojan un número total de unos 35 poseedores de textos rituales en Sola, utilizando criterios conservadores.

La dinámica de interpretación de los textos rituales de Sola podría ser comparada al análisis de las prácticas de lectura europeas del siglo XV al XVIII realizado por Roger Chartier; en dicho análisis, Chartier enfatiza las diferencias en dichas prácticas de un grupo a otro de lectores en función de sus diversos niveles de posición social, alfabetización, o fines pragmáticos, y sugiere que la diversidad en las posibilidades de elicitación oral podrían inspirar lecturas disímiles de un mismo texto<sup>66</sup>. Como ejemplo de esta dinámica, se puede citar el caso de Melchor López, un alumno analfabeto de

---

<sup>61</sup> Desafortunadamente, ya que Balsalobre incineró todos los ejemplares de los textos clandestinos que pudo confiscar, ninguno de los textos de Sola han sobrevivido. Sin embargo, a través de las descripciones de los mismos en los procesos se puede inferir que dichos textos contenían versiones alfabéticas del calendario zapoteco.

<sup>62</sup> AGN, Inquisición 456, f. 558 r-v.

<sup>63</sup> AGN, Inquisición 456, f. 544v.

<sup>64</sup> AGN, Inquisición 456, f. 545r.

<sup>65</sup> Ver Tavárez 1999, p. 237, si se desea consultar una gráfica de dicha red.

<sup>66</sup> Chartier 1994, pp. 4-5.

Diego Luis que admite en sus declaraciones que no había podido «alcanzar» todo lo que su texto ritual contenía. Sin embargo, Melchor tenía al menos la capacidad limitada de utilizar su libro para adivinar el día apropiado para cosechar los primeros elotes y para ofrecer limosna en la iglesia; otras prácticas adivinatorias de mayor dificultad requerían una consulta a Diego Luis<sup>67</sup>. Al igual que algunas de las comunidades de lectores de antiguo régimen, la circulación clandestina de textos rituales producidos por Diego Luis y otros letrados soltecos parece haber motivado la aparición de un círculo de lectores en Sola cuyos miembros—las élites intelectuales locales y sus parientes y seguidores—no compartían el mismo nivel de alfabetización o el mismo repertorio de conocimientos rituales. A pesar de estos obstáculos, una idolatría liberalmente alfabetizada florece en esta comunidad zapoteca hasta mediados del siglo XVII.

### 5.2. *Los cantos zapotecos de Villa Alta*

Entre septiembre de 1704 y enero de 1705, Fray Angel Maldonado—obispo de Oaxaca entre 1702 y 1728— condujo una campaña de extirpación de idolatrías que constituye el intento más ambicioso de confiscación de textos rituales e investigación de prácticas rituales clandestinas en Nueva España. Tal campaña se realizó a través de una serie de visitas a la inhóspita región de Villa Alta al noroeste de la ciudad de Oaxaca y con el auxilio judicial de su alcalde mayor, y culminó con la presentación de confesiones colectivas suscritas por los oficiales de república de la mayoría de los 104 pueblos de indios de Villa Alta—que contaban, según Maldonado, con una población total de unas 60,000 almas<sup>68</sup>— en la cabecera de San Ildefonso. Gracias a dicha campaña, contamos ahora con 99 transcripciones distintas del calendario ritual zapoteco que circulara en Sola medio siglo atrás, y con una treintena de canciones rituales zapotecas<sup>69</sup> que fueron entregadas a Maldonado por sus poseedores para obtener una absolución general. Las primeras 15 de estas canciones fueron redactadas en zapoteco nexitzo<sup>70</sup> a través de una probable colaboración con autores eclesiásticos y abordan temas devocionales diversos; los cantos restantes fueron redactados fuera del control eclesiástico en zapoteco de Cajonos y diseminados de manera clandestina, y contienen súplicas y alabanzas colectivas a deidades zapotecas locales y regionales.

La estructura prosódica de los 15 cantos zapotecos cristianos es suma-

<sup>67</sup> AGN, Inquisición 456, f. 577r.

<sup>68</sup> Ver AGI México 880.

<sup>69</sup> Dichos cantos se entonaban al ritmo del tambor cilíndrico llamado *teponaztli* en náhuatl y *nicachi* en zapoteco.

<sup>70</sup> En la alcaldía de Villa Alta, aparte del mixe y del chinanteco, existían al menos cuatro variantes regionales del zapoteco: nexitzo, Cajonos, serrano o del Rincón, y bijano. Ver Chance, John, *The Conquest of the Sierra*. Norman: University of Oklahoma Press, 1989, p. 8.

mente similar a la de los *Cantares Mexicanos* de la segunda mitad del siglo XVI<sup>71</sup>. Aunque existen aún grandes dudas sobre el contexto de producción de aquellos cantos, se puede afirmar que representan un género de evangelización zapoteco llamado *libana* —“sermón” u “oración”— y que fueron compuestos mediante una colaboración entre autores eclesiásticos y zapotecos, con el fin de venerar a Jesucristo, Dios Padre, la Virgen María, San Francisco y Santo Domingo en fiestas públicas. Aunque no se tienen noticias precisas de sus autores, el uso de ciertas frases demuestra que sus compositores estaban familiarizados con las convenciones del zapoteco doctrinal contenido en el *Vocabulario* de Córdova de 1572, las *Parábolas* del dominico Pedro de la Cueva —producidas hacia 1607— y la *Doctrina en lengua zapoteca nextiza* de Pacheco y Silva de 1687<sup>72</sup>. Por otra parte, las similitudes entre la estructura prosódica de estas canciones y los *Cantares Mexicanos* sugieren que dichos autores eclesiásticos podrían haber tenido noticia del proceso de composición de los cantares nahuas —o al menos nociones generales sobre este género oral nahua.

Si bien el manuscrito de estos cantos cristianos es anónimo, ha sido posible utilizar criterios lingüísticos en combinación con datos obtenidos de algunas confesiones colectivas para atribuir su posesión a dos habitantes del pueblo zapoteco nextizo de Yalahui<sup>73</sup> —Miguel Martín, uno de los alcaldes de dicho pueblo en 1704, y su hijo Juan Martín. De acuerdo a los datos preservados en una acusación por idolatría hecha contra Don Juan Felipe —segundo alcalde de Yalahui— por uno de sus enemigos políticos en 1706<sup>74</sup>, éste y Miguel Martín eran los líderes de un grupo de especialistas rituales en Yalahui que incluía a otro usuario de los cantos zapotecos —Don Fernando de Velasco— y a varios usuarios de la semilla alucinógena llamada *cuana betao* en zapoteco y *ololiuhqui* en náhuatl —el mismo Felipe, tres miembros del clan Velasco, y a Juan Mansano y su esposa. Con el fin de ser absueltos por el obispo Maldonado, este grupo confiesa haber cometido idolatrías;

<sup>71</sup> Al igual que los *Cantares Mexicanos*, los cantos de Villa Alta inician con una transcripción alfabética de un patrón de percusión que usa las sílabas *ti*, *qui*, *co* y *to*, y marcan el final de cada verso con una serie de sílabas sin contenido léxico—*ayao*, *hiya*, *hoya*, etcétera—que se entonaban durante la ejecución del canto.

<sup>72</sup> La construcción verbal paralela *goxijquelah lachie goxacacie Zerosalem*, “él sufrió y padeció en Jerusalén” contiene 2 verbos idénticos a 2 construcciones verbales en zapoteco del valle utilizadas en Córdova y en Cueva. Además, el epíteto mariano *xinaa quela hueza lachij*, “madre de la misericordia,” se utiliza tanto en una de estas canciones como en el texto doctrinal de Pacheco de Silva.

<sup>73</sup> Los 15 cantos zapotecos de Villa Alta están redactados en el idioma zapoteco nextizo, que se habla al norte y noroeste de la cabecera, por lo que deben de haber sido producidos en esta área lingüística. Por otra parte, en los autos levantados por orden de Maldonado hay un número muy reducido de instancias en las que se especifica la posesión de “cantos de teponaztle”—la apelación más común de este género— en pueblos específicos. Ya que el único pueblo nextizo en donde se menciona la existencia de “cantos de teponaztle” es Yalahui, por eliminación, lo más probable es que estos cantos hayan sido escritos en dicho pueblo.

<sup>74</sup> AVA Criminal 113.

Juan Martín y su padre se acusan de poseer transcripciones de los “cantos de teponaztle,” y hacen entrega de estos textos al juez eclesiástico.

En contraste con los cantos zapotecos cristianos, las dos colecciones de cantos zapotecos tradicionales pertenecen a un género distinto —designado en zapoteco como *dij dola nicachi*<sup>75</sup>, o “cantos de teponaztle”— que no contiene ninguna alusión aparente a creencias cristianas<sup>76</sup>. Dado que el estudio de estos cantos se encuentra aún en su fase inicial, sólo se ofrecerá una caracterización general de su contenido. La primera colección de cantos tradicionales contiene una decena de canciones que se dirigen a cinco deidades principales. Dos de estas deidades son regionales: se nombra a una deidad o ancestro deificado conocido como Señor *Yagchila* —la primera trecena del calendario ritual zapoteco<sup>77</sup>, y a una diosa llamada Señora *Yagcuelo*— el quinto mes del calendario solar zapoteco<sup>78</sup>. Las tres deidades restantes eran conocidas tanto en el valle de Oaxaca como en la región de Sola—*Becelao Dao*, o la gran deidad del inframundo según Córdova, *Huichana Tao*, una diosa asociada con la procreación, y *Betao çoxana*, una deidad de la creación y de la caza. Esta colección se encontraba originalmente en poder del renombrado especialista ritual Pedro de Bargas del pueblo de Betaza, quien ejerce su oficio en el último cuarto del siglo XVII y fallece hacia 1694, lo que nos da una idea de la fecha de producción del manuscrito. Antes de morir, Bargas vende este texto a Fernando López, un maestro de idolatrías del pueblo de Lachirioag.

Por otra parte, la segunda colección de *dij dola nicachi* contiene unas 8 canciones. Este texto ritual parece alinearse con una cosmología más localista que la de la colección de Bargas, puesto que del grupo de cinco deidades locales que aparecen en estos cantos, solamente dos de ellas son conocidas en otros pueblos: la primera es *Betao ichinoo*, conocida también como *Betao guichino* en Temascalapa, e identificada como el *Dios Trece* o la deidad suprema por Diego Luis en Sola. La segunda es la ya mencionada deidad femenina Señora de *Yagcuelo*. Estos cantos son presentados al juez eclesiástico por un tal Pedro Gonzalo, residente de Lachirioag, del que no tenemos ningún otro dato biográfico, fuera del interesante hecho de que éste no es designado como especialista ritual por sus vecinos<sup>79</sup>.

Debe enfatizarse que estos autores estaban plenamente conscientes de la fragilidad del espacio social que ocupaban; Pedro de Bargas estaba plena-

<sup>75</sup> Este término se utiliza en el manuscrito de Fernando López, AGI 882, 200 r.

<sup>76</sup> La estructura prosódica de estos cantos es peculiar; aunque se marca el final de cada estrofa con sílabas sin contenido léxico, no se transcribe el patrón de percusión, el cual siempre se indica en los *Cantares Mexicanos*.

<sup>77</sup> Alcina Franch 1998: 189. *Yagchila* es también el nombre del fundador mitohistórico del pueblo cajono de Tabaa en Villa Alta; ver Oudijk, Michel, *Historiography of the Bènzàa. The Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 A.D.)*, Leiden, CNWS Publications, Vol. 84, 2000.

<sup>78</sup> Alcina Franch 1998, p. 189.

<sup>79</sup> AGI 882, 184 r.

mente consciente de la necesidad de mantener su producción textual en la clandestinidad, de acuerdo al siguiente testimonio de su hijo Fabián:

[...] había tiempo de diez años que murió mi padre Pedro de Bargas, que fue asimismo maestro de ydolatría y echar suertes, y a esto nunca me llevó dicho mi Padre, porque se usava de que le bieran los ynstrumentos y dichas habillas [...]. Y sin embargo de todo lo suzedido me llevó [...] Joseph Gregorio a su sementerá, a donde yze sacrificio en mitad de la millpa siguiéndome por el libro que tenía en la mano (que ya le abía allado a donde mi padre le tenía), de adonde saqué nombrarse el dios de las aguas [...]<sup>80</sup>.

## 6. CONCLUSIONES

En este ensayo he intentado describir el amplio panorama de la producción textual en náhuatl y zapoteco durante el siglo XVII, con un énfasis particular en los textos ilícitos. He presentado un análisis que divide dicha producción de acuerdo a su contexto social y generacional, y he descrito la dinámica social que permitía las actividades de autores indígenas clandestinos. Para concluir, quisiera proponer una visión de conjunto de la producción intelectual nahua y zapoteca en el siglo XVII. En la Tabla 1, propongo seis modelos de producción textual colectiva e individual: 1) Colaboración lícita o tolerada con eclesiásticos; 2) Colaboración lícita o tolerada entre intelectuales indígenas; 3) Producción individual lícita o tolerada; 4) Producción para fines legales colectivos; 5) Producción para fines legales individuales; 6) Producción clandestina para comunidades de lectores. Este esquema sintético propone una serie de contextos sociales interrelacionados que parten, siguiendo una de las observaciones de Gramsci, de una relación particular con el grupo social dominante —los autores eclesiásticos no indígenas— y conducen a un contexto social individual para la producción clandestina de textos diversos.

Por otra parte, estos modelos se refieren a una actividad intelectual clandestina que puede ser detectada en contextos locales durante los períodos de actividad de la cuarta y quinta generación de autores eclesiásticos (de la década de 1630 a 1700, aproximadamente). Aunque aún no contamos con datos muy precisos sobre los nodos de enseñanza de la escritura alfabética que podrían haber surgido al oeste y suroeste del valle de México y en diversas regiones de Oaxaca en la segunda mitad del siglo XVI, podemos hacer dos observaciones generales sobre los textos nahuas y zapotecos ilícitos en el siglo XVII: su aparición parece estar ligada con las actividades de autores y círculos de lectores que llegan a adquirir una cierta independencia de las instituciones eclesiásticas, y la circulación de dichos textos sugiere la relativa descentralización de públicos indígenas letrados y semiletrados, los que podrían haber sustentado un ámbito intelectual disperso y relativamente diversificado que podría haber sido periódicamente unificado por los textos lícitos.

<sup>80</sup> AGI 882, 307 r; las bastardillas son mías.

tos nahuas y zapotecos más influyentes del XVII —tales como las obras de Viseo, Alva, Lasso de La Vega, Agüero, Martínez, y Pacheco de Silva.

Sin embargo, hay algunos elementos hermenéuticos que aún nos escapan: las motivaciones políticas e ideológicas de dichos autores y su opinión sobre los modelos políticos colectivos impuestos por las autoridades coloniales. En la mayoría de los textos clandestinos no es posible abordar estas cuestiones a partir de comentarios directos de sus autores, ya que éstos asumían una audiencia indígena que compartía su horizonte de expectativas y no requería de mayores explicaciones. A manera de conclusión se intentará poner en claro las motivaciones ideológicas de algunos autores indígenas clandestinos, tomando como eje interpretativo la defensa de ceremonias rituales colectivas en Villa Alta.

La presencia de espacios locales donde se cuestionaba de manera pasiva y activa las políticas de evangelización no es una mera curiosidad intelectual, sino que revela una fuerte tensión en algunas comunidades zapotecas entre la aceptación simbólica de los proyectos políticos de la monarquía española, y la adherencia a un modelo dualista que asume la clandestinidad de las ceremonias colectivas como una realidad social inevitable. La producción y circulación del calendario y de cantos zapotecos constituía un proyecto político, económico e ideológico de gran importancia local en ciertas comunidades. Sería un error considerar este tipo de producción intelectual como una simple transmisión cultural irreflexiva —como lo hace Francisco Hernández al caracterizar las actividades de los doctores nahuas<sup>81</sup>. Desde el punto de vista económico, dichas prácticas eran financiadas a través de la derrama de una contribución especial por parte de cada cabeza de familia. En Betaza se puede hablar incluso de dos presupuestos paralelos— uno para prácticas cristianas, y el otro para ceremonias colectivas<sup>82</sup>. Esta división sugiere que, en ciertos pueblos de indios, la producción de textos rituales era parte de un proyecto socioreligioso local.

Desde el punto de vista político, cabe señalar que la preservación de prácticas rituales colectivas en distintos pueblos zapotecos a pesar de la supervisión constante de los dominicos desencadena un número apreciable de confrontaciones entre algunos cabildos zapotecos y las autoridades episcopales y civiles en Oaxaca. Si bien las primeras campañas sistemáticas de ex-

---

<sup>81</sup> Hernández, Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*. Madrid: Historia 16, 1986, p. 110.

<sup>82</sup> AVA Criminal 117, 17 r-v. La estructura institucional que sufragaba los gastos de dichas ceremonias seguía el modelo de las cofradías de indios: en Betaza había 3 mayordomos de "sacrificios del común" que supervisaban el cultivo de 3 parcelas pertenecientes a cada uno de los barrios del pueblo. El dinero obtenido de dicho cultivo se prestaba a una tasa de interés del 37 %, y las ganancias sufragaban dichas ceremonias. Asimismo, habían 10 yuntas que se rentaban a razón de 3 reales diarios para recabar fondos. El escribano de Betaza revela también que cada año sobran unos 200 pesos provenientes de tributos reales no colectados y de las sobras del fondo colectivo destinado a sufragar las visitas del párroco. Estos fondos eran destinados en parte al financiamiento de ceremonias colectivas.

TABLA 1. PANORAMA GENERAL DE LA PRODUCCIÓN TEXTUAL EN NÁHUATL Y ZAPOTECO EN EL SIGLO XVII

MODELOS DE PRODUCCIÓN	Colaboración lícita o tolerada con eclesiásticos	Colaboración lícita o tolerada entre intelectuales indígenas	Producción individual lícita o tolerada	Producción para fines legales individuales	Producción para fines legales colectivos	Producción clandestina para círculos de lectores
<b>GÉNEROS</b>	Impresos doctrinales y devocionales, gramáticas, artes, sermonarios, narrativas históricas, teatro doctrinal, <i>huehuetlahtolli</i> (diálogos), <i>libana</i> (canciones cristianas)	Crónicas, <i>cuicatl</i> (cantos) <i>xiuhpohualli</i> (anales), canciones cristianas, vocabularios, teatro doctrinal	<i>Xiuhpohualli</i> (anales), crónicas, canciones para cristianas, diarios	Testamentos, peticiones, cartas	Mapas, amojonamientos, títulos primordiales, peticiones, cartas, capítulos	<i>piyè xotao xoci reo</i> (calendarios) <i>nahualtocaitl</i> (conjuros), <i>dij dola nicachi</i> (cantos) otros textos rituales y devocionales, reportorios de los tiempos
<b>ALGUNOS AUTORES NAHUAS</b>	Juan Bautista Visco & colaboradores, Lasso de la Vega & colaboradores Bartolomé de Alva & Carochi, Pérez de la Fuente	Santos y Salazar, autores de <i>cuicatl</i>	Chimalpahin, Ventura y Zapata, Ponce de León, Tezozómoc, Alva Ixtlilxochitl Bartolomé de Alva	Escribanos, individuos alfabetizados	Escribanos y oficiales de república	Especialistas rituales perseguidos por Ruiz de Alarcón y De la Serna, autores de reportorios
<b>ALGUNOS AUTORES ZAPOTECOS</b>	Córdova & colaboradores, Feria & colaboradores		Cristóbal de la Cueva, Juan Martín de Lalopa	Escribanos, individuos alfabetizados	Escribanos y oficiales de república	Diego Luis, Pedro de Bargas, Pedro Gonzalo, Juan Martín de Yalahui

tirpación en Oaxaca comienzan en la década de 1560, no es sino hasta después de la rebelión de Tehuantepec en 1660 que se inicia una escalada episcopal en contra de prácticas rituales comunitarias. Por ejemplo, entre 1686 y 1690, tal vez alentado por el ejemplo de la prisión perpetua de herejes y judíos de la ciudad de México, el obispo Isidro Sariñana funda en la ciudad de Oaxaca una «prisión perpetua de idólatras»<sup>83</sup> que es reconstruida eventualmente por Maldonado, en donde se recluyen muchos maestros de idolatrías hasta mediados del siglo XVIII. Esta escalada culmina en septiembre de 1700 en San Francisco Cajonos con una rebelión causada por dos de sus residentes, los que son linchados por el común por haber delatado la ejecución de rituales colectivos clandestinos<sup>84</sup>. No se puede afirmar que los productores de textos clandestinos y otros especialistas contaran con el apoyo de sus conciudadanos en la mayoría de los casos; antes bien, un vistazo rápido a los procesos revela la existencia de facciones familiares o políticas en pro y en contra de tales prácticas en las causas existentes en Yalálag<sup>85</sup>, Betaza<sup>86</sup>, Yalahui<sup>87</sup>, Lachitaa<sup>88</sup>, Lachirioag<sup>89</sup>, y otros pueblos. Los indígenas tradicionalistas, que son denunciados como idólatras, sacrificadores y caníbales, califican a sus acusadores de *lambeplatos de los españoles* o de *vendedores de pueblos*<sup>90</sup>.

Paradójicamente, la plena consciencia por parte de los autores de textos rituales y oficiales de república de que no existía manera alguna de articular una defensa directa de sus prácticas colectivas en un diálogo público con las autoridades eclesiásticas y civiles resulta en la ausencia de un discurso político específico en torno a la preservación de dichas prácticas. Entre estos autores clandestinos no existe el equivalente de un Luis de Carvajal<sup>91</sup> o un Hernando Hacas Poma<sup>92</sup>. Para encontrar un argumento en favor

<sup>83</sup> AGI, México 357: Cartas del obispo de Oaxaca, 1679-1692.

<sup>84</sup> Luego de un juicio civil, 15 de los líderes del tumulto son ahorcados y descuartizados, quedando sus restos en exhibición en el camino a Oaxaca. Esta rebelión indica que existían opiniones encontradas sobre la preservación y financiamiento de ceremonias rituales colectivas en el seno de muchos pueblos zapotecos.

<sup>85</sup> AVA Criminal 225.

<sup>86</sup> AVA Criminal 117.

<sup>87</sup> AVA Criminal 133.

<sup>88</sup> AVA Criminal 184.

<sup>89</sup> AVA Criminal 23. Si se desea consultar un estudio de caso que revela el faccionalismo en torno a los sacrificios del común en Lachirioag hacia 1666, ver Tavárez, David, "Idolatry as an ontological question: Native consciousness and juridical proof in colonial Mexico." *Journal of Early Modern History* 6, vol. 2 (2002), pp. 1-26.

<sup>90</sup> Existen incluso ejemplos de chantaje; por ejemplo, un residente zapoteco de Lachirioag sorprende a un vecino suyo en pleno sacrificio ritual, y demanda dinero y bienes a cambio de su silencio. Ver AVA Criminal

<sup>91</sup> Ver Toro, Alfonso, *La familia Carvajal*. México: Editorial Patria, 1944; y Cohen, Martin, *The Martyr Luis de Carvajal: A Secret Jew in Sixteenth-Century Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2001.

<sup>92</sup> Ver Griffiths, Nicholas, *The Cross and the Serpent*. Norman: University of Oklahoma Press, 1995, p. 186.



del ecumenismo, debemos remontarnos al cuestionamiento hecho por el cacique nahua Don Carlos Chichimecateuctli en 1539, en el que defiende las enseñanzas de los ancestros y cuestiona la manera en que los evangelizadores se reservan el derecho de decidir la legitimidad de las prácticas devocionales:

¿Qué verdad es la divinidad que deseamos? Quizá es nada; aquí thenemos tres maneras, que son cartillas, romance y gramática, y en la cartilla está el «a b c», y «pater noster», y «Ave María, Credo y Salve Regina», artículos y mandamientos, ¿por ventura fenece aquí todo?<sup>93</sup>.

A pesar del cruento fin de Don Carlos —ejecutado frente a sus antiguos súbditos en la plaza mayor de México— su defensa de una cierta autonomía intelectual es puesta en práctica a través de las actividades de algunas élites indígenas locales a lo largo del siglo XVII. Sin embargo, estos intentos de autonomía son eventualmente cuestionados en un proceso que acaba por modificar las estrategias políticas de dichas élites. Como muestra de esta toma de consciencia, podría citarse la siguiente declaración del especialista ritual Simón de Santiago, que inscribe este proceso dentro de una cosmovisión local:

[...] abiendo pasado de su visita el señor Obispo, le pidió el pueblo [a Simón de Santiago] con muchas ynstancias [que] bebiese la yerva [cuana betao] para saver en qué avian de parar, y abiéndola vevido [...] los mismos dioses que lleva expresado le dijeron a éste que confiesa que ya avian dado en mano de Dios Padre, que entraría la doctrina cristiana y que entrarían los españoles, y les llevarían a sus padres y a sus abuelos, que eran sus ídolos<sup>94</sup>.

Esta revelación nos proporciona una potente metáfora que podría cerrar nuestras reflexiones: como un eco de las terribles palabras de Yahveh en el Éxodo<sup>95</sup>, al entrar a ciertas comunidades recalcitrantes, la mano de Dios Padre acaba borrando de nuestra memoria colectiva el recuerdo de un grupo intrépido de autores indígenas clandestinos cuyo rescate y estudio está aún en sus fases iniciales.

<sup>93</sup> González Obregón, Luis, *Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco, Don Carlos Chichimeca tecutli*. Publicaciones del AGN. México: Guerrero Hermanos, 1910, p. 6.

<sup>94</sup> AVA Criminal 117, 39 v-40r.

<sup>95</sup> “Y Moisés regresó al Señor y le dijo, ‘¡Ay, qué gran pecado ha cometido esta gente, que se ha fabricado dioses de oro! Perdona, Señor, su pecado—y si no lo haces, entonces bórrame del libro que has escrito’. Y el Señor respondió a Moisés: ‘Borraré de mi libro a todo aquel que haya pecado contra mí.’”. Éxodo 32: 31-33.

## ABREVIATURAS UTILIZADAS

- AGI: Archivo General de Indias, España.  
AGN: Archivo General de la Nación, México.  
AVA: Archivo Judicial de Villa Alta, México.  
BCN: Biblioteca Central Nazionale, Italia.  
BNF: Bibliothèque Nationale de France, Francia.  
BRAH: Biblioteca de la Real Academia de la Historia, España.  
JCB: John Carter Brown Library, EEUU.  
RBE: Real Biblioteca de El Escorial, España.