



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAestrÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

***TLACOYOTL ¿ESCLAVITUD ENTRE LOS NAHUAS DEL POSCLÁSICO  
TARDÍO (1200-1521)?***

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:  
ÓSCAR SALAZAR DELGADO

TUTOR  
DR. JOSÉ RUBÉN ROMERO GALVÁN  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO 2017



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



# Índice general

	Pág.
Agradecimientos.....	5
Introducción.....	7
1. En torno a los conceptos de <i>tlacotli</i> y <i>tlacoyotl</i> .....	14
1.1. Estudios previos.....	14
1.1.1. Carlos Bosch García.....	15
1.1.2. Jacques Soustelle.....	16
1.1.3. Friedrich Katz.....	17
1.1.4. Manuel M. Moreno.....	18
1.1.5. Víctor Manuel Castillo Farreras.....	19
1.1.6. Yolotl González Torres.....	20
1.1.7. Alfredo López Austin.....	21
1.1.8. Ana Luisa Izquierdo.....	22
1.2. El problema de la confusión entre esclavos, <i>tlatlacotin</i> y cautivos.....	24
1.3. Acerca del término <i>tlacotli</i> .....	40
1.4. El <i>tlacotli</i> en la sociedad mexicana.....	42
2. Formas de convertirse en <i>tlacotli</i> .....	54
2.1. Predisposición por el signo de nacimiento, los <i>tlatlacotin</i> y el <i>tonalpohualli</i> ...	54
2.2. Formas habituales de convertirse en <i>tlacotli</i> .....	60
2.2.1. <i>Tlacoyotl</i> como castigo por cometer delitos.....	60
2.2.1.1. Los ladrones.....	60
2.2.1.2. Los plagiarios y los estafadores.....	66
2.2.1.3. Los deudores.....	68
2.2.1.4. Los cómplices de una traición.....	69
2.2.1.5. Los malos hijos.....	72
2.2.1.6. Los asesinos que dejaban viuda con hijos.....	73
2.2.1.7. El que estorbaba la huida de un <i>tlacotiamictli</i> .....	74

2.2.1.8. Quien preñaba a una <i>cihuatlacotli</i> y ésta muriese o quedase lisiada.....	75
2.2.2. <i>Tlacoyotl</i> por conversión voluntaria.....	77
2.2.2.1. Las prostitutas.....	77
2.2.2.2. Los holgazanes.....	78
2.2.2.3. Los jugadores incontinentes.....	79
2.2.2.4. Los anfitriones insolventes.....	80
2.2.2.5. Quienes pasaban una gran necesidad.....	80
2.2.3. Ceremonia de entrada a la <i>tlacoyotl</i> .....	86
2.3. Formas excepcionales de adquirir una condición servil.....	87
3. La naturaleza de la <i>tlacoyotl</i> .....	93
3.1. Derechos, relación <i>tlacotli-tlachahua</i> , tareas y usos.....	93
3.1.1. Derechos.....	93
3.1.2. Relación del <i>tlacotli</i> con el <i>tlachahua</i> .....	95
3.1.3. Tareas.....	105
3.1.4. Usos.....	109
3.2. Renuencia e incumplimiento: el <i>tlacotiamictli</i> .....	113
3.2.1. El <i>tlaconecuiloliztli</i> .....	116
3.2.2. Los <i>ixiptlah</i> , imágenes de los dioses.....	135
4. De la liberación de las obligaciones al encuentro con la verdadera esclavitud.	149
4.1. La liberación de las obligaciones.....	149
4.2. Los acompañantes de los muertos distinguidos.....	159
4.3. La inserción de la verdadera esclavitud.....	175
Consideraciones finales.....	193
Fuentes consultadas.....	205

## **Agradecimientos**

En este espacio quiero agradecer a todas las personas que de una u otra manera contribuyeron a la realización de este trabajo. Entre ellas, mi familia, José Tomás, Carolina, Carlos y Luis Alberto, por su apoyo incondicional en todo momento. A mis maestros. De manera especial al doctor José Rubén Romero Galván, quien me ha guiado con sabiduría desde la licenciatura y ahora en la maestría. Al doctor Víctor Manuel Castillo Farreras, por sus enseñanzas acerca de la estructura económica de Mesoamérica. A la doctora Eliana Acosta Márquez, por sus orientaciones sobre la noción de cuerpo y persona entre los nahuas. Al maestro Leopoldo Valiñas Coalla y a la doctora Mercedes Montes de Oca Vega, por conducirme en los intrincados caminos de la lengua náhuatl. A la doctora Martha Iliá Nájera por mostrarme la compleja pero apasionante religión nahua. A la doctora María Castañeda de la Paz, por compartirme su saber acerca de los códices y al doctor Guilhem Olivier y a la maestra Beatriz García Marañón por su revisión y atinadas recomendaciones.

No puedo dejar de mencionar y agradecer a los doctores Ana Luisa Izquierdo, Miguel Pastrana Flores, Clementina Battcock y Gabriel Kruell quienes, como sinodales, leyeron, comentaron y enriquecieron esta tesis. También manifiesto mi gratitud a la doctora María del Carmen Valverde Valdés, directora del Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos y a su equipo de trabajo, las licenciadas Myriam Fragoso y Elvia Castorena, por su apoyo en todo lo que concierne a los asuntos administrativos del posgrado. Agradezco también a mis compañeros del Posgrado en Estudios Mesoamericanos y del Posgrado de Historia, que con sus sugerencias y comentarios a lo largo de dos años también contribuyeron a la realización de este trabajo.

Expreso, finalmente, mi profundo agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México, que a través de la Coordinación de Estudios de Posgrado, me otorgó una beca, sin la cual todo este trabajo simplemente hubiera sido imposible.



## Introducción

Transcurría el año de 1519 cuando Cortés, en la isla que hoy denominamos Cozumel, se enteró de la presencia de dos españoles: Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero. Éstos —según le informaron— habían llegado a la región antes que él y, tras el naufragio de su embarcación, habían sido capturados por unos “caciques” mayas que los tenían por “esclavos”.<sup>1</sup> Cortés los mandó buscar y pidió su rescate, pero no lo consiguió.<sup>2</sup> Más tarde, abandonó la isla y posteriormente volvió a ella. Fue en esta última visita que, sorprendentemente, Aguilar salió a su encuentro en una canoa conducida por seis indígenas. Al ver la canoa, los españoles confundieron a su compatriota con uno de los nativos porque, según relata Bernal Díaz del Castillo, lucía así: “[...] de suyo era moreno y tresquilado a manera de indio esclavo y traía un remo al hombro, una cotara vieja calzada y la otra atada en la cintura, y una manta vieja muy ruin, y un braguero peor, con que cubría sus vergüenzas [...]”.<sup>3</sup> Tal era el aspecto que, según el conquistador, hacía posible identificar a Aguilar con un “indio esclavo”. Este, podríamos decir, fue uno de los primeros encuentros de los conquistadores con la “esclavitud” mesoamericana. Sin embargo, vale la pena preguntar: ¿realmente podemos hablar de una esclavitud mesoamericana?

Para responder a esta pregunta es necesario advertir, primero, que el tipo de “esclavitud” con que se encontraron los españoles en Cozumel era sólo uno de los varios tipos de servidumbre que sabemos eran practicados en Mesoamérica. Efectivamente, en el territorio que hoy designamos Mesoamérica existían por lo menos dos formas de servidumbre. Una, distribuida en buena parte de lo que hoy

---

<sup>1</sup> Cabe recordar que Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero viajaban, junto con otros españoles, en la nao Santa Lucía; embarcación que encalló en algún lugar situado frente a la costa este de la península de Yucatán el 22 de marzo de 1511. Todos fueron capturados por los mayas y sólo Aguilar y Guerrero lograron salvarse de ser sacrificados por sus captores. Luis Barjau, *Náufragos españoles en tierra maya. Reconstrucción del inicio de la invasión*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011, 160 p.

<sup>2</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, [1568], 23ª ed., introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 2007, cap. XXVII, pp. 43-44.

<sup>3</sup> *Ibid.*, cap. XXIX, p. 47.



conocemos como área maya<sup>4</sup> y, otra, extendida en el Altiplano Central y áreas circunvecinas. Como es de esperar, ambas formas compartían algunos rasgos, pero también había entre ellas claras diferencias. De hecho, tales diferencias fueron advertidas desde el mismo siglo XVI por los conquistadores y, como prueba de esto, puede citarse a fray Toribio Motolinía, uno de los primeros franciscanos que arribaron al Nuevo Mundo y que, respecto a las formas de servidumbre que encontraron, refiere lo siguiente: “En otras provincias y generaciones de otras diversas lenguas, tenían otras leyes y costumbres de hacer esclavos, y [en] especial a do no reconocían subjeción a México ni a *Tetzcuco*”.<sup>5</sup> Así entonces, parece claro que más que hablar de una “esclavitud” mesoamericana, sería más adecuado, por principio de cuentas, hablar de varias formas de servidumbre en Mesoamérica.

El trabajo que aquí propongo versa sobre una de esas formas. Me refiero específicamente a la se desarrolló en el Altiplano Central y áreas circunvecinas en el Posclásico tardío, periodo que corresponde a los años que van de 1200 a 1521.<sup>6</sup> Cabe recordar que en tal periodo habitaron en el Altiplano Central poblaciones diversas y “[...] heterogéneas en lo lingüístico, en lo étnico y en el grado de complejidad social, económica y política”.<sup>7</sup> No obstante tal diversidad, en los principales centros de población la lengua predominante era el náhuatl. Razón por la que la institución que estudiaremos aquí era denominada *tlacoyotl*,<sup>8</sup> vocablo que proviene de esa lengua.

---

<sup>4</sup> Sobre la servidumbre que se desarrolló en el área maya véase Young Bok Song Park, *Esclavitud y servidumbre entre los mayas prehispánicos*, tesis para obtener el grado de maestro en Historia ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, edición del autor, 1995, 222 p.

<sup>5</sup> Toribio Motolinía, *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*, dirigida por Edmundo O’Gorman, México, Conaculta, 1989, p. 599.

<sup>6</sup> Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, 2ª ed., México, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 71.

<sup>7</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª reimpr., 2 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, t. I, p. 55.

<sup>8</sup> Según Molina, el término *tlacoyotl* corresponde al “trabajo o servidumbre de esclavos o vasallos”. Alonso de Molina, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5ª ed., México, Porrúa, 2004, segunda sección, fol. 118 v.

¿Por qué emprender una investigación histórica sobre la *tlacoyotl*? Me parece que hacerlo es relevante porque en las fuentes documentales existen numerosas alusiones a los llamados “esclavos”. En ellas se advierte que dichos personajes eran importantes para la sociedad indígena; pues no sólo se mencionan algunas de las actividades económicas que desempeñaban sino que, en ocasiones, se dice que sus servicios se prolongaban más allá de la vida pues, al morir los *tlatoque*, se les hacía acompañar por numerosos “esclavos”. También es posible advertir su importancia en la participación constante que tenían dentro de múltiples rituales. Particularmente, al observar su función como víctimas sacrificiales en las fiestas de las veintenas.

Por todo lo anterior, consideré necesario hacer un estudio que analizara a la *tlacoyotl*, tomando en cuenta el mayor número de datos que se pudieran recabar en el tiempo establecido para cursar la maestría y desde una perspectiva que tratara de comprender a la institución indígena en su contexto original y no con una visión eurocéntrica que, por su propia naturaleza, desvirtuaría los resultados.

Así, en este trabajo me propongo dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿Había esclavitud entre los nahuas del Posclásico tardío? En realidad pienso que no. Y en las siguientes páginas, además de mostrar los fundamentos de mi respuesta, explicaré al lector, apoyado en la información histórica, etnográfica y lingüística disponible, lo que pudo haber sido la *tlacoyotl*. Para ello definiré los conceptos de *tlacotli*<sup>9</sup> y *tlacoyotl*; explicaré las formas en que los individuos podían convertirse en *tlatlacotin*; mostraré las características principales de la *tlacoyotl* y señalaré las distintas maneras en que los individuos podían abandonar su condición servil.

Cabe mencionar que para llevar a cabo la investigación recurrí principalmente al estudio de fuentes documentales. Dicho de otra manera, revisé, analicé y confronté datos procedentes de la historiografía de la Conquista de México, de la historiografía de tradición indígena y de algunos documentos de carácter

---

<sup>9</sup> Según Molina, el término *tlacotli* correspondía al de “esclavo o esclava”. En plural se decía *tlatlacotin*, Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fols. 119 r y 137 v.

parahistoriográfico, obras todas elaboradas en los siglos XVI y XVII. Asimismo, consulté y analicé trabajos de investigación publicados recientemente sobre el tema. No me pareció oportuno incluir en esta introducción una relación de esas fuentes porque el lector encontrará referencias a ellas en notas a pie de página y, por supuesto, en el listado bibliográfico incluido al final de este trabajo.

Debo advertir además que, si bien las fuentes empleadas permiten hacernos una idea más o menos clara del fenómeno estudiado, también es cierto que hay en ellas muchas limitaciones. Me refiero particularmente a los materiales provenientes del siglo XVI que, en su mayoría, fueron elaborados con propósitos muy distintos a los que idealmente se requerirían para una reconstrucción de la llamada “esclavitud” indígena. En tales obras es común la dispersión de la información, la omisión de datos que hoy consideramos claves y la falta de detalles que, de existir, nos proporcionarían una idea más acabada del fenómeno estudiado. Por todo ello, me vi obligado a utilizar —cuando la ausencia de información lo hizo necesario— datos procedentes de distintas áreas mesoamericanas y notas de la etnografía reciente. Lo anterior, sin embargo, no es impertinente. En realidad pienso que resulta enriquecedor para el discurso histórico pues no sólo hace posible la comparación de los fenómenos estudiados sino que permite el reconocimiento de los rasgos culturales compartidos y la identificación de aquello que permanece a lo largo del tiempo. Así, aunque estoy consciente de las posibles diferencias entre las diversas culturas mesoamericanas y también de las profundas transformaciones sufridas por las sociedades indígenas a lo largo de casi cinco siglos, considero que en este trabajo los datos procedentes de otros pueblos mesoamericanos y de la etnografía fueron fundamentales para la comprensión de la información presente en los materiales analizados.

Además del análisis histórico, y en conformidad con el enfoque interdisciplinario del Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, utilicé también técnicas de análisis morfológico en algunos términos en lengua náhuatl y realicé el análisis pictográfico de algunas imágenes tomadas de códices del Altiplano Central elaborados en el siglo XVI. Con ambos

procedimientos se enriquece la información documental y se da solidez a los argumentos históricos.

Debo mencionar también que fue particularmente útil acercarme a mi objeto de estudio con un interés centrado en la noción de cuerpo y persona; pues fue a partir de ese enfoque que pude elaborar el modelo explicativo que el lector encontrará en las siguientes páginas y que marca diferencias importantes cuando se compara al *tlacotli* con el esclavo romano. Sin más que agregar acerca de las fuentes y la metodología empleadas para la elaboración de esta investigación, procederé ahora a explicar los capítulos que conforman este trabajo.

En el capítulo uno, titulado “En torno a los conceptos de *tlacotli* y *tlacoyotl*”, presento un balance de los estudios previos realizados sobre el tema de la llamada “esclavitud” mexicana desde 1944 hasta nuestros días. Expongo además el problema de la confusión entre esclavos, *tlatlacotin* y cautivos, que por mucho tiempo ha dificultado la identificación de unos y otros. Hago después una revisión de lo que se ha dicho sobre la etimología del término *tlacotli* y finalizo el capítulo con mi planteamiento acerca del lugar que ocupaba el *tlacotli* en la sociedad mexicana y cómo pudo ser visto por los miembros de ésta.

En el capítulo dos, que lleva por título “Formas de convertirse en *tlacotl*”, mi interés se centró en presentar todas las formas de imponer la *tlacoyotl* que encontré en las fuentes históricas. El capítulo se subdivide a su vez en dos apartados que señalan las formas habituales de convertirse en *tlacotli* y las formas excepcionales. Entre las formas habituales se muestran las que son impuestas como un castigo por cometer delitos y también se explican aquellas en las que se ingresaba a la *tlacoyotl* de forma voluntaria. El capítulo se cierra con la exposición de las formas excepcionales de adquirir una condición servil, tema vinculado con la llamada *huehuetlatlacolli*,<sup>10</sup> forma de servidumbre que, al parecer, precedió a la que se analiza en este trabajo.

---

<sup>10</sup> Según Motolinía, el nombre *huehuetlatlaculli* equivalía a “culpa o servidumbre antigua”. Motolinía, *El libro perdido...*, p. 603. El término también aparece como *ueuetlatlaculli* en el *Códice Florentino*, lib. VII, cap. VIII, fol. 15 v y 16 r; documento que puede consultarse en línea: *Códice Florentino*, en

En el capítulo tres, titulado “La naturaleza de la *tlacoyotl*”, el lector encontrará toda la información recabada sobre lo que significaba ser *tlacotli*. Ahí, podrá ver los derechos que poseía éste, la relación que podía establecerse entre él y el *tlacahua*,<sup>11</sup> las tareas que se le podían asignar y también los usos que algunos *tlacahuaque* podían hacer de ellos. En este capítulo se exponen además las razones por las que un *tlacotli* podía llegar convertirse en *tlacotiamictli*,<sup>12</sup> cómo éste podía ser “vendido”<sup>13</sup> en un mercado especializado y el proceso de transformación que sufría antes de llegar a ser considerado un *ixiptla*.<sup>14</sup> Se incluye al final un breve resumen de las actividades que realizaban los *ixiptlah*<sup>15</sup> durante las fiestas de las veintenas y se muestra cómo eran vistos y tratados por los otros miembros de la sociedad.

---

Biblioteca Digital Mundial, <http://www.wdl.org/es/item/10096/#q=codice+florentino>, 08 de mayo de 2016.

<sup>11</sup> Molina tradujo *tlacahua* como “señor o dueño de esclavos”. Aquí utilizaré el sentido más literal que corresponde a “que tiene hombres” o “que se beneficia de hombres”. El plural es *tlacahuaque*. Véase Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fols. 115 v y 116 r, respectivamente.

<sup>12</sup> Molina registró como equivalente de *tlacotiamictli* al “esclavo que se vende en almoneda, o trato y mercaduría de vender y comprar esclavos”, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 119 r.

<sup>13</sup> No se trataba de una venta y, consecuentemente, de una compra en el sentido que hoy le damos a esos términos; pues, como veremos más adelante, sólo se transfería el derecho a aprovechar el trabajo del *tlacotli* “vendido”. Además, existe desacuerdo entre los investigadores acerca de si realmente se practicaba la compra y la venta en los mercados del México antiguo. Según Diego Durán, en los mercados se compraban, se vendían y se trocaban productos. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, [1581], 2 t., estudio preliminar Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Conaculta, 1995, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 184. Por su parte, Francisco León Carbajal explicó lo mismo pero, respecto a los “esclavos”, dice que se permutaban; véase Francisco León Carbajal, *Discurso sobre la legislación de los antiguos mexicanos* (1864), estudio preliminar de Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 2014, pp. 69-70 y 73. Por otro lado, Jacqueline de Durand-Forest no sólo defiende la existencia de una verdadera moneda y, por tanto, de la compra y la venta, sino que afirma que los “esclavos” sí se compraban. Jacqueline de Durand-Forest, “Cambios económicos y moneda entre los aztecas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 9, 1971, pp. 105-124.

<sup>14</sup> Utilizaré aquí la definición de *ixiptla* propuesta por Rodríguez Figueroa, quien define al *ixiptlah* como un no humano y, más específicamente, como: “aquella cosa o ser que tiene la posibilidad de tener algunas o todas las características de algo, poseer habilidades o responsabilidades de alguien y ser y actuar en lugar de ese algo o ese alguien en determinadas situaciones”. Andrea Berenice Rodríguez Figueroa, *El paisaje festivo en el cecempohuallapohualli de la cuenca de México del siglo XVI, según las fuentes sahuaguntinas*, 2 t., tesis para obtener el grado de doctora en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, Edición de la autora, 2014, t. 1, cap. 1, pp. 101-102.

<sup>15</sup> *Ixiptlah* es el plural de *ixiptla*.

Finalmente, en el capítulo cuatro, titulado “De la liberación de las obligaciones al encuentro con la verdadera esclavitud”, se muestran las formas en que los individuos podían abandonar su condición servil. Se presenta luego un análisis de las maneras en que algunos muertos distinguidos eran acompañados al más allá por los llamados *teixpan miquiz tehuicaltin*<sup>16</sup> y, finalmente, se expone el peculiar momento histórico en que las formas de servidumbre indígenas coexistieron con la esclavitud y luego fueron suplantadas por ésta.

---

<sup>16</sup> Según Durán, el nombre de *teixpan miquiz tehuicaltin* significa “los que iban tras el muerto á tenelle compañía”. Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XXXIX, p. 354.

# 1. En torno a los conceptos de *tlacotli* y *tlacoyotl*

## 1. 1. Estudio previos

Al hacer una búsqueda de las obras dedicadas al tema, encontré que había sido abordado por diversos autores. Sin embargo, sólo uno, Carlos Bosch García,<sup>17</sup> lo trató con la amplitud requerida, mientras que el resto, lo abordó parcialmente o sólo por estar vinculado de una u otra manera a los variados temas de su interés. Veamos algunos ejemplos. Pedro Carrasco<sup>18</sup> y Eduardo Matos Moctezuma<sup>19</sup> se refirieron al tema de forma sumaria, dedicándole sólo breves párrafos en obras cuyo tema principal es la sociedad mexicana en general. Christian Duverger hizo mención de los "esclavos" sólo por la relación que éstos guardan con el sacrificio humano.<sup>20</sup> Jacques Soustelle,<sup>21</sup> Friedrich Katz,<sup>22</sup> Manuel M. Moreno,<sup>23</sup> Víctor Manuel Castillo Farreras,<sup>24</sup> Yolotl González Torres,<sup>25</sup> Alfredo López Austin<sup>26</sup> y Ana Luisa Izquierdo<sup>27</sup> abordaron el tema con mayor detenimiento y señalaron algunos

---

<sup>17</sup> Carlos Bosch García, *La esclavitud prehispánica entre los aztecas*, México. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1944, 117 p.

<sup>18</sup> Pedro Carrasco, "Cultura y sociedad en el México antiguo", en *Historia general de México*, México, El Colegio de México – Centro de Estudios Históricos, 2002, pp. 153-233.

<sup>19</sup> Eduardo Matos Moctezuma, *Tenochtitlan*, México, Fondo de Cultura Económica – El Colegio de México – Fideicomiso Historia de las Américas, 2006, 191 p.

<sup>20</sup> Christian Duverger, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 233 p.

<sup>21</sup> Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, trad. de Carlos Villegas, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1970, 284 p.

<sup>22</sup> Friedrich Katz, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, trad. María Luisa Rodríguez Sala y Elsa Buhler, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1994, 250 p.

<sup>23</sup> Manuel M. Moreno, *La organización política y social de los aztecas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971, 151 p.

<sup>24</sup> Víctor M. Castillo F., *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, prólogo de Miguel León-Portilla, 3ª reimpr., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, 196 p.

<sup>25</sup> Yolotl González Torres, "La esclavitud entre los mexicas", en Pedro Carrasco *et al.*, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, pp. 78-87.

<sup>26</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*

<sup>27</sup> Ana Luisa Izquierdo, "La esclavitud en Mesoamérica: concepto y realidad", en José Luis Soberanes Fernández (coord.), *Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano* (1983), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1984, pp. 361-374.

aspectos importantes que, además de merecer análisis y confrontación, servirán de punto de partida a mi propio trabajo. Hagamos, pues, una revisión de las aportaciones de estos autores.

### 1.1.1. Carlos Bosch García

Como señalé antes, Bosch García abordó el tema que aquí nos ocupa de forma exclusiva y con amplitud en su obra *La esclavitud prehispánica entre los aztecas*, publicada en 1944.<sup>28</sup> El autor estructuró su trabajo en diez capítulos, a lo largo de los cuales se descubren las maneras de convertirse en "esclavo", los derechos que éste tenía, así como las formas en que podía abandonar su condición servil. Se muestra también la relación entre los "señores" y sus "esclavos" y el uso que aquéllos hacían de éstos, incluida su "venta" para el sacrificio. Bosch García se muestra consciente de la diferencia entre la esclavitud y la *tlacoyotl*,<sup>29</sup> pero este último término parece no convencerle pues a lo largo de toda la obra la sigue denominando "esclavitud". No obstante, advirtió que la palabra "esclavo" había sido usada para englobar "a todas las personas que estaban a servicio de otras"<sup>30</sup> y, con el fin de solucionar el problema, estableció una diferencia entre los vocablos cautivo, esclavo y tributario.<sup>31</sup>

Por otro lado, al revisar la obra con cuidado, se puede advertir que algunos aspectos importantes del tema fueron tratados superficialmente o, incluso, fueron soslayados por el autor. Por ejemplo, se echa de menos un análisis detallado de la participación ritual de los *tlatlacotin* durante las fiestas de las veintenas, en donde fungían como imágenes de los dioses (*ixiptlah*); aspectos que, por cierto, fueron ampliamente documentados por cronistas como Motolinía, Sahagún y Durán, y que le dan a la institución indígena un carácter propio y peculiar. Además, Bosch

---

<sup>28</sup> Bosch García, *La esclavitud...*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>31</sup> Sobre la diferencia entre cautivos y esclavos véase *Ibid.*, pp. 25, 27, 40, 91-92 y 108-109. En relación con los tributarios véase pp. 87-90.



García dejó también pendiente el rol de los "esclavos" como acompañantes de los muertos. Función que cobra relevancia cuando se toman en cuenta las creencias de los mexicas en una vida después de la muerte. Por último, se notan algunas ausencias en las fuentes consultadas por el autor; pues aunque es claro que indagó en obras indispensables para el tema como son las de Quiroga, Motolinía, Sahagún, Durán y otros, se advierte cierta preferencia por autores más tardíos como Francisco Javier Clavijero y Manuel Orozco y Berra, en detrimento de aquéllos más tempranos.

### 1. 1. 2. Jacques Soustelle

Soustelle dedicó un apartado al tema de los que él denomina "esclavos" en el capítulo II de su libro *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, publicado en 1955.<sup>32</sup> Ahí, el investigador francés retomó varios de los aspectos ya señalados por Bosch García en cuanto al ingreso a la "esclavitud", a los derechos y obligaciones de los "esclavos" y a las formas de liberarse de tal condición. Sin embargo, apuntó también algunos aspectos en los que vale la pena detenerse, por considerar que lo apartan de lo ya señalado por Bosch García. En efecto, Soustelle, a diferencia de aquél, parece concebir a los *tlatlacotin* como verdaderos esclavos. Es decir, los concibe como a los esclavos del Viejo Mundo, aunque con algunas diferencias. Esto se hace patente cuando el autor afirma que el *tlacotli* no es "ni ciudadano ni persona, [sino que] pertenece como una cosa a un amo".<sup>33</sup> Como veremos en el siguiente apartado, tales características no corresponden al *tlacotli* que, ciertamente, era diferente al esclavo europeo. Lo sorprendente es que Soustelle era un buen conocedor de la sociedad mexicana y, por ello, se contradice en el mismo texto, pues señala también las peculiaridades de la institución indígena que invalidan su afirmación inicial. Esto, a pesar de la concepción que el investigador muestra al decir que los *tlatlacotin*, como los esclavos, estaban

---

<sup>32</sup> Soustelle, *La vida cotidiana...*, pp. 83-87.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 83.

situados “en el fondo de la sociedad”.<sup>34</sup> Volveré sobre ambos temas, por ahora conviene revisar el trabajo de otro autor.

### 1.1.3. Friedrich Katz

Katz dedicó unos párrafos al tema de los que él llama “esclavos” en su libro *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, publicado en 1966.<sup>35</sup> Ahí, de forma muy parecida a Soustelle, el autor se muestra convencido de la existencia de una forma peculiar de esclavitud en Mesoamérica, en donde “el esclavo e[ra] propiedad del dueño” y, éste, podía disponer libremente de su fuerza de trabajo.<sup>36</sup> Así entonces, parece que Katz no pudo dejar de mirar a la institución mesoamericana con la lente de su contraparte europea. En otras palabras, concebía a los *tlatlacotin* como auténticos esclavos, aunque de condición especial. Como los autores anteriores, explicó las maneras de ingresar a la “esclavitud” y las formas de salir de ella.<sup>37</sup> No obstante, incurrió en algunas contradicciones como cuando refiere que en las campañas militares con frecuencia se llevaban mujeres y niños, y luego sostiene que los prisioneros de guerra nunca fueron reducidos a la esclavitud.<sup>38</sup> Cabe entonces preguntar: ¿Qué se hacía con esas mujeres y niños que eran capturados y cómo eran considerados? El autor no da ninguna respuesta.

Sin embargo, considero que la aportación más valiosa del trabajo de Katz está en su revisión del papel económico de los llamados “esclavos”. En efecto, el autor argumenta que éstos participaban cuando menos en cuatro ramas económicas de la sociedad mexicana: la agricultura, la construcción, el trabajo doméstico y el transporte.<sup>39</sup> En las dos primeras —dice— desempeñaban un papel más bien secundario, pero en lo que al transporte se refiere, su participación era realmente

---

<sup>34</sup> *Idem.*

<sup>35</sup> Katz, *Situación social...*

<sup>36</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 185-188.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 189-190.

importante.<sup>40</sup> Aunque es sugerente esta información, el autor no muestra con claridad cuáles son las fuentes de donde la obtuvo. Por tanto, será mi tarea indagar en los documentos para determinarlo. Por ahora, bastará sólo con señalar que Katz concluyó su análisis acertadamente diciendo que si bien la “esclavitud” era importante, no representaba un papel decisivo en los lineamientos generales de la economía mexicana. Revisemos el trabajo de otro autor.

#### 1.1.4. Manuel M. Moreno

Aunque brevemente, este investigador también abordó el tema de la “esclavitud mexicana” en su libro *La organización política y social de los aztecas*, publicado en 1971.<sup>41</sup> En dicho documento se advierte que Moreno, de manera similar a sus predecesores, veía a la institución mesoamericana como verdadera esclavitud, pero de carácter peculiar; pues primero la calificó de “demasiado benigna” y luego afirmó que más bien podía “[...] ser considerada como una modalidad especial impuesta [...] a la capacidad jurídica del que incurría en ella”.<sup>42</sup> Según él, entre los mexicas, las principales “fuentes de esclavitud” eran: 1) las deudas, 2) la venta de sí mismo o de sus hijos para librarse de la miseria, 3) por pena y 4) la esclavitud en que incurría el que era capturado en la guerra.<sup>43</sup> Así, puede observarse que el autor concebía a los que él denomina “esclavos aztecas” como un grupo más o menos homogéneo en el que también tenían cabida los cautivos.

Moreno señaló además que los “esclavos” se situaban, junto con los *tlameme*, “[...] en las capas más bajas de la escala social”.<sup>44</sup> Sin embargo, hizo la aclaración, muy pertinente por cierto, de que entre los mexicas “[...] no existía una clase social de los esclavos perfectamente bien determinada [...]” sino que cualquier

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>41</sup> Moreno, *La organización...*

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 68 y 69-70.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 68-69.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 67-68.

mexica fuese cual fuese su clase social “[...] podía devenir esclavo”.<sup>45</sup> A mi modo de ver, esta última afirmación constituye la aportación más importante del autor al tema aquí tratado y, como veremos después, está sustentada en los datos consignados en algunas fuentes primarias.

#### 1.1.5. Víctor Manuel Castillo Farreras

Este investigador dedicó un apartado a los *tlatlacotin* en su obra *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales* de 1972. A diferencia de los autores anteriores, Castillo advirtió la importancia de distinguir plenamente al *tlacotli* del esclavo.<sup>46</sup> En efecto, es notorio que el autor concebía a la *tlacoyotl* como algo claramente distinto de la esclavitud. Esta distinción es importante porque marca una ruptura entre la institución europea y la mesoamericana que, si bien ya había sido advertida desde el trabajo de Bosch García, no parecía convencer muy bien a los autores que desde entonces seguían denominando a la institución mesoamericana con el término esclavitud. De hecho, Castillo fue más allá. Hizo un análisis filológico del término *tlacotli* y concluyó que deriva del adjetivo *tlaco* que en náhuatl clásico “[...] denota mitad, medianía [o] algo que no es grande ni pequeño [...]”.<sup>47</sup> Además de mostrar cómo se llegaba a ser *tlacotli* y cuáles eran algunas de las actividades que realizaban quienes se encontraban en tal situación, Castillo dio una explicación a la peculiar relación de los *tlatlacotin* con Tezcatlipoca.<sup>48</sup> Advirtió también que cualquier mexicana, fuera *pilli* o *macehualli*, podía convertirse en *tlacotli*<sup>49</sup> y, acertadamente, señaló que a los conquistadores españoles les interesaba que la esclavitud hubiera existido desde la

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>46</sup> Castillo F., *Estructura económica...*, pp. 118 y 123.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 123.

época prehispánica, porque así podían justificar sin dificultades su implementación en la época colonial.<sup>50</sup>

No obstante, hay un punto que no comparto con el autor y es justamente donde afirma que en México Tenochtitlan “no se utilizó la fuerza productiva que representaba el torrente de cautivos que a menudo pasaba por sus calzadas” y, luego agrega, “lo mismo puede decirse de los *tlatlacotin*, los cuales no sólo no significaron ninguna fuente importante de ingresos, [...]”. De lo anterior, se deduce que para Castillo, la fuerza productiva de los *tlatlacotin* no era aprovechada; al menos en una forma perceptible a nivel social. Idea que deberá confrontarse con los datos presentes en algunas fuentes que analizaré después.

#### 1.1.6. Yolotl González Torres

Esta investigadora se refirió a la dificultad de abordar el tema que aquí nos ocupa en su artículo “La esclavitud entre los mexica”, publicado en 1976. En efecto, González Torres explica que la dificultad estriba en que las referencias de los cronistas del siglo XVI son, de por sí, “confusas e incompletas” y que los investigadores modernos, lejos de resolver la confusión, la han hecho mayor.<sup>51</sup> Por tanto, considera imprescindible empezar por diferenciar términos como “tributarios”, “siervos” y “esclavos” y, posteriormente, propone la realización de un análisis lingüístico de los términos de origen náhuatl que, a diferencia de los escritos por los españoles, sí establecen diferencias.<sup>52</sup> Aunque es claro que González Torres no conocía el libro de Castillo en el momento de escribir su artículo, porque de haberlo hecho habría advertido que él ya había marcado una ruptura en la forma de abordar el tema, me parece que su propuesta es pertinente porque la *tlacoyotl* debe verse como una institución propia del ámbito mesoamericano y, consecuentemente, diferente de otras que, aunque

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 118-119.

<sup>51</sup> González Torres, “La esclavitud...”, pp. 78-85.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 86.

compartieran algunos rasgos, se mantendrían diferentes por no haberse originado en el mismo contexto.

#### 1.1.7. Alfredo López Austin

López Austin abordó el tema de los *tlatlacotin* desde 1961, en su obra *La constitución real de México Tenochtitlan*.<sup>53</sup> Sin embargo, en este trabajo la propuesta del autor no se diferenciaba mucho de las de otros autores de la época como Soustelle y Katz, pues entonces parece haber concebido a los *tlatlacotin* como verdaderos esclavos, aunque de condición especial.<sup>54</sup> No obstante, es en un trabajo posterior, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, de 1980,<sup>55</sup> donde López Austin hizo aportaciones significativas al tema que nos ocupa. Razón por la cual me detendré en este último trabajo.

En efecto, este investigador retomó el análisis filológico del término *tlacotli* que, para él, significa “el dañado”.<sup>56</sup> Apoya su traducción en información histórica que, según él, caracteriza al *tlacotli* como un individuo que había sufrido un menoscabo físico;<sup>57</sup> más específicamente, lo señala como alguien que había sufrido daños en dos de sus entidades anímicas: el *tonalli* y el *teyolía*.<sup>58</sup> Simultáneamente, deja ver que la *tlacoyotl* era entendida por los antiguos nahuas como “una impureza y un daño”.<sup>59</sup> Así, con estas precisiones, López Austin demuestra que la condición de *tlacotli* conllevaba más implicaciones que las puramente jurídicas o económicas; hecho que explica que fuera necesario “bañar” ritualmente a los “esclavos” una vez que conseguían su libertad o antes de fungir como víctimas para el sacrificio.

---

<sup>53</sup> Alfredo López Austin, *La constitución real de México Tenochtitlan*, pról. Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, pp. 74-77.

<sup>54</sup> En su texto dice: “Tlacotli era el esclavo. Su condición era muy diferente a la conocida en otros países [...]”. *Ibid.*, p. 74.

<sup>55</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 461.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 463-464.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 463.

Acertadamente, López Austin también advirtió que el *tlacotli*, lejos de pertenecer a un dueño como el esclavo, era un individuo obligado sólo a prestar servicios personales a otro en virtud de un contrato o de una pena impuesta por la ley. En otras palabras, señala a la *tlacoyotl* como “un estado de prenda personal, por medio del cual el deudor garantizaba consigo mismo la solvencia del crédito, y servía entre tanto al acreedor”.<sup>60</sup> Es claro que con ello, López Austin se separó de los investigadores que veían a la institución mesoamericana desde la perspectiva eurocéntrica.

#### 1.1.8. Ana Luisa Izquierdo

Esta investigadora abordó el tema aquí estudiado en su artículo “La esclavitud en Mesoamérica: concepto y realidad”, publicado en 1984.<sup>61</sup> En él, Izquierdo se propuso verificar la validez de usar la palabra esclavitud para designar a los distintos tipos de servidumbre indígena.<sup>62</sup> Atinadamente, explicó la manera en que los españoles aprehendieron la realidad indígena buscando “[...] la semejanza de lo autóctono con lo suyo” e identificándolo con instituciones ya existentes en Europa.<sup>63</sup> De ahí que utilizaran —dice— la categoría de esclavo para designar a tres grupos de individuos que los indígenas sí diferenciaban: 1) el de los cautivos de guerra; 2) el de los “reducidos a servidumbre como resultado de la violación de un precepto jurídico” (*tlatlacotin*); y 3) el de “las personas que contrataban la enajenación de su fuerza de trabajo con otros a quienes adjudicaban la prestación de determinado servicio en condiciones preestablecidas”.<sup>64</sup>

Es evidente que, con este planteamiento, la autora no sólo dio cuenta de la falta de correspondencia entre el concepto europeo de esclavo y la realidad mesoamericana, sino también de que dicho concepto fue aplicado a diferentes

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 461-462.

<sup>61</sup> Izquierdo, “La esclavitud...”, pp. 361-374.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 363, 365 y 368, respectivamente.

grupos. Sin embargo, inesperadamente, Izquierdo dejó pendiente el señalamiento y análisis de todos los términos utilizados por los indígenas para designar a los diferentes tipos de servidumbre —aunque sabía de su existencia en vocabularios.<sup>65</sup> Hecho que la llevó a formular la clasificación tripartita presentada arriba, que en mi opinión resulta insuficiente para mostrar la diversidad de trabajo servil que parece haber existido entre los nativos.

Por otra parte, aunque la autora procedió bien separando a los cautivos de los “esclavos”, parece haber confundido la situación de los prisioneros mayas y los nahuas, pues asume que estos últimos eran “puestos a la venta en los grandes mercados”, que “efectuaban las más duras tareas” y que podían “rescatarse”.<sup>66</sup> Afirmaciones que, como veremos más adelante, no corresponden con la información contenida en las fuentes que tratan sobre los antiguos nahuas.

En resumen, los autores anteriores abordaron el tema desde diferentes perspectivas que, necesariamente, los condujeron a resultados distintos. Algunos lo hicieron concibiendo a la institución mesoamericana como una versión, si se quiere peculiar, de la esclavitud europea. Otros, separaron a ambas instituciones, posibilitando con ello, un estudio más apropiado, enfocado más en las particularidades de la institución americana, que intentando integrarla en un modelo o esquema eurocéntrico. Particularidades que ciertamente se explican si tenemos en cuenta que Mesoamérica se desarrolló de manera independiente del Viejo Mundo y, por tanto, cabría esperar que sus instituciones fueran distintas de las de allá. Este es el enfoque del que yo parto y, apoyado en él, mostraré que la *tlacoyotl*, si bien podía compartir algunos rasgos con la esclavitud, no era totalmente equiparable. Sobre este asunto y otros que se relacionan con él, versarán los siguientes apartados de este capítulo.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 364, 370 y 371, respectivamente.



## 1. 2. El problema de la confusión entre esclavos, *tlatlacotin* y cautivos

Antes de empezar mi análisis acerca de lo que era la *tlacoyotl*, debo dar solución a la confusión entre esclavos, *tlatlacotin* y cautivos, presente en numerosas crónicas. Para ello, recurriré a la información histórica y lingüística disponible, con la intención de saber cómo pudo generarse tal confusión y de aclarar quiénes eran unos y otros. Abordaré primero la homologación entre esclavos y *tlatlacotin*.

Uno de los problemas más comunes que debemos enfrentar los investigadores del mundo mesoamericano tiene que ver con entender el significado de las palabras en lenguas nativas que fueron homologadas con otras en castellano que los conquistadores españoles juzgaron equivalentes. Tal es el caso de las palabras esclavo y *tlacotli*, que más de una vez han generado confusión porque sus contenidos semánticos no se corresponden y, sin embargo, fueron empleadas como sinónimos en numerosas crónicas del siglo XVI.

En efecto, el término esclavo se empleó como sinónimo de lo que los nahuas de la Cuenca de México denominaban *tlacotli*. Así consta en numerosas crónicas y, de manera particular, en el *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana* que fray Alonso de Molina escribió entre 1555 y 1571. Ahí, el célebre nahuatlato tradujo el sustantivo *tlacotli* como 'esclavo' o 'esclava' y *tlatlacotin*, en plural, como 'esclavos' o 'esclavas'.<sup>67</sup> Como señalé antes, la homologación de este tipo es frecuente no sólo en la obra de Molina, sino también en muchas otras crónicas de la época.

Lo cierto es que "un concepto existente en una lengua puede no ser el mismo en otra"<sup>68</sup> y eso es precisamente lo que sucedió con los términos *tlacotli* y esclavo. Gracias a diferentes estudios históricos y antropológicos, sabemos que la situación del esclavo era diferente a la del *tlacotli*. Veamos algunas de esas diferencias.

---

<sup>67</sup> Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fols. 119 r y 137 v.

<sup>68</sup> María del Pilar Montes de Oca Sicilia, "Mito 17. Con un diccionario se puede aprender y traducir cualquier lengua", en *Mitos de la lengua. Reflexiones sobre el lenguaje y nosotros, sus hablantes*, México, Otras Inquisiciones, 2011, p. 197.

En primer lugar, hay que considerar que para los romanos, el esclavo carecía de personalidad ante la ley. En efecto, Eduardo Carlos Lenain explica que la ley romana “consideró al esclavo como nada, como un ser muerto [...] y como cosa respecto al amo”.<sup>69</sup> En el mismo sentido, Marcel Mauss, uno de los primeros investigadores del concepto occidental de persona, afirma que el esclavo no tenía “cuerpo, ni antepasados, ni nombre, ni *cognomen*, ni bienes propios”;<sup>70</sup> lo que prácticamente hacía de él una cosa.

Esta concepción sobre el esclavo romano se ve confirmada al revisar algunos de los textos que, desde la antigua Roma, han llegado hasta nosotros. Tal es el caso del libro *De las cosas del campo*, de Marco Terencio Varrón (116 – 27 a. C.), tribuno, edil y pretor romano, que expuso en su obra una reveladora clasificación, que da cuenta de la idea que los romanos tenían acerca de los esclavos. Efectivamente, Varrón explica que para cultivar el campo eran necesarios tres tipos de instrumentos: 1) los que hablan; 2) los semivocales, y, finalmente, 3) los mudos. Y luego agrega: “Al primer grupo corresponden los esclavos, al segundo los bueyes y al tercero las herramientas”.<sup>71</sup> Es así como para Varrón, y seguramente para la gran mayoría de sus contemporáneos, el esclavo era sencillamente un instrumento.

La carencia de personalidad del esclavo ante la ley tenía varias consecuencias. Entre otras, el esclavo podía ser vendido, empeñado, dado en usufructo, regalado o enajenado de cualquier modo que a su amo se le antojase.<sup>72</sup> Asimismo, al esclavo no le estaba permitido adquirir algo para sí, tampoco podía testar, ni obligarse hacia nadie de manera alguna;<sup>73</sup> pues en caso de que lo hiciera, el amo

---

<sup>69</sup> Eduardo Carlos Lenain, “El derecho romano y la esclavitud”, en *Archivos de Anatomía e Antropología*, Rio de Janeiro, Vol. I, Año I, 1975, pp. 324-325.

<sup>70</sup> Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, introd. Claude Levi-Strauss, Madrid, Tecnos, 1971, p. 326.

<sup>71</sup> Marco Terencio Varrón, *De las cosas del campo*, introducción, versión española y notas por Domingo Tirado Benedí, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1945, p. 89.

<sup>72</sup> Lenain, “El derecho romano...”, p. 325. Véase también José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud*, introducción Luis Navarro García, España, Espuela de Plata, 2009, p. 124.

<sup>73</sup> *Idem*.

podía hacer suyo todo lo que por cualquier título adquiriera.<sup>74</sup> Por si todo esto fuera poco, al esclavo no le estaba permitido ni el matrimonio ni el concubinato. La única opción a que podía aspirar era el contubernio, nombre que se le dio al enlace que los esclavos contraían entre sí o con alguna persona libre.<sup>75</sup> Sin embargo, debo aclarar que “Esta unión no tenía fuerza legal, pues el amo podía formarla o disolverla a su antojo; [y por tanto] no le daba al esclavo autoridad alguna sobre la esclava, ni patria potestad sobre los hijos, ni establecía vínculo alguno de parentesco; [...]”.<sup>76</sup> Así, aunque a todas luces resultaba inconveniente para el esclavo, el contubernio era bien visto por los amos porque el hijo resultante de una unión de pares esclavos u hombre libre con madre esclava nacía esclavo.<sup>77</sup> Y éste, por supuesto, pasaba a engrosar la servidumbre del amo.

En cambio, la condición del *tlacotli* entre los nahuas era diferente. Pues éste, a diferencia del esclavo romano, tenía una serie de derechos que lo situaban en un rango más elevado.<sup>78</sup> Veamos algunos de ellos. En primer lugar, el hijo de un *tlacotli*, hombre o mujer, no heredaba la condición de su padre o de su madre, simplemente nacía libre.<sup>79</sup> También, podía adquirir bienes para sí, casarse y mantener una casa, incluso, podía “comprar” a otros *tlatlacotin* con el fin de que trabajaran para él.<sup>80</sup> Más aún, un *tlacotli* no podía ser “vendido” por el *tlacahua*<sup>81</sup> sin su propio consentimiento<sup>82</sup> y, además, podía conseguir su libertad, si reunía el monto por el que fue convertido en *tlacotli*. Todos estos elementos muestran que ser *tlacotli* estaba lejos de ser esclavo y que aquél, a diferencia de éste, realmente

---

<sup>74</sup> Lenain, “El derecho romano...”, p. 325 y Saco, *Historia...*, p. 125.

<sup>75</sup> Lenain, “El derecho romano...”, p. 322.

<sup>76</sup> Saco, *Historia...*, p. 126.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>78</sup> Bosch García, *La esclavitud...*, pp. 23-24 y 40 y ss.

<sup>79</sup> Vasco de Quiroga, “Información en derecho”, en *La utopía en América*, edición de Paz Serrano Gassent, España, Dastin, s/a, cap. III, p. 128; Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, [1615], 7 vols., edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983, v. IV, lib. XIV, cap. XVI, p. 356; al respecto véase también Bosch García, *La esclavitud...*, p. 69.

<sup>80</sup> Quiroga, “Información...”, p. 128; Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVII, p. 360.

<sup>81</sup> Cabe recordar que el *tlacahua* es el “señor o dueño de esclavos”, Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 115 v.

<sup>82</sup> Bosch García, *La esclavitud...*, p. 78.

poseía una personalidad jurídica, pues se consideraba que tenía capacidad suficiente para ejercer sus derechos y obligaciones (véase el cuadro 1).

<b>Cuadro 1. Comparación entre algunas características del esclavo y el <i>tlatcotli</i></b>	
<b>El esclavo romano</b>	<b>El <i>tlatcotli</i></b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• El hijo de pares esclavos o madre esclava nacía esclavo.</li> <li>• El amo podía venderlo, empeñarlo, darlo en usufructo, regalarlo, o enajenarlo a su antojo.</li> <li>• No podía adquirir nada para sí, ni testar, ni obligarse hacia nadie de manera alguna.</li> <li>• Ni el matrimonio ni el concubinato le estaba permitido. La única opción a que podía aspirar era el contubernio.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El hijo de un <i>tlatcotli</i>, hombre o mujer, nacía libre.</li> <li>• El <i>tlacahua</i> no podía “venderlo” sin su propio consentimiento.</li> <li>• Podía adquirir bienes para sí, incluso podía “comprar” a otros <i>tlatlacotin</i> con el fin de que trabajaran para él.</li> <li>• Podía casarse y mantener una casa con familia.</li> </ul>

Además, parece ser que el trato que recibían los *tlatlacotin* por parte de los *tlacahuaque*<sup>83</sup> no era tan rígido. Al menos esa es la impresión que deja ver el siguiente texto de Motolinía:

[...] los tienen como medio libres en sus estancias y heredades, y allí labran cierta parte para sus amos y cierta para sí mismos, y los que no tienen esta parte tienen otros conciertos y modos [de] cómo servir a sus amos. Los esclavos tienen sus casas y mujer y hijos, y la servidumbre no es tan penosa que por ello se vayan e huyan [...].<sup>84</sup>

Torquemada dejó otro texto que da la misma impresión:

Si los esclavos eran muchachos o pobres, estábanse en casa con sus amos, los cuales los trataban como si fueran hijos, y así los vestían y les daban de comer, como a tales, y muchas veces los amos se casaban con esclavas suyas y lo mismo hacían las mujeres, que contraían con sus esclavos, muertos sus maridos; y esclavos había que regían y mandaban la casa de su señor, como hacen los mayordomos.<sup>85</sup>

Así, con base en lo anterior, es posible afirmar que los *tlatlacotin* no sólo eran considerados personas con derechos y obligaciones claramente establecidos sino que también se reconocían sus necesidades básicas de vestido y sustento, e inclusive, se les veía como una opción en decisiones tan importantes como la de

<sup>83</sup> *Tlacahuaque* es el plural de *tlacahua*.

<sup>84</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 229.

<sup>85</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVII, p. 360.

contraer matrimonio. Al respecto, Vasco de Quiroga escribió: "a las veces se casan los unos con los otros. Ellos con sus amas y ellas con sus amos o con sus hijos o hijas o con sus hermanos o hermanas de sus amos, como gente libre".<sup>86</sup> Así entonces, puede verse claramente que los términos esclavo y *tlacotli* no son equivalentes; ambos poseen una carga semántica propia del contexto que les dio origen y, por tanto, no deben homologarse.

De hecho, la diferencia entre esclavo y *tlacotli* fue advertida desde tiempos muy próximos a la toma de Tenochtitlan por los españoles. Veamos lo que en 1531 señaló Vasco de Quiroga: "[...] la manera y género de esclavos o servidores que por la mayor parte entre ellos yo he visto y veo es muy diferente de la nuestra, y de la que tenían por sus leyes los ciudadanos romanos".<sup>87</sup> Y luego agrega:

Y este género y manera de esclavos y servidumbre, si tales nombres merecen, que en la verdad no merecen, sino que traemos corrupto el vocablo, por ventura por falta de nahuatlato [*sic*] o por sobra de malicia o por inadvertencia nuestra, es el que entre estos naturales se usaba y usa mucho [...].<sup>88</sup>

Como puede advertirse, desde 1531, Quiroga se había percatado de la diferencia entre los *tlatlacotin* y los verdaderos esclavos. Y no era casualidad, su formación en leyes, le permitió advertir las peculiares características de la institución mesoamericana que, a su parecer, estaba siendo mal entendida. Además, señala no saber si el error de los que equiparaban a los *tlatlacotin* con los esclavos se debía a la falta de nahuatlato, al exceso de malicia o al hecho de que hubiera pasado inadvertida tal homologación. Lo cierto es que parece haber sido difícil la identificación de tan peculiar institución, durante los primeros años del periodo colonial. Así lo explica fray Juan de Torquemada:

La manera que estos indios tenían de hacer esclavos era muy diferente de las naciones de Europa y otras partes del mundo, y fue cosa muy dificultosa, a los principios de su conversión, acabarla de entender; pero sacada en limpio (en especial según se acostumbraba en México y Tetzcuco, porque en otras provincias que no estaban sujetas a estos reinos había otras maneras de hacer esclavos)

---

<sup>86</sup> Quiroga, "Información...", cap. III, p. 129.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 128.

decimos que les faltaban muchas condiciones en esta materia para hacerlos esclavos propiamente [*sic*].<sup>89</sup>

Así pues, tanto Quiroga en el siglo XVI, como Torquemada en el XVII, estaban plenamente conscientes de las diferencias que había entre la esclavitud del Viejo Mundo y la manera que los indios “tenían de hacer esclavos”. Esta observación es pertinente porque ciertamente nos encontramos frente a una institución que, por haberse desarrollado dentro del marco de una civilización originaria, como lo fue Mesoamérica, tuvo características peculiares que la hicieron distinta a otras formas aparentemente equivalentes en el mundo.

Ahora me encargaré de la confusión existente, también en numerosas crónicas, entre los *tlatlacotin* (mal llamados esclavos) y los cautivos. Efectivamente, como señaló Bosch García, en muchas crónicas se les cita indiferentemente;<sup>90</sup> también se confunden o se emplean ambos términos como sinónimos.<sup>91</sup> Yolotl González Torres se refirió al problema diciendo que “[...] los cronistas utilizan indistintamente la palabra cautivo y esclavo”.<sup>92</sup> En mi opinión, la confusión se origina en que se asume que, como en el caso de otras culturas, los cautivos eran convertidos en esclavos. Así ocurría en Egipto, en donde los prisioneros de guerra o morían o eran hechos esclavos;<sup>93</sup> los hebreos, por su parte, hicieron esclavos a los prisioneros de las guerras con los pueblos de Canaán;<sup>94</sup> en la India también se convertía a los prisioneros de guerra en esclavos;<sup>95</sup> en China, se impuso la esclavitud a los prisioneros resultantes de las guerras civiles y extranjeras;<sup>96</sup> en Grecia, la guerra fue la fuente más abundante de esclavos;<sup>97</sup> y en Roma, se

---

<sup>89</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVI, p. 356.

<sup>90</sup> Bosch García, *La esclavitud...*, p. 90.

<sup>91</sup> Como ejemplo de esto puede señalarse a Sahagún, quien utiliza ambos términos como sinónimos en varios pasajes de su *Historia general*. Véase Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3ª ed. 3 t. estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta, 2000, t. I, lib. II, caps. XXII, XXVI, XXIX y XXXI, pp. 187, 211, 225 y 237, respectivamente.

<sup>92</sup> González Torres, “La esclavitud...”, p. 79.

<sup>93</sup> Saco, *Historia...*, p. 38.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 73.

esclavizaron los prisioneros resultantes de las guerras con los pueblos extranjeros.<sup>98</sup> Así entonces, parece ser que en el Viejo Mundo era común la conversión de cautivos en esclavos. Sin embargo, esto no estaba generalizado en Mesoamérica pues, entre los mexicas, los prisioneros de guerra tenían otro destino y sólo a algunos de ellos, y en contextos muy específicos, se les imponía una condición servil. Veamos cómo ocurría todo esto.

De acuerdo con las crónicas del siglo XVI, los cautivos eran todos los prisioneros de guerra resultantes de las campañas militares. Sin embargo, conviene hacer una distinción entre los guerreros (varones) y las mujeres y niños que podían ser capturados durante algunas batallas. Lo habitual era que los guerreros atrapados fueran llevados vivos a la ciudad para luego ser sacrificados en alguna de las fiestas periódicas dedicadas a los dioses del panteón mexica.<sup>99</sup> Se les consideraba "hijos del Sol" y se les trataba con gran reverencia.<sup>100</sup> Luego de ser capturados, eran conducidos a la ciudad para presentarlos ante Huitzilopochtli y el *tlatoni*. Posteriormente eran entregados a los *malcalli calpixque* para que éstos los cuidaran y los alimentaran hasta el día en que serían inmolados.<sup>101</sup> En otras palabras, no trabajaban.<sup>102</sup> A este tipo de prisioneros, que los cronistas denominaron simplemente cautivos, los mexicas les llamaban *malli* y, en plural, *maltin* o *mamaltin*.<sup>103</sup>

En contraste, los *tlatlacotin*, comúnmente nombrados esclavos por los cronistas españoles, eran aquellos individuos de la misma sociedad que habían sido reducidos a una situación servil por haber cometido algún delito, o bien, aquéllos

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>99</sup> Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 2 t., noticias del autor y de la obra Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar Antonio Rubial García, México, Conaculta, 1997, t. I, lib. II, caps. XXVI y XXVII, pp. 248-254.

<sup>100</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XIX, p. 222.

<sup>101</sup> *Ibid.*, t. I, tratado primero, cap. XXI, p. 236.

<sup>102</sup> Sobre este asunto es clara la afirmación del protomédico Francisco Hernández: "A los prisioneros de guerra, hasta que fueran inmolados a los dioses, se les permitía pasar una vida ociosa y espléndida (como consagrados a los seres celestiales)". Francisco Hernández, *Escritos varios*, en *Obras completas*, 7 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959-1984, cap. XI, p. 66. Véase también Castillo F., *Estructura económica...*, p. 124.

<sup>103</sup> Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 51v y 52r.

que habían sido “comprados” en alguno de los mercados especializados a los “tratantes de esclavos”.<sup>104</sup> Esta distinción es importante, porque, si bien es cierto que tanto *mamaltin* como *tlatlacotin* podían fungir en algún momento como víctimas sacrificiales, también lo es que no todos los *tlatlacotin* eran sacrificados. Y cuando lo eran, recibían un trato diferente al de los *mamaltin*.<sup>105</sup>

Cabe mencionar que tales diferencias fueron advertidas también desde el mismo siglo XVI; pues autores como Motolinía, Sahagún y Durán son claros al respecto. Por ejemplo, del primero conocemos un testimonio en donde refiere que si se trataba de un cautivo, luego del sacrificio, tomaban el cuerpo

[...] y echábanle por las gradas abajo a rodar y allegado abajo, [...] el que lo prendió, con sus amigos y parientes, llevábanlo y aparejaban aquella carne humana con otras comidas, y otro día siguiente hacían fiesta, y repartido por aquellos lo comían; [...].<sup>106</sup>

En cambio, “si era esclavo el sacrificado no le echaban a rodar, sino [que] desde allí lo llevaban a brazos, y hacían la misma fiesta y convite que con el preso de guerra, aunque no tanto”.<sup>107</sup>

No obstante, debo advertir que, a pesar de todas estas precisiones, hay fuentes que indican que excepcionalmente algunos prisioneros de guerra eran reducidos a una condición servil. Esto ya había sido advertido por otros investigadores, sin embargo, no se le había dado la debida importancia. Bosch García, por ejemplo, explicó que esto ocurría cuando se ponía sitio a una ciudad y, “si los vencidos no se rendían, se les esclavizaba”.<sup>108</sup> Además, adujo también que los cautivos “eran hechos esclavos sólo en ciertas ocasiones que pudiesen presentar algún interés para un uso determinado del que los aprisionó [...]”.<sup>109</sup> Por otra parte, Soustelle señaló que “Los prisioneros de guerra que no eran sacrificados inmediatamente que terminaba la campaña, se vendían como esclavos

---

<sup>104</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, pp. 185 y 188-189.

<sup>105</sup> *Vid.* Motolinía, *El libro perdido...*, p. 98. Además, se sabe que también los mayas daban un tratamiento distinto a “esclavos” y cautivos durante los rituales. *Vid.* Song Park, *Esclavitud y servidumbre...*, pp. 177-179.

<sup>106</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 98.

<sup>107</sup> *Idem.*

<sup>108</sup> Bosch García, *La esclavitud...*, p. 102.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 104.



[...]”.<sup>110</sup> Posteriormente, Ana Luisa Izquierdo refirió que se incluían en el trabajo productivo jóvenes, mujeres y niños “[...] que no habían participado en la lucha”.<sup>111</sup> Veamos lo que dicen las fuentes.

Alva Ixtlilxóchitl, al enumerar las ochenta leyes que estableció Nezahualcóyotl durante su mandato en Tetzaco, dice que en las guerras con “provincias” rebeldes a la Triple Alianza, se quedaban por esclavos todos los cautivos en ellas, y los demás por tributarios vasallos del imperio.<sup>112</sup> Este dato es revelador porque explícitamente dice que, según la ley establecida por Nezahualcóyotl, toda persona capturada en la guerra con provincias rebeldes debía quedar como “esclavo”.

Dicha ley parece tener aplicación en un contexto real en la descripción que Diego Durán hizo sobre una campaña militar de Ahuítzotl en la Huasteca. En ella, los mexicas tomaron numerosos cautivos:

[...] á los quales metieron unos cordeles por unos agujeros que estos guastecos tienen en las narices, y así iban en ylera ensartados por las narices en muchos y largos cordeles, por ser mucha la gente que auian capturado, y presos, iban cantando á grandes voces y llorando su desventura en aquel canto ó aullidos lastimosos que iban haciendo. A las moças, hijas de los guastecos, que les fueron presentadas y los niños y moços que no tenían las orejas ni las narices horadadas, les echaron colleras de palo á las gargantas, de las cuales venian asidos todos.<sup>113</sup>

Si quise transcribir la cita anterior es porque muestra claramente que había campañas militares en las que se capturaban “mozas”, “mozos” y “niños” y, no solamente, guerreros varones como cabría esperar. Además, Durán señala que, para trasladar a quienes no tenían horadadas la nariz ni las orejas, se empleaba una collera de palo (*cuauhcozcatl*) que, como veremos después, también era usada para “vender” a los *tlatlacotin* de collera.

Por otro lado, en el *Códice Mendoza* se muestra algo muy similar. Se trata del caso de un *tlatoni*, “que por haberse rebelado contra el señorío de México”, fue

---

<sup>110</sup> Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 84.

<sup>111</sup> Izquierdo, “La esclavitud...”, p. 364.

<sup>112</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*. 2 v., edición de Edmundo O’ Gorman, México, Instituto Mexiquense de Cultura / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, v. II, cap. XXXVIII, p. 104. Sobre las leyes en Tetzaco veáse también Jerome A. Offner, *Law and politics in Aztec Texcoco*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 337 p.

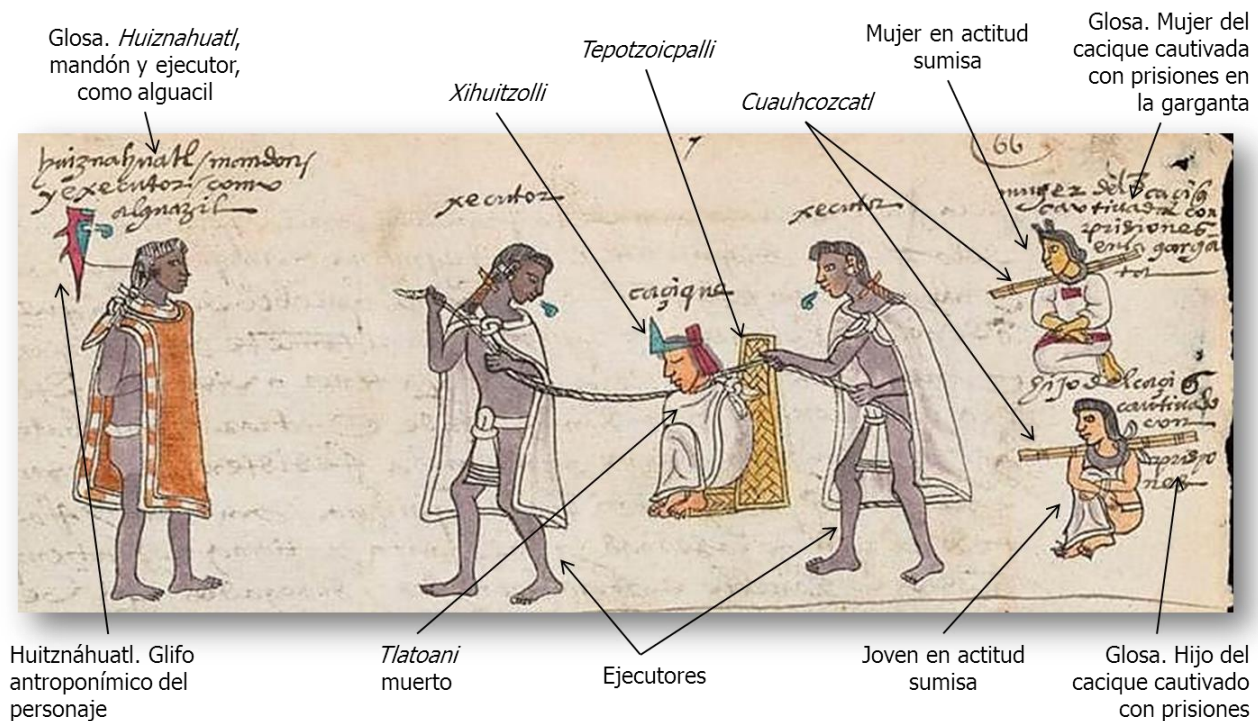
<sup>113</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XLII, p. 390.

condenado a morir ahorcado. Detrás de él aparece su mujer y uno de sus hijos, portando colleras (*cuauhcozcatl*), para ser trasladados ambos como cautivos a la corte de México.<sup>114</sup> La referencia a este suceso aparece en dos partes del códice mencionado. La primera de ellas se encuentra en el folio 65 v y consta de un comentario en castellano que explica la imagen de la segunda parte, que se encuentra frente al texto, en el folio siguiente (66 r). El texto dice así:

[...] Significa el cacique, que es el señor de un pueblo que por haberse rebelado contra el señorío de México los ejecutores de atrás contenidos le tienen echado al cacique una soga en la garganta con lo cual por su rebelión fue condenado por el señor de México, que muera por ello y su mujer e hijos sean cautivados y traídos presos a la corte de México y en cumplimiento de la condenación los ejecutores, están ejecutando las penas en que fueron condenados según que por las figuras se significan.<sup>115</sup>

Como ya expliqué, la imagen correspondiente al comentario precedente se encuentra en el folio 66 r y es la que analizaré a continuación (véase figura 1).

**Figura 1. Cautivos con *cuauhcozcatl***



<sup>114</sup> *Códice Mendoza*, fol. 65 v. Véase en línea: *Códice Mendoza*, en *Códice Mendoza – INAH 2015*, <http://codice.manuvo.com/index.php?lang=spanish>, 01 de julio de 2015.

<sup>115</sup> *Idem*.

Como puede verse, la figura 1 contiene una escena integrada por seis personajes. A la izquierda se observa el primero. Se encuentra de pie y dirige su mirada hacia los otros. Exhibe pintura corporal negra, tiene el cabello largo y lleva orejeras. Además, viste *maxtlatl* y un *tilmatli* que parece ser de algodón teñido con decoraciones en los bordes; lo cual no sólo nos indica que se trata de un varón, sino que es un personaje de rango.<sup>116</sup> Vinculado a su cabeza, mediante una delgada línea, está un glifo antropónimo constituido por una penca de maguey con espinas (*huitztli*, 'espinas') y una boca de la que sale una vírgula de la palabra (*náhuatl*, palabra en esa lengua), elementos que lo identifican como *huitznahuatl*. Nombre que también aparece en la glosa situada encima del personaje y que en castellano reza: "Huiznahuatl, mandón y ejecutor, como alguacil". Es así como la glosa nos advierte que este personaje es quien, en nombre el "señor de México", ordena la ejecución del *tlatoani* representado en el centro de la escena.

Efectivamente, al centro, se advierte un grupo de tres personajes. El que está situado en medio se reconoce claramente como un *tlatoani* debido a tres razones fundamentales: 1) su postura sedente<sup>117</sup> sobre un asiento de fibras vegetales trenzadas con respaldo, conocido como *tepotzoicpalli*;<sup>118</sup> 2) lleva en la cabeza una *xihuitzollí*, o "diadema de turquesa" y 3) porque la glosa colocada arriba de su cabeza dice "cacique", nombre que se utilizó en la época colonial para designar a los *tlatoque*.

A sus lados se encuentran dos personajes de pie. Ambos exhiben pintura corporal, llevan el cabello largo y visten orejeras, *tilmatli* y *maxtlatl*. Los dos sostienen los extremos de una cuerda que rodea el cuello del *tlatoani* que, por

---

<sup>116</sup> Entre los mexicas la capa o *tilmatli* fue la prenda más prestigada. El diseño, material y largo de la capa denotaban el estatus de quien la portaba. Patricia Rieff Anawalt, "Atuendos del México Antiguo", en *Textiles del México de ayer y hoy*, México, Editorial Raíces, 2005, p. 14.

<sup>117</sup> Cabe recordar que la posición sedente era una convención pictográfica utilizada para indicar que el personaje así representado "desempeñaba un cargo y ocupaba una responsabilidad precisa". Los *tlatoque* eran representados sentados, pero en tiempos de guerra, podían representarse de pie, "con sus divisas, armas y el tocado típico de los capitanes valientes". Danièle Dehouve, "Asientos para los dioses en el México de ayer y hoy", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 44, julio-diciembre de 2012, p. 43.

<sup>118</sup> Sobre el *tepotzoicpalli* y otros tipos de asientos, véase Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. VIII, cap. XI, p. 746.

cierto, ya está muerto; hecho que se advierte porque tiene los ojos cerrados. Cabe apuntar que resulta difícil la identificación de estos personajes porque se les dibujó de pie, como se solía representar a los guerreros en el cumplimiento de sus obligaciones bélicas<sup>119</sup> y, sin embargo, ambos llevan pintura corporal, que los identificaría más bien como sacerdotes. Sea cual fuere su ocupación, a cada uno se le colocó una glosa que dice “ejecutor”, término usado para referir que en ese momento estaban ejecutando la orden de ahorcar al *tlatoani*.

A la derecha de la escena se advierte la presencia de otros dos personajes en actitud de sumisión.<sup>120</sup> La de arriba representa a una mujer, lo sabemos por la forma en que está sentada, la ropa que lleva puesta (*huipilli* y enredo)<sup>121</sup> y el peinado con cornezuelos, característico de las mujeres “nobles”.<sup>122</sup> El personaje de abajo se reconoce como un varón, también por el modo de sentarse y la ropa que viste (*maxtlatl* y *tilmatli*). Ambos parecen estar relacionados con el *tlatoani*, pues en las glosas que los acompañan se dice que eran su mujer y su hijo. Además de estar en posición sumisa, la mujer y el hijo portan colleras como las que se usaban para “vender” a los *tlatlacotin* de collera en los mercados.

Si bien la costumbre de capturar jóvenes y niños de ambos sexos durante la guerra con provincias rebeldes para servirse de ellos tenía aplicación en las áreas de influencia de la Triple Alianza, también parece haber sido practicada en otras partes de Mesoamérica. Esto se hace manifiesto en diferentes documentos. Por ejemplo, en la *Relación de Michoacán* se explica lo que ocurría durante las guerras que los purépechas emprendían en contra de otros pueblos. La descripción es reveladora porque nos dice cuál era el destino final de los diferentes tipos de prisioneros que podían resultar de esas guerras, incluyendo a los muchachos que se “guardaban” para que trabajaran en las sementeras:

---

<sup>119</sup> Dehouve, “Asientos para los dioses...”, p. 43.

<sup>120</sup> Según Escalante Gonzalbo, el cruzar las manos era una “Postura universal de acatamiento y sumisión en los manuscritos mesoamericanos”. Pablo Escalante Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 245.

<sup>121</sup> El enredo y el huipil eran atuendos típicamente femeninos, véase Rieff Anawalt, “Atuendos...”, pp. 16-17.

<sup>122</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. VIII, cap. XV, p. 763.

[...] Y los otros delanteros pasaban adelante y entraban en las casas y cativaban todas las mujeres y muchachos y viejos y viejas y ponían fuego a las casas después de haber dado sacomano al pueblo y tomaban ocho mil cativos aquella vez, o diez y seis mil, y ponían miedo grande en los enemigos. Y traían todos estos cativos a la cibdad de Mechuacan, donde los sacrificaban en los quées de Curícaberi y Xarátanga, y los otros dioses que tenían allí en la cibdad y por la Provincia. Y guardaban los mochachos y críabanlos para su servicio, para hacer sus sementeras. Los viejos y viejas y los niños de cuna y los heridos, sacrificaban antes que se partiesen en los términos de sus enemigos, y cocían aquel[!]as carnes y comíanselas.<sup>123</sup>

En otro documento, procedente de una población próxima a la frontera del territorio purépecha, la *Relación de Temazcaltepeque*, se dice: "Tenían estos indios, con los *tarascos* de *Mechoacan*, que era frontera de aquesta provincia, guerra, y [a] los que cautivaban se los llevaban para sacrificar y [para] servirse dellos, en otras cosas, como esclavos".<sup>124</sup> Por otra parte, la *Relación de Miaguatlan* explica: "Y así, los que tomaban en las guerras muchos se hacían esclavos, que se vendían y compraban en los mercados".<sup>125</sup> Además, el autor de la *Relación de Ocelotepeque* apuntó:

Y a éstos [los chontales] hacían mucha guerra, porque los espiaban, y ponían mucha gente en celadas y se cautivaban unos a otros. Y los muchachos y muchachas de buen arte dejaban para su servicio por esclavas y, en habiendo alguna buena presa, enviaban a Montezuma en reconocim[ien]to algunos dellos, y [a] los demás mataban y sacrificaban y se los comían.<sup>126</sup>

De todo lo anterior se desprende que en el territorio sometido por la Triple Alianza, durante las guerras con provincias rebeldes, era completamente legal capturar jóvenes y niños de ambos sexos para servirse de ellos. Esto también parece haber sido práctica común en otros lugares de Mesoamérica. Sin embargo, queda aún por explicar otra manera en que la gente de otras poblaciones podía llegar a Tenochtitlan en calidad de "esclavos". Me refiero específicamente a lo que pasaba con algunos individuos que eran entregados como tributo.

---

<sup>123</sup> Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010, tercera parte, cap. V, fol. 19 r, (p. 199).

<sup>124</sup> "Relación de Temazcaltepeque" en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, t. II pp. 144-145.

<sup>125</sup> "Relación de Miaguatlan", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 2 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, t. I, p. 77.

<sup>126</sup> "Relación de Ocelotepeque", *Ibid.*, p. 90.

Efectivamente, sabemos por diversas fuentes que existían pueblos que, por carecer de bienes, tributaban personas. Por ejemplo, en los *Anales de Cuauhtitlan* se dice que a la Triple Alianza se le tributaban “*tlatlacotin*” de ambos sexos.<sup>127</sup> Asimismo, la *Relación de las Minas de Zumpango* señala que “[...] En tiempo de su gentilidad estaban sujetos a Montezuma, [...] y le servía este pu[eb]lo de llevarle esclavos de los que tomaban en guerra; y [dicen] que esto le lleva[ba]n en reconocimiento”.<sup>128</sup> No obstante, es a Durán a quien debemos una mejor descripción de lo que tributaban a los mexicas las provincias que carecían de bastimentos, ropa y otros productos; pues dichas provincias

[...] tributaban moças, mochachas y mochachos, las cuales repartian los señores entre sí, y aquellas llamauan esclauas y así casi todas las tomauan por mancebas y éstas parian, y son los hijos de esclauos que algunos dicen. En sus pleitos Y pretensiones, cuando mas no pueden, salen y acotan con decir era hijo de esclaua, y son los que parian estas mancebas que tributauan algunos pueblos antiguamente”.<sup>129</sup>

La afirmación de Durán no deja duda. Las provincias que no contaban con bastimentos, ropa y otros productos tributaban personas. Más específicamente, tributaban “mozas, muchachas y muchachos” que, según el dominico, eran considerados “esclavos”. Respecto a las mujeres, Durán es enfático al señalar que, tras ser repartidas por los señores entre sí, quedaban como sus “mancebas” y, posteriormente parían hijos, a los que llamaban “hijos de esclava”.

Cabe señalar que existe otra fuente que confirma este dato. Me refiero a las *Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*, documento en donde se menciona que los *tlatoque* tenían muchas mujeres; de las cuales, una era considerada principal y las otras accesorias. Los hijos de las mujeres que tenían por principales eran tenidos por legítimos y los de las mancebas “[...] si eran esclauos llamauan tlapile que quiere [decir] hijo de

---

<sup>127</sup> El texto en náhuatl se refiere a ellos como *tlatlacotin* y *çihuatlacotli*. *Anales de Cuauhtitlan*, paleografía y traducción Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, apéndices, pp. 220 y 222, respectivamente.

<sup>128</sup> “Relación de las Minas de Zumpango”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. III, p. 197-198.

<sup>129</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XXV, p. 262.

esclavo principal [...]”.<sup>130</sup> Es así como se obtenía un beneficio de las mujeres que llegaban como tributo a los centros políticos de la Triple Alianza. Beneficio que se revela aún más importante si se considera que a todas ellas “[...] las hacían tejer y hacer mantas y otros oficios [...]”.<sup>131</sup> Sobre los muchachos y niños que llegaban por la misma vía no tengo más datos, aunque es factible suponer que fueran incorporados al conjunto de servidores de la casa de los *tlatoque*, como ocurría entre los purépechas.

Finalmente, quiero referirme a las afirmaciones de Soustelle e Izquierdo sobre la supuesta venta de prisioneros de guerra como “esclavos”. En efecto, como apunté arriba, Soustelle señaló que “Los prisioneros de guerra que no eran sacrificados inmediatamente que terminaba la campaña, se vendían como esclavos [...]”.<sup>132</sup> Por otra parte, Izquierdo afirmó que los cautivos eran “puestos a la venta en los grandes mercados”.<sup>133</sup> Debo decir que tales afirmaciones me parecen insostenibles porque, dada la importancia de la ofrenda de *mamaltin* para el sacrificio, la captura de hombres en las batallas estaba bien reglamentada por el Estado. Sabemos, por ejemplo, que apropiarse de un prisionero que había sido capturado por otro era penado con la muerte y que, de la misma manera, se castigaba al que cedía a otro su prisionero. Además, hay que apuntar también que al término de la batalla, se hacía un recuento de cautivos para determinar a quién debían atribuirse las capturas.<sup>134</sup> Por todo esto, me parece infundado decir que los cautivos se vendían como “esclavos”.

---

<sup>130</sup> “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España”, publicado por Federico Gómez de Orozco, en *Tlalocan*, II, 1, 1945, p. 61.

<sup>131</sup> Arturo Monzón, *El calpulli en la organización social de los tenochca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1949, p. 25. Para más detalles acerca de la poligamia de los *tlatoque*, su importancia económica y las dificultades para erradicarla durante la evangelización véase Motolinía, *El libro perdido...*, pp. 246-247 y 330; y la “Instrucción dada por don Fray Juan de Zumárraga, Obispo de México, a Fray Juan de Osseguera y Fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal”, en Mariano Cuevas, S. J., *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, 2ª ed., México, Porrúa, 1975, p. 493.

<sup>132</sup> Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 84.

<sup>133</sup> Izquierdo, “La esclavitud...”, p. 364.

<sup>134</sup> Sobre los pormenores de la captura de prisioneros en las guerras véase Mendieta, *Historia...*, t. I, lib. II, caps. XXVI y XXVII, pp. 248-254; y Yolotl González Torres, *El sacrificio humano entre los*

En resumen, hemos visto que la homologación entre esclavos y *tlatlacotin* es insostenible pues los primeros, en la sociedad romana, carecían de personalidad jurídica y, por tanto, eran considerados como verdaderos instrumentos. En claro contraste, los *tlatlacotin* gozaban de una serie de derechos que les conferían personalidad jurídica similar a la de los hombres libres.

Respecto a si los *mamaltin* y los *tlatlacotin* eran lo mismo, las fuentes son claras al diferenciar por su origen a ambos grupos: los *tlatlacotin* eran individuos de la misma sociedad que habían llegado a esa condición por haber cometido algún delito; y los *mamaltin* eran los prisioneros resultantes de las guerras con poblaciones externas.

No obstante, había casos —que podemos afirmar eran excepcionales— en que algunos de los prisioneros de guerra adquirirían una condición servil. El primer caso tenía lugar en las guerras con provincias rebeldes, durante las cuales era legal capturar jóvenes y niños de ambos sexos para servirse de ellos. El segundo caso se daba con la adquisición de personas por la vía del tributo pues, como vimos arriba, jóvenes y niños de ambos sexos eran tributados por los pueblos que carecían de bastimentos, ropa y otros productos. De todos éstos, las mujeres eran repartidas por los *tlatoque* y adjudicadas por ellos como sus mancebas. Lo que se traducía en un aumento en el bienestar económico de los señores, derivado de la producción textil de sus mujeres y de los otros tipos de trabajo que éstas desempeñaban.<sup>135</sup> En cuanto a los muchachos y los niños es posible que pasaran a engrosar su servidumbre, como ocurría entre los purépechas. Sin embargo, una vez que hemos llegado hasta aquí conviene preguntar: ¿Cuál era la situación jurídica de estas personas? Francamente no lo sé. La mayoría de ellos son simplemente denominados “esclavos”, pero por la forma en que llegaban a Tenochtitlan estaban más cerca de los que nosotros llamaríamos prisioneros de guerra. Así entonces, parece que la confusión entre “esclavos” y “cautivos”

---

*mexicas*, 2ª ed. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 225-227.

<sup>135</sup> Monzón, *El calpulli...*, p. 25; Motolinía, *El libro perdido...*, pp. 246-247 y 330; e “Instrucción...”, en Cuevas, *Documentos inéditos...*, p. 493.



presente en numerosas fuentes no siempre es gratuita, sino que podría obedecer a que, eventualmente, algunos de los prisioneros de guerra realmente eran reducidos a una condición servil. La pregunta que se impone ahora es: ¿Todos esos prisioneros de guerra podrían ser considerados *tlatlacotin*? No es posible saberlo en el estado actual de conocimientos. Por ahora será mejor analizar el término *tlacotli*.

### 1. 3. Acerca del término *tlacotli*

Ya que se ha diferenciado al *tlacotli* del *malli* y del esclavo, revisemos ahora el término *tlacotli*, con el fin de acercarnos un poco más a lo que pudo haber significado para la sociedad mexicana. Empezaré por mencionar que algunos autores han realizado un análisis filológico de este término. Ya referí que para Víctor Castillo, la raíz de la palabra *tlacotli* es el adjetivo '*tlaco*', que denota 'mitad', 'medianía' o 'algo que no es grande ni pequeño'. Por tanto, el significado último de *tlacotli* sería entonces "[...] el mismo del adjetivo pero sustantivado ya por el sufijo *-tli*".<sup>136</sup> No obstante, Castillo admite otra posibilidad que pudiera explicar el origen de esta palabra. Esa posibilidad es

[...] el verbo *tlacoa*, cuyo significado, en todas sus acepciones, lleva también un sentido en cierta forma similar al de *tlaco*, es decir, de acciones que no conducen a resultados definitivos: perjudicar, corromper, mimar, dañar, quebrantar, pecar, mal hacer.<sup>137</sup>

En este mismo sentido lo entiende Alfredo López Austin quien, sin embargo, agregó matices interesantes al significado último. Efectivamente, este investigador ha señalado que el sustantivo *tlacotli* deriva del morfema *tlac* que traduce como 'mitad'.<sup>138</sup> Así, de la misma raíz derivan términos como *tlacacic*, 'llegado hasta la mitad', 'medio lleno'; *tlactli*, 'la mitad', 'mitad superior del cuerpo humano'; el verbo *nitetlacoitta*, 'ver la mitad con alguien', es decir, compartir la mitad de una

---

<sup>136</sup> Castillo F., *Estructura económica...*, p. 119.

<sup>137</sup> *Idem*.

<sup>138</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, pp. 202-203.

cosa con alguien; *tlacoyehua*, 'el del centro', que alude al hijo segundo de una familia que cuenta con tres o cuatro hijos; *tlaco yohuac*, 'en la mitad de la noche'; *tlaconemilizotl*, 'calidad de vida regular, ordinaria' y, entre otros muchos términos, el verbo *nitlatlacoa* que, según López Austin, significa "reducir las cosas, disminuir o menoscabar".<sup>139</sup> Precisamente, según López Austin, es de aquí de donde deriva el sustantivo *tlacotli* que significa 'el dañado'.<sup>140</sup> Así entonces, el *tlacotli* quedaría caracterizado como un individuo disminuido respecto al *tlacamelahuac* u 'hombre recto'.<sup>141</sup> López Austin llega a esta conclusión apoyado en información histórica que señala al *tlacotli* como alguien que había sufrido daños en dos de sus entidades anímicas: el *tonalli* y el *teyolía*.<sup>142</sup> Hecho que justificaba —dice— su grado de sujeción a los hombres libres.<sup>143</sup>

Sin negar la posibilidad de un daño o pérdida en cualquiera de ambas entidades anímicas, considero que la traducción de López Austin es insuficiente para caracterizar al *tlacotli*. Me parece que si este término se deriva del verbo *nitlatlacoa* —como afirman Castillo y López Austin— entonces deben revisarse todas las acepciones de este verbo y comparar los resultados del análisis con la información histórica disponible y, quizá, así podamos acercarnos más al significado del término *tlacotli*.

*Nitlatlacoa*, según el vocabulario de Molina, equivale a 'dañar alguna cosa', o 'pecar'.<sup>144</sup> Pero también a 'cometer pecado', 'errar', 'hacer mal', 'faltar así', 'hacer cosas malas'.<sup>145</sup> Por tanto, además de "dañar", sentido empleado por López Austin, *nitlatlacoa* aparece en el vocabulario del franciscano como equivalente de "pecar, hacer mal y echar a perder alguna cosa".<sup>146</sup> Es obvio que Molina agregó al concepto indígena el sentido de pecado propio del cristianismo. No obstante, puede observarse que detrás de las palabras del célebre nahuatlato subyace la

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>140</sup> *Idem.*

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 463-464.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 461.

<sup>144</sup> Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 118 r.

<sup>145</sup> *Ibid.*, primera sección, fols. 27 v, 56 v, 62 r y 69 r.

<sup>146</sup> *Ibid.*, segunda sección, fol. 137 r.

idea de transgredir, cometer una falta, errar y hacer algo mal. Con base en dichas acepciones, considero que debe verse en el *tlacotli*, además de alguien 'dañado' en sus entidades anímicas, a alguien que ha provocado un daño a los demás; es decir, alguien que cometió una falta o que hizo algo mal. En otras palabras, el *tlacotli* puede verse como un transgresor. Debo adelantar que esta idea se basa en lo que dicen las fuentes históricas acerca de las formas en que un individuo se convertía en *tlacotli*, y sobre ello abundaré en el siguiente capítulo. Por ahora, será suficiente con retener que al *tlacotli* podemos entenderlo también como un transgresor.

Otro término de interés para los fines de este trabajo es el de *tlatlacoliztli*. Término utilizado por López Austin para designar a la situación del *tlacotli*,<sup>147</sup> pero que parece más adecuado para denominar al acto de cometer una falta o hacer algo mal. En efecto, en náhuatl clásico, el sufijo *-liztli* se agrega a algunos verbos para significar con ello la realización de la acción misma del verbo. Así, con el término *cochiliztli* se designa al sueño, pues es 'la acción o el acto de dormir'; de la misma manera, *choquiliztli*, designa al llanto o 'la acción o el acto de llorar'. Por tanto, si el término *tlatlacoliztli* deriva del verbo *nitlatlacoa*, entonces equivale a la acción o el acto de cometer una falta, errar o hacer algo mal. Esta idea no carece de fundamento, pues como señalé antes, las fuentes históricas señalan al *tlacotli* como alguien que en algún momento transgredió las normas sociales, cuyo respeto y acatamiento le daban lugar en la sociedad. Revisemos ahora cuál era el lugar del *tlacotli* en la sociedad mexicana.

#### **1. 4. El *tlacotli* en la sociedad mexicana**

Señalé al inicio de este capítulo que Soustelle situaba a los *tlatlacotin* en el fondo de la sociedad.<sup>148</sup> Es decir, concebía a los *tlatlacotin* como a verdaderos esclavos y, por tanto, los situaba en la base de la pirámide social mexicana, por debajo de los

---

<sup>147</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 462.

<sup>148</sup> Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 83.

*pipiltin* y los *macehualtin* (véase abajo figura 2a).<sup>149</sup> Pues bien, las fuentes consultadas contienen indicios que sugieren que los *tlatlacotin* no se hallaban en el fondo de la sociedad. Veamos cuáles son esos indicios.

En los *Anales de Cuauhtitlan* se dice que Aztatzontzin, *tlatoani* de Cuauhtitlan, tuvo hijos con mujeres “esclavas”.<sup>150</sup> Más específicamente, al observar el texto original en náhuatl, se advierte que el autor de ese documento se refirió a tales mujeres como *tlatlacotin*. Revisemos los textos. El primero explica lo siguiente: “La décima [hija de Aztatzontzin] fue mujer, su nombre era Tiacapantzin, su madre era una *tlacotzintli* de Totocalco”.<sup>151</sup> Nótese que el autor se refirió a esta última utilizando el sufijo honorífico *-tzin*; lo cual denota una actitud respetuosa a pesar de que la mujer era *tlacotli*. Respecto a otra de las hijas del mismo *tlatoani*, la número quince, el documento señala: “La número quince, también mujer, la tuvo con una *tlacotli* habitante de Tetlanman”.<sup>152</sup> Un ejemplo más es el del hijo número dieciséis, de quien se comenta: “El [hijo] número dieciséis lo tuvo con una *tlacotli* que se dedicaba a hacer atole de fruta”.<sup>153</sup>

Durán, por otro lado, asegura haber conocido hijos de señores “habidos en esclavas” que después se convirtieron en “[...] Señores y herederos de sus padres por ser virtuosos y republicanos [...]”.<sup>154</sup> Más aún, el dominico afirma que Itzcóatl era hijo de Acamapichtli, *tlatoani* de Tenochtitlan, y de una “esclava natural de Azcapotzalco”. Sobre esta última, nos dejó incluso algunos detalles:

Es de sauer que el Rey [Acamapichtli] tenía una esclava natural de *Azcaputzalco*, de un barrio que llaman *Cuauhacalco*, y era tan hermosa y de tan buen parecer, que enamorado el Rey *Acamapich* della, la vino á aver, la qual quedando preñada,

---

<sup>149</sup> Para más detalles acerca de la división de la sociedad mexicana en *pipiltin* y *macehualtin* pueden consultarse los trabajos de Monzón, *El calpulli...*, pp. 23-27; Soustelle, *La vida cotidiana...*, pp. 52-87; Moreno, *La organización...*, pp. 61-68; y Castillo F., *Estructura económica...*, pp. 101-110.

<sup>150</sup> *Anales de Cuauhtitlan*, pp. 81 y 83.

<sup>151</sup> La traducción es mía, el texto en náhuatl dice así: “[...] *yn ic 10 çihuatl ytoca Tiacapantzin Totocalco ychan yn inantzin tlacotzintli*”. *Anales de Cuauhtitlan*, p. 80.

<sup>152</sup> La traducción es mía, el texto en náhuatl dice así: “[...] *yn ic 15 quichihuilli tlacotli Tetlanman chane, çanno çihuatl*”. *Anales de Cuauhtitlan*, p. 82.

<sup>153</sup> La traducción es mía, el texto en náhuatl dice así: “[...] *yn ic 16 quichihuilli tlacotli xocoatolchihuahqui*”. *Anales de Cuauhtitlan*, p. 82.

<sup>154</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, pp. 191-192.

parió un hijo y llamáronle *Itzcóatl*, el qual, aunque bastardo y hijo de esclava, vino á ser tan valeroso, que vino á ser Rey [...].<sup>155</sup>

Torquemada confirma que *Itzcóatl* “[...] era hijo de una esclava [...]”<sup>156</sup> que Acamapichtli tenía a su servicio y Domingo Francisco de Chimalpahin refiere lo mismo.<sup>157</sup> La afirmación de dichos autores permite entrever que los hijos de algunas *cihuatlatlacotin*,<sup>158</sup> como la madre de *Itzcóatl*, tenían acceso a cargos de importancia en la sociedad mexicana, si sus méritos militares lo permitían. Como vimos anteriormente, se les llamaba *tlacopilli*, es decir, hijo de *tlacotli*.<sup>159</sup> Hecho que demuestra que tanto las *cihuatlatlacotin* como sus hijos podían pertenecer al ámbito de la “nobleza”. Naturalmente, esto los sitúa muy por encima de la base de la pirámide social, como lo afirmaba Soustelle.

A estos indicios puede agregarse también el hecho de que Malintzin, mejor conocida como la Malinche en las crónicas de la conquista, fue una mujer “noble” vendida “como esclava” en Xicalango.<sup>160</sup>

En suma, y tomando en consideración todos estos datos, es posible afirmar que los *tlatlacotin* no se encontraban en el fondo de la sociedad. Más bien, yo me inclino a pensar, siguiendo a Moreno, que

[...] no existía una clase social de los esclavos perfectamente bien determinada, como acontecía en la mayor parte de los pueblos de la antigüedad, sino que cualquier mexicana, fuese cual fuese la clase social a que originalmente pertenecía, y sin perder por ello su situación social primitiva podía devenir esclavo [...].<sup>161</sup>

Algo similar fue argumentado después por Castillo, quien afirmó: “[...] *tlacohtli* podía ser cualquier mexicano, pero *macehualtin* en su mayoría”.<sup>162</sup> Así entonces, el

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, t. I, tratado primero, cap. VI, p. 99; véase también cap. VIII, p. 118.

<sup>156</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. I, lib. II, cap. XXXII, p. 185.

<sup>157</sup> Domingo Chimalpáhin, “Crónica mexicana en español”, en *Tres crónicas mexicanas, textos recopilados por Domingo Chimalpáhin*, paleografía y traducción Rafael Tena, México, Conaculta, 2012, BFBS, 374 III, 6r, pp. 170-171.

<sup>158</sup> *Cihuatlatlacotin* es el plural de *cihuatlacotli* que Molina tradujo como “esclava”. Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 22 v.

<sup>159</sup> “Costumbres, fiestas, enterramientos...”, p. 61.

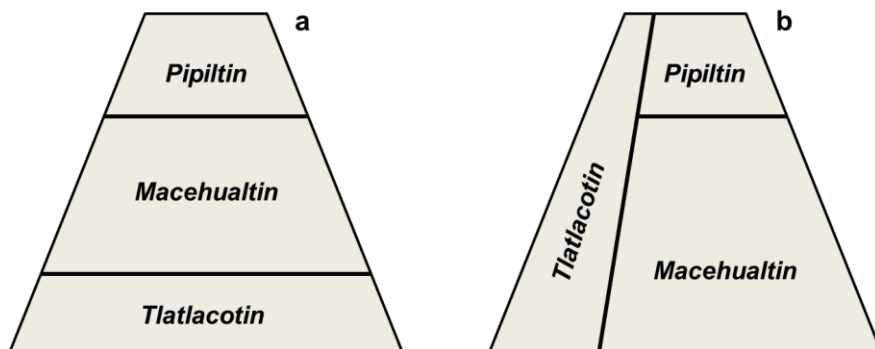
<sup>160</sup> José Antonio Flores Farfán, “La Malinche, portavoz de dos mundos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 37, 2006, p. 120.

<sup>161</sup> Moreno, *La organización política...*, p. 69.

<sup>162</sup> Castillo, F., *Estructura económica...*, p. 123.

lugar del *tlacotli* en la pirámide social podría expresarse mejor con la figura 2b que con la figura 2a, que se muestran a continuación:

**Figura 2. El *tlacotli* en la sociedad mexicana**



Considerando al *tlacotli* en dicha posición, resulta oportuno plantear la siguiente pregunta: ¿Cómo eran visualizados los *tlatlacotin* por los otros miembros de la sociedad mexicana? Me parece que la respuesta puede encontrarse en la información lingüística, histórica y etnográfica disponible actualmente.

Hemos visto que el *tlacotli* poseía una personalidad jurídica que se hacía evidente en la serie de derechos que el individuo en esa condición conservaba. Vimos también que se reconocían sus necesidades básicas de vestido y sustento e, inclusive, que se les veía como una opción en decisiones tan importantes como la de contraer matrimonio. Sin embargo, también advertimos que si bien el *tlacotli* era considerado una persona, posiblemente no lo era en toda su extensión. Pues, si con el término *tlacotli* se aludía a una 'media persona', esto bien podía obedecer a su condición de ser dañado en sus entidades anímicas y también a una posible afectación en su calidad de persona social.<sup>163</sup> Veamos cuáles son los indicios que me permiten sostener esta idea.

<sup>163</sup> Entiendo por persona social "[...] la imagen que la sociedad ha subjetivamente construido con respecto a lo que debe ser uno de sus miembros; imagen que es necesariamente internalizada por los individuos para responder a las expectativas existentes". Miguel Alberto Bartolomé, "La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad, III coloquio Paul Kirchhoff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, p. 57.

Un concepto nahua, que se podría decir era equivalente al de persona en Occidente, era el término *tlacatl*, que Alonso de Molina tradujo como “hombre, persona o señor”.<sup>164</sup> Este término, como bien ha señalado Rodríguez Figueroa, era “el término más genérico para denominar a lo humano, la gente o las personas”. Asimismo, era una palabra que acotaba a la persona especificando que era hombre (y no mujer) y, también, era el término con que se denominaba “al humano en su tercera edad, esto es casado y con hijos”.<sup>165</sup> A dicho término se agregaba como sufijo el adjetivo *melahuac* —que Molina tradujo como “derecha cosa” y “cierta cosa y verdadera”—<sup>166</sup> para formar el término *tlacamelahuac* que, según el mismo autor correspondía, al “hombre sano, o libre, que no es esclavo”.<sup>167</sup> López Austin, por su parte, tradujo ese término como “Hombre recto”,<sup>168</sup> pero en un sentido más literal correspondería a “lo recto de la persona”.

Como señalé antes, Alfredo López Austin opone a *tlacamelahuac* el término *tlacotli* que según él correspondía al ‘dañado’.<sup>169</sup> Él sostiene esta traducción diciendo que el *tlacotli* era visto por sus contemporáneos como un hombre que había sufrido daños en su *tonalli* y su *teyolía*.<sup>170</sup> En efecto, apoyado en la *Relación de Acolman* —documento en donde se dice que un individuo podía ser hecho *tlacotli* cuando se le trasquilaba la coronilla—,<sup>171</sup> López Austin sostiene que al quedar sin una parte de su protección natural (el cabello) al *tlacotli* se le dañaba el *tonalli*. Asimismo —dice— se pensaba que el corazón del *tlacotli* no era igual al del resto de los hombres, pues éstos, poseían un corazón “verde”, “crudo” o “frío”, mientras que el del *tlacotli* era “maduro”, “cocido” o “caliente”.<sup>172</sup>

Estas interesantes observaciones me permitirán ampliar esta explicación y extenderla a otros contextos, pues el ejemplo tomado de la *Relación de Acolman*

---

<sup>164</sup> Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 115 v.

<sup>165</sup> Rodríguez Figueroa, *El paisaje festivo...*, t. 1, cap. 1, pp. 97-98.

<sup>166</sup> Molina, *Vocabulario...*, primera sección, fols. 37 v y 35 r.

<sup>167</sup> *Ibid.*, segunda sección, fol. 115 v.

<sup>168</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 206.

<sup>169</sup> *Ibid.*, pp. 202-206.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 463.

<sup>171</sup> “Relación de Acolman”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. II, p. 227.

<sup>172</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 464.

se refiere a la conversión de un hombre libre en *tlacotli* en un contexto ritual. Sin embargo, considero que una situación similar podía presentarse en otros contextos. Por ejemplo, sabemos que una de las penas más severas que se podían imponer a los delincuentes era cortarles el cabello para así exponerlos a la pérdida del *tonalli*.<sup>173</sup> Por otro lado, hay que tomar en cuenta que, de acuerdo con Durán, los *tlatlacotin* eran generalmente individuos de la misma sociedad que habían sido reducidos a una situación servil por haber cometido algún delito;<sup>174</sup> por tanto, estamos autorizados a proponer que, como parte de la sanción correspondiente a sus hechos delictivos, tales individuos eran expuestos intencionalmente a la pérdida del *tonalli* con el corte de la coronilla.

No obstante, parece ser que los antiguos nahuas consideraban que aun antes del castigo impuesto por la ley, el delincuente ya había sufrido un menoscabo físico en el momento mismo de cometer la falta, pues tenemos noticia de que los individuos podían sufrir los efectos del castigo divino en su *tonalli* por una "conducta impía, licenciosa y soberbia".<sup>175</sup> Además, sabemos que el *teyolía* también podía sufrir daños debido a una conducta inmoral.<sup>176</sup> Por tanto, es posible asumir que la propia transgresión hacía susceptible a quien la cometía de sufrir daños en ambas entidades anímicas.

Pero ¿qué significaba la pérdida del *tonalli*? ¿Cuál era la importancia de esa entidad anímica para la vida de un ser humano, según los antiguos nahuas? Martínez González ha dado una respuesta:

En el polo caliente y luminoso [del individuo], encontramos al *tonalli*; un elemento que, transportado por la sangre, se distribuye por todo el cuerpo y se concentra en la coronilla. Aparentemente, la edad y el sexo determinan, hasta cierto punto, la intensidad calórica de una persona. Cuanto más caliente sea un individuo, mayor será su poder económico, político, sexual y sobrenatural. Tratándose de un elemento ligado a las funciones vitales, se considera que la pérdida del *tonalli*,

---

<sup>173</sup> *Ibid*, pp. 242-243. Véase también el texto de Francisco León Carbajal, quien señala que el cortar o quemar los cabellos era de los castigos que reputaban gran pena, León Carbajal, *Discurso...*, pp. 89-90.

<sup>174</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 188.

<sup>175</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 247. Al respecto, véase también Roberto Martínez González, "El *tonalli* y el calor vital: algunas precisiones", en *Anales de Antropología*, México, 40, 2 (2006), p. 127.

<sup>176</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 256.



producto de una caída o un susto, puede provocar la enfermedad y la muerte del individuo. [...] El nombre y el *tonalli* se encuentran tan íntimamente unidos que aquellos que llevaban el nombre de un ancestro heredaban también las cualidades de su *tonalli*. No obstante, las fuentes muestran claramente que el individuo no se encontraba totalmente determinado por su *tonalli*; sino que las acciones emprendidas por la persona podían llegar a afectarlo y modificarlo; los actos inmorales ensuciaban y destruían el *tonalli* mientras que una vida de penitencia tendía a fortalecerlo. De este modo, más que un destino, el *tonalli* constituiría una especie de memoria anímica del individuo que llevaba en sí la marca del desarrollo moral de la persona”.<sup>177</sup>

Estas precisiones muestran la importancia del *tonalli* en la vida de los nahuas prehispánicos y también ponen en evidencia los nexos entre la pérdida del *tonalli* y un comportamiento social inadecuado del individuo. Veamos ahora cómo se podía ver afectada la persona social del *tlacotli*, para ello revisaremos algunos trabajos de investigación etnográfica.

Efectivamente, información obtenida recientemente permite entrever que a los *tlatlacotin* se les pudo considerar como hombres afectados en su calidad de persona social por transgredir las normas de la comunidad. Catharine Good Eshelman, basada en su propia investigación etnográfica, realizada a lo largo de 25 años en comunidades de habla náhuatl de la cuenca del Río Balsas, sostiene que en esas sociedades “las personas se generan y se reconocen por el trabajo (*tequitl*)<sup>178</sup> que realizan, y por el flujo del *tequitl* que dan y reciben”.<sup>179</sup> Revisemos con más detenimiento su propuesta.

Según la investigadora, los nahuas se ven a sí mismos y a los demás como partes de una totalidad integrada pero internamente diferenciada. Esa totalidad está compuesta por tres esferas: 1) la de la comunidad humana, 2) la del mundo natural y 3) la del mundo sobrenatural. Todas esas esferas están pobladas por una

---

<sup>177</sup> Roberto Martínez González, “El *tonalli*...”, pp. 137-138.

<sup>178</sup> *Tequitl* “es más que el trabajo productivo, además de eso abarca actividades como rezar, hacer ofrendas, dar consejos, morir, curar a un enfermo, cortejar, tener relaciones sexuales, acompañar a otro en una actividad ritual o social, cantar, bailar y crear artísticamente”. Catharine Good Eshelman, “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida”, en Perig Pitrou *et al.* (coords.) *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, p. 185.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 181.

multitud de seres personificados y “todos los componentes de esta amplia realidad están conectados por medio del flujo recíproco de trabajo, bienes y energía o ‘fuerza’ (*chichahualiztli*)”.<sup>180</sup>

La autora sugiere que esta circulación de trabajo y *fuerza* es un componente central en la noción local de la vida y en la definición de las personas.<sup>181</sup> Esto porque...

Para los nahuas [de la cuenca del Balsas], una persona se define por el trabajo que realiza, por su *tequitl*; por cómo trabaja, en qué trabaja y lo que produce. Su ser se expresa y se conoce por todas sus acciones, y por los frutos de su trabajo en sentido amplio. En este contexto cultural, el trabajo mismo y los beneficios del trabajo se socializan —siempre se comparten con otros— a la vez que da, cada persona también recibe beneficios de los esfuerzos de los demás. Una persona no puede trabajar sola, o para sí misma, sino que siempre está inmersa en intercambios recíprocos de dar y recibir trabajo desde que nace hasta que muere. La vida de una persona, y su identidad social, se construyen en este contexto del “trabajo” que realiza, comparte y recibe con otros seres humanos.<sup>182</sup>

Así entonces, una persona que cumple con su *tequitl*, es para la comunidad en que vive una persona de vida correcta. Pero no sólo eso, es una persona que vive armónicamente también con las otras “personas” del mundo natural y sobrenatural. Es decir, contribuye al buen funcionamiento de su comunidad y, al mismo tiempo, del cosmos.

Otras comunidades nahuas parecen tener ideas afines; pues, recientemente, Yuribia Velázquez Galindo recogió información similar entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. En efecto, la investigadora encontró que para los nahuas serranos la persona es un ser eminentemente interrelacionado e interdependiente con su entorno humano y no humano. Es por ello que “los seres humanos y los no humanos que habitan en la naturaleza, participan, juntos en los sistemas de ‘ayuda’ que constituyen redes de intercambio de fuerza y de trabajo necesarios para el mantenimiento del cosmos”.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>183</sup> Yuribia Velázquez Galindo, *Los usos del pasado, transmisión cultural y construcción social de la persona entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, tesis para obtener el grado de doctora en

Según Velázquez, dicha interdependencia tiene un sentido práctico para los indígenas porque “permite la sobrevivencia colectiva ante situaciones económicas críticas”.<sup>184</sup> De ahí que “la generación y el mantenimiento de fuertes redes sociales de apoyo se constituye en una estrategia básica para la subsistencia de los grupos domésticos”.<sup>185</sup> Pero ¿cómo se generan y se mantienen fuertes esas redes sociales? Según la autora, a través de la “ayuda” como forma básica de la reciprocidad y el respeto como base de la interrelación social. La “ayuda” —dice— se otorga en trabajo manual, pero también en “préstamos” que pueden “darse en objetos (enseres domésticos) materias primas (granos básicos, leña, alimentos preparados, animales), productos comerciales (cervezas, refrescos), y dinero”.<sup>186</sup> En todos estos casos, los “préstamos” deben ser devueltos en cierto tiempo, porque la circulación de bienes ofrecidos como “ayuda” crea endeudamiento, no por el bien en sí sino por la fuerza y el trabajo que contienen. Así, entre los nahuas serranos, una persona de “vida correcta” es aquella que tiene en su haber “un gran arsenal de ‘ayudas’ otorgadas y de posibles ayudas latentes”.<sup>187</sup> ¿Por qué es importante toda esta información para entender al *tlacotli*? La clave está en lo que pasa con los que no cumplen con el *tequitli*, entre los nahuas del Balsas, y con los que no participan en las redes de “ayudas”, entre los nahuas serranos.

Efectivamente, Good explica que “[...] un humano que no participa en la vida colectiva y en el grupo doméstico pierde su calidad de persona social: [pues] esta persona está en constante construcción por medio de las acciones y la ubicación dentro de una cosmología compleja”.<sup>188</sup> Por su parte, Velázquez muestra que los nahuas serranos entregan la “ayuda” con la idea de que habrá una respuesta recíproca, “cuando esta no ocurre se presentan situaciones críticas que muchas veces implican la pérdida de las relaciones personales y la exclusión de las redes

---

Historia y Etnohistoria ante la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, Edición de la autora, 2012, p. 258.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 258-259.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>188</sup> Good Eshelman, “Una teoría...”, p. 200.

sociales”.<sup>189</sup> Como puede advertirse, en ambos casos hay una pérdida en la calidad de la persona social y, como consecuencia, una exclusión de las redes sociales en las que el transgresor estaba inmerso.

Si entre los antiguos nahuas hubo una interdependencia similar a la que existe hoy entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y, si el *tequitl* era tan importante para ellos en la conformación social de las personas, como ocurre hoy entre los nahuas de la cuenca del Balsas, entonces bien podemos pensar que, también en el México antiguo, el individuo que no cumplía con su deber veía mermada su calidad de persona social. Baste recordar que, como vimos arriba, los *tlatlacotin* eran individuos que habían sido reducidos a una situación servil por haber cometido diferentes delitos; en otras palabras, individuos que de alguna manera habían dejado de cumplir con el *tequitl*, transgrediendo así el orden social respetado por el resto de la comunidad y alejándose con ello de la vida correcta que llevaba el *tlacamelahuac*. Es quizá por eso que Durán llamó muerte civil a la que sufría el “esclavo”, a cambio de la muerte natural.<sup>190</sup>

Ahora bien, el daño anímico sufrido por estos hombres y su degradación social no terminaba ahí. La información histórica y lingüística permite entrever que el *tlacotli* podía degenerarse todavía más hasta llegar al nivel de *tlacotli* de collera o *tlacotiamictli*.<sup>191</sup> Efectivamente, un *tlacotli* ordinario podía permanecer trabajando para el *tlacahua* con el que estaba vinculado de forma indefinida, hasta que aquél pudiera saldar la deuda por la que había sido convertido en *tlacotli*. En cambio, si su rebeldía, su inhabilidad o el incumplimiento de sus obligaciones lo hacía merecedor de castigo, este era impuesto por una sentencia judicial, que habilitaba al *tlacahua* a transmitir sus derechos sin consultar al sentenciado, y entonces podía colocarle una collera de palo (*cuauhcozcatl*) y “venderlo”.<sup>192</sup> A estos *tlatlacotin* renuentes se les conocía como *tlatlacotiamictin* y eran estos quienes, luego de dos

---

<sup>189</sup> Velázquez Galindo, *Los usos del pasado...*, p. 102.

<sup>190</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. III, p. 45.

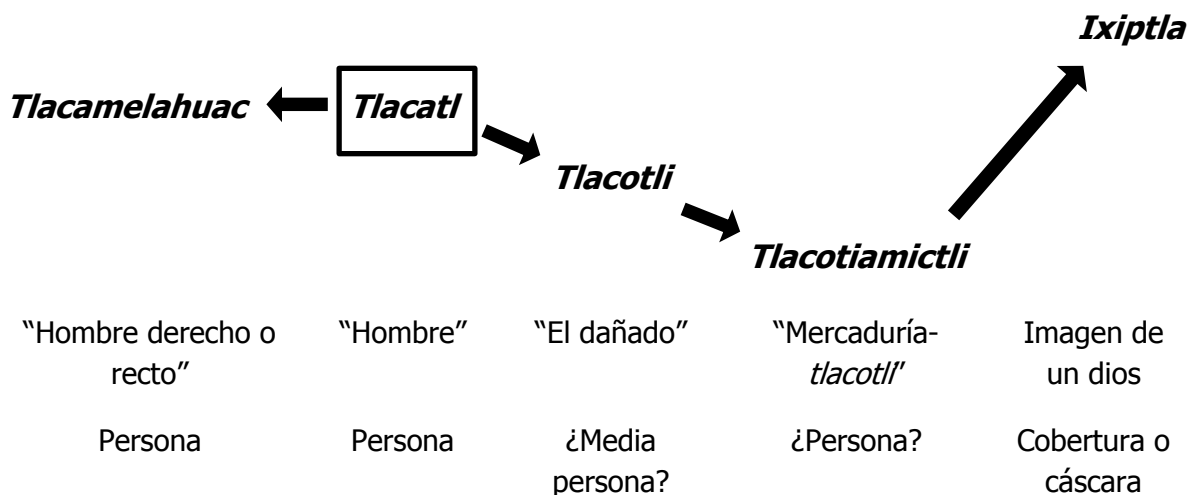
<sup>191</sup> Cabe recordar que el *tlacotiamictli* era el “esclavo que se vende en almoneda, o trato y mercadería de vender y comprar esclavos”, Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 119 r.

<sup>192</sup> Véase López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 462.

o tres “ventas”, podían representar a los dioses (*ixiptlah*<sup>193</sup>) en las fiestas de las veintenas y terminar sus días como víctimas del sacrificio.<sup>194</sup> Desafortunadamente, no dispongo de información explícita para saber si el *tlacotiamictli* sufría un menoscabo mayor que el del *tlacotli* ordinario, aunque el hecho de que perdiera su derecho a decidir sobre su propia “venta” e incluso su derecho a la vida nos lleva a pensar que sí.

Por otro lado, al *ixiptla* ya no se le veía como un *tlacotiamictli*, pues por medio de un baño ritual se le daba muerte, al tiempo que se daba vida a la cobertura o cáscara que alojaría al dios durante la fiesta.<sup>195</sup> Por todo lo anterior, se puede afirmar que la noción de persona cambiaba en estos individuos como se muestra en el siguiente gráfico (véase figura 3):

**Figura 3. Cambios en la persona del *tlacotli***



<sup>193</sup> Cabe recordar que el *ixiptla* o *išiptlah* es un no humano y, más específicamente, “aquella cosa o ser que tiene la posibilidad de tener algunas o todas las características de algo, poseer habilidades o responsabilidades de alguien y ser y actuar en lugar de ese algo o ese alguien en determinadas situaciones”. Véase Rodríguez Figueroa, *El paisaje festivo...*, t. 1, cap. 1, pp. 101-102.

<sup>194</sup> Debe considerarse que en la mayoría de las fiestas de las veintenas, los *tlatlacotin* fungían como imágenes de los dioses (*ixiptlah*) y eran sacrificados. Al respecto véase Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, pp. 186-187; Mendieta, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XV, pp. 212-213; y Michel Graulich, *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, 459, 32 p.

<sup>195</sup> Según López Austin la raíz de la palabra *ixiptla* es *xip*, que significa “piel”, “cáscara” o “cobertura”. Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª reimpr., México, UNAM – Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, p. 119.

En los siguientes capítulos abundaré en este proceso. Aquí sólo quise señalar los derroteros que seguirá esta investigación. En adelante, intentaré mostrar cómo se convertía un individuo en *tlacotli*; qué derechos y obligaciones adquiría en su nueva condición; cómo podía llegar a convertirse en *tlacotiamictli* y eventualmente en *ixiptla*. Finalmente, mostraré la forma en que un individuo podía abandonar su condición servil.

## 2. Formas de convertirse en *tlacotli*

En el capítulo anterior señalé que al *tlacotli* debe vérselo como un transgresor; es decir, alguien que dañó a otra persona, que cometió una falta o que hizo algo mal. Tal afirmación se basa en la posible derivación del término *tlacotli* del verbo náhuatl *nitlatlacoa* y, sobre todo, en la observación de lo que dicen las fuentes históricas acerca de las formas en que un individuo podía convertirse en *tlacotli*. En este capítulo, analizaré todas esas formas. Decidí separarlas en habituales y excepcionales atendiendo a la regularidad y al contexto en que se daban. Asimismo, mostraré que la sociedad mexicana asumía la existencia de cierta predisposición para que los individuos nacidos en determinados signos pudieran convertirse en *tlatlacotin*. Para ajustarme al orden natural que seguía la vida de una persona, comenzaré mi exposición con este último tema.

### 2.1. Predisposición por el signo de nacimiento, los *tlatlacotin* y el *tonalpohualli*

Los antiguos nahuas concebían el tiempo “como sustancia divina”.<sup>196</sup> Ésta ejercía una influencia directa y constante sobre el mundo y los seres que habitaban en él. Cuando un ser humano nacía, se asumía que ya estaba provisto de un *tonalli*, entidad anímica que le había sido insuflada por Ometéotl, el dios dual y supremo, en el momento mismo de su concepción.<sup>197</sup> No obstante, se pensaba también que dicha entidad adquiriría un carácter particular el día de su nacimiento y del baño ritual que le seguía.<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> Alfredo López Austin, “La religión, la magia y la cosmovisión”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, 4 vols. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Antropológicas – Miguel Ángel Porrúa, 2001, v. IV, p. 248.

<sup>197</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 228; Martínez González, “El *tonalli...*”, p. 125.

<sup>198</sup> Martínez González, “El *tonalli...*”, p. 125.

Efectivamente, los antiguos nahuas creían que el destino del nuevo ser se vería afectado por las presencias e influencias divinas que llegaban a la tierra en el momento de su nacimiento. De ahí que fuera preciso conocer qué deidades patronas regían en esa fecha y cómo podrían condicionar su futuro. Obviamente, ese conocimiento estaba fuera del alcance de las mayorías y sólo unos cuantos podían acceder a él. Quienes poseían dicho conocimiento en el mundo náhuatl eran los *tonalpouhque*, sacerdotes especializados en la lectura e interpretación del *tonalpohualli* o 'cuenta de los días'.

Éste, era el nombre que los antiguos nahuas le dieron al ciclo adivinatorio característico de Mesoamérica, en el cual se combinaban 20 signos con 13 numerales, dando como resultado 260 posibles combinaciones. Empero, su complejidad no se agotaba ahí pues:

A estos elementos hay que agregar tres series más, los llamados señores de los días, los "volátiles" (ciertas aves representadas) y los nueve señores de la noche. Además, el *tonalpohualli* se dividía en 20 series de 13 días; estas treceenas estaban dominadas por un dios principal que influía en el resto de las deidades de la treceena.<sup>199</sup>

La consulta al *tonalpouhqui* se realizaba en los días posteriores al parto.<sup>200</sup> El sacerdote, además de usar el *tonalámatl* o 'papel de los tonalli', "[...] recurría a la adivinación por medio de arrojar trece maíces al suelo e interpretar la posición en la que caían".<sup>201</sup> Con esos elementos entreveía el futuro de cada individuo para informar a los parientes sobre su posible destino. Si la combinación de fuerzas divinas del signo en que nació era buena, recomendaba que de inmediato se bañara ritualmente a la criatura. Si no, indicaba que se saltaran ese día y "el baño ritual se difería hasta fecha más favorable".<sup>202</sup> No obstante, la espera no podía ser

---

<sup>199</sup> Miguel Pastrana Flores, "El *tonalpouhqui* en la vida cotidiana", en *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 131-160. p. 134.

<sup>200</sup> Véase Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XIX, p. 173 y Durán, *Historia...*, t. II, tratado tercero, cap. II, p. 233.

<sup>201</sup> Pastrana Flores, "El *tonalpouhqui...*", p. 135.

<sup>202</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 232. Véase también Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XIX, p. 173.



indefinida; pues el *tonalpouhqui* sólo la podía diferir dentro de los límites de la trecena en que había nacido el niño.<sup>203</sup>

Mientras llegaba el día del baño ritual señalado por el sacerdote, la criatura no debía ser expuesta a los rayos solares (lo cual implicaría que se fijara en ella un *tonalli* no deseado). Por ello, era colocada cerca del fuego doméstico, sometiéndola así “[...] a una irradiación más débil que la mantuviera viva y que no pudiera imprimir en ella, en forma definitiva, una energía desfavorable”.<sup>204</sup>

¿En qué consistía el baño ritual? Sahagún informa que el baño ritual tenía lugar muy de mañana en casa del padre de la criatura.<sup>205</sup> Ahí, antes del amanecer, “aparejaban las cosas necesarias para el bateo”. Se trataba de objetos en miniatura, “una rodelita y un arquito y sus saetas pequeñas”, en el caso de los niños, y de “alhajas femeniles” y “aderezos para texer e hilar” en el de las niñas.<sup>206</sup> Al lugar concurrían los parientes y la partera que había asistido el alumbramiento y también dirigiría la ceremonia del baño. Ésta daba inicio saliendo el Sol, ya que “estaba algo altillo”.<sup>207</sup> La partera pedía un lebrillo nuevo lleno de agua y tomaba a la criatura entre ambas manos. Se colocaba en dirección de la salida del Sol y comenzaba sus oraciones y ceremonias. Dirigiendo un discurso a la criatura, le ponía sus dedos mojados en la boca, dándole a gustar el agua. Luego, con los mismos dedos le tocaba el pecho. Acto seguido, le echaba agua sobre la cabeza y, finalmente, le lavaba el cuerpo entero. Todo acompañado de la petición de dones a la diosa del agua, a Ometéotl y a los númenes estelares.<sup>208</sup>

Momentos después, la partera tomaba a la criatura y la levantaba con ambas hacia lo alto, al cielo, a la vez que invocaba a los dioses que moraban allá.<sup>209</sup>

---

<sup>203</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 232 y Martínez González, “El *tonalli...*”, p. 127.

<sup>204</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 230.

<sup>205</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XIX, p. 173.

<sup>206</sup> *Ibid.*, t. II, lib. VI, cap. XXXVII, p. 644. Cabe aclarar que esto ocurría sólo en el caso de los hijos de señores y principales pues a los hijos de los macehuales les colocaban “[...] como insignia el instrumento propio del oficio del padre”. Josefina García Quintana, “El baño ritual entre los nahuas, según el *Códice Florentino*”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 8, 1969, p. 191. Véase también Pastrana Flores, “El *tonalpouhqui...*”, p. 140.

<sup>207</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. VI, cap. XXXVII, p. 644.

<sup>208</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 233.

<sup>209</sup> García Quintana, “El baño ritual...”, p. 203.

Posteriormente, ponía a la criatura en el suelo. Esto hacía dos veces más, siempre elevando a la criatura mientras imploraba y luego colocándola en el suelo. La cuarta vez “la tornaba a levantar [...] y hablaba con el Sol” y la diosa terrestre.<sup>210</sup> Una vez acabadas todas estas ceremonias, la partera le ponía nombre a la criatura y le daba los objetos en miniatura.<sup>211</sup>

Según López Austin, esta ceremonia tenía como propósito “hacer que el niño naciera por segunda vez”.<sup>212</sup> En él se fijaba tanto su nombre como su *tonalli*. Éste, como es sabido, era una entidad anímica relacionada con el Sol;<sup>213</sup> se le concebía como la “energía calórico lumínica” que constituía el temperamento del individuo, le daba valor y condicionaba su suerte.<sup>214</sup> Se creía que una vez instalado en el cuerpo de la persona, se alojaba en la cabeza; aunque se asumía que su fuerza se distribuía por todo el organismo.<sup>215</sup> Era indispensable para la vida y producía el crecimiento;<sup>216</sup> sin embargo, podía salir del cuerpo en estados de inconsciencia, de ebriedad, enfermedad, durante el coito o en el sueño.<sup>217</sup> Se le consideraba un centro de pensamiento independiente del corazón con apetencias propias y un vínculo personal con los dioses.<sup>218</sup> Para conservar su *tonalli* en buen estado, cada persona “debía honrar a la deidad tutelar de su fecha de nacimiento y respetar las normas morales”.<sup>219</sup> Incluso se daba el caso en que algunos, “a pesar de tener un signo adverso, podían llegar a mejorar su suerte a través de una vida de penitencia plenamente apegada al código moral mexicana”.<sup>220</sup> Por todo ello, Martínez González ha llegado a afirmar que:

[...] el *tonalli* podría ser considerado, más que como un destino, como una parte del individuo que evoluciona conforme el sujeto se desarrolla en el interior de la

---

<sup>210</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. VI, cap. XXXVII, p. 646.

<sup>211</sup> *Ibid.*, t. II, lib. VI, cap. XXXVII, p. 646; García Quintana, “El baño ritual...”, p. 205.

<sup>212</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 232.

<sup>213</sup> *Ibid.*, t. I, p. 231 y Martínez González, “El *tonalli*...”, p. 123.

<sup>214</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 231.

<sup>215</sup> *Ibid.*, t. I, p. 234.

<sup>216</sup> *Ibid.*, t. I, p. 235.

<sup>217</sup> *Ibid.*, t. I, p. 243.

<sup>218</sup> *Ibid.*, t. I, pp. 235 y 238.

<sup>219</sup> Martínez González, “El *tonalli*...”, p. 127.

<sup>220</sup> *Idem*.

sociedad. Si una persona era maléfica, su *tonalli* se ensuciaba y arruinaba, mientras que si seguía las normas morales su *tonalli* se volvería aún más fuerte.<sup>221</sup>

En el libro IV de la *Historia general...*, Sahagún explica el funcionamiento del *tonalpohualli* y refiere aquello que sus informantes le dijeron acerca de los veinte signos de esa cuenta. Entre esos signos hay cuatro vinculados con los *tlatlacotin*. Veamos cuáles eran.

El primero era *ce ocelotl* (uno ocelote). Este signo era considerado mal afortunado y los nacidos en él, sin importar su condición social, habrían de ser desdichados y viciosos. Se decía también que podrían ser cautivados en una guerra o, incluso, que ellos mismos podrían llegar a “venderse” como *tlatlacotin*.<sup>222</sup>

El segundo signo que involucraba a los *tlatlacotin* era *ce miquiztli* (uno muerte). Este era el signo del día de Tezcatlipoca y los indígenas asumían que los nacidos en tal fecha podían eventualmente liberarse de la *tlacoyotl*:<sup>223</sup> “Y el que de la servidumbre venía a prosperidad, hacía banquetes y daba mantas a sus convidados, y decían que esto le venía por haber nacido en este signo [*ce miquiztli*]”.<sup>224</sup>

El tercer signo era *ce izcuintli* (uno perro). Decían que era bien afortunado porque en él reinaba el dios del fuego, Xiuhtecuhtli. Además, se pensaba que era favorable para la liberación de los *tlatlacotin* que injustamente eran tenidos por tales. Así lo dice Sahagún:

También decían que en este signo sentenciaban a los que estaban presos por algún crimen de muerte, y sacaban a los que no tenían culpa de la cárcel. Y también libraban a los esclavos que injustamente eran tenidos por tales. Aquellos que libraban de la injusta servidumbre luego se iban a bañar en la fuente de

---

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>222</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. IV, cap. II, p. 352. Aunque en la *Historia general...* Sahagún utiliza el término “esclavos”, en la versión en náhuatl del *Códice Florentino* se refiere a ellos como *tlatlacoti*. Cfr. *Códice Florentino*, lib. IV, cap. II, fol. 4 r. Lo mismo puede decirse en los siguientes casos, por ello anotaré ambas referencias. Véase también la traducción de Pilar Máynez, “Paleografía y traducción del náhuatl al español del “arte adivinatoria” (*Códice Florentino*)”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 42, 2011, pp. 410-412 y 415-418.

<sup>223</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. IV, cap. IX, p. 367. Cfr. *Códice Florentino*, lib. IV, cap. IX, fol. 22 v.

<sup>224</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. IV, cap. IX, p. 368.

Chapultépec en testimonio que ya eran libres [...] Y los que nacían en este signo decían que serían bien afortunados: serían ricos y tendrían muchos esclavos [...].<sup>225</sup>

Finalmente, el cuarto signo relacionado con la *tlacoyotl* era *ce calli* (uno casa). Además de ser considerado de mala fortuna por el descenso de las *cihuateteo*, se decía que los nacidos en él tendrían un mal fin. De hecho, se asumía que en algún momento de su vida podrían “venderse” como *tlatlacotin* o, incluso, podrían terminar sus días como víctimas del sacrificio.

El quíntodécimo signo se llama *ce calli*. Decían que este signo era mal afortunado y que engendraba suciedades y torpedades. Cuando reinaba descendían las diosas que se llaman *cihuateteu* [...] Los que nacían en este signo decían que habrían de morir de mala muerte, y todos esperaban su mal fin [...] Y si esto no, decían que sería esclavo, que él mismo se vendería y comería y bebería su precio [...] Y si era mujer [...] Es holgazana, perezosa, dormilona, y con estas obras viene siempre a acabar en mal y a venderse por esclava. Y como no sabe hacer nada, ni moler maíz, ni hacer pan, noi [*sic*] otra cosa ninguna, su amo vendíala a los que trataban esclavos para comer, y así venía a murir en el tajón de los ídolos.<sup>226</sup>

Con base en lo anterior, es posible afirmar que había cierta predisposición para que un individuo cayera en condición servil. Si su *tonalli* se fijaba bajo los signos *ce ocelotl* y *ce calli* su suerte estaba echada. Bastaría con que se olvidara de rendir culto a su deidad tutelar y/o que transgrediera las normas morales para que pudiera llegar a convertirse en *tlacotli*. No obstante, también podía evitarlo. Esto podía lograrse con prácticas devocionales constantes y una conducta acorde con lo que la sociedad mexicana consideraba apropiado. Así, puede verse que los antiguos nahuas no creían en un determinismo absoluto. El signo de nacimiento sólo marcaba una tendencia respecto a lo que una persona podía llegar a ser. El destino final de cada quien dependía en realidad de la conducta observada a lo largo de la vida. Revisemos ahora las formas en que los individuos podían llegar a convertirse en *tlatlacotin*.

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, t. I, lib. IV, cap. XXVI, p. 398. Cfr. *Códice Florentino*, lib. IV, cap. XXVI, fol. 52 r.

<sup>226</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. IV, caps. XXVII y XXVIII, pp. 400-401. Cfr. *Códice Florentino*, lib. IV, cap. XXVIII, f. 54 v.

## 2.2. Formas habituales de convertirse en *tlacotli*

Tras revisar las fuentes que se refieren a las formas en que un individuo podía convertirse en *tlacotli*, encontré que la información puede organizarse en dos grandes grupos: en el primero, tendrán cabida todos los casos en los que la *tlacoyotl* se imponía como una forma de castigo para resarcir conductas socialmente aceptadas como inapropiadas. En el segundo, se incluirán los casos de personas que, según algunas crónicas, se convertían en *tlatlacotin* voluntariamente. Analicemos ambos grupos.

### 2.2.1. *Tlacoyotl* como castigo por cometer delitos

Cuando la *tlacoyotl* se imponía como un castigo por cometer delitos, los infractores implicados eran los ladrones, los plagiaros,<sup>227</sup> los estafadores, los deudores, los cómplices de una traición, los malos hijos y algunos asesinos. Revisemos cada uno de estos casos para entender mejor cómo es que podían convertirse en *tlatlacotin*.

#### 2.2.1.1. Los ladrones

Los ladrones, conocidos en el ámbito náhuatl como *ichtecque* o *tenamoyanime*,<sup>228</sup> aparecen como el grupo más castigado con la *tlacoyotl*. Debo advertir que en la mayoría de las alusiones a este tipo de conducta no se especifica ni qué fue lo hurtado ni la cantidad, sin embargo, de lo señalado por algunas fuentes se puede obtener cierta idea. Por ejemplo, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se señala que entre lo hurtado había plantas de gran importancia para el sustento

---

<sup>227</sup> Decidí utilizar este término porque la palabra 'plagiar' proviene del latín tardío *plagiāre*, que significa 'comprar o vender como esclavos a personas libres'. Diccionario de la lengua española [en línea]. Edición del Tricentenario, <http://dle.rae.es/?id=TIZy4Xb>, 30 de octubre de 2016. Así también lo utiliza Izquierdo en "La esclavitud...", p. 366 y León Carbajal en *Discurso...*, p. 11.

<sup>228</sup> Parece que los antiguos nahuas hacían una distinción similar a la hacemos nosotros entre el hurto y el robo, pues al primero lo denominaron *ichtequiliztli* y al segundo *tenamoyaliztli*. Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 32 v y 98 r, respectivamente. Sobre el tema véase también León Carbajal, *Discurso...*, pp. 80-81.

diario como lo era el maíz. Así, en tiempo de Tezozomoc de Azcapotzalco, “[...] aconteció que dos muchachos sacaron la simiente del maíz que estaba sembrada, y tomados fueron vendidos por esclavos [...]”.<sup>229</sup> Más adelante, la misma fuente refiere que en la misma época,

[...] una mujer hurtó cierto maíz de una troje, y viola un hombre y díjole que si se echaba con él que no la descubriría, y ella lo hizo; y después él la descubrió, y ella dijo cómo pasaba, y por ello fue dada ella por libre, y él dado por esclavo al señor del maíz”.<sup>230</sup>

Por otra parte, el franciscano Andrés de Alcobiz menciona que convertían en *tlatlacotin* “[...] a los que hurtaban cantidad [de] mazorcas de maíz en los maizales de los templos o de los señores”.<sup>231</sup> Y su hermano de orden, Toribio Motolinía, explica con cierto detalle que los que hurtaban el maíz de una troje solían actuar en parejas; uno subía para extraer el contenido y otro lo esperaba abajo. Al que había subido lo hacían *tlacotli* “porque era sospecha de la ley, que el que subió a hacer el hurto fue el que lo solicitó, pues se puso a mayor riesgo y más trabajo [...]”.<sup>232</sup>

Otra planta de gran utilidad para los indígenas y que también fue motivo de latrocinio fue el maguey. Por ejemplo, se sabe que: “[...] si alguno tomaba de los magueyes para hacer miel, de 20 [abajo], págalos con las mantas que los jueces mandan; y si no las tiene o es de más magueyes, es esclavo o esclavos”.<sup>233</sup> Esta cita es interesante porque muestra que —además del hurto de los productos de los magueyes— había una cantidad mínima estipulada que podría considerarse

---

<sup>229</sup> “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, 2ª ed., México, Conaculta, 2011, cap. XXII, p. 85.

<sup>230</sup> *Ibid.*, cap. XXII, p. 85.

<sup>231</sup> Andrés de Alcobiz, “Éstas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, 2ª ed., México, Conaculta, 2011, cap. VI, p. 109.

<sup>232</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 600; el relato fue también retomado por Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVI, p. 357, y por Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, 2ª ed., 2 t., edición, versión paleográfica, estudio preliminar e índice onomástico Ethelia Ruiz Medrano, José Mariano Leyva; introducción y bibliografía Wiebke Ahrndt, México, Conaculta, 2011, t. I, segunda parte, cap. X, p. 362.

<sup>233</sup> “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, cap. XXIV, p. 89.

pagable. Si el monto de lo hurtado superaba esa cantidad, irremediablemente, el ladrón era convertido en *tlacotli*. Volveré sobre este punto, por ahora será mejor proseguir con la revisión de lo hurtado.

Además del hurto de los productos de plantas útiles, sabemos que se practicaba el hurto de algunos animales domésticos. En tiempo de Chimalpopoca, por ejemplo, "El que hurtaba una gallina<sup>234</sup> era esclavo; y el que hurtaba un perro no tenía pena, porque decían que el perro tenía dientes con que se defender".<sup>235</sup>

También algunos objetos de trabajo fueron motivo de hurto. Tal es el caso de las redes de pescar o, incluso, de las canoas. Así lo señalan las leyes consignadas en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*: "[...] Si [alguien] hurta alguna red de pescar, págala con mantas; y si no las tiene, es esclavo".<sup>236</sup> O bien, "Si alguno hurta alguna canoa o barco en que ellos andan, paga tantas mantas cuantas vale la canoa; y si no las tiene, es esclavo".<sup>237</sup>

Entre los objetos codiciados por los amigos de lo ajeno no podían faltar los de uso personal y, por supuesto, los de carácter suntuario. Sobre el hurto de objetos personales es clara la anécdota registrada por Motolinía quien explica que convirtieron en *tlacotli* a uno que hurtó a otro una manta en el mercado por la noche y fue atrapado con una red como las que se usaban para atrapar a los perros que ahí acudían en busca de comida.<sup>238</sup> Respecto al hurto de objetos de lujo, es también el mismo franciscano quien señala:

En hurtando alguno cosa de mucho precio, así como joyas de oro o mantas ricas en cantidad, luego ponían diligencia de lo buscar por los mercados [...] El primero que conocía su hurto y daba con el ladrón, aquél se le daban que fuere su esclavo, aunque hobiese también hurtado a otros [...].<sup>239</sup>

---

<sup>234</sup> Con el término gallina debe entenderse a las hembras del guajolote (*Meleagris gallopavo*), especie domesticada en el Centro de México por lo menos desde 3000 a. C. y que en el mundo náhuatl eran conocidas como *totolin*, *ihuiquentzin* y *xiuhcozque*. Véase Sahagún, *Historia...*, t. III, lib. XI, cap. II, pp. 1026-1027.

<sup>235</sup> "Historia de los mexicanos por sus pinturas", cap. XXII, p. 85.

<sup>236</sup> *Ibid.*, cap. XXIV, p. 89.

<sup>237</sup> *Idem.*

<sup>238</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 601; el mismo relato aparece en Zorita, *Relación...*, t. I, segunda parte, cap. X, pp. 363-364.

<sup>239</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 601.

Obviamente, los hurtos se llevarían a cabo en muy diversos lugares. La milpa, las trojes, los corrales, el interior de las casas y de los templos son sólo algunos ejemplos que fueron consignados en las fuentes. Sin embargo, resulta lógico pensar que los espacios que dieron oportunidad a los ladrones fueron todos aquellos que por negligencia o descuido de los afectados hicieron propicia la ocasión.

Una vez que hemos llegado hasta aquí, es imprescindible hacer algunas precisiones respecto al latrocinio y la conversión de hombres libres en *tlatlacotin*. A primera vista, parece que ante todo hurto descubierto y/o denunciado, automáticamente, al ladrón se le sancionaba con la *tlacoyotl*. Sin embargo, esto no era así, las mismas fuentes nos dan indicios de algunas restricciones.

La primera restricción que llama la atención es la que señala Motolinía, quien apuntó que a las personas menores de diez años se les perdonaban los hurtos y delitos, por inocentes y por menores de edad.<sup>240</sup> Con esta afirmación, el franciscano permite ver que el derecho mexica excluía de la *tlacoyotl* por hurto a los niños y niñas de entre cero y nueve años.

Otra restricción que aparece de forma recurrente en varias fuentes es la que muestra que había una cantidad mínima estipulada más allá de la cual el transgresor podía ser convertido en *tlacotli*. Si el hurto era menor a esa cantidad, lo habitual era que el ladrón pudiera pagar la cantidad equivalente a lo hurtado y así quedaba libre de cargos;<sup>241</sup> sin embargo, en caso de que rebasara esa cantidad y no pudiera pagarla por carecer de recursos, irremediablemente, sería convertido en *tlacotli*. Esto fue claramente asentado por Durán, quien escribió que se imponía la *tlacoyotl* al “[...] que hurtaba la cantidad de mantas ó de mazorcas joyas ó gallinas que por la república y leyes de ella estaba determinado y tasado la pena era vendello por aquella cantidad para restituir a su dueño lo hurtado [...]”.<sup>242</sup>

---

<sup>240</sup> *Idem*.

<sup>241</sup> Al respecto es claro Motolinía, quien dice: “El que hurtaba pequeños hurtos, si no era muy frecuentados, con pagar lo que hurtaba hacía pago”. *Idem*.

<sup>242</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 188.



Así entonces, se puede afirmar que no todo el que hurtaba era convertido en *tlacotli*. Estaban exentos los niños menores de diez años y también aquéllos adultos que hurtaban una cantidad mínima, considerada inferior a la establecida como suficiente para merecer el castigo.

De la misma manera que existía una cantidad mínima para que el infractor se convirtiera en *tlacotli*, también se consideraba una cantidad máxima más allá de la cual la pena correspondiente era la muerte. En esta situación estaban los que luego de hurtar cosas de mucho valor no podían regresarlas y también algunos reincidentes.<sup>243</sup> Para ilustrar esto puede citarse al franciscano Alcobiz quien explica que hacían *tlacotli* “[...] al que era ladrón, si no había gastado lo hurtado; y si lo había gastado, moría por ello si era cosa de valor”.<sup>244</sup> También Motolinía se pronunció al respecto diciendo: “Al que hurtaba en cantidad hurto notable, o tenía por uso el hurtar, al tal hacíanle esclavo, y si después de esclavo tornaba al oficio de ladrón ahorcábanle”.<sup>245</sup> Un testimonio más es el de Mendieta quien apuntó: “[...] El ladrón que hurtaba hurto notable, especialmente de los templos o de la casa del señor, o si para hurtar rompían casa, por la primera vez era hecho esclavo, y por la segunda, lo ahorcaban”.<sup>246</sup> Además, llegaron hasta nosotros las imágenes incluidas en la lámina 3 del *Códice Mapa Quinatzin*, documento pictográfico de filiación acolhua que muestra individuos que hurtan en una casa habitación y en el mercado y luego son ajusticiados con la horca.<sup>247</sup>

Ahora bien, es importante dejar bien claro que el ladrón era convertido en *tlacotli* de aquél a quien había hurtado.<sup>248</sup> En otras palabras, detrás de la sanción

---

<sup>243</sup> Al parecer era común que los crímenes de reincidencia fueran castigados con rigor extremo por los antiguos nahuas. Véase León Carbajal, *Discurso...*, p. 120.

<sup>244</sup> Alcobiz, “Éstas son leyes...”, cap. IV, p. 105.

<sup>245</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 600.

<sup>246</sup> Mendieta, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XXIX, p. 259.

<sup>247</sup> Luz María Mohar Betancourt, *Códice Mapa Quinatzin. Justicia y derechos humanos en el México antiguo*, México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Miguel Ángel Porrúa, 2004, lám. 3 del código y pp. 279-283 del estudio que lo acompaña.

<sup>248</sup> Aunque parece ser que el agraviado podía renunciar a ese derecho. Según León Carbajal: “Cuando por la ley el reo debiera ser hecho esclavo del ofendido, éste podría *remitir* la pena, rehusarse á tomar en esclavitud a su ofensor, ó tomado manumitirlo desde luego; mas en tal

estaba implícita la intención de que el inculpado pudiera resarcir el daño ocasionado al agraviado; por ello, debía trabajar para él. Esto parece haber estado vigente por lo menos desde el gobierno de Nezahualcóyotl en Tetzaco, pues así lo explica Alva Ixtlilxóchitl, cuando se refiere a las ochenta leyes establecidas por el *tlatoani*: "Al ladrón si hurtaba en poblado y dentro de las casas, como fuese de poco valor el hurto, era esclavo de quien había hurtado [...]".<sup>249</sup>

Además, debo decir que en otros lugares de Mesoamérica se aplicaban sanciones similares. Por ejemplo, en la *Relación de San Juan Teotihuacan*, se menciona que "A las personas grandes que hurtaban ropa, o plumas o piedras o otra cosa de valor, si no parecía el hurto, incurría en pena de muerte; y, pareciendo el hurto, lo[s] reservaban de muerte y quedaban por esclavos perpetuos".<sup>250</sup>

En sitios alejados de la Cuenca de México, como los ubicados en el actual estado de Guerrero, pueden encontrarse ejemplos similares. En la *Relación de Tzicaputzalco* se asentó que si alguno hurtaba algo y tenía con que pagar, no le hacían nada; pero si no tenía con que, y era cantidad grande, moría por ello; y si era poco, "y no tenía con q[ue] lo pagar, le hacían esclavo [de aquel] a quien hurtaba, y lo era toda la vida".<sup>251</sup> Además, descripciones similares pueden encontrarse al revisar las *Relaciones de Alahuiztlan, Oztuma y Cuezala*.<sup>252</sup>

En el área maya, Song Park, encontró prácticas similares en lo que se refiere al castigo de los ladrones. Explica que para éstos había dos tipos de sanciones: "una era la pena de muerte y otra caer en esclavitud-servidumbre".<sup>253</sup> Parece ser que

---

evento la autoridad hallaríase [...] obligada, á poner al reo en venta pública [...]". León Carbajal, *Discurso...*, p. 85.

<sup>249</sup> Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. II, cap. XXXVIII, p. 102. Sobre las leyes en Tetzaco, Offner encontró que la ubicación del hurto, el valor de lo hurtado y el daño a la casa en donde se cometía el delito eran factores importantes para determinar el castigo. Offner, *Law and politics...*, p. 278.

<sup>250</sup> "Relación de San Juan Teotihuacán", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. II, p. 236-237.

<sup>251</sup> "Relación de Tzicaputzalco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. I, p. 270.

<sup>252</sup> "Relaciones de Alahuiztlan, Oztuma y Cuezala" en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. I, pp. 277, 284 y 316 respectivamente.

<sup>253</sup> Song Park, *Esclavitud y servidumbre...*, p. 75.

esta ambivalencia en la aplicación de las sanciones obedecía a la gravedad del delito cometido, pues en el "derecho penal" maya se consideraban agravantes el que un delito se cometiera en perjuicio de un personaje de alto rango; la intencionalidad con que se llevaba a cabo y/o el que el delito se cometiera en un lugar sagrado o el objeto robado tuviera ese carácter.<sup>254</sup>

En otros sitios se intentó dar solución al latrocinio de manera diferente. Por ejemplo, en Metztitlan, señorío independiente del ámbito mexicana, al ladrón se le convertía en "esclavo del rey". Así lo explica la *Relación de Metztitlan*: "[Y], si el delito era de hurto, el delincuente era hecho esclavo del rey, y, si tenía bienes, dellos se satisfacía [a] la parte [agraviada], y, si no, el rey lo satisfacía".<sup>255</sup>

#### 2.2.1.2. Los plagiarios y estafadores

En las fuentes existen también algunas referencias sobre individuos que realizaban intercambios dolosos con los que pretendían engañar al "comprador". Es el caso de los plagiarios que luego de hallar un niño o un hombre perdido lo "vendían" y también de quienes enajenaban, sin permiso del dueño o la ley, las cosas ajenas. Aunque los registros que señalan tales prácticas no son tan abundantes como los que documentan los casos de latrocinio, es posible obtener una idea de lo que ocurría al respecto. Veamos primero lo que dicen los registros sobre la "venta" de niños y hombres libres. Por ejemplo, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice:

Si algunos vendieron alguno por esclavo y después se sabe, todos los que en ello entendieron son esclavos; y de ellos dan uno al que lo compró, y los otros los reparten entre la madre de quien era el hijo que vendieron y entre el que lo descubre.<sup>256</sup>

El franciscano Andrés de Alcobiz apuntó algo semejante:

---

<sup>254</sup> Ana Luisa Izquierdo, "El derecho penal entre los antiguos mayas", en *Estudios de Cultura Maya*, México, XI, 1978, pp. 229-231.

<sup>255</sup> "Relación de Metztitlan", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. II, p. 66.

<sup>256</sup> "Historia de los mexicanos por sus pinturas", cap. XXIV, p. 91.

Era ley y con rigor guardada que si algún indio vendía por esclavo algún niño perdido, que hiciesen esclavo al que lo vendía, y su hacienda partían en dos partes: la una parte daban al niño, y la otra parte al que lo había comprado; y si los que le habían vendido eran más de uno, a todos los hacían esclavos.<sup>257</sup>

Por otro lado, Motolinía explicó:

Cuando algún niño se perdía, luego lo pregonaban y buscaban por todas partes, y si alguno lo escondía y lo iba a vender, o de industria hurtaba algún muchacho y lo vendía en otro pueblo, cuando se venía a saber, al ladrón, porque vendió por esclavo el que no lo era, haciánle a él esclavo.<sup>258</sup>

Relacionado con esto, Francisco Hernández comentó:

[...] El que vendía a un hombre libre como esclavo, era tenido por esclavo de aquel que con injuria había intentado vender. Y esta ley se conservaba inviolable, para que ninguno después se atreviera a vender hombres libres u ofrecer niños como alimento.<sup>259</sup>

Como puede observarse, a diferencia de lo que ocurría con el hurto de alimentos u objetos, la "venta" de niños y aun de hombres libres era considerada una falta más grave. Esto se puede inferir al observar que en ninguna de las citas anteriores se hace referencia a la posibilidad de pagar y liberarse con ello de la sanción. Al contrario, las citas precedentes dan la impresión de que quienes se veían involucrados en el hurto y la "venta" de personas, automáticamente, eran castigados con la *tlacoyotl*.<sup>260</sup>

Otro aspecto digno de consideración es que la sanción impuesta a los transgresores, además de intentar mantener el orden social y corregir la conducta del delincuente, pretendía resarcir el daño ocasionado a todas las partes afectadas. Por ello, tanto el "comprador" que había sido engañado, como el niño hurtado y su madre eran indemnizados con los servicios de los infractores. Algo similar ocurría entre los mayas pues, según Izquierdo,

---

<sup>257</sup> Alcobiz, "Éstas son leyes...", caps. IV y VI, pp. 105 y 109 respectivamente.

<sup>258</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 600. Información similar fue registrada por Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVI, p. 357, y Zorita, *Relación...*, t. I, segunda parte, cap. X, p. 362.

<sup>259</sup> Hernández, *Escritos varios*, cap. XI, p. 66.

<sup>260</sup> León Carbajal explica que, además de imponérseles la *tlacoyotl*, tenían como pena la pérdida de todos sus bienes. León Carbajal, *Discurso...*, pp. 11-12.

[...] creían necesario que el perjuicio material ocasionado fuera reparado por el causante. [En consecuencia] El pago debía ser igual o equivalente al valor de lo perdido, y su costo era dado por el delincuente, su familia o su pueblo, de acuerdo con las reglas que tradicionalmente se habían seguido.<sup>261</sup>

Los intercambios fraudulentos se llevaban a cabo no sólo con la “venta” de niños, sino también con la de tierras. Al menos, eso es lo que deja ver el siguiente comentario de Alcobiz: “Hacían esclavo al que vendía alguna tierra ajena o que tuviese depositada, sin licencia”.<sup>262</sup>

Llama la atención que, a diferencia de lo ocurrido con los casos de latrocinio, no se hallen referencias a este tipo de castigo en otras partes de Mesoamérica. Sólo contamos con la suposición de Song Park acerca de que algunos niños huérfanos caían en lo que él llama esclavitud-servidumbre en el área maya.<sup>263</sup>

#### 2.2.1.3. Los deudores

Otro grupo de transgresores que podían convertirse en *tlatlacotin* era el de los deudores que no pagaban. Desafortunadamente, también en este caso, el *corpus* de registros es muy limitado. Sin embargo, algo se puede decir al respecto. Por ejemplo, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se dice: “Quien pide algunas mantas prestadas y no las paga, es esclavo”.<sup>264</sup> Por otro lado, el dominico Diego Durán explicó: “La cuarta clase para hacer esclavos era que si uno pedía prestadas algunas cosas de precio como eran mantas joyas plumas y no las volvía al tiempo señalado podían los acreedores por ley de la república vendelle por la cantidad [...]”.<sup>265</sup> Ambas citas se refieren a mantas prestadas y otras cosas “de precio” como lo eran las joyas y las plumas preciosas. Vale la pena detenerse aquí para recordar que las mantas de algodón, conocidas como *cuachtli* en el mundo

---

<sup>261</sup> Izquierdo, “El derecho penal...”, p. 238.

<sup>262</sup> Alcobiz, “Éstas son leyes...”, cap. V, p. 107.

<sup>263</sup> Song Park, *Esclavitud y servidumbre...*, p. 92.

<sup>264</sup> “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, cap. XXIV, p. 89.

<sup>265</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 189.

náhuatl,<sup>266</sup> funcionaron como medios de intercambio. Según Frances Berdan, el *cuachtli* tenía más valor que el cacao (que también era usado como medio de intercambio) y se le empleaba para intercambiar productos caros, incluidas casas y tierras. No obstante, el *cuachtli* no poseía un valor homogéneo, pues los había de diferentes tipos cada uno con valores distintos.<sup>267</sup> De cualquier manera, pedir mantas de algodón en la sociedad mexicana equivalía a pedir una suma considerable de dinero en nuestro tiempo.<sup>268</sup> Algo similar significaba pedir otros objetos de valor como bien podían ser las joyas o las plumas preciosas. De ahí que el no devolver tales artículos fuera motivo suficiente para convertir al deudor en un *tlacotli*.

Otro aspecto que conviene destacar aquí es que Durán advierte claramente que los acreedores podían “por ley de la república vendelle por la cantidad”. Es decir, había una ley que permitía al acreedor cobrarse la deuda convirtiendo al deudor en *tlacotli* para que le sirviera o vendiéndolo por la cantidad implicada en la deuda.

Sabemos además que había otro tipo de deudores como aquéllos que se dejaban llevar por las pasiones propias de los juegos de azar. Respecto a éstos, Durán señala lo siguiente:

El segundo modo de volverse los indios esclavos era el que jugaba todo cuanto tenía á los dados ó á cualquier juego de los que ellos jugaban y despues de haber perdido si jugaban sobre su palabra pensando desquitarse y le ganaban y no pagaba dentro del plazo señalado por las leyes le mandaban vender por la cantidad. Estos se podían libertar dando despues el precio en que fué vendido.<sup>269</sup>

#### 2.2.1.4. Los cómplices de una traición

Además de los transgresores ya mencionados, en la sociedad mexicana podían convertirse en *tlatlacotin* los cómplices de una traición al *tlatoani* o al *tlatocayotl*.

---

<sup>266</sup> Molina registra *cuachtli* como equivalente de “manta grande de algodón”, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 84 r.

<sup>267</sup> Frances Berdan, “Los medios de intercambio en la época prehispánica y la colonia”, en *Arqueología Mexicana*, México, D. F., XXI, 122, julio – agosto 2013, pp. 66-67.

<sup>268</sup> Se ha calculado que el poder de compra de un *cuachtli* “[...] permitía a un hombre subsistir durante poco más de dieciocho días”. Véase Durand-Forest, “Cambios económicos...”, pp. 116-117.

<sup>269</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 188.

Hay que subrayar, sin embargo, que esto ocurría sólo a los cómplices de los traidores, pues a estos últimos se les condenaba, de manera ejemplar, a la pena capital por descuartizamiento. Revisemos las fuentes. Andrés de Alcobiz explica lo siguiente: "Hacían pedazos y perdía todos sus bienes, y hacían esclavos a todos sus parientes, al que era traidor avisando a los enemigos en la guerra, avisándoles de lo que se concertaba o platicaba contra ellos".<sup>270</sup> Por otra parte, su hermano de orden, Toribio Motolinía, anotó lo mismo, aunque con menos detalles: "Los parientes de traidor a su señor o a su república, que supieron de la traición y no la manifestaron, hacíanlos esclavos [...]".<sup>271</sup> Francisco Hernández escribió que: "También se reducía a la esclavitud a los hijos, parientes y consortes de los traidores al rey".<sup>272</sup> Finalmente, y con algo más de detalle, Alva Ixtlilxóchitl señaló que "Al traidor al rey o [a la] república lo hacían pedazos por sus coyunturas, y la casa de su morada la saqueaban, y echaban por el suelo sembrándola de sal, y quedaban sus hijos y los de su casa por esclavos hasta la cuarta generación".<sup>273</sup>

Cabe señalar que, entre los mayas, se aplicaba un castigo similar a los cómplices de una traición. Song Park encontró que a las mujeres e hijos del traidor los "hacían esclavos" y que al que mentía en cosas de guerra, también "le hacían esclavo".<sup>274</sup> Según Ana Luisa Izquierdo, este tipo de castigo en donde los familiares compartían la culpa del infractor, era común en algunos sistemas legales del pasado y estaba fundamentado en el concepto de "responsabilidad solidaria". De acuerdo con la autora, ésta extensión de la responsabilidad por ciertos actos delictuosos,

[...] debe explicarse por el hecho de que [las sociedades que la aplicaron] nunca consideraron la conducta del hombre como algo totalmente individual, sino que esta tenía cierta interdependencia del núcleo familiar en el que estaba inmerso [el delincuente]; así, su concepto de responsabilidad colectiva hacía que, de alguna

---

<sup>270</sup> Alcobiz, "Éstas son leyes...", cap. VI, p. 109.

<sup>271</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 600. Véase también un pasaje similar en Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVI, p. 357.

<sup>272</sup> Hernández, *Escritos varios*, cap. XI, pp. 66-67.

<sup>273</sup> Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. II, cap. XXXVIII, p. 101.

<sup>274</sup> Song Park, *Esclavitud y servidumbre...*, p. 86.

manera, los individuos emparentados directamente con el malhechor fueran culpados por no impedir las conductas delictuosas.<sup>275</sup>

Si bien la explicación anterior fue elaborada para el caso de los mayas, es perfectamente aplicable al caso de los mexicas; pues, como vimos arriba, los traidores sufrían una muerte ejemplar por descuartizamiento; además se les saqueaba y derrumbaba la casa y, por si todo ello fuera poco, a sus familiares se les convertía en *tlatlacotin*.

Obviamente, si se ponía especial cuidado en castigar la traición de tal manera, era porque dicha conducta ponía en peligro la estabilidad de todo el *tlatocayotl*. Un temor de esta naturaleza parece haber sido lo que motivó a Motecuhzoma Xocoyotzin a castigar con la *tlatocoyotl* a los familiares de los astrólogos y hechiceros que no le avisaron de la aparición de un cometa en el cielo, tiempo antes de la llegada de los españoles. Según Durán, dicho gobernante se pronunció así:

[...] Por tanto yo os mando que luego, sin mas dilacion, á todos los astrólogos y hechiceros y encantadores y adivinos me los mateis, luego sin mas dilación, y muertos vais á las casas de todos ellos y lleveis todos los moços y muchachos que hallaredes, y sus casas sean robadas y saqueadas de todo quanto tuvieren, y sus hijos y mugeres los doy por esclavos perpetuos á todos los que los llevaren y les cupieren en suerte, y sus casas sean echadas por el suelo y no quede memoria dellos, á causa de que parece que hacen burla de mí y muy poco de lo que les es encomendado y del oficio que tienen [...].<sup>276</sup>

De acuerdo con Durán, la orden se ejecutó tal como la había pronunciado el *tlatonani*. Las casas de los inculpados fueron saqueadas y echadas al suelo. Además, en medio de la gritería de los muchachos, los principales tomaron mujeres y niños para repartirlos entre sí "por esclavos perpetuos".<sup>277</sup> Esta información es relevante no sólo porque da cuenta de lo que pasaba con los parientes de quienes atentaban contra el *tlatonani* y su *tlatocayotl*, sino porque reitera que los principales podían hacerse de mujeres y niños para servirse de ellos. Como señalé en el capítulo anterior, jóvenes y niños de ambos sexos podían ser adquiridos también por medio de la guerra con provincias rebeldes y a través

---

<sup>275</sup> Izquierdo, "El derecho penal...", p. 232.

<sup>276</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. LXIII, p. 536.

<sup>277</sup> *Ibid.*, t. I, tratado primero, cap. LXIII, p. 536-537.



del tributo. Esto demuestra que entre las concubinas de los principales, y del propio *tlatoani*, había tanto mujeres libres como las llamadas *cihuatlacotin*.<sup>278</sup> Los niños y los muchachos, como ya dije, muy probablemente pasaban a engrosar la servidumbre de los *tlatoque*.

Otro aspecto que merece un comentario tiene que ver con la afirmación de Durán acerca de que a los parientes de los astrólogos y hechiceros se les convirtió en "esclavos perpetuos". Esto puede estar relacionado con la gravedad del delito cometido; pues como hemos visto, lo habitual era que el *tlacotli* pudiera liberarse de su situación servil, si él o su familia cubrían el monto por el que llegó a tal situación.<sup>279</sup>

#### 2.2.1.5. Los malos hijos

Otra forma de convertir hombres libres, o mejor dicho muchachos libres, en *tlacotin* era mediante la "venta" de los hijos incorregibles. En efecto, Durán lo explicó así:

[...] si un padre de familias [*sic*] tenía muchos hijos é hijas y entre ellos había alguno ó alguna que fuesen incorregibles desobedientes desvergozados disolutos y que no le aprovechaban consejos ni amonestaciones tenían por permission de la ley que con licencia de los jueces y justicias le pudiese vender en público mercado para ejemplo y castigo de los malos hijos donde despues de una vez bendido por aquel caso no le podian tornar á rescatar.<sup>280</sup>

El testimonio de Durán es revelador, no sólo porque muestra que la "venta" de los malos hijos era posible, sino porque explica que tal práctica era completamente legal.<sup>281</sup> Dato que, por cierto, es confirmado por Hernández.<sup>282</sup> Hay además, otra

---

<sup>278</sup> Según Torquemada, Motecuhzoma II, "[...] tenía en su real palacio tres mil mujeres, entre señoras, criadas y esclavas [...]"; Torquemada, *Monarquía...*, v. I, lib. II, cap. LXXXIX, p. 315.

<sup>279</sup> Cabe señalar que entre los mayas la servidumbre perpetua y sin posibilidad de redención recaía también en los individuos que cometían delitos graves. Izquierdo, "El derecho penal...", p. 238.

<sup>280</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 188.

<sup>281</sup> Según León Carbajal, la "patria potestad" entre los antiguos nahuas era amplia, porque la ley facultaba a los padres para tomar lo que los hijos adquirían, para venderlos con objeto de subvenir a sus necesidades y para usar de todos los castigos que quisieran para corregirlos, por duros que fuesen. León Carbajal, *Discurso...*, p. 14.

fuentes en donde se dice algo similar, me refiero a la *Historia eclesiástica indiana*, del franciscano Gerónimo de Mendieta:

[...] Si se ausentaban los hijos de las casas de sus padres, los mismos padres los buscaban una y muchas veces, y algunos de cansados dejábanlos por incorregibles no curando de ellos. Muchos de éstos venían a parar (como dicen) en la horca, o los hacían esclavos.<sup>283</sup>

Además, derivada de las anteriores, existía otra forma peculiar de convertir hombres libres en *tlatlacotin*. Es el caso de los criados mal informados que comían con la ganancia del hijo “vendido”. Al respecto Durán señaló:

La quinta manera de hacer esclavos era que el que vendía á su hijo por las causas dichas hacían un banquete á toda su parentela del precio del hijo [el padre] estaba obligado á avisar á sus criados que no comiesen de aquella comida porque era del precio de su hijo si con todo eso algun criado ó criados la comían y eran convencidos que la comieron quedaban por esclavos de tal hombre porque era ley que solos el padre y madre y hermanos y parientes cercanos participasen de tal banquete.<sup>284</sup>

Fuera de la Cuenca de México sólo encontré un caso en donde se dice que a los jóvenes que se emborrachaban se les “vendía” como “esclavos”. Cabe recordar que, cuando menos entre los nahuas, el consumo de *octli* estaba prohibido a los jóvenes. Por tanto, se consideraba un transgresor aquél que osara consumirlo y, más aún, a quien se atreviera a embriagarse. Veamos lo que dice al respecto la *Relación de Xonotla*: “Y [dijeron] que, si algún mancebo de veinte a[ñ]os abajo se emborrachaba, lo vendían por esclavo por ello”.<sup>285</sup> Revisemos otros casos.

#### 2.2.1.6. Los asesinos que dejaban viuda con hijos

El caso de los asesinos que dejaban viuda con hijos resulta interesante porque muestra, como apunté antes, que las sanciones impuestas a los transgresores pretendían resarcir el daño ocasionado a las partes afectadas. Así lo explicó Durán:

---

<sup>282</sup> Hernández, *Escritos varios*, cap. XI, p. 66.

<sup>283</sup> Mendieta, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, p. 242.

<sup>284</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 189.

<sup>285</sup> “Relación de Xonotla”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. II, p. 385.

Si uno mataba á otro y el muerto tenía muger é hijos aunque las leyes disponían que por aquel delito muriese si la muger del muerto le perdonaba se lo daban por esclavo para que la sirviese á ella y á los hijos.<sup>286</sup>

Como puede observarse, al agresor podía conmutársele la pena de muerte por la conversión en *tlacotli* si ésta resultaba más conveniente para el agraviado. Según Ana Luisa Izquierdo, hechos como este se pueden explicar cómo supervivencias de formas legales más sencillas y, por tanto más antiguas, en las que “se permitía al ofendido llevar a cabo la ejecución del malhechor, después de realizado el proceso y dictada la sentencia; [o] también, a veces, el agraviado tenía la facultad de perdonar al delincuente ante las autoridades competentes para legitimar el hecho”.<sup>287</sup> En el caso analizado aquí, la mujer podía perdonar al agresor, pero debe quedar claro que no se trataba de perdonarlo así nada más, sino de que quedara como su *tlacotli* para que ella y sus hijos pudieran servirse de su trabajo con el fin de sostenerse.

#### 2.2.1.7. El que estorbaba la huida de un *tlacotiamictli*

Esta peculiar forma de ser convertido en *tlacotli* se refiere a lo que podía sucederle a quién estorbaba el escape de un *tlacotiamictli* en el mercado. Dejemos que nos lo explique Durán:

[...] otra manera [...] era que si yendo huyendo el esclavo de su amo por el tianquiz el amo tras él salía alguno de travez y le echaba mano y le estorbaba el camino por el caso quedaba por esclavo y el esclavo quedaba libre por temor de lo cual toda la gente que se hallaba en el mercado cuando veían venir el esclavo huyendo de su amo todos le daban lugar [...].<sup>288</sup>

El dato es confirmado por Hernández, quien dice: “[...] y si algún otro lo estorbaba era reducido a la esclavitud sobre la marcha y al esclavo se le concedía la libertad”.<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 189.

<sup>287</sup> Izquierdo, “El derecho penal...”, pp. 226-227.

<sup>288</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 192.

<sup>289</sup> Hernández, *Escritos varios*, cap. XI, p. 67.

#### 2.2.1.8. Quien preñaba a una *cihuatlacotli* y ésta muriese o quedase lisiada

Según algunas fuentes, existía también otra manera de que un hombre libre fuera convertido en *tlacotli*. Esto podía ocurrir si el infractor embarazaba a una *cihuatlacotli* y ésta moría estando preñada o durante el parto. También se aplicaba esta sanción si la mujer quedaba lisiada luego de dar a luz. En tal caso, el infortunado debía tomar su lugar como *tlacotli*. Así lo señala la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, obra que incluye dos referencias al respecto. La primera dice: "Si alguno se echa con alguna esclava que no es de edad, es esclavo el que se echó con ella si muere la esclava; y si no muere, paga la cura".<sup>290</sup> Esta cita explica que esto sólo ocurría cuando el infractor tenía acceso carnal con alguna *tlacotli* menor de edad.<sup>291</sup> Sin embargo, en la otra referencia de la misma fuente no se hace tal matiz, simplemente se dice que: "Si alguno se echa con alguna esclava y muere estando preñada, es esclavo el que con ella se echó; y si pare, el parto es libre y llévalo el padre".<sup>292</sup>

Andrés de Alcobiz, por otra parte, explicó: "En algunas partes era ley que hacían esclavo al que había empuñado alguna esclava cuando la tal moría de parto o por el parto quedaba lisiada".<sup>293</sup> Aquí, llama la atención que Alcobiz haya matizado su afirmación señalando que esto sólo tenía aplicación "en algunas partes".

Para Francisco Hernández, "El varón libre que tenía relaciones con una esclava, tales que saliera embarazada, servía al señor de la esclava a no ser que se casara con ella".<sup>294</sup> Esta salvedad posiblemente se daba si el responsable del embarazo pagaba el "rescate" de la mujer al *tlacahua* y éste quedaba conforme con tal pago.

Desafortunadamente no contamos con otras referencias que puedan aclarar bien a bien cuándo y dónde se aplicaba la sentencia y cuáles eran sus posibles

---

<sup>290</sup> "Historia de los mexicanos por sus pinturas", cap. XXIV, p. 91.

<sup>291</sup> Cabe recordar que, según Motolinía, los niños y niñas entre cero y nueve años eran considerados menores de edad. Motolinía, *El libro perdido...*, p. 601.

<sup>292</sup> "Historia de los mexicanos por sus pinturas", cap. XXIV, p. 91

<sup>293</sup> Alcobiz, "Éstas son leyes...", cap. VI, p. 109.

<sup>294</sup> Hernández, *Escritos varios*, cap. XI, p. 67.

restricciones. Fuera de la Cuenca de México sólo tenemos el testimonio del autor de la *Relación de Tepeaca*, quien afirma: “Y, [a]l hombre que tenía acceso con mujer esclava, le condenaban a él por esclavo del señor cuya era la esclava [...]”.<sup>295</sup> Así, parece ser que en Tepeaca ni siquiera era necesario que la mujer muriera. Bastaba con que el infractor “tuviera acceso con la mujer” para que se le convirtiera en *tlacotli*.

Ahora bien, debo advertir que para Torquemada, esta forma de convertir hombres libres en *tlatlacotin* no era practicada realmente por los indígenas en tiempos prehispánicos. Según él, fue implementada por los españoles, con el fin de no tener pérdidas en el trabajo que recibían de esclavas y esclavos que tenían a su servicio. En este mismo sentido, el franciscano refiere otro caso en donde una mujer o su hijo podían ser esclavizados a causa de una deuda no pagada por el esposo de ella o padre del niño. Veamos cómo lo explicó:

[...] Algunos quisieron decir que si un libre tenía acceso a alguna esclava y quedaba preñada de la cópula, era esclavo el varón que cometió acto con esclava y servía al señor de la esclava; pero esto no fue así, según confesión de los mismos indios sabios, que sabían sus leyes y las practicaban. Asimismo hubo quien quiso decir que cuando alguno tomaba mantas fiadas de algún mercader o otra cosa de equivalente valor y precio y moría sin haber pagado, que el mercader de su propia autoridad hacía esclava a la mujer del difunto, por la deuda que había quedado debiendo; y si el difunto había dejado hijo, al hijo hacía esclavo, y no a la madre. Lo que yo sé decir en este caso, es que los indios no hicieron tal en su gentilidad; pero los españoles y castellanos que hoy viven en el cristianismo [sí], en especial obrajeros y aun algunos labradores, cuando se les muere el indio de su obraje o labranza, o de otro cualquier servicio que les hacen y les deben algún dinero, aunque sea muy poco, llevan la mujer y hijos a su casa para que desquiten lo que el marido o padre quedó debiendo, y muchas veces es dinero que el difunto recibió, para beber y emborracharse, y por fuerza, para sólo tenerlos toda la vida por esclavos; y de estos casos he visto muchos en las guardianías donde he estado [...].<sup>296</sup>

En todos los casos anteriores, la *tlacoyotl* se imponía claramente como una sanción para resarcir una conducta socialmente aceptada como inapropiada y digna de corrección. Sin embargo, hay en las fuentes otras alusiones que a primera vista

---

<sup>295</sup> “Relación de Tepeaca”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. II, pp. 244-245.

<sup>296</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVII, p. 359.

parecen ser contradictorias porque afirman que un hombre libre podía convertirse en *tlacotli* voluntariamente. Analicemos esos casos.

### 2.2.2. *Tlacoyotl* por conversión voluntaria

Según algunas fuentes, la *tlacoyotl* podía adquirirse de manera voluntaria. En tales casos, los principales implicados eran las prostitutas, los holgazanes, los jugadores incontinentes, los anfitriones insolventes y aquéllos que pasaban una gran necesidad. Veamos qué ocurría con cada uno de ellos.

#### 2.2.2.1. Las prostitutas

El tema de la prostitución en el México antiguo es por sí mismo complicado debido principalmente a que los datos sobre el tema son muy escasos y/o se hallan dispersos. También, resulta difícil estudiarlo porque para ello es necesario basarse casi exclusivamente en la información consignada en la obra de los cronistas españoles; hecho que hace imposible saber si lo que se dice de las llamadas prostitutas corresponde a la visión indígena o a la perspectiva cristiana de los europeos.<sup>297</sup> Además, como han mostrado Flores y Elferink, había en el mundo náhuatl diferentes tipos de mujeres a las que se les calificó genéricamente de "prostitutas" y no necesariamente se les debe concebir como tales.<sup>298</sup> Por tanto, no trataré aquí de dilucidar a cuáles de ellas se refieren los textos que analizaré a continuación, sino solamente de explicar que algunas fuentes refieren que este tipo de mujeres se convertían en *chuatlatlacotin* voluntariamente.

La primera referencia que encontré sobre este asunto es de Toribio Motolinía, él informó lo siguiente:

---

<sup>297</sup> Guilhem Olivier, "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 301-302.

<sup>298</sup> José Antonio Flores Farfán y Jan G. R. Elferink, "La prostitución entre los nahuas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 38, 2007, pp. 265-282.

Había también mujeres que se daban a ruin vida, y a traerse lozanamente, y las malas mujeres en esta tierra de balde daban su cuerpo las más veces, y así por necesidad, como por traerse y vestirse a su contentamiento, vendíanse por esclavas. Estas dos maneras de esclavos, primero gozaban de su precio, que comenzasen a servir, y el precio pocas veces pasaba de año que no se les acabase, y luego iban a servir [...].<sup>299</sup>

Como puede verse, Motolinía fue muy parco al escribir que las “malas mujeres” se convertían en *tlatlacotin* por necesidad o bien para vestirse o arreglarse. Sin embargo, lo más importante de esta referencia es que el franciscano explica que “primero gozaban de su precio [...] y luego iban a servir”. Como veremos más adelante, ésta y otras referencias, nos ayudarán a entender una de las funciones sociales que tenía la *tlacoyotl* para los nahuas de la Cuenca de México. No obstante, antes de reflexionar sobre ello, debemos considerar algunos aspectos más. Por ejemplo, conviene revisar el texto que Francisco Hernández dejó sobre los motivos que tenían las prostitutas para convertirse en *tlatlacotin*. El protomédico explicó lo que sigue: “Las meretrices que ya comenzaban a envejecer, deformes o valetudinarias,<sup>300</sup> recurrían a una esclavitud espontánea porque ya no recibían de sus galanes el premio de su liviandad”.<sup>301</sup> Así entonces, atendiendo a la explicación de Hernández, es claro que no todas las prostitutas se volvían *tlatlacotin* voluntariamente. Esto hacían solamente quienes no tenían otra opción, debido principalmente a su edad avanzada o a la enfermedad. Veamos otro caso de conversión voluntaria.

#### 2.2.2.2. Los holgazanes

Si bien no sabemos con exactitud qué fue lo que Motolinía quiso decir al usar el término de “holgazanes”, podemos asumir que se refirió a personas ociosas que se dedicaban a la vagancia. Lo cierto es que, respecto a tales personajes, el

---

<sup>299</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 600; una explicación similar puede encontrarse en Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVI, p. 356.

<sup>300</sup> Enfermizas o delicadas de salud, en especial por achaques de la edad.

<sup>301</sup> Hernández, *Escritos varios*, cap. XI, p. 67.

franciscano apuntó: "Había algunos holgazanes que tenían poco más cuidado de andarse comiendo y bebiendo, y como les faltaba, vendíanse y gozaban de su precio, e luego como lo acababan de comer, comenzaban a servir a sus amos".<sup>302</sup>

Como en el caso de las prostitutas, aquí se vuelve a señalar que estas personas se "vendían" voluntariamente como *tlatlacotin*, luego gozaban de la cantidad que les había sido otorgada para, finalmente, comenzar a servir al *tlacahua*. Una conducta similar se observará también en el siguiente apartado.

### 2.2.2.3. Los jugadores incontinentes

Vimos ya que había jugadores que al perder en el juego y mostrarse incapaces de pagar, eran castigados con la *tlacoyotl* para que con su trabajo pagaran su deuda. En este apartado veremos que también había jugadores que se convertían en *tlatlacotin* voluntariamente. Así lo explicó Motolinía:

Había algunos hombres que se daban al vicio de jugar a la pelota, o al juego que llaman el patolli [...] Estos jugadores, puestos en necesidad, para tener que jugar, vendíanse y hacíanse esclavos; el más común precio eran veinte mantas, que es una carga de ropa; unas son mayores y mejores que otras, y vale más una carga que otra, y así eran los esclavos: unos más dispuestos que otros, y por el mejor daban más precio.<sup>303</sup>

La descripción del franciscano es valiosa porque, además de mostrarnos que algunos jugadores se convertían en *tlatlacotin* voluntariamente para seguir jugando, nos proporciona el "precio" por el que se "vendían" (veinte mantas *cuachtli*) y nos aclara también que por algunos de ellos pagaban más por ser más dispuestos. Como en otros casos, Torquemada prácticamente repitió la información dada por Motolinía, no obstante, en este caso agregó el dato de que la carga de mantas se llamaba: "[...] cenanquimilli [...]".<sup>304</sup> Volveré sobre esto, por ahora es mejor seguir con otro caso de conversión voluntaria.

---

<sup>302</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 602; véase también Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVI, p. 358.

<sup>303</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 600.

<sup>304</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVI, p. 356.



#### 2.2.2.4. Los anfitriones insolventes

En la sociedad mexicana existía la costumbre de organizar banquetes para celebrar los eventos especiales en la vida de los individuos, las familias, los barrios y, en general, de toda la comunidad. En ocasiones, el gusto por ofrecer dichos banquetes llegaba al extremo del despilfarro,<sup>305</sup> era en esos casos cuando un anfitrión insolvente podía verse en aprietos y requerir “venderse” como *tlacotli*.

Según Motolinía, los indígenas gastaban mucho para hacer fiestas a sus dioses; tanto es así, que en ocasiones se endeudaban, teniendo que trabajar un año o dos para salir de la deuda. Otros “[...] para hacer esta fiesta y no teniendo para acabar de hacer para hacerla [*sic*] se vendían por esclavos”.<sup>306</sup>

También Las Casas se refirió a este comportamiento, señalando que los indígenas: “[...] ofrecían en sacrificio su propia libertad [*sic*], porque si habiendo comenzado sus fiestas les faltaba la hacienda para las cumplir, se vendían y hacían esclavos por acaballas”.<sup>307</sup>

#### 2.2.2.5. Quienes pasaban una gran necesidad

Esta situación nos pone en la delgada línea que existe entre lo que se hace voluntariamente y lo que se hace obligado por la necesidad. Sin embargo, decidí incluirla aquí porque al final de cuentas la conversión en *tlacotli* se daba voluntariamente, lo digo en el sentido de que no era producto de un castigo. Veamos lo que escribió Motolinía:

Algunos pobres que tenían hijos, especialmente los viejos o en tiempo de mucha necesidad, hablaba el marido con la mujer en poner algún socorro a su necesidad y

---

<sup>305</sup> Sobre el despilfarro en las fiestas véase Carrasco, “Cultura y sociedad...”, p. 200.

<sup>306</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 69.

<sup>307</sup> Bartolomé de Las Casas, *Los indios de México y Nueva España. Antología*, 9ª ed., edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O’Gorman con la colaboración de Jorge Alberto Manrique, México, Porrúa, 2004, cap. XXXII, p. 141.

pobreza, y concertábanse de vender su hijo, y llamados los terceros y testigos vendía[nlo].<sup>308</sup>

El hijo así “vendido” se convertía en *tlacotli*. Sin embargo, es factible pensar que sus padres, al “venderlo”, tenían la esperanza de rescatarlo después mediante el pago correspondiente cuando su situación mejorara. Como veremos más adelante, este tipo de soluciones se presentaban en casos de gran necesidad. No obstante, una vez que hemos llegado hasta aquí vale la pena preguntar ¿qué tenían en común las prostitutas, los holgazanes, los jugadores incontinentes, los anfitriones insolventes y quienes pasaban por una gran necesidad? Si queremos entender tal conducta mirando a los *tlatlacotin* como verdaderos esclavos, esto parece algo aberrante. Pues ¿a quién le gustaría convertirse en esclavo voluntariamente? Sin embargo, como lo expliqué en el capítulo anterior, la *tlacoyotl* no era igual a la esclavitud. Y sólo observando a la institución indígena en su contexto podremos entender porque había personas que ingresaban a ella de manera voluntaria. Para ello, será conveniente revisar una esclarecedora nota sobre la *tlacoyotl* que dejó Vasco de Quiroga desde la primera mitad del siglo XVI. Según él, más que esclavitud, lo que había en Mesoamérica era el alquiler del trabajo a perpetuidad. Y sobre el uso extendido que los indios hacían de él, apuntó lo siguiente:

[...] que usan mucho entre sí estos naturales para servirse unos de otros, porque no tienen ni saben usar del alquiler de obras a tiempo, como nosotros, en el cual género no se pone ni asienta ni constituye la servidumbre en la persona, sino solamente en las obras del que así se alquila a *perpetuidad*, ni se pierde por ello la libertad ni ingenuidad ni ciudad ni familia.<sup>309</sup>

Como licenciado en Derecho que era, Quiroga pudo distinguir con claridad las diferencias entre la verdadera esclavitud y la institución indígena. Esto se hace evidente cuando uno advierte que incluso consignó detalles que a otros cronistas se les escaparon. Esto fue lo que escribió:

Y estas obras se pueden de derecho muy bien alquilar y vender, que también se puede llamar y llama en derecho *venta del trabajo*, sin prejuicio alguno de la

---

<sup>308</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, pp. 601-602; algo similar dice Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVI, p. 358.

<sup>309</sup> Quiroga, “Información...”, cap. III, p. 128.

libertad natural ni de la ingenuidad, con dos condiciones que se entienden, aunque no se digan en tal contrato, que son: que cada y cuando que el así alquilado o vendido quisiera pagar el interés o subrogar y sustituir otro en su lugar, hijo o pariente u otra persona, y así servir por sustituto, aunque sea contra la voluntad de su alquilador, lo puede y podrá muy bien hacer cada y cuando que quisiere; y, aunque se alquile a *perpetuidad*, que es por toda su vida, no queda inútil ni defraudada la libertad.<sup>310</sup>

Es claro que si atendemos a lo apuntado por Quiroga, no podemos hablar de una verdadera esclavitud indígena. Lo que comprometían los indígenas era su fuerza de trabajo y no su libertad. De ahí que el *tlacotli* no heredara su condición a sus hijos, pudiera adquirir bienes, casarse e, incluso, pudiera conseguir su libertad si pagaba el monto por el que había llegado a tal situación. En consecuencia, puede decirse que la *tlacoyotl* era, en primera instancia, una pena soportable, un castigo que se podía sobrellevar y, por ello, las personas que se veían en gran necesidad no dudaban en recurrir a ella.<sup>311</sup> Ese era el caso de las prostitutas viejas y enfermas, los holgazanes, los jugadores incontinentes, los anfitriones insolventes y otros necesitados. Todos ellos, a fin de cuentas, deudores voluntarios que encontraban en la institución una solución a sus problemas, dejando su fuerza de trabajo como respaldo.

De hecho, parece ser que el sistema admitía a cualquiera que estuviera dispuesto a dejar en prenda su trabajo; por lo menos, eso es lo que afirmó Hernández: "Era lícito a los padres vender a los hijos y a cualquiera venderse a sí mismo por un precio determinado".<sup>312</sup> Información que se ve confirmada en el siguiente texto que Juan Bautista Pomar consignó en la *Relación de Tetzaco*:

Tenían por costumbre permitida de hacerse esclavo el que quería, con recibir el precio que paga[ba]n de su persona; y, con esto, se obligaba a la sujeción y servidumbre de esclavo, y no podía ahorrarse e[n] ninguna manera, si no era dando y volviendo lo que había recibido; pero [es]to sucedía pocas veces [...].<sup>313</sup>

---

<sup>310</sup> *Idem*.

<sup>311</sup> León Carbajal percibió algo similar pues calificó a la "esclavitud" de los antiguos mexicanos como una "moderada sujeción". León Carbajal, *Discurso...*, p. 9.

<sup>312</sup> Hernández, *Escritos varios*, cap. XI, p. 66.

<sup>313</sup> "Relación de Tetzaco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, (Etnohistoria, Serie antropológica; 70), t. III, p. 86.

Como puede verse, Pomar explica claramente que la institución permitía al *tlacotli* liberarse “volviendo lo que había recibido”. No obstante, también advierte que ello “sucedió pocas veces”. Lo cual autoriza a pensar que la mayoría de los que se convertían voluntariamente en *tlatlacotin* nunca llegaban a liberarse. Como veremos más adelante, esto era perfectamente posible en la sociedad mexicana, siempre y cuando el *tlacotli* cumpliera satisfactoriamente con aquello a lo que se había comprometido.

Por otro lado, y aprovechando la posibilidad de “venderse” que les otorgaba la ley, no faltaron los que abusivamente lo hicieron dos veces. Esto fue registrado por Motolinía, quien lo explicó así: “Había algunos esclavos mañosos que por tener para jugar o para comer, se vendían dos veces”.<sup>314</sup> No obstante, también sabemos por el mismo franciscano que al ser descubiertos, eran llevados ante los jueces y estos “[...] mandaban que el esclavo sirviese al que se vendió delante de testigos, y si ambas veces había pasado la venta ante testigos, daban al esclavo al primer amo”.<sup>315</sup>

Debo señalar que, además de la información histórica ya presentada, existe también evidencia lingüística de la conversión voluntaria de un hombre libre en *tlacotli*. En el *Vocabulario* de Molina aparece la entrada del verbo *ninotlacocuepa* que el franciscano tradujo como “hacerse esclavo” y, literalmente, significa “yo me vuelvo *tlacotli*”.<sup>316</sup> Dicho verbo es claramente opuesto a otros que se registraron en la misma obra como *nitetlacocuepa*, que aparece como equivalente de “hacer esclavo a otro” y, literalmente, significa “yo vuelvo *tlacotli* a alguien”,<sup>317</sup> y *nitetlacochihua*, que Molina tradujo como “hacer esclavo a otro” y, literalmente, puede leerse como “yo hago *tlacotli* a alguien”.<sup>318</sup> Así entonces, queda claro que, además de los datos históricos, existe evidencia lingüística de que un hombre libre podía convertirse en *tlacotli* por voluntad propia o aun en contra de ella.

---

<sup>314</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 604; véase también Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVII, p. 359.

<sup>315</sup> *Idem.* Véase también Offner, *Law and politics...*, p. 308.

<sup>316</sup> Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 118 v.

<sup>317</sup> *Ibid.*, segunda sección, fol. 118 v.

<sup>318</sup> *Ibid.*, segunda sección, fol. 118 r.

Esta peculiaridad de la institución mesoamericana es otro de los elementos que la diferencian de la esclavitud romana. De hecho, no encontré ningún indicio acerca de personas que en la antigua Roma hayan adquirido la condición de esclavos voluntariamente. Esto seguramente se debe a que allá el contexto era muy distinto. Pues, en principio, hay que recordar que el esclavo romano era integrado a la familia<sup>319</sup> y, a partir de entonces, el *paterfamilias*<sup>320</sup> ejercía sobre él una autoridad muy similar a la que ejercía sobre su esposa e hijos (*patria potestas*).<sup>321</sup> Es decir, podía castigarlos con la exclusión de la *domus*, encerrarlos en prisión, flagelarlos y hasta matarlos.<sup>322</sup> De ahí que lo menos que pudiera esperar un esclavo romano es el maltrato por parte de su *dominus*. Además, ya vimos que, debido a su falta de personalidad ante la ley, el esclavo podía ser vendido, empeñado, regalado y enajenado. No podía adquirir bienes para sí y no podía contraer matrimonio. Tampoco podía ingresar a la milicia, aspirar a cargos públicos, ni acusar a alguien o atestiguar en tribunales.<sup>323</sup> En suma, adquirir la condición de esclavo significaba una pérdida enorme en relación con la condición del hombre libre; razón por la cual nadie en su sano juicio querría convertirse en esclavo.

En Mesoamérica y, más específicamente, entre los nahuas del Altiplano Central, la *tlacoyotl* no implicaba tal degradación de la persona. Al menos no en un principio. Lo que parece caracterizar al caso mesoamericano es la creencia en una paulatina transformación de la persona, quizá una enfermedad, provocada por sus transgresiones. En efecto, como vimos antes, el *tlacotli* pudo haber sido excluido de las redes sociales en que originalmente estaba inserto debido a su inadecuada

---

<sup>319</sup> Lenain, "El derecho romano...", p. 318.

<sup>320</sup> El *paterfamilias* o 'padre de familia' era considerado en Roma el ciudadano *sui iuris*, es decir, uno que no dependía más que sí mismo. Sin él no había familia ni *domus*. Tenía no un derecho, *ius*, recibido de la costumbre o de la ley, sino un poder, *potestas*, que sólo en él tenía su fuente. Lenain, "El derecho romano...", p. 318.

<sup>321</sup> La familia romana comprendía dos clases de personas: el *paterfamilias*, único *sui iuris* que no dependía más que de sí mismo y los *alieni iuris*, libres o no libres, sometidos a su potestad. Los primeros eran la mujer, los hijos y otros descendientes por línea masculina y, los segundos, eran los esclavos. Lenain, "El derecho romano...", p. 318.

<sup>322</sup> Lenain, "El derecho romano...", p. 318.

<sup>323</sup> *Ibid.*, pp. 325-326..

participación en la vida colectiva y a su falta de reciprocidad para con los otros miembros de su comunidad. Estas omisiones enfermaban al transgresor, dañándole las entidades anímicas y su capacidad para relacionarse adecuadamente con los demás. Esta idea no carece de fundamento pues Yuribia Velázquez encontró que, entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, “[...] las relaciones sociales destructivas generan gran daño tanto al grupo social como a los individuos que las padecen provocando enfermedades físicas que pueden llevar a la muerte”.<sup>324</sup>

Considerando esta posibilidad será más fácil entender por qué los ladrones, los plagiaros, los estafadores y todos los infractores a los que aludí anteriormente pudieron ser vistos como personas incompletas. Pues, a la par que habían dañado a otros con sus transgresiones, se habían dañado a sí mismos. No obstante, es importante precisar que la afectación no era igual en todos los casos. La información histórica disponible sugiere que el daño causado iba en función de la transgresión. De ahí que unos lo pudieran reparar con sólo pagar la cantidad estipulada<sup>325</sup> y otros tuvieran que permanecer en su condición servil por el resto de su vida<sup>326</sup> y aún heredarla.<sup>327</sup>

Lo que parece cierto es que, en todos los casos, es a través del trabajo que el individuo convertido en *tlacotli* podía regenerarse y también resarcir el daño ocasionado a las partes afectadas. Esto pudo tener como fundamento el hecho de que tanto los mexicas como los mayas de la época, no aceptaban que un hombre en plenitud de facultades permaneciera improductivo, de ahí que se prefiriera castigar con la obligación de trabajar y no con el encarcelamiento.<sup>328</sup> Veamos ahora la ceremonia que formalizaba la conversión de un hombre en *tlacotli*.

---

<sup>324</sup> Velázquez Galindo, *Los usos del pasado...*, p. 163.

<sup>325</sup> Ese era el caso de todos los que se convertían en *tlatlacotin* voluntariamente y también el de algunos ladrones y deudores incumplidos. *Vid. supra*: apartado 2.2.

<sup>326</sup> Parece que esto sucedía con los plagiaros, estafadores, algunos asesinos y también con los malos hijos. *Vid. supra*: apartado 2.2.

<sup>327</sup> Como vimos antes, los cómplices de una traición quedaban por “esclavos” hasta la cuarta generación, Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. II, cap. XXXVIII, p. 101.

<sup>328</sup> Izquierdo, “El derecho penal...”, p. 236. Esto, sin embargo, no significa que los antiguos nahuas no tuvieran “cárceles”. Había unas grandes jaulas de maderos gruesos que cumplían tal función. No

### 2.2.3. Ceremonia de entrada a la *tlacoyotl*

Investigadores como Bosch García y Soustelle ya habían dado cuenta de la existencia de una ceremonia con la que se formalizaba la conversión de un hombre libre en *tlacotli*.<sup>329</sup> Obviamente, dicha ceremonia tenía como objetivo legalizar el acto y, al mismo tiempo, constituía una garantía para el acreedor. No obstante, no debe olvidarse que en las sociedades prehispánicas no había una disolución entre lo civil y lo religioso. Esta es la razón por la que pienso que la ceremonia debió haber tenido también un carácter ritual, aunque, desafortunadamente, no lo encontré registrado en las fuentes. Existen, sin embargo, algunos datos que nos pueden ayudar a formarnos una idea de cómo era esa ceremonia. Francisco Hernández explica que "Para que el contrato fuera válido se exigía que hubiera tres testigos".<sup>330</sup> Juan de Torquemada, por su parte, dice lo siguiente:

Estas maneras de hacerse esclavos pasaban delante de testigos, personas de anciana edad, los cuales se ponían de la una y otra parte, para que fuesen como terceros y entendiesen en el precio y fuesen testigos del conchavo, y éstos habían de ser no menos que cuatro, y de aquí arriba, y siempre se juntaban muchos a este concierto, como a cosa que la tenían por solemne; [...].<sup>331</sup>

Así entonces, mediante un acto solemne, el transgresor era convertido en *tlacotli* frente a por lo menos tres o cuatro ancianos que acordaban el "precio" y daban fe del acto. Cabe recordar que los antiguos nahuas sentían un gran respeto por los ancianos debido a su experiencia, sus conocimientos, su autoridad y su ejemplo

---

obstante, parece que sólo eran empleadas mientras el reo esperaba la sentencia. Al respecto véase Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. VIII, cap. XIV, pp. 757 y 758; y la imagen del *Códice Florentino*, lib. VIII, cap. XIV, fol. 27. Durán, por su parte, afirma que había "cárceles" de dos tipos: el *cuauhcalli* y el *petlacalli*. Además también proporciona una imagen (*Códice Durán*, t. II, lám. 31) y reitera que los reos esperaban allí su sentencia: "[...] y así los tenían allí encerrados hasta que se veían sus negocios", Durán, t. II, tratado segundo, cap. XX, pp. 189-190. Otra fuente sobre el empleo de dichas "cárceles" es el *Códice Mapa Quinatzin*, documento pictográfico en donde se muestra un *cuauhcalli* con un personaje masculino y otro femenino dentro. Mohar Betancourt, *Códice Mapa Quinatzin...*, lám. 3 y pp. 285-286.

<sup>329</sup> Bosch García, *La esclavitud...*, p. 68; Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 85.

<sup>330</sup> Hernández, *Escritos varios*, cap. XI, p. 66.

<sup>331</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVI, p. 356.

moral.<sup>332</sup> Por ello, se puede pensar que su presencia en esta ceremonia daba la solemnidad y la seriedad requerida por un compromiso de esta naturaleza. Además, el hecho de que fuesen tres o cuatro los ancianos implicados podía hacer referencia quizá a los tres niveles del cosmos o a los cuatro rumbos del universo. No obstante, dada la escasez de datos que nos ayuden a comprender mejor lo que ocurría, sólo podemos conformarnos con algunas conjeturas.

### **2.3. Formas excepcionales de adquirir una condición servil**

En los apartados anteriores mostré las formas en que habitualmente los hombres libres eran convertidos en *tlatlacotin*. Sin embargo, en las fuentes consultadas encontré también algunos registros en donde la condición servil se les impuso, por lo menos una vez, en forma verdaderamente excepcional. Me refiero a la situación desesperada provocada por una hambruna que tuvo lugar hacia 1454 y que afectó a toda la Cuenca de México.

Todo parece indicar que dicha hambruna se produjo a causa de una inusual nevada de varios días que, además de dañar los cultivos, provocó la proliferación de enfermedades respiratorias entre la población. Los *Anales de Cuauhtitlan* señalan que la nevada tuvo lugar en el año 11 Ácatl (once caña), o 1451. Según este documento, la capa de nieve acumulada durante cinco días llegó “hasta las rodillas”. Posteriormente, en el año 1 Tochtli (uno conejo), 1454, “[...] la gente se ‘unoaconejó’ [y] durante tres años hubo hambruna, porque no se dio el maíz”.<sup>333</sup>

Alva Ixtlilxóchitl sitúa la nevada un año antes, en *matlactli tochtli* (10 conejo), o 1450. Este historiador explica que cayó una gran cantidad de nieve “en toda la tierra” y ello provocó un “catarro pestilencial” que mató a mucha gente.<sup>334</sup> En los siguientes tres años —dice— se perdieron todas las sementeras y frutos de la

---

<sup>332</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 327.

<sup>333</sup> *Anales de Cuauhtitlan*, p. 181.

<sup>334</sup> Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. II, cap. XLI, p. 111.



tierra y en 1455 hubo un eclipse muy grande de sol, tras el cual se aumentó más la enfermedad.<sup>335</sup>

Parece ser que el hambre obligó a muchos a viajar a tierras lejanas para conseguir maíz. Al respecto, Torquemada afirma que Motecuhzoma Ilhuicamina, al ver la difícil situación que enfrentaba su pueblo, ordenó que se abrieran las trojes y que se fuese dando de ellas a todos por partes iguales. Sin embargo, viendo que no era suficiente “les dio licencia para que cada cual se fuese a la tierra que le pareciese a socorrer su necesidad y a vivir en ella, si no quisiese volver hasta pasada el hambre”.<sup>336</sup>

Fue en este contexto en donde muchos se vieron en la necesidad de “vender” a sus hijos, a sus mujeres e, incluso, de “venderse” a sí mismos. Así lo explicó Durán:

[...] amargamente empezaron á salir de la ciudad y á acudir áq diversos lugares, donde sentian que auia algun alivio y á donde sauian que auia gente rica, y allí vendian sus hijos y hijas á los mercaderes y á los señores de los pueblos que tenian que dallos de comer, y dauan por un niño un cestillo muy pequeño de maíz á la madre ó al padre, obligándose a sustentar al niño todo el tiempo que turase, para que si despues el padre ó la madre lo quixesen rescatar, fuesen obligados á pagar aquellos alimentos.<sup>337</sup>

Este texto de Durán merece un comentario adicional. Por un lado, hay que observar que, a diferencia de lo ocurría habitualmente, en que las personas eran intercambiadas por veinte *cuachtli*, durante la hambruna llegaron a ser intercambiados sólo por un poco de maíz. Hecho que muestra por sí solo la desesperación y también lo extraordinario de este tipo de intercambio. Por otro lado, según el dominico, los “compradores” se obligaban a sustentar al niño hasta que sus padres pudieran rescatarlo, pagando los alimentos consumidos por él. No obstante, el mismo Durán nos proporciona otros datos.

Los de Totonacapan alláronse en aquel tiempo muy abundosos de maíz, y oído la gran necesidad que en toda la tierra y prouincia mexicana auia y cómo se vendian unos á otros, por vengarse de los mexicanos acudieron con mucha cantidad de maíz á la ciudad de México á comprar esclauos, y á todas las demas ciudades,

---

<sup>335</sup> *Idem.*

<sup>336</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. I, lib. II, cap. LXXIII, pp. 279-280.

<sup>337</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XXX, pp. 296-297.

como fue a la de Tezcucó y á la de Chalco y a la de Xuchimilco y á la de Tepaneca de las quales ciudades y prouincias rescataron con aquel maíz gran cantidad de esclauos, y echándoles colleras á las gargantas, así á chicos como á grandes, todos puestos en ylera los sacauan de las ciudades con grandísima lastima, dejando el marido á la muger y el padre al hijo y la agüela al nieto, iban llorando, que su clamor subia al cielo, y así sacaron grandísimo número de gente de todas estas naciones. [...].<sup>338</sup>

Alva Ixtlilxóchitl confirma que los hijos se trocaban por maíz en las provincias del Totonacapan y que allá se les sacrificaba: "como eran tan grandes idólatras, todos los esclavos que compraban los sacrificaban a sus dioses, pareciéndoles que los tenían propicios para que no corriese la misma calamidad en su tierra".<sup>339</sup>

Bernardino de Sahagún, por su parte, apuntó lo siguiente:

Antes que llegaba [el año de] *ce tochtli*, a quien temían mucho por la hambre, todos procuraban de juntar y esconder en sus casas muchos mantenimientos y todos los géneros de semillas que se podrían comer, aunque eran comidas muy baxas, [...] Y cuando acontecía la dicha hambre, entonces se vendían por esclavos muchos pobres hombres y mujeres, y comprábanlos los ricos que tenían muchas provisiones allegadas. Y no solamente los dichos pobres se vendían a sí mismos, sino que también vendían a sus hijos y a sus descendientes, y a todo su linaje, y ansí eran esclavos perpetuamente, porque decían que esta servidumbre que se cobraba en tal tiempo no tenía remedio para acabarse en algún tiempo, porque sus padres se habían vendido por escapar de la muerte o por librar su vida de la última necesidad. Y decían que por su culpa les acontecía tal desastre, porque ellos, sabiendo que venía la dicha hambre se habían descuidado y no habían curado de remedio. Y ansí decían después que los tales esclavos habían cobrado la dicha servidumbre en el año de *ce tochtli*, y los descendientes que han heredado tal servidumbre de sus antepasados, la cual se decía servidumbre perpetua.<sup>340</sup>

Sea como fuere, lo cierto es que varios documentos aluden a la desesperación provocada por la hambruna y a la consiguiente necesidad de "vender" a sus hijos o, incluso, a sí mismos por un bajo "precio". Sin embargo, me parece que esta era una "venta" que, por presentarse en una coyuntura especial, no puede situarse en términos de igualdad con la institución que aquí venimos analizando. De hecho, este tipo de intercambios excepcionales parecen haber tenido un origen antiguo en la Cuenca de México o, quizá, en toda Mesoamérica. Al menos eso es lo que se deduce del nombre de una institución que funcionó temporalmente entre los

<sup>338</sup> *Ibid.*, t. I, tratado primero, cap. XXX, p. 297.

<sup>339</sup> Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. II, cap. XLI, p. 111.

<sup>340</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. VII, cap. VIII, pp. 707-708.

nahuas del Altiplano central y luego fue abolida. Me refiero a la *huehuetlatlacolli*<sup>341</sup> que, según Juan de Torquemada, consistía en lo siguiente:

Otra manera de hacer esclavos tuvieron estas gentes, los cuales llamaron huehuetlatlacoli, que quiere decir culpa o servidumbre antigua, y era éste el modo. Si una casa o dos se veían en necesidad de hambre, vendían un hijo, y obligábanse todos a tener siempre aquel esclavo vivo, que aunque muriese el que señalaban habían de suplir su servidumbre con otro, salvo si el que actualmente servía, moría en la misma casa de su amo o le tomaba algo de lo que adquiría; por lo cual, ni el amo le tomaba lo que el esclavo tenía, ni quería que habitase en su casa, más de que le llamaban para que entendiese en la hacienda de su amo, como era, en ayudar a labrar, sembrar y coger las sementeras, y algunas veces traía leña y barría; y cuando aquel que habían señalado había ya servido algunos años, queriendo descansar o casarse, decía a los otros, que juntamente con él estaban obligados y habían gozado del mismo precio, que entrase otro a servir algún tiempo; pero no por esto se libraba de la obligación, ni la mujer que con él se casaba; mas los que de primero se habían obligado con ellos contraían aquella misma obligación con sus descendientes; y de esta manera solían estar obligados los de cuatro y cinco casas por un esclavo a un amo y a sus herederos.<sup>342</sup>

Según Soustelle, cada vez que ocurría un reemplazo, el acreedor pagaba una suma complementaria de tres o cuatro *cuachtli* y agregaba algo de maíz. Sin embargo, para el etnólogo francés, esta institución “[...] tenía el inconveniente de que a cambio de un precio pagado de una vez por todas, más algunos suplementos módicos, obligaba a un servicio perpetuo”.<sup>343</sup> Por otro lado, Friedrich Katz, pensaba que este sistema se adaptaba bien a la situación existente en el México antiguo, en donde todavía no existían grandes propiedades y donde a los campesinos y aun a los *pipiltin* les hubiera resultado gravoso sostener “numerosos esclavos”.<sup>344</sup> Yo considero que su práctica debió haber generado graves problemas económicos y sociales, pues tanto Motecuhzoma Ilhuicamina como Nezahualpilli, posteriormente, tomaron medidas para contrarrestar sus efectos. Del primero, dice Sahagún:

Y oyendo Motecuzuma que los señores vendieron sus hijos e hijas por la hambre, hubo gran misericordia, y mandó a sus vasallos que juntasen todos los esclavos hidalgos que se habían comprado. Y luego el señor mandó dar a sus dueños a cada

---

<sup>341</sup> Este término aparece en la obra de Motolinía, quien apunta que equivalía a “culpa o servidumbre antigua”. Motolinía, *El libro perdido...*, p. 603. También lo encontramos como *ueuetlatlaculli* en la sección en náhuatl del *Códice Florentino*, lib. VII, cap. VIII, fol. 15v y 16r.

<sup>342</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVII, p. 359.

<sup>343</sup> Soustelle, *La vida cotidiana...*, pp. 85-86.

<sup>344</sup> Katz, *Situación social...*, pp. 147-148.

uno su paga y sus dones, como mantas de cuatro piernas, y delgadas, y cuachtles; son como de Campech. Y también les dieron maíz por los que habían comprado los principales. Y fue la paga doblado del precio que habían dado.<sup>345</sup>

Nezahualpilli, por su parte, la anuló en 1505, tras los abusos cometidos, también en el contexto de una hambruna:

El año de mil y quinientos y cinco, que fue de mucha hambre, el rey de Tetzcuco, llamado Nezahualpilli, viendo el abuso de la mala ley, y porque con la hambre que hubo no se acrecentase más, anuló y canceló la dicha ley y libertó las casas que estaban obligadas, que fue una muy provechosa y necesaria libertad para el reino [...].<sup>346</sup>

En resumen, puede decirse que había prácticamente dos grandes maneras de convertirse en *tlacotli*. La primera, era básicamente impuesta como un castigo al infractor que presentaba conductas socialmente consideradas como inapropiadas y, la segunda, se daba de forma voluntaria, debido a que el interesado hacía uso de su derecho a pedir un préstamo, dejando en prenda su trabajo por tiempo indefinido. Esta información puede reunirse en un cuadro como el que se muestra a continuación (véase cuadro 2).

<b>Cuadro 2. Formas de convertirse en <i>tlacotli</i></b>	
<b><i>Tlatlacotín</i> por castigo</b>	<b><i>Tlatlacotín</i> por voluntad</b>
Ladrones	Prostitutas
Plagiarios y estafadores	Holgazanes
Deudores	Jugadores incontinentes
Cómplices de una traición	Anfitriones insolventes
Malos hijos	Quienes pasaban una gran necesidad
Asesinos que dejaban viuda con hijos	
El que estorbaba la huida de un <i>tlacotli</i>	
Quien preñaba a una <i>cihuatlacotli</i> y ésta muriese o quedase lisiada	

<sup>345</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. VIII, cap. XIV, p. 757.

<sup>346</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVII, p. 359. Sobre este asunto véase también Offner, *Law and politics...*, pp. 241 y 308-309.

Aunque hasta aquí he mostrado que la *tlacoyotl* era muy diferente a la esclavitud y he señalado ya lo que quizá sea su característica más importante (el ser una forma de alquiler del trabajo por tiempo indefinido) quedan por explicar los derechos y obligaciones que adquirirían los hombres y mujeres convertidos en *tlatlacotin* y, también, lo que podía pasar si éstos no cumplían adecuadamente con los deberes a que se habían obligado. Estos serán los temas que abordaré en el siguiente capítulo.

### 3. La naturaleza de la *tlacoyotl*

Hemos visto las formas en que un hombre libre podía convertirse en *tlacotli*. Vale la pena preguntar ahora: ¿Qué derechos mantenía en su nueva condición? ¿Cómo era la relación entre el *tlacotli* y el *tlacahua*? ¿Cuáles eran las tareas que se le asignaban al primero? ¿Qué podía pasar si no cumplía satisfactoriamente con ellas? A todas estas preguntas daré una respuesta en este capítulo. Comenzaré revisando los derechos que tenía y la relación entre el *tlacotli* y el *tlacahua*. Luego me detendré en las tareas desempeñadas y la manera en que se les empleaba para, finalmente, enfocarme en el análisis del incumplimiento y la conversión en *tlacotiamictli* y en *ixiptla*.

#### 3. 1. Derechos, relación *tlacotli-tlacahua*, tareas y usos

##### 3.1.1. Derechos

Una revisión cuidadosa de los derechos que se atribuyen a los *tlatlacotin* en las fuentes, muestra que los cronistas veían en ellos a verdaderos esclavos aunque de condición peculiar; de ahí que les sorprendiera que tuvieran facultades que no tenían aquéllos. Pero si se toma en cuenta que los indígenas sólo comprometían su trabajo y no su libertad —como vimos en el capítulo anterior— podremos advertir que, en realidad, no había una adquisición de nuevos derechos, sino que simplemente se mantenían aquellos que les correspondían como hombres libres.

El primero del que se ha hablado es, quizá, el que dice que los hijos del *tlacotli* nacían libres.<sup>347</sup> Aquí cabe apuntar que si nacían libres era sencillamente porque sus padres nunca habían perdido su libertad, pues al convertirse en *tlatlacotin* sólo habían dejado en prenda su fuerza de trabajo.

---

<sup>347</sup> Quiroga, "Información...", cap. III, pp. 128-129 y 356; Motolinía, *El libro perdido...*, p. 599; Hernández, *Escritos varios*, p. 67; Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, caps. XVI y XVII, pp. 356 y 359; Bosch García, *La esclavitud...*, p. 69; López Austin, *Cuerpo humano...* t. II, p. 462.

Otro derecho que se puede comentar es el que señala que el *tlacotli* podía adquirir bienes para sí e, incluso, “comprar” a otros *tlatlacotin* que trabajasen para él.<sup>348</sup> De manera similar al caso anterior, esto se explica porque el *tlacotli* nunca perdió esa facultad; pues lo que quedaba empeñado era su trabajo y no su libertad para adquirir bienes. De ahí que, para cumplir con sus obligaciones, pudiera incluso valerse del trabajo de otros *tlatlacotin*.

Un tercer derecho es el que permitía que los *tlatlacotin* se casaran entre sí o con personas libres. Además —señalan varios cronistas— tenían permitido mantener casa con mujer e hijos.<sup>349</sup> Sobra decir que esto también les correspondía como hombres libres que eran. Hasta les podía resultar muy conveniente si se casaban con su *tlacahua* pues, en tal caso, éste podía condonarles la deuda e, incluso, otorgarles “[...] tierras y casas y heredades de que viviesen [...]”.<sup>350</sup>

Se sabe también que al *tlacotli* le estaba permitido dejar en su lugar a algún hermano o deudo suyo para que cumpliera con el trabajo al que él se había comprometido originalmente.<sup>351</sup> Quiroga lo explicó así:

[...] cada cuando se enojan de servir a sus amos sustituyen otro en su lugar y los amos o alquiladores los reciben y ellos quedan libres de obligación de servir por sus personas y en sus casas y familias y pueblos que nunca perdieron como de antes; [...].<sup>352</sup>

Motolinía lo dijo de otra manera: “[...] A unos que servían por esclavos, casándose o habiendo servido algunos años, o queriéndose casar, salían de la servidumbre y entraban otros, sus hermanos o deudos”.<sup>353</sup> Así entonces, parece ser que cuando el *tlacotli* lo consideraba necesario, se daba a la tarea de convencer a algún

---

<sup>348</sup> Quiroga, “Información...”, p. 128; Motolinía, *El libro perdido...*, p. 599; Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, caps. XVI y XVII, pp. 356 y 360; Bosch García, *La esclavitud...*, p. 77; López Austin, *Cuerpo humano...* t. II, p. 462.

<sup>349</sup> Quiroga, “Información...”, cap. III, pp. 128-129; Motolinía, *El libro perdido...*, p. 599; Hernández, *Escritos varios*, p. 67; Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, caps. XVI y XVII, pp. 356 y 360; Bosch García *La esclavitud...*, p. 82; López Austin, *Cuerpo humano...* t. II, p. 462.

<sup>350</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 191.

<sup>351</sup> Quiroga, “Información...”, cap. III, pp. 128-129; Motolinía, *El libro perdido...*, p. 599; Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVI, p. 356.

<sup>352</sup> Quiroga, “Información...”, cap. III, pp. 128-129.

<sup>353</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 599.

pariente para que le sustituyera en sus labores y el *tlacahua* no ponía objeción; claro, siempre y cuando el pariente cumpliera con lo establecido en el contrato.

Otro derecho que debo explicar es el que señalaba que el *tlacotli* no podía ser “vendido” sin su propio consentimiento.<sup>354</sup> En este punto se sobreentiende que si el *tlacahua* no podía “venderlo” era sencillamente porque no era suyo. Al tener derecho sólo sobre su trabajo, estaba obligado a consultarle antes de otorgarle ese beneficio a un tercero.

Un sexto derecho permitía que el *tlacotli* injustamente convertido en tal pudiera pedir su libertad. De hecho, sabemos por Sahagún que lo podía hacer ante el *tlacxitlan* o “sala de la judicatura”; el tribunal supremo que se hallaba en las casas reales y desde donde el *tlatoani* impartía justicia en compañía de otros principales.<sup>355</sup>

Finalmente, se ha dicho que el dueño de un “esclavo” no podía matarlo, y si lo hacía sufría pena de muerte,<sup>356</sup> al igual que si matase a cualquier hombre libre.<sup>357</sup> Esto resulta lógico pues, si el *tlacotli* era un hombre libre, quien matara a uno era castigado con la misma ley que se aplicaba a los otros de su misma condición.

Como puede observarse, en realidad, el *tlacotli* no adquiría nuevos derechos. Lo que ocurría en su caso era que simplemente mantenía aquellos que le correspondían como hombre libre; porque lo que empeñaba era su trabajo por tiempo indefinido y no su libertad.

### 3.1.2. Relación del *tlacotli* con el *tlacahua*

Ahora bien, hasta aquí resulta imprescindible preguntar ¿Cómo era la relación entre el *tlacotli* y el *tlacahua*? Bosch se pronunció al respecto afirmando: “parece

---

<sup>354</sup> Bosch García, *La esclavitud...*, p. 78; López Austin, *Cuerpo humano...* t. II, p. 462.

<sup>355</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. VIII, cap. XIV, p. 757; Bosch García, *La esclavitud...*, p. 76. León Carbajal, *Discurso...*, p. 104.

<sup>356</sup> León Carbajal, *Discurso...*, p. 8 y Bosch García, *La esclavitud...*, p. 79.

<sup>357</sup> Sabemos por Mendieta que “El que mataba a otro, moría por ello”, Mendieta, *Historia...*, t. I, p. 258.



que las relaciones entre el sirviente y el amo no eran muy rigurosas”.<sup>358</sup> Sin embargo, no es convincente su afirmación porque apoya su idea diciendo que durante una fiesta religiosa (sin decir cuál) había una convivencia cercana entre “señores y esclavos”.<sup>359</sup> Además, considero que lo que pasaba en una fiesta no es suficiente para explicar la relación que día a día se establecía entre un *tlacotli* y el *tlacahua*. Así, y tomando en cuenta todo lo que hemos visto hasta aquí, puedo decir que la relación que se podía establecer entre uno y otro en realidad podía depender de muchos factores. Piénsese por ejemplo que el *tlacotli* que cumplía una sentencia por haber robado a alguien no estaría muy contento de tener que trabajar para quien había sido la causa de su nueva situación. Por otro lado, el *tlacahua* que veía en el *tlacotli* a un anterior ladrón o agresor no lo vería después con mucha confianza. Además, es de esperar que al *tlacotli* se le asignaran algunas tareas que el *tlacahua* no quisiera realizar por considerarlas particularmente laboriosas o extenuantes; hecho que, a la larga, generaría una reacción de cierto resentimiento por parte del *tlacotli*. En fin, se pueden hacer muchas conjeturas sobre este asunto y no llegaríamos a nada por encontrarnos solamente en el ámbito de la suposición.

Veamos mejor los pocos datos que hay en las fuentes acerca de esto. Me referiré primero al texto ya citado de Motolinía en el que puede vislumbrarse algo sobre el trato que recibían los *tlatlacotin*:

[...] los tienen como medio libres en sus estancias y heredades, y allí labran cierta parte para sus amos y cierta para sí mismos, y los que no tienen esta parte tienen otros conciertos y modos [de] cómo servir a sus amos. Los esclavos tienen sus casas y mujer y hijos, y la servidumbre no es tan penosa que por ello se vayan e huyan [...].<sup>360</sup>

La cita anterior es muy elocuente. Al franciscano le pareció que los “esclavos” indígenas estaban “como medio libres”, frase que nos sugiere que tenían cierta libertad de acción y no estaban siempre bajo la mirada vigilante de alguien que hiciera las veces de un capataz. Además, Motolinía es claro al afirmar que labraban

---

<sup>358</sup> Bosch García, *La esclavitud...*, p. 80.

<sup>359</sup> *Idem*.

<sup>360</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 229.

“cierta parte para sus amos y cierta para sí mismos”, lo que también nos deja ver que les estaba autorizado trabajar para sí. Finalmente, el franciscano explica que el trabajo asignado a los *tlatlacotin* era algo bastante llevadero, pues no había quien por ello se quisiera huir.

Otro interesante texto del mismo autor permite ver más sobre el trato que recibían algunos *tlatlacotin*. El texto dice lo siguiente: “Si los esclavos eran muchachos o pobres, estábanse en casa con sus amos, los cuales los trataban cuasi como a hijos, y ansí los vestían y daban de comer como a hijos, [...]”.<sup>361</sup> Nótese que el franciscano se refiere aquí al establecimiento de una relación de tipo paternal hacia la servidumbre. Sin embargo, también es claro al señalar que dicha relación sólo se establecía si los *tlatlacotin* “eran muchachos o pobres”. Es decir, no era algo que se practicara siempre y con todos; sino en contextos muy particulares.

Fue también Motolinía quien nos dejó información interesante acerca de la manera en que un *tlacotli* podía apoyar al *tlacahua* que se encontraba en apuros.

Quando alguno que tenía esclavo y se v[e]ía en necesidad, no por eso lo vendía, más decíale: “yo me veo en necesidad, conviene que trabajes de me ayudar”, luego su esclavo comenzaba de ir a los mercaderes, cargándose de lo que valía poco precio, y llevábalo a vender a otra parte a do valie[ra] más, y allá a do vendía tornaba a cargar de lo que en su tierra era de más precio y ganancia; con el cual trabajo e industria iba remediando la necesidad de su amo.<sup>362</sup>

De las citas anteriores se desprende que entre el *tlacotli* y el *tlacahua* era posible que se llegara a establecer una relación de cooperación mutua. Si bien esto no ocurriría siempre, dada la vastedad de posibilidades en las relaciones humanas, parece cierto que no estamos frente a una institución en donde el común denominador fueran los golpes y los malos tratos. No obstante, también conviene aclarar que si las relaciones entre *tlacotli* y *tlacahua* podían desarrollarse de esa manera era simplemente porque entre ellos sólo mediaba un contrato en el que estaba implicada únicamente la obligación de trabajar. Aunque también puede

---

<sup>361</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 604; Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVII, p. 360.

<sup>362</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 605.

observarse que este no era el caso de todos, pues al leer atentamente las fuentes históricas se puede percibir que otros de los llamados “esclavos” recibían un trato diferente. Tanto es así que tenemos descripciones en donde se enfatiza que un día del año el trato que les daban era distinto al usual, ese día era el de la fiesta de Tezcatlipoca, su dios protector, tema que abordaré a continuación.

Efectivamente, en el México antiguo era común que los pueblos y los diferentes grupos sociales que los integraban establecieran un vínculo especial con alguna deidad a la que consideraban su patrono o protector. El patrono de los *tlatlacotin* era Tezcatlipoca.<sup>363</sup> Pero ¿quién era este dios? Tezcatlipoca, cuyo nombre puede traducirse como “Humo de espejo”,<sup>364</sup> era uno de los dioses más importantes del panteón mexica. Para tener una mejor idea de cómo era concebido por los mexicas, revisemos un elocuente texto de Bernardino de Sahagún, en el que se refiere al dios. Según el autor, Tezcatlipoca:

[...] era tenido por verdadero dios, y invisible, el cual andaba por todo lugar: en el Cielo, en la Tierra y en el Infierno. Y tenían que cuando andaba en la Tierra [...] Y decían él solo ser el que entendía en el regimiento del mundo [...] Daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, y dignidades y honras, y las quitaba cuando se le antojaba. Por esto le temían y reverenciaban, porque tenían que en su mano estaba el levantar y abatir.<sup>365</sup>

De hecho, los antiguos nahuas asumían que Tezcatlipoca era un dios ubicuo que “movía guerras, enemistades y discordias” y, quizá lo más importante para los fines de este trabajo, es que “Daba riquezas, prosperidades y fama [...]”, pero también las quitaba. Como veremos más adelante, era esta capacidad del dios la que inspiraba miedo a quienes tenían una buena posición socioeconómica y también lo que daba esperanza a quienes no la tenían o se encontraban en desventaja como los *tlatlacotin*. No me detendré más en explicar los múltiples aspectos de esta deidad, pues Guilhem Olivier lo ha hecho muy bien en su obra.

---

<sup>363</sup> Castillo F., *Estructura económica...*, pp. 119-120; y Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 74.

<sup>364</sup> Esta traducción me parece la correcta. Otras traducciones pueden consultarse en la obra de Olivier, quien reconoce que el debate sobre la etimología del nombre de Tezcatlipoca no ha terminado aún. Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 37-38.

<sup>365</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. I, cap. III, p. 71.

Aquí sólo mencionaré que, aunque no contamos con suficiente información sobre el culto que los *tlatlacotin* pudieron haber realizado en torno a su patrono, sí tenemos algunos datos que nos revelan parte de lo que pasaba en una de sus fiestas, la de *ce miquiztli* (uno muerte).

De hecho, sabemos por Sahagún que el sexto signo del *tonalpohualli* era llamado *ce miquiztli* y estaba dedicado a Tezcatlipoca.<sup>366</sup> De acuerdo con Olivier, era entonces cuando se celebraba la séptima fiesta móvil. Por ello, las estatuas del dios conservadas en los templos y en las casas particulares se adornaban con esmero. Además, se sacrificaban codornices y se ofrecía incienso, perfumes, flores y alimentos a la deidad.<sup>367</sup>

Cuenta Sahagún que todos, en ese día, “[...] oraban con devoción y pedían serles hecha alguna misericordia”;<sup>368</sup> esto porque la fecha era considerada una ocasión privilegiada para solicitar favores al dios, quien “podía entonces ofrecer a un elegido ‘su dulzura, su perfume y su misericordia’, pero también retirárselos debido a una actitud altanera, presuntuosa o por su falta de agradecimiento”.<sup>369</sup> Tal era la razón por la que los señores y los guerreros que habían alcanzado las más altas funciones, así como los ricos y los poderosos temían la llegada del día de Tezcatlipoca.<sup>370</sup> Y es que no hay que olvidar que a Tezcatlipoca le llamaban también Moquequelo; es decir, “el burlón”, y tal designación aludía precisamente a su propensión a burlarse de los hombres, luego de cambiar la fortuna de uno para dársela a otro que rogando humildemente la hubiera pedido.

Así entonces, la fiesta de *ce miquiztli* constituía una oportunidad ideal para que los *tlachhuaque* manifestaran un buen trato a los *tlatlacotin*. Así lo explica Sahagún:

Nadie osaba reñir ni maltratar a sus esclavos. Todos los que tenían esclavos un día antes que comenzase a reinar este signo les quitaban las prisiones o colleras con que estaban presos, y las xabonaban las cabezas, y los bañaban y regalaban como si fueran hijos muy amados de Titlachuan. Y los dueños de los esclavos mandaban

---

<sup>366</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. IV, cap. IX, p. 367.

<sup>367</sup> Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 73.

<sup>368</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. IV, cap. IX, p. 367.

<sup>369</sup> Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 74.

<sup>370</sup> *Idem*.

con gran rigor a todos los de su casa que no riñesen ni diesen pena a ningún esclavo. Y decían que si alguno reñía a los esclavos en estos días, que él mismo se procuraba pobreza y enfermedad y desventura, y merecía ser esclavo, pues que trataba mal al muy amado hijo de Tezcatlipuca.<sup>371</sup>

La cita anterior permite formarnos una buena idea sobre el trato especial que recibían los *tlatlacotin* en esta fiesta. Por un lado, muestra que en la víspera se les retiraban las colleras de palo para luego ser aseados y regalados.<sup>372</sup> Además, los *tlacahuaque* mandaban "a todos los de su casa" que no los maltrataran, so pena de procurarse pobreza, enfermedad y desventura. Por otro lado, y de forma más bien indirecta, la cita nos da una idea de que este trato no era el habitual; pues si en ese día especial se les retiraba la collera, se les aseaba y se les regalaba era justamente porque normalmente eso no ocurría. Más adelante Sahagún agrega otros datos que revelan el poder que se atribuía a la fecha:

[...] Y si acontecía que el esclavo se libertaba y venía a prosperidad, y el que era señor de esclavos venía a ser esclavo, todo lo echaban a Tezcatlipuca, porque decían que él que había hecho misericordia del esclavo porque se lo había rogado, y había castigado al que era señor porque era duro con sus esclavos.<sup>373</sup>

Así, puede advertirse que la fiesta era considerada como un momento de zozobra en el que Tezcatlipuca podía cambiar el destino de los hombres. Por ello, puede decirse que tenía un carácter dual; quienes eran prósperos veían en ella la posibilidad de perder lo que habían alcanzado. Sin embargo, los que nada tenían, encontraban en la fiesta la ocasión de suplicar para que se les diera.

Ese carácter dual se puede apreciar también en que se asumía que el día de Tezcatlipuca era un día afortunado para los que nacían en él. Veamos lo que relata Sahagún sobre este punto:

Y si era varón el que nacía, poníanle por nombre Míquiz, o Yáutl, o Ceyáutl, o Necoc Yáutl, o Chicoyáutl, o Yaumáhuatl. Dábanle uno destos nombres ya dichos, que eran todos de Tezcatlipuca, y decían que al tal nadie le podía aborrecer, nadie le podía desear la muerte, él mismo moría reinante este signo.<sup>374</sup>

---

<sup>371</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. IV, cap. IX, p. 368.

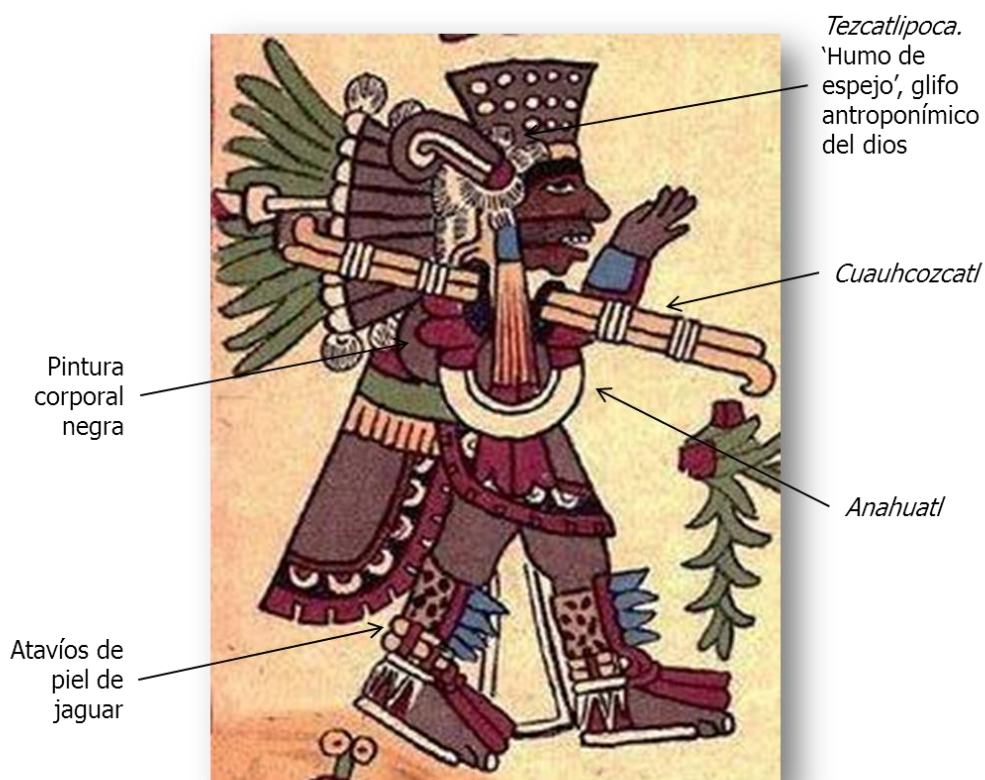
<sup>372</sup> Entiéndase recreados, que recibían deleites.

<sup>373</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. IV, cap. IX, p. 368.

<sup>374</sup> *Idem*.

Otra fuente que corrobora el vínculo entre los *tlatlacotin* y Tezcatlipoca es el *Códice Borbónico*. En efecto, en dicho documento aparece la única imagen que conocemos del dios ataviado con una *cuauhcozcatl* o 'collera de palo'.<sup>375</sup> Como bien apuntó Olivier, es posible que dicha collera designe a Tezcatlipoca como divinidad protectora de los *tlatlacotin*.<sup>376</sup> Revisemos la imagen (véase figura 4).

**Figura 4. Tezcatlipoca con *cuauhcozcatl***



En el extremo superior izquierdo de la lámina 6 del *Códice Borbónico* aparece Tezcatlipoca. Sabemos que se trata del dios debido a cuatro razones principales: 1) por el glifo antroponímico (humo de espejo) que aparece en la base de su tocado y que lo identifica como tal;<sup>377</sup> 2) por el color negro que cubre todo su

<sup>375</sup> Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 106.

<sup>376</sup> *Idem.*

<sup>377</sup> Véase Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, ilustraciones de Miguel Covarrubias, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 45; y Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 466-470.

cuerpo;<sup>378</sup> 3) porque porta un *anahuatl*,<sup>379</sup> elemento iconográfico que pende de su cuello y que, si bien no es exclusivo del dios, sí es frecuente verlo como parte de su indumentaria en numerosas representaciones;<sup>380</sup> y 4) porque el dios luce en las pantorrillas atavíos de piel de jaguar.<sup>381</sup> Todos estos elementos permiten asegurar que se trata de Tezcatlipoca.

Pero ¿qué hace un dios tan poderoso con una *cuauhcozcatl*? Como apunté arriba, es posible que se le haya representado así por el vínculo estrecho que tenía con los *tlatlacotin*. Sin embargo, debo aclarar que la *cuauhcozcatl* que porta Tezcatlipoca parece más bien relacionarlo con el *tlacotiamictli* que con el *tlacotli*. Esta relación puede verificarse al leer cuidadosamente el texto de Durán sobre la fiesta de *ce miquiztli* presentado arriba. Ahí se dice: “[...] Todos los que tenían esclavos [...] les quitaban las prisiones o colleras con que estaban presos [...]”, Como sabemos, al *tlacotli* ordinario no se le ponía collera. No era necesario porque generalmente cumplía con lo estipulado en su contrato. Las colleras estaban destinadas a los *tlatlacotin* renuentes y desobligados conocidos como *tlatlacotin* de collera o *tlatlacotiamictin*. Es por ello que considero que el vínculo de Tezcatlipoca era más fuerte con estos últimos que con aquéllos.

Pero ¿por qué Tezcatlipoca y no cualquier otro dios? Tomando en cuenta lo explicado hasta aquí, me parece posible afirmar que Tezcatlipoca se relaciona con los *tlatlacotiamictin* justamente porque, como ellos, era un transgresor. En efecto, cabe recordar que él fue el culpable del paraíso original de Tamoanchan. Según Michel Graulich, Tezcatlipoca aparece en varios relatos míticos como un

---

<sup>378</sup> Caso, *El pueblo...*, p. 45. Por otra parte, Olivier encontró que, aunque el color negro no es exclusivo del dios, sí predomina en las descripciones que los cronistas hacen de Tezcatlipoca y también en las representaciones del dios en los códices. Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 97 y 333-337.

<sup>379</sup> Según Olivier, el *anahuatl* simboliza a la vez un ojo y representa a la superficie de la tierra, ambos eran elementos asimilados a los espejos por los antiguos nahuas. De ahí que el *anahuatl* fuera conocido también como *eltezcatl*, es decir, ‘espejo de pecho’. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 464.

<sup>380</sup> El *anahuatl* también era portado por Tlahuizcalpantecuhtli, Macuilxóchitl, Xipe Tótec, Paynal, Itztlacoliuhqui y, raramente, por Xiuhtecuhtli. Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 463.

<sup>381</sup> La relación jaguar-Tezcatlipoca está presente en diferentes relatos míticos; algunos tan importantes como el que trata de la creación del primer Sol o era en la “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, cap. IV, pp. 33 y 35. Además, el jaguar, al igual que Tezcatlipoca, tiene un carácter nocturno y está vinculado con la Luna y con la cueva, lugar donde frecuentemente establece su residencia; Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 177-178.

transgresor. Es él quien “[...] disfrazado de buitres o coyote, o llamado Piltzintecuhtli, sedujo a la mujer (Tierra): Xochiquétzal o Ixnextli o Tlazoltéotl”.<sup>382</sup>

También,

[...] fue él quien tuvo por primera vez relaciones sexuales y ocasionó la primera mancha; fue él, entonces, el padre de Cintéotl, de Venus, del fuego doméstico, del maíz, de la humanidad; [además] introdujo en el mundo ‘la discordia y la guerra’, la noche y la muerte.<sup>383</sup>

Todo esto nos permite ver con claridad que Tezcatlipoca era concebido por los antiguos nahuas como un transgresor.

Olivier, quien estudió profundamente al dios, llegó a la misma conclusión. Tezcatlipoca —dice— “[...] representa al pecador por excelencia”.<sup>384</sup> Esto porque, junto con Tlazoltéotl, estaba vinculado al pecado sexual y ambas deidades recibían las confesiones de los hombres.<sup>385</sup> También, porque Tezcatlipoca estaba relacionado con el buitres, el perro y el pavo, animales que, en mitos indígenas antiguos y modernos, aparecen como transgresores que fueron castigados.<sup>386</sup> Además, Olivier descubrió que la ablación del pie o de la pierna de Tezcatlipoca, es “[...] probablemente, el precio de una transgresión equivalente a la ebriedad que causó la caída y la invalidez de Tares Upeme [entre los púrhépecha] o está emparentado con la concupiscencia del héroe de los mitos de San Pedro Jícora, quien perdió una pierna... ¡y la cabeza!”.<sup>387</sup> En consecuencia vemos que, para Olivier, Tezcatlipoca es un dios transgresor.

Así, con base en los trabajos de Graulich, Olivier y mi propio análisis de las formas en que un individuo podía llegar a convertirse en *tlacotli*, puedo decir que Tezcatlipoca era en el mundo de los dioses lo que los *tlatlacotin* y, principalmente, los *tlatlacotiamictin* (doblemente transgresores por sus omisiones y falta de compromiso) eran en el mundo de los hombres. En otras palabras, Tezcatlipoca y

---

<sup>382</sup> Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 352.

<sup>383</sup> *Idem.*

<sup>384</sup> Olivier, *Tezcatlipoca...*, p. 487.

<sup>385</sup> Sobre la confesión de pecados a Tlazoltéotl y Tezcatlipoca, véase Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. I, cap. XII, pp. 82-85; Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 183-184.

<sup>386</sup> Olivier, *Tezcatlipoca...*, pp. 206-211.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 473.



los *tlatlacotin* eran transgresores. Con sus acciones alteraron el orden establecido en sus diferentes mundos. Es tal vez por eso que el dios los entendía y estaba dispuesto a cambiar su suerte. Quizá es por ello también que el dios era su patrono y protector al tiempo que lo era del *tlatoná*; pues en su calidad de dios omnipotente, que determinaba el destino de todos los hombres, daba su protección a los dos extremos de la sociedad.<sup>388</sup> Retomaré estas ideas más adelante, por ahora será mejor proseguir con el análisis de las tareas realizadas por los *tlatlacotin* y de cómo eran empleados por los *tlacahuaque*.

Antes de entrar de lleno en dicho análisis, debo advertir que si bien existe en las fuentes una relación más o menos clara sobre los derechos del *tlacotli*, no ocurre lo mismo respecto a sus obligaciones. En realidad, lo que se advierte en ellas es una serie de datos dispersos y muy variados que han dificultado el entendimiento de lo que hacían los llamados "esclavos". Según Bosch García, éstos eran empleados como tributo, como regalo, para pagar apuestas y para restituir cautivos que se hubieran escapado a un guardián negligente.<sup>389</sup> Katz, por otra parte, llegó a la conclusión de que tuvieron un papel preponderante en el transporte, un papel secundario en la agricultura y en la construcción, y un papel nulo en la labor artesanal.<sup>390</sup> Para Frederic Hicks, eran usados comúnmente en el servicio doméstico y también ayudaban con el trabajo en la milpa, aunque no eran utilizados sistemáticamente como mano de obra agrícola a gran escala.<sup>391</sup> Alfredo López Austin explica que las obligaciones de servicio que podían ser especificadas en el contrato del *tlacotli* eran actividades domésticas tales como limpieza de la casa, el acopio de leña, el hilado y el transporte de mercancías, además de labores agrícolas<sup>392</sup> y Ana Luisa Izquierdo atribuye mayor importancia a su rol en el trabajo doméstico.<sup>393</sup>

---

<sup>388</sup> Guilhem Olivier, comunicación personal, 28 de mayo de 2016.

<sup>389</sup> Bosch García, *La esclavitud...*, pp. 36-38.

<sup>390</sup> Katz, *Situación social...*, pp. 146-147.

<sup>391</sup> Frederic Hicks, "Dependent labor in Prehispanic Mexico", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 11, 1974, p. 256.

<sup>392</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, pp. 461-467.

<sup>393</sup> Izquierdo, "La esclavitud...", p. 370.

Como puede verse, lo disperso y variado de la información ha propiciado que haya poco acuerdo entre los investigadores modernos. Por esta razón he preferido integrar la información en dos secciones: una que contenga las tareas que se atribuyen a los llamados “esclavos” y, otra, en donde tengan cabida todas las alusiones sobre la forma en que se empleaban.

### 3.1.3. Tareas

Todo parece indicar que a los *tlatlacotin* se les encargaban tareas diversas, que se podían desempeñar tanto dentro del ámbito doméstico como fuera de él. Empecemos revisando lo que se dice de las labores realizadas en el exterior de la casa. Motolinía señala que a los “esclavos” se les asignaban tareas agrícolas. Sin embargo —advierte— no eran las únicas que aquéllos podían desempeñar. A continuación reproduzco lo que escribió el franciscano: “[...] los tienen [...] en sus estancias y heredades, y allí labran cierta parte para sus amos y cierta para sí mismos, y los que no tienen esta parte tienen otros conciertos y modos [de] cómo servir a sus amos [...]”.<sup>394</sup> Francisco Hernández se pronunció en el mismo sentido, diciendo que los “esclavos” sembraban cereales<sup>395</sup> y, Torquemada, con algo más de detalle, consignó que ayudaban a labrar, a sembrar y a recolectar durante las cosechas.<sup>396</sup> No obstante, parece ser que no sólo se les empleaba en el trabajo agrícola, pues Alvarado Tezozómoc, en su *Crónica Mexicáyotl*, señala la existencia de *tlatlacotin* salineros en tiempos de Axayácatl<sup>397</sup> y Motolinía, como vimos, se refiere al caso de un “esclavo” que viajaba con los mercaderes para intercambiar productos en lugares apartados. Así entonces, las fuentes nos informan por lo menos de tres actividades que los *tlatlacotin* realizaban fuera del ámbito

---

<sup>394</sup> Motolinía, *El Libro perdido...*, p. 229.

<sup>395</sup> Hernández, *Escritos varios*, cap. XI, p. 67.

<sup>396</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVII, p. 359.

<sup>397</sup> El texto en náhuatl los denomina *iztatlaca tlatcotli*. Cfr. Hernando Alvarado Tezozómoc, “Crónica Mexicáyotl”, en *Tres crónicas mexicanas, textos recopilados por Domingo Chimalpáhin*, paleografía y traducción Rafael Tena, México, Conaculta, 2012, pp. 109-110.

doméstico: el trabajo agrícola, la producción de sal y el intercambio de productos en mercados. Veamos ahora lo que se dice sobre el trabajo doméstico.

Sahagún refiere que las “esclavas” que sabían “[...] hacer de comer y de beber y labrar y texer [...]” eran apreciadas e, incluso, llegaban a escapar por ello de la muerte sacrificial.<sup>398</sup> Además, según Torquemada, los “esclavos” se ocupaban de otras labores domésticas como era el barrer y el acopio de leña.<sup>399</sup>

Desafortunadamente no encontré más alusiones al trabajo que realizaban los llamados “esclavos”. Sin embargo, existe otra manera de aproximarse a las tareas domésticas que se les podían asignar. Me refiero al análisis de las labores que se decía que realizaban los acompañantes de los muertos en el más allá, pues muchas de esas labores eran realizadas por “esclavos” y no eran sino la continuación de las tareas que realizaban en vida. Así entonces, puedo afirmar que entre las labores palaciegas estaban: el encender los incensarios de los altares y oratorios que el *tlatoani* tenía en su casa;<sup>400</sup> el encargarse del vestuario y de los atavíos que su señor se ponía;<sup>401</sup> y el preparar y servir la comida y la bebida en la mesa del *tlatoani* lo que incluía, por supuesto, el hacer tortillas.<sup>402</sup>

En resumen, se puede decir que entre las labores domésticas realizadas por los *tlatlacotin* estaba el barrer, el acopiar leña, el encender incensarios de altares y oratorios, el preparar comida y bebida, el tejer y el encargarse del vestuario y atavíos de aquellos a quienes se servía.

Ahora bien, Motolinía advierte que el servicio que los *tlatlacotin* “[...] hacían a sus amos era limitado, y no siempre ordinario”.<sup>403</sup> Lo que nos da la idea de que no se les ocupaba durante todo el tiempo. También, es posible vislumbrar en la frase del franciscano que a los *tlatlacotin* se les podían encomendar tareas importantes o extraordinarias. Esto último es corroborado por Torquemada, quien asegura que

---

<sup>398</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. I, cap. XIX, pp. 103-104.

<sup>399</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVII, p. 359.

<sup>400</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 527.

<sup>401</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XXXIX, p. 356.

<sup>402</sup> *Ibid.*, t. II, tratado segundo, cap. V, p. 65.

<sup>403</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 599.

algunos de ellos alcanzaban cargos importantes: “[...] y esclavos había que regían y mandaban la casa de su señor, como hacen los mayordomos”.<sup>404</sup>

Dentro de esas tareas importantes está sin duda la labor que como espías desempeñaron algunos de ellos para los *tlatoque*. Un ejemplo de dicha labor lo podemos encontrar en la obra de Durán, quien explica que, bajo las órdenes de Motecuhzoma Xocoyotzin, el *tlacotli* Cuitlalpitoc<sup>405</sup> acompañó a un principal llamado Tlillancalqui, para espiar los navíos españoles que se avistaban en la Costa del Golfo.<sup>406</sup>

Antes de proseguir con nuestro análisis sobre los nahuas de la Cuenca de México, veamos lo que ocurría en otras partes de Mesoamérica. Bernal Díaz del Castillo reportó que en el área maya a las “esclavas” se les sometía a trabajos forzados. Esto puede constatarse al revisar el relato que el conquistador dejó sobre el interrogatorio hecho por Cortés a Jerónimo de Aguilar acerca de la manera en que éste había llegado a la península de Yucatán.<sup>407</sup> Díaz del Castillo dice que Aguilar respondió haber naufragado en un batel junto con otros compañeros y dos mujeres. Tras el naufragio, “los *calachiones*” de aquella comarca los repartieron entre sí y sacrificaron a la mayoría de los hombres. Sobre el destino de las mujeres —dice— “de trabajo también se murieron, porque las hacían moler”.<sup>408</sup>

Otro dato que proporciona el mismo autor y que también resulta revelador se encuentra en la respuesta que Aguilar dio a Cortés cuando éste le preguntó sobre lo que había en la tierra y los pueblos de Yucatán. De acuerdo con el conquistador, Aguilar respondió que por ser esclavo “no sabía sino servir de traer leña y agua y en cavar los maizales, [y] que no había salido sino hasta cuatro leguas, que le

---

<sup>404</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVII, p. 360.

<sup>405</sup> Durán lo nombra unas veces Cuitlalpitoc y otras Cuitlapitoc.

<sup>406</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. LXIX, p. 575.

<sup>407</sup> Ya vimos que Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero viajaban en la nao Santa Lucía junto con otros españoles. La embarcación encalló frente a la costa este de la península de Yucatán el 22 de marzo de 1511. Todos fueron capturados por los mayas pero Aguilar y Guerrero lograron escapar, aunque lo hicieron por separado, por lo que ambos corrieron suertes distintas. Barjau, *Náufragos españoles...*

<sup>408</sup> Díaz del Castillo, *Historia...*, cap. XXIX p. 47.

llevaron con una carga, y que no la pudo llevar y cayó malo de ello [...]”.<sup>409</sup> Así entonces, las respuestas de Aguilar nos permiten observar algunas de las tareas que los mayas asignaban a los “esclavos”. Como vimos, a las mujeres se les hacía preparar tortillas y a los hombres se les encargaba el acopio de leña, el abastecimiento de agua y también se les ocupaba como cargadores y en labores agrícolas; todas ellas tareas similares a las que realizaban los *tlatlacotin* entre los nahuas. No obstante, llama la atención lo referido por Aguilar acerca del limitado alcance de sus salidas, pues dice que no podían ir más allá de cuatro leguas, es decir lo equivalente a unos veintidós kilómetros.<sup>410</sup>

Es también Díaz del Castillo quien nos informa que en Tabasco los “caciques” les enviaron a los conquistadores quince “esclavos” y que con ellos les “[...] enviaron gallinas y pescado asado, y pan de maíz”.<sup>411</sup> En consecuencia, puede verse que los mayas también empleaban a sus “esclavos” como emisarios.

Para Amalia Attolini Lecón la labor de los “esclavos” entre los mayas era muy importante pues éstos los empleaban en la obtención de productos como el cacao, el algodón, las plumas de quetzal, el jade, la obsidiana, las pieles, las conchas, la sal y los tintes. Todos ellos, productos que resultaban poco accesibles y por ello se requerían largas horas de trabajo para su obtención, o bien, que implicaban una destreza excepcional por parte de los especialistas.<sup>412</sup>

En otra parte de su trabajo, Attolini sostiene que los “esclavos” mayas eran empleados como cargadores y remeros. Veamos lo que dice al respecto:

El derrotero que siguió el intercambio maya del Posclásico fue por agua y la principal ruta circundaba la península de Yucatán formando una cadena de puertos desde Tabasco hasta la bahía de Honduras [...]. A este trayecto se le unían caminos terrestres que llegaban del interior y las rutas fluviales que comunicaban

---

<sup>409</sup> *Idem.*

<sup>410</sup> Este cálculo lo hice considerando que la legua es una unidad de longitud antigua que equivalía a la distancia que una persona podía recorrer a pie o en caballo durante una hora y por tanto variaba según el tipo de terreno predominante en cada lugar o según las convenciones estatales. Se sabe que la legua castellana se fijó originalmente en 5.000 varas castellanas, es decir, 4.19 km y variaba de modo notable según los distintos reinos españoles, e incluso según distintas provincias, quedando establecida en el siglo XVI como 20.000 pies castellanos; es decir, entre 5,572 y 5,914 km.

<sup>411</sup> Díaz del Castillo, *Historia...*, cap. XXXV, p. 57.

<sup>412</sup> Attolini Lecón, *Intercambio y caminos...*, p. 65.

las diferentes áreas de producción. El destino de los objetos muchas veces estaba asociado a fiestas religiosas que se celebraban en determinados días del año en los principales santuarios-mercados como los de Xicalango, Itzamkanac, Chichén Itzá y la isla de Cozumel. El traslado de las mercaderías se hacía empleando esclavos que servían como cargadores en los caminos terrestres y como remeros de las canoas. Al llegar a su destino, cargador y carga eran vendidos.<sup>413</sup>

Es claro que las labores que se atribuyen a los llamados “esclavos” nahuas y mayas son muy variadas y que debido a la escasez de datos en las fuentes no se puede establecer con certeza que una u otra fuera exclusivamente realizada por ellos. Además, si tomamos en cuenta las formas en que un individuo podía llegar a convertirse en *tlacotli* y que el conjunto de éstos no constituía una clase social perfectamente determinada, veremos que necesariamente el *tlacotli* debía trabajar en aquella labor que le encomendara el *tlacahua* con el que estaba vinculado. Es decir, si el *tlacahua* era un *tlatoani* le encomendaría al *tlacotli* tareas propias del ámbito en el que aquél se desenvolvía; como ocurrió en el caso de Cuitlalpitoc que fungió como espía para Motecuhzoma Xocoyotzin. De la misma manera, si el *tlacahua* era de un rango inferior encomendaría a su *tlacotli* tareas menos prominentes, aunque no menos importantes para él. Así entonces, me parece que para el caso de los nahuas puede decirse lo mismo que Song Park encontró para los mayas; pues el investigador llegó a la conclusión de que los “esclavos” realizaban todo tipo de trabajo necesario a su señor.<sup>414</sup>

#### 3.1.4. Usos

Además de las descripciones de las tareas asignadas a los *tlatlacotin*, hay en las fuentes otras descripciones en que se percibe que se les utilizaba como si fueran objetos o, al menos, que su calidad de personas se había deteriorado aún más que la del *tlacotli* ordinario. Veamos esas descripciones. Empecemos con Durán, el dominico nos informa que los “esclavos” podían ser utilizados como regalos. En

---

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>414</sup> Song Park, *Esclavitud y servidumbre...*, p. 115.

efecto, una vez que Cuitlalpítoc, el *tlacotli* enviado por Motecuhzoma Xocoyotzin a espiar los navíos españoles, cumplió bien con su misión fue liberado de la servidumbre y tanto a él como a su acompañante (Tlillancalqui) el *tlatoani* les regaló “tres esclavos, un baron y dos mugeres para que los sirviesen”.<sup>415</sup> Hay que anotar además que, como veremos más adelante, numerosos “esclavos” eran regalados por los *tlatoque* cuando éstos acudían a los funerales de algún gobernante.<sup>416</sup>

Es también Diego Durán quien nos informa que los “esclavos” eran utilizados para pagar apuestas. En una elocuente y detallada descripción, el dominico dice lo siguiente:

[...] jugaban las joyas las piedras los esclavos las mantas los bragueros las casas los aderezos de sus mugeres jugaban las tierras las sementeras las troges llenas de grano los magueyales los árboles y frutales y cuando ya no tenían que jugar jugabanse á sí mismos en tanto precio con condicion de que si dentro de tanto tiempo no se pudiese rescatar que quedase por esclavo perpetuo del que le ganaba.<sup>417</sup>

Hay otra fuente que corrobora lo señalado por Durán. Me refiero a las *Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*, documento en el que claramente se dice: “jugauan esclavos y mantas y plumas a este juego.”<sup>418</sup>

Además de ser usados como regalos y para pagar apuestas, sabemos que los llamados “esclavos” podían ser empleados para sustituir a cautivos que se le hubiesen escapado al *malcalli calpixqui*. En tal caso, los del barrio al que pertenecía el *calpixqui* negligente eran quienes daban al que había capturado al prisionero “[...] una moza esclava y una rodela con una carga de mantas [...]”.<sup>419</sup>

Otros eran destinados directamente a la muerte sacrificial. Por ejemplo, Durán explica que Motecuhzoma Xocoyotzin sacrificó “esclavos” delante de la piedra que

---

<sup>415</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. LXIX, p. 582.

<sup>416</sup> Véase por ejemplo Motolinía, *El libro perdido...*, pp. 526-529; Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XXXIX, pp. 352-360, y Mendieta, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XL, pp. 292-294.

<sup>417</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XXII, p. 206.

<sup>418</sup> “Costumbres, fiestas, enterramientos...”, p. 59.

<sup>419</sup> Mendieta, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XXVII, pp. 251-252.

mandó traer a México con la finalidad de construir un *temalácatl*.<sup>420</sup> También, sabemos que el mismo *tlatoani* ordenó que se sacrificaran ante Cortés “diez esclavos” durante los primeros encuentros en Veracruz, porque lo tenía por dios. Los enviados intentaron ejecutar la orden pero Cortés y los suyos lo impidieron.<sup>421</sup>

Por otra parte, Bernardino de Sahagún dejó asentado que dentro de las recomendaciones que el confesor hacía al penitente luego de la confesión de sus pecados, estaba el sacrificio de “esclavos”. Así lo dice Sahagún:

En conclusión te digo que vayas y entiendas en barrer y en quitar estiércol y barriduras de tu casa. Y limpia toda tu casa, y límpiate a ti mismo, y busca un esclavo que sacrifiques delante de Dios, y haz fiesta a los principales, y canten los loores de nuestro señor [...].<sup>422</sup>

Estos son sólo algunos ejemplos que muestran el uso frecuente de los llamados “esclavos” como víctimas sacrificiales. La lista podría extenderse notablemente con los numerosos ejemplos tomados de las fiestas de las veintenas en donde los llamados “esclavos” eran sacrificados luego de ser convertidos en imágenes de los dioses. No me detendré ahora en este tema porque lo abordaré más detalladamente después. Por ahora será mejor revisar un uso peculiar que no es posible dejar de mencionar.

Me refiero al uso de los llamados “esclavos” como alimento. Según Durán, desde el inicio de su reinado, Motecuhzoma Xocoyotzin comía diariamente carne humana, “para lo qual tenia muchos esclavos, y cada dia mataua ó mandaua matar uno, para comer él y sus conuidados, ó los continuos de su boca; y esta era la mayor pitança ó potage que él tenia y á su mesa se servia”.<sup>423</sup> Si apunté que este uso me parece peculiar y hasta inusual es porque la antropofagia practicada entre los mexicas tenía un fuerte carácter ritual. La gran mayoría de alusiones a prácticas canibalísticas se daba en el contexto de las fiestas de las veintenas y, por lo menos en el caso de los llamados “esclavos”, se sabe que éstos eran ingeridos

---

<sup>420</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. LXVI, p. 558.

<sup>421</sup> *Ibid.*, t. I, tratado primero, cap. LXXI, p. 593.

<sup>422</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. VI, cap. VII, p. 503.

<sup>423</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. LXV, p. 549.



luego de fungir como imágenes de los dioses. En otras palabras, más que una verdadera antropofagia, parece ser que lo que se practicaba en la sociedad mexicana era una auténtica teofagia.<sup>424</sup> Por ello, el relato de Durán, con un fuerte carácter gastronómico, me parece inusual.

Debo mencionar además que, según Díaz del Castillo, también los mayas utilizaban sus "esclavos" como víctimas sacrificiales. En efecto, como vimos antes, el conquistador explica que Aguilar le dijo a Cortés haber naufragado en un batel junto con otros compañeros y dos mujeres. Y que "los *calachiones*" de aquella comarca los repartieron entre sí para luego sacrificarlos frente a los "ídolos".

Ahora bien, si reflexionamos un momento en todos estos usos que se hacían de los "esclavos" veremos que no siempre se ajustan bien con lo que he dicho hasta aquí acerca de los *tlatlacotin*. Pensemos un momento en aquellos "esclavos" utilizados como regalos para los *tlatoque* muertos. ¿Acaso no se les debía consultar antes de transferir su trabajo a otro? ¿Por qué se disponía así de su vida? De manera similar habría que preguntar: ¿Por qué se les jugaba en apuestas? Y, más aún, ¿por qué se les podía comer si es que le creemos a Durán sobre los banquetes caníbales de Motecuhzoma Xocoyotzin? Me parece que la clave para responder a estas preguntas está en saber que con el término 'esclavo' se alude en dichas descripciones a otras formas de servidumbre además de la que aquí he venido analizando. Efectivamente, es posible que los "esclavos" que podían ser utilizados como regalos, para pago de apuestas y como víctimas sacrificiales fueran en realidad *tlatlacotiamictin* o, incluso, otro tipo de personas en situación servil.

Esta idea no carece de fundamento. En un interesante pasaje de su obra, Durán refiere que los "esclavos" que llegaban a serlo por la vía del juego eran "otro género de esclavos". A la letra, dice Durán:

Este era otro genero de esclavos demás de los que hemos dicho que servian para sacrificar á los dioses los cuales se vendían en los mercados (á la manera en que queda dicho en aquel lugar) y podían vendellos los que los ganaba[n] y ponelles

---

<sup>424</sup> Óscar Salazar Delgado, *Yehuan quicuayah tlatlatlaolli. Reflexiones en torno a la antropofagia mexicana*, tesis para obtener el grado de licenciado en Historia ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 2010, 140 p.

aquellas colleras y señales de esclavos con toda libertad sin ninguna contradicción.<sup>425</sup>

Así, como se puede apreciar, este “otro género de esclavos” no gozaba de los derechos que sí disfrutaba el *tlacotli*. Durán nos informa que se les podían poner colleras, señalarlos como “esclavos” e, incluso, venderlos sin ninguna restricción. Volveré sobre este asunto, por ahora será mejor continuar con la revisión de lo que podía sucederle al *tlacotli* renuente o *tlacotli* de collera.

### **3. 2. Renuencia e incumplimiento: el *tlacotiamictli***

Hemos visto que los *tlatlacotin* eran individuos que habían llegado a tal condición por vía del castigo o de forma voluntaria. En otras palabras, individuos que de alguna manera habían dejado de cumplir con el *tequitl*, transgrediendo así el orden social respetado por el resto de la comunidad. Vimos también que prácticamente conservaban todos sus derechos de hombres libres y que, en términos muy generales, su obligación era simplemente cumplir con lo estipulado en el “contrato” a través del cual llegaron a tal condición. En otras palabras, debían trabajar para aquél con quien habían contraído tal obligación. Sin embargo, hay información histórica y lingüística que permite observar que la calidad de persona del *tlacotli* podía degradarse aún más hasta llegar a convertirse en un *tlacotli* de collera o *tlacotiamictli*.<sup>426</sup>

En efecto, como señalé en el primer capítulo, un *tlacotli* ordinario podía permanecer trabajando para el *tlacahua* con el que estaba vinculado de forma indefinida, hasta que aquél pudiera saldar la deuda por la que había sido convertido en *tlacotli*. En cambio, si su rebeldía, su falta de habilidad o el incumplimiento de sus obligaciones lo hacía merecedor de castigo, este era impuesto por un juez que, mediante una sentencia, habilitaba al *tlacahua* a transmitir sus derechos sin consultar al sentenciado. Hecho esto, podía colocarle

---

<sup>425</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XXII, p. 206.

<sup>426</sup> Molina registra como equivalente de *tlacotiamictli* al “esclavo que se vende en almoneda, o trato y mercaduría de vender y comprar esclavos”, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 119 r.

una collera (*cuauhcozcatl*) y “venderlo”. Cuando la “venta” se había realizado dos o tres veces,<sup>427</sup> el *tlachua* en turno podía destinarlo a la muerte sacrificial. Revisemos con más detalle las características del *tlacotli* de collera o *tlacotiamictli*.

Bosch García apuntó que el “esclavo de collera” se encontraba en el nivel más bajo de la escala de la esclavitud.<sup>428</sup> Para Soustelle, “Un amo no vendía a sus esclavos” y si lo hacía era porque eran perezosos o viciosos.<sup>429</sup> Según López Austin los *tlatlacotin* “[...] se encontraban en el grave riesgo de descender a otro nivel, el de *tlatlacotin* de collera, si su rebeldía, su inhabilidad o el incumplimiento de sus obligaciones los hacía merecedores del castigo”.<sup>430</sup> Finalmente, Izquierdo afirmó que “[...] era necesario observar muy mala conducta [...]” para descender a la condición de *tlacotli* de collera.<sup>431</sup>

Como puede verse, todos estos autores reconocieron la existencia de un nivel diferente de servidumbre en donde el *tlacotli* parece perder los derechos que le correspondían como hombre libre y, por ello, podía ser “vendido” sin ser consultado previamente. Y es precisamente en la posibilidad de ser “vendido” en donde reside la evidencia de un cambio en su calidad de persona. En otras palabras, el *tlacotli* sufre con su mal comportamiento tal degradación que provoca que los otros miembros de la comunidad empiecen a tratarlo como una cosa. De ahí que pudieran ofrecerlo para su “venta”. En este sentido, no es gratuito que al *tlacotli* destinado a ese fin se le denominara *tlacotiamictli*; término que literalmente puede traducirse como ‘mercadería-tlacotli’ y que nos da la idea de que es algo y no alguien lo que se puede intercambiar. Molina también señala que se les conocía con el término *tlacanecuilolli*;<sup>432</sup> palabra que el nahuatlato tradujo simplemente como “siervo que se vende”, pero que literalmente podría significar ‘hombre

---

<sup>427</sup> No está muy claro cuántas veces debía ser “vendido” el *tlacotiamictli* antes de poder ser destinado a la muerte sacrificial. Aunque eso no podía suceder la primera vez. Motolinía dice que debían ser tres “ventas”. Motolinía, *El libro perdido...*, p. 605; Durán, por otra parte, afirma que sólo eran necesarias dos. Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, pp. 188-189. Véase también López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 462.

<sup>428</sup> Bosch García, *La esclavitud...*, p. 107.

<sup>429</sup> Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 86.

<sup>430</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 462.

<sup>431</sup> Izquierdo, “La esclavitud...”, p. 368.

<sup>432</sup> Molina, *Vocabulario...*, primera sección, fol. 109 r.

cambiado, regateado o revendido'. Lo que no sólo implica que este tipo de personas eran intercambiadas sino que, como hemos visto, pudo haber aludido a aquellos individuos que ya habían sido "vendidos" más de una vez. Sea como fuere, Juan de Torquemada explicó sobre ellos lo siguiente:

A los esclavos que salían malcriados, perezosos, fugitivos y viciosos amonestábanles los amos, dos o tres veces, y para mayor justificación suya, hacían esta amonestación delante de testigos; y si todavía permanecían incorregibles, echábanles la collera que usaban [...] y así los llevaban por los caminos y a las veces les echaban una trailla de cordel, con que los llevaban atraillados; y porque de noche no se desatasen o cortasen la ligadura del cordel, atábanles las manos, una sobre otra.<sup>433</sup>

Las colleras mencionadas por Torquemada son como las que hemos visto antes (figuras 1 y 4). Los nahuas las denominaban *cuauhcozcatl*; término que significa 'collar de palo o de madera'. Debo advertir, sin embargo, que también se les conocía de otras maneras; pues Alonso de Molina registró otros dos términos que como veremos corresponden bien a las descripciones históricas. En efecto, en su célebre *Vocabulario* aparece la entrada *tepozcuauhcozcatl*, que el franciscano tradujo simplemente como "argolla para esclavos"<sup>434</sup> o "argolla de esclavo para la garganta"<sup>435</sup> y que, literalmente, significa 'collar de madera y metal'. El otro término es *tepozquechtli*, que según Molina equivale a "argolla para esclavos"<sup>436</sup> pero que, en una traducción más literal, corresponde a 'cuello de metal'.

Si señalé que los términos registrados por Molina corresponden bien a las descripciones históricas es porque Durán nos informa que las colleras eran de palo o de metal y tenían "[...] unas argollas pequeñas por las cuales tenían metidas unas varas atravesadas atras de á braza".<sup>437</sup> No obstante, es Juan de Torquemada quien dejó una descripción más completa sobre esas colleras. A la letra, el franciscano explica:

---

<sup>433</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVII, pp. 360-361.

<sup>434</sup> Molina, *Vocabulario...*, primera sección, fol. 13 r.

<sup>435</sup> *Ibid.*, segunda sección, fol. 104 r.

<sup>436</sup> *Ibid.*, primera sección, fol. 13 r.

<sup>437</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 187.

[...] que es una media argolla de palo, y puesta en la garganta salía por detrás encima de las espaldas, con dos agujeros, y por los agujeros atravesaba una vara larga, con que quedaba presa la garganta, y a la vara juntaban otra vara por defuera de los agujeros, y ambas a dos las ataban, una con otra, y la atadura llegaba a las puntas o extremidades de las varas, donde no podía alcanzar con las manos, ni podía desatarse; y así los llevaban por los caminos y a las veces les echaban una trailla de cordel, con que los llevaban atraillados; y porque de noche no se desatasen o cortasen la ligadura del cordel, atábanles las manos, una sobre otra.<sup>438</sup>

Ya hemos visto que esta collera no era de uso exclusivo de los *tlatlacotin* rebeldes o incumplidos sino que también era utilizada en el traslado de cautivos (como vimos en el caso de la mujer y su hijo trasladados a la corte de México y los cautivos tomados por Ahuítzotl en la Huasteca). Hecho que nos lleva a pensar que más que como un elemento que permitía la identificación de los *tlatlacotiamictin* como afirma Durán,<sup>439</sup> la *cuauhcozcatl* era empleada para dificultar un posible escape del que la portaba y facilitar su sometimiento en caso necesario. Tomando en consideración las imágenes en donde se le representó (véanse las figuras 1, 4, 5, 6 y 10) y el material de que estaban hechas (madera y metal), estas colleras debieron ser pesadas y, por supuesto, muy incómodas de llevar. De ahí que en la fiesta de *ce miquiztli* se les retiraran a los *tlatlacotiamictin* para festejarlos y hacerlos sentir bien. Veamos ahora en dónde eran “vendidos” estos individuos, qué características buscaban en ellos sus posibles “compradores” y cuáles eran los “precios” que podían alcanzar.

### **3.2.1. El *tlaconecuilotzli***

El intercambio de los *tlatlacotiamictin* tenía un nombre en el mundo náhuatl. Se le designaba *tlaconecuilotzli*, término que Molina traduce como “mercadería o trato de esclavos”<sup>440</sup> y que, literalmente, significa ‘acción de cambiar *tlatlacotin*’ o ‘acción de revender *tlatlacotin*’. Este intercambio no podía llevarse a cabo en cualquier

---

<sup>438</sup> Torquemada, *Monarquía...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVII, pp. 360-361.

<sup>439</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 187.

<sup>440</sup> Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 118 v.

parte. De acuerdo con algunos cronistas, había para ello mercados especializados. Así lo explicó Durán:

Había en esta tierra una ordenanza puesta por los reyes acerca de los mercados y era que constituían fériás ó mercados donde se vendiesen cosas particulares por lo cual algunos mercados eran muy nombrados y seguidos lo cual era de esta manera que mandaban que en la fériá de Azcapotzalco se vendiesen esclavos y que todos los de la comarca que tuviesen esclavos que vender acudiesen allí y no á otra parte á vendellos y lo mesmo en la de Izhuacan las cuales dos fériás eran donde se vendían esclavos para que allí acudiesen á comprarlos los que los habían menester porque ya sabían que fuera de allí no los habían de hallar [...].<sup>441</sup>

Como bien señaló el dominico, los mercados en donde se “vendían” los *tlatlacotiamictin* eran los de Azcapotzalco e Itzocan.<sup>442</sup> Respecto al primero, la información es confirmada por otras fuentes.

Por ejemplo, en los *Anales de Cuauhtitlan* se dice que el mercado de esclavos originalmente estuvo en Cuauhtitlan y luego fue trasladado a Azcapotzalco. Aparentemente, esto sucedió en el año 3 Tochtli [1430], durante la guerra que iniciaron diferentes pueblos de la Cuenca de México en contra los tepanecas:

Después [los tepanecas] persiguieron a los cuauhtitlancalcas, y plantaron magueyes en [la plaza d]el mercado, el cual trasladaron a Azcapotzalco; luego ya no se vendieron esclavos en Cuauhtitlan, pues desde que [el mercado] se mudó a Azcapotzalco, allá se estuvieron vendiendo los esclavos hasta que llegaron los españoles.<sup>443</sup>

Sahagún, por otra parte, también se refiere al mercado de Azcapotzalco. Explica que, para realizar sus banquetes en la fiesta de *panquetzaliztli*, los mercaderes conseguían “[...] esclavos en Azcapotzalco, porque allí había feria dellos, y allí los vendían los que trataban en esclavos. [...]”.<sup>444</sup>

Además de los mercados ya referidos, Bernal Díaz del Castillo asegura que en el mercado de Tlatelolco también había “venta” de “esclavos” Así lo escribió el conquistador:

---

<sup>441</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 185.

<sup>442</sup> Durán unas veces escribe Izhuacan y otras Itzocan, el término correcto es este último, pues era el antiguo nombre del actual Izúcar de Matamoros.

<sup>443</sup> *Anales de Cuauhtitlan*, p. 153.

<sup>444</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. IX, cap. X, p. 824.

Comencemos por los mercaderes de oro y plata y piedras ricas y plumas y mantas y cosas labradas, y otras mercaderías de indios esclavos y esclavas; digo que traían tantos de ellos a vender [a] aquella gran plaza como traen los portugueses los negros de Guinea, y traíanlos atados en unas varas largas con colleras a los pescuezos, porque no se les huyesen, y otros dejaban sueltos.<sup>445</sup>

Llama la atención que Díaz del Castillo haya establecido “una comparación entre la “venta” de los *tlatlacotin* y la de los “negros de Guinea”. Como veremos más adelante, no carece de sentido, pues al igual que pasaba con éstos, los *tlatlacotiamictin* eran expuestos para que los posibles “compradores” los examinaran minuciosamente. También, resulta interesante observar que el conquistador afirma que unos traían colleras y otros no. Posiblemente, los que no traían collera era porque estaban allí para ser “vendidos” por primera vez. De cualquier manera, parece ser que el *tlaconecuiloiztli*, en la época del contacto, tenía lugar por lo menos en tres sitios principales: Azcapotzalco, Itzocan y Tlatelolco. Revisemos ahora una imagen que nos permitirá hacernos una mejor idea de cómo se efectuaba el *tlaconecuiloiztli* en estos mercados. La imagen corresponde a la lámina 30 del *Códice Durán*<sup>446</sup> y sirve para ilustrar un capítulo que el dominico dedicó al tema del mercado y de los “esclavos” que ahí se “vendían”<sup>447</sup> (véase figura 5).

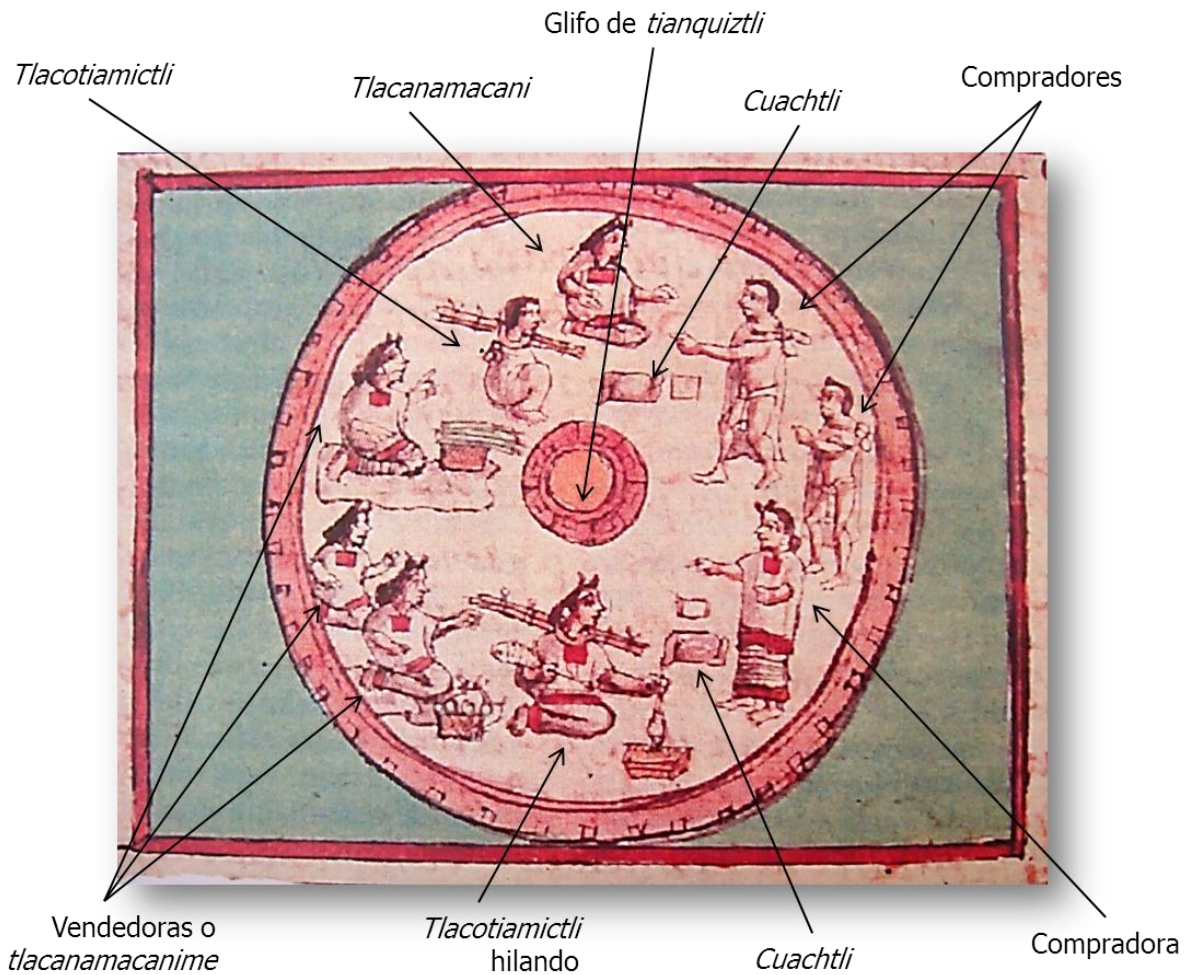
---

<sup>445</sup> Díaz del Castillo, *Historia...*, cap. XCII, p. 171.

<sup>446</sup> Durán, *Historia...*, t. II, lámina 30.

<sup>447</sup> *Ibid.*, t. II, tratado segundo, cap. XX, pp. 182-192.

**Figura 5. Tlalconcuiloliztli**



Como puede verse, en la imagen hay un círculo rojo que contiene en su interior una escena que representa el momento anterior a la “compra” de los *tlatlacotiamictin*.<sup>448</sup> Sabemos que se trata de un mercado por el glifo circular de color rojo (*tianquiztli*) que se encuentra en el centro de la imagen.<sup>449</sup>

<sup>448</sup> Cabe señalar que la representación de escenas como ésta es común en el *Lienzo de Quauhquechollan*, documento en el que los mercados son representados con círculos en cuyo interior se ven una o dos personas sentadas con “mercancías”. Florine Asselbergs, *Los conquistadores conquistados. El lienzo de Quauhquechollan. Una visión nahua de la conquista de Guatemala*, Puebla, Secretaría de Cultura, 2010, 459 p.

<sup>449</sup> Un glifo similar aparece en el *Códice Mendoza*, acompañado de la glosa “tianguetz, lugar de mercado”, *Códice Mendoza*, fol. 67 r. Al respecto véase también el artículo de Leonardo López Luján y Bertina Olmedo, “Los monolitos del mercado y el glifo *tianquiztli*”, en *Arqueología Mexicana*, México, D. F., XVII, 101, enero – febrero 2010, pp. 18-21.



En torno a dicho glifo se advierte la presencia de dos grupos. El primero, situado a la izquierda, está integrado por cinco personajes femeninos y uno masculino que en posición sedente miran de frente al segundo grupo, integrado a su vez por dos personajes masculinos y uno femenino que se encuentran de pie. El grupo de los que están sentados es el de las "vendedoras" o *tlacanamacanime* y los *tlatlacotiamictin*. Sabemos que se trata de personajes femeninos por la forma de sentarse, la ropa que portan (*huipilli* y enredo) y el peinado de cornezuelos. Junto a ellas se advierte, además, la presencia de algunos objetos y, sobre todo, de dos *tlatlacotiamictin* que pueden identificarse por las colleras o *cuauhcozcatl* que llevan en el cuello. El personaje de arriba representa claramente a un varón, pues está sentado como tal y lleva puesto un *tilmatli*. La de abajo representa a una mujer, pues está sentada de la misma manera que las "vendedoras" y viste enredo y *huipilli*, además de llevar peinado de cornezuelos. Llama la atención que esta última se encuentre hilando con huso y malacate, seguramente lo hace para mostrar esas habilidades a sus posibles "compradores".

El grupo de los "compradores" está integrado por dos personajes masculinos y uno femenino que señalan con el dedo índice hacia diferentes puntos del primer grupo, como en actitud de preguntar sobre lo que ahí se vende. Los personajes masculinos visten *maxtlatl* y *tilmatli* y el personaje femenino lleva *huipilli*, enredo y peinado de cornezuelos. Cabe destacar que entre los *tlatlacotiamictin* y los "compradores" hay lo que parece ser la representación de mantas o *cuachtli*, que de acuerdo con Sahagún y Durán eran algunos de los medios de cambio usados para "comprar" a los *tlatlacotiamictin*.<sup>450</sup>

En relación con lo visto en la imagen precedente, me parece oportuno destacar el hecho de que las mujeres pudieran participar tanto como "vendedoras" como "compradoras" de *tlatlacotiamictin*. Si bien en los textos de los cronistas no se pone énfasis en este hecho, la información lingüística sí parece confirmarlo; pues en el vocabulario de Molina existen términos como *cihuatecutli* y *cihuatecuyotl* que

---

<sup>450</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. IX, cap. X, p. 825; Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 192.

el nahuatlato tradujo como “ama o señora de esclavos”,<sup>451</sup> lo cual autoriza a pensar que, si había mujeres con *tlatlacotin* a su cargo, éstas bien podían participar, en algún momento, en los intercambios dentro de los mercados, tal como se muestra en la imagen del *Códice Durán*.

Una vez que hemos llegado hasta aquí, vale la pena preguntar: ¿Qué características buscaban los “compradores” en el *tlatlacotin*? ¿Con qué fin acudían a los mercados especializados en la “venta” de estos individuos? En realidad han llegado hasta nosotros varios testimonios que dan respuesta a estas preguntas. Veamos primero lo que dejó escrito Sahagún:

Los que querían comprar los esclavos para sacrificar y para comer, allí iban a mirarlos cuando andaban bailando y estaban compuestos, y al que vía que mejor y más sentidamente danzaban, conforme al son, y que tenía buen gesto y buena disposición, que no tenía tacha corporal ni era corcovado, ni gordo demasiado, etcétera, y que era bien proporcionado y bien hecho en su estatura, como se contetase [*sic*] de alguno, hombre o mujer, luego hablaba al mercader en el precio del esclavo.<sup>452</sup>

Lo apuntado por Sahagún es claro. Si la gente acudía a los mercados a “comprar” a los *tlatlacotiamictin* era con el fin de ofrendarlos como víctimas sacrificiales. El franciscano nos informa también que en el mercado se les encontraba danzando al son del *teponaztli*<sup>453</sup> y que los “compradores” buscaban en ellos “buen gesto y buena disposición”, además de que no tuvieran defectos. Debo decir que esta información es confirmada por otras fuentes. Por ejemplo, fray Diego Durán dice que los hacían cantar y bailar para que mostraran sus habilidades a sus posibles “compradores”:

[...] según la orden de los mercados los amos los hacían estar bailando y cantando para que los merchantes acodiándose á la buena gracia de voz y baile lo comprasen luego de suerte que si tenía buena gracia luego hallaba amo lo cual no hacían los que tenían mala gracia y eran inhábiles para ello y así salían muchas veces á los mercados sin haber quien hiciese caso de ellos aunque algunos los compraban para servirse de ellos ya que para representar dioses eran inhábiles y querían los cantores y los bailadores por que cuando los vestían en los trajes de los

---

<sup>451</sup> Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 22 v.

<sup>452</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. IX, cap. X, pp. 824-825.

<sup>453</sup> Sabemos incluso que el *tlacanamacani* alquilaba músicos para que cantaran y tañesen el *teponaztli* mientras los *tlatlacotiamictin* danzaban en la plaza donde los “vendían”. Véase Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. IX, cap. X, p. 824.

dioses todo el tpo. [*sic*] que los representaban andaban bailando y cantando por las calles y casas donde entraban y en los templos y las azoteas de las casas reales y de sus amos dándoles todos los placeres y contentos del mundo de comidas y bebidas y saraos como si fuera el mismo ídolo [...].<sup>454</sup>

Este interesante texto también nos da la clave para entender porque era importante que supieran danzar y cantar. Hacían esto porque su tarea principal era representar a los dioses en las fiestas de las veintenas. Y tal representación incluía que danzasen y cantasen en las calles, las plazas, los templos y las azoteas de las casas reales. Sin embargo, el dominico nos explica también que ocasionalmente los adquirirían “para servirse de ellos”. Esto porque entre todos los que se ponían a la “venta”, había algunos que eran inhábiles para representar a los dioses y “venderlos” en esas condiciones resultaba muy difícil. Además podía darse el caso de que el “comprador” advirtiera que el *tlacotiamictli* era diligente para servir o, incluso, que fuera “[...] alguna mujer que era dispuesta y sabía bien hacer de comer y de beber y labrar y texer, a estos tales los principales los compraban para servirse dellos en sus casas, y los escapaban del sacrificio”.<sup>455</sup>

Pero aun cuando el *tlacotiamictli* supiese danzar y cantar, el “comprador” debía asegurarse de que no tuviera defectos.<sup>456</sup> Así lo explica Durán:

[...] y así querían los merchantes que demás de ser bailadores y cantores que fuesen sanos sin ninguna mácula ni deformidad: no habían de tener ninguna enfermedad contagiosa como son bubas lepra sarna gota coral ni mal de corazon locos ó tontos ni señalados á natura como era ser turnios ni el un ojo mas grande que el otro ni helgados demasidamente ni desdentados ni tuertos ni lagañosos ni mancos ni cojos ni con señal de llagas ni lamparones para los cual los hacían desnudar y los miraban de pies á cabeza miembro por miembro. Hacianles estender [*sic*] las manos y alzar los pies como á negros para ver si tenían algun tullimiento y hallándole sano le compraban y sino no porque querían que los esclavos que se purificasen para representar sus dioses (y era ceremonia de sus ritos y ley y

---

<sup>454</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 187.

<sup>455</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. I, cap. XIX, pp. 103-104.

<sup>456</sup> El hombre que fungiría como *ixiptla* de Quetzalcóatl, por ejemplo, debía ser “[...] un yndio sano de pies y manos sin macula ni señal ninguna que ni fuese tuerto ni con nube en los ojos no coxo ni manco ni contrecho no lagañoso ni baboso ni desdentado no hauia de tener señal ninguna de que hubiese sido descalabrado ni señal de dibieso ni de bubos ni de lamparones en fin que fuese limpio de toda macula [...]”. Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. VI, p. 72. Por otro lado, el hombre destinado a representar a Tezcatlipoca en la fiesta de *tóxcatl* “debía ser perfecto en todo sentido”, Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 341.

precepto) que fuesen sanos y sin mácula como se lee en la Sagrada Escritura de los sacrificios de la ley vieja que habían de ser sin mácula.<sup>457</sup>

Como puede observarse, la revisión que llevaba a cabo el “comprador” era muy minuciosa. Se esperaba que el *tlatcotiamictli* destinado a representar al dios fuera un individuo digno de esa función. En realidad, debía reunir varios requisitos, entre otros, la edad, el sexo, la apariencia, la extracción social, etcétera. Todo ello con la intención de que fuera apto para los distintos ritos “[...] lo que estaba determinado también por una serie de factores, entre los que destaca la deidad a la que eran ofrendad[o]s y el fin que se buscaba”.<sup>458</sup> Además, hay que recordar que la víctima era el eje del rito sacrificial, porque al momento de su muerte se convertía “en un ser de umbral que permitía la comunicación entre lo humano y lo sobrenatural”.<sup>459</sup> Es por todo esto que el sacrificante hacía una selección cuidadosa del *tlatcotiamictli* que serviría como víctima.

Debido al interés de Sahagún y Durán en lo referente a los ritos y fiestas, también contamos con información sobre los “precios” que alcanzaban los *tlatlacotiamictin* en los mercados. En efecto, según Durán, el “precio” que alcanzaban era alto. Esto puede inferirse porque, como veremos, se cambiaban por ellos objetos considerados de gran valor por los indígenas. El dominico lo explica como sigue: “El precio de los esclavos eran mantas que ellos llamaban cuachtly joyas de oro y piedras plumas de las ricas valían unos mas que otros segun la disposición y gracias de cada uno”.<sup>460</sup>

Por otro lado, Sahagún apuntó: “Los esclavos que ni cantaban ni danzaban sentidamente, dábanlos por treinta mantas. Y los que danzaban y cantaban sentidamente, y tenían buena disposición, dábanlos por cuarenta cuachtles o mantas”.<sup>461</sup> Así entonces, queda claro que no todos los *tlatlacotiamictin* alcanzaban el mismo “precio”; por los que podían desempeñar un buen papel como imágenes de los dioses se daban hasta cuarenta mantas y por los que no, sólo se pagaban

---

<sup>457</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, pp. 187-188.

<sup>458</sup> González Torres, *El sacrificio humano...*, p. 255.

<sup>459</sup> *Idem.*

<sup>460</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 192.

<sup>461</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. IX, cap. X, p. 825.

treinta. Al parecer en el área maya los “esclavos” también llegaron a alcanzar un alto valor, pues Song Park encontró que su valor se estimaba tomando como referencia porciones de la milpa.<sup>462</sup>

Ahora bien, resulta lógico pensar que si los *tlatlacotiamictin* alcanzaban “precios” tan altos, entonces, no podrían ser adquiridos por cualquier persona. Solo los comerciantes, como sacrificantes individuales,<sup>463</sup> y algunas agrupaciones sociales, como sacrificantes colectivos,<sup>464</sup> podían adquirirlos.<sup>465</sup> Además, debo advertir que cuando los mercaderes ofrecían en sacrificio a los *tlatlacotiamictin*, lo hacían para sustituir a los prisioneros de guerra (*malli*) que sólo podían ser ofrecidos por los guerreros. Veamos cómo se daba esto.

En una sociedad como la mexicana, en donde “el estado de guerra era permanente”,<sup>466</sup> los guerreros constituían una élite, a la que sólo se podía acceder a través de méritos militares.<sup>467</sup> Dichos méritos se medían en función del número y la calidad de los cautivos de guerra que cada guerrero presentaba como tributo a los dioses y al Estado. Por otro lado, además de ser uno de los medios más importantes para la obtención de poder a nivel individual, la ofrenda de cautivos de guerra (*malli*) era considerada “un tributo superior al que se daba en trabajo y en especie”.<sup>468</sup> Por tanto, dicha ofrenda eximía al ofrendante de otro tipo de contribuciones y le hacía acreedor de privilegios tales como “tierras, mano de obra

---

<sup>462</sup> Song Park, *Esclavitud y servidumbre...*, p. 120.

<sup>463</sup> Yolotl González Torres ha explicado que “Los únicos miembros de la sociedad mexicana que podían ofrecer víctimas humanas de manera individual eran los guerreros y los comerciantes, quienes gozaban de una situación privilegiada en comparación con otros grupos de la sociedad; [...]”. González Torres, *El sacrificio humano...*, p. 218.

<sup>464</sup> Me refiero a agrupaciones como las conformadas por los *amantecas*, las comadronas, los que elaboraban pulque, los que se encargaban de la producción de sal y, también, algunos funcionarios del gobierno que, según Graulich, patrocinaban las fiestas de las veintenas ofreciendo víctimas como sacrificantes colectivos. Graulich, *Ritos aztecas*, pp. 113 y 185.

<sup>465</sup> Hay que recordar que si bien todos los mexicanos debían sacrificar u ofrendar a los dioses, realmente lo hacían a través de la comida preparada o matando pequeños animales. Sin embargo, ofrendar seres humanos era “un privilegio exclusivo de la clase superior”. González Torres, *El sacrificio humano...*, p. 196. En ese grupo privilegiado, Graulich incluye a guerreros, mercaderes, artesanos ricos, representantes de diferentes *calpulli* y, por supuesto, los *tlatoque*, Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 19.

<sup>466</sup> Carrasco, “Cultura y sociedad...”, p. 191.

<sup>467</sup> *Códice Mendoza*, fol. 63v, 64r, 64v y 65r; Soustelle, *La vida cotidiana...*, pp. 57-58; Castillo F., *Estructura económica...*, p. 124.

<sup>468</sup> Carrasco, “Cultura y sociedad...”, p. 172.

para trabajarlas, u otro tipo de servicios, prebendas, permiso para usar ciertas ropas y joyas [...], puestos en la administración del Estado, etc.”.<sup>469</sup>

Si todos estos privilegios se daban en reconocimiento a quienes atrapaban prisioneros de guerra era porque, dentro de la cosmovisión mexicana, esa era la manera en que los guerreros contribuían al funcionamiento del cosmos. Efectivamente, hay que recordar que, para los mexicas, “la estabilidad del cosmos dependía de la actividad humana”.<sup>470</sup> Ellos se asumían como el pueblo elegido para alimentar al Quinto Sol, que estaba condenado, como los cuatro que le precedieron, a perecer entre cataclismos. Por tanto, “Mientras los hombres pudieran ofrecerle la sangre y los corazones de los cautivos en combate, sus fuerzas no decaerían y seguiría su curso sobre la tierra”.<sup>471</sup>

Ahora bien, para la época de la conquista española, había otro sector social que, gracias al poder y riqueza obtenidos hasta ese momento, trataba de emular las ofrendas de los guerreros con sus propios métodos. Me refiero, por supuesto, a los comerciantes. En efecto, según González Torres, el de los comerciantes era uno de los grupos sociales que podían ofrecer cautivos en sacrificio de manera individual. Obviamente, no hablo de aquellos dedicados al pequeño comercio que abastecía los mercados de la ciudad, sino a los miembros del estamento que gozaba del monopolio del comercio exterior: los *pochteca*.

Éstos, de manera análoga a como lo hacían los guerreros a través de sus méritos militares, ascendían en la escala social “mediante el gasto de riquezas en ceremonias, invirtiéndolas en la compra de esclavos para el sacrificio, que equivalían a los cautivos apresados por los guerreros”.<sup>472</sup> De hecho, para demostrar su éxito como comerciante, un *pochteca* interesado en su ascenso social debía convencer a los ancianos o jefes del grupo de que su capacidad económica era suficiente para participar en la fiesta de *panquetzaliztli* y de sufragar los gastos

---

<sup>469</sup> González Torres, *El sacrificio humano...*, p. 224.

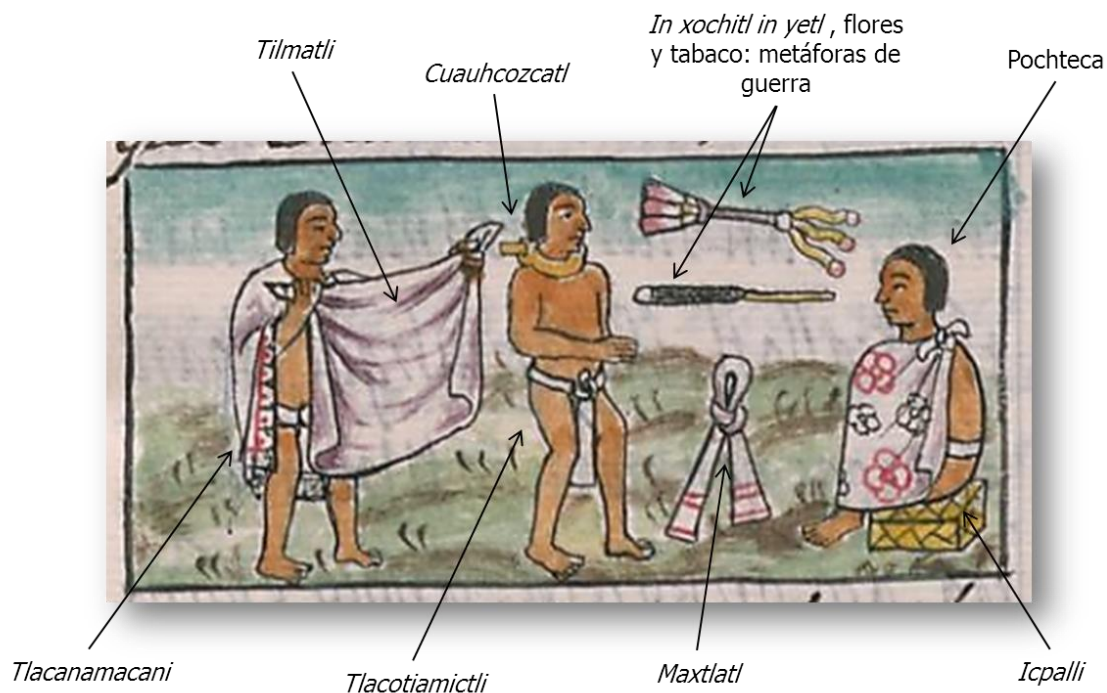
<sup>470</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 89. y Caso, *El pueblo...*, pp. 24 y 118-122.

<sup>471</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 89.

<sup>472</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. VI, pp. 77-78; Carrasco, “Cultura y sociedad...”, p. 199.

del ceremonial. Para ello, manifestaba a sus jefes su deseo de ofrendar *tlatlacotiamictin* y luego los “compraba” en mercados como el de Azcapotzalco. Tras un complicado ritual, que incluía la visita a los principales de los comerciantes de doce pueblos para invitarlos a la fiesta y una veneración especial al dios Yacatecuhtli en Tochtepec, llegaba el momento de que el anfitrión ofreciera cuatro banquetes en los que exhibía a los *tlatlacotiamictin* que constituirían su ofrenda y, también, mostraba las riquezas que se habrían de repartir. En el tercero de dichos banquetes, las víctimas eran consagradas como dioses y se purificaban a través de un baño ritual de la mancha de la *tlacoyotl*, convirtiéndose en *xochimicque*, término que González Torres ha traducido como “los que tienen muerte de cautivo”,<sup>473</sup> pero que literalmente significa “muertos floridos”. Para obtener una mejor idea de todo este proceso de sustitución, analicemos una imagen incluida en el libro IX del *Códice Florentino* (véase figura 6).<sup>474</sup>

**Figura 6. El *tlatlacotiamictli* como sustituto del *malli***



<sup>473</sup> González Torres, *El sacrificio humano...*, p. 237.

<sup>474</sup> *Códice Florentino*, lib. IX, cap. X, fol. 36 r.

En la imagen de la figura 6 se ilustra el momento en el que un *tlacotli de collera* o *tlacotiamictli* es despojado de sus atavíos justo antes de ser entregado en un mercado a un *pochteca*. Por el texto que acompaña a la imagen, sabemos que a los *tlatlacotiamictin* se les aderezaba “con buenos atavíos” para “venderlos”.<sup>475</sup> Sin embargo, una vez que el “comprador” había seleccionado el suyo y había pagado por él, el *tlacanamacani* o “vendedor de hombres” le quitaba dichos atavíos y le ponía otros de menor calidad que había llevado el propio “comprador”. Es en este contexto en que debe entenderse esta imagen.

Como puede observarse, en ella aparecen tres personajes masculinos. Sabemos que se trata de varones por las ropas que llevan puestas (*maxtlatl* y *tilmatl*). El de la izquierda puede identificarse como un *tlacanamacani* y denota su posición privilegiada debido a que lleva puesto un *tilmatl*, aparentemente de algodón decorado con figuras geométricas. Con ambas manos, este personaje sujeta el *tilmatl* que retiró del individuo que se encuentra en medio de la escena. Claramente, puede advertirse que este segundo personaje es un *tlacotiamictli*. Lo sabemos, principalmente, porque lleva en el cuello las argollas que constituyen la parte fundamental de la collera o *cuauhcozcatl*. Finalmente, me referiré al personaje de la derecha quien, según el texto, es un *pochteca* que acudió al mercado a “comprar” al *tlacotiamictli* para ofrecerlo como víctima sacrificial en la fiesta de *panquetzaliztli*. Es posible advertir que el *pochteca* goza de una posición social privilegiada gracias a dos hechos fundamentales: 1) porta un *tilmatl* que parece ser de algodón con decoración de motivos florales; y 2) está sentado sobre un *icpalli* que lo identifica como un principal.

En medio del *tlacotiamictli* y el *pochteca* están tres objetos: una flor,<sup>476</sup> una caña de humo y un *maxtlatl*. Los dos primeros parecen indicarnos que el *tlacotiamictli* está siendo “comprado” en sustitución de un cautivo de guerra. Si he

---

<sup>475</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. IX, cap. X, p. 825.

<sup>476</sup> Estas flores no eran simples plantas cortadas. Durán y Sahagún designan así a composiciones elaboradas con material vegetal y, quizá, con plumas. Al respecto véase Danièle Dehouve, « Des fleurs et du tabac, métaphores et vecteurs du prestige chez les guerriers aztèques », in *Le Prestige. Autour des formes de la différenciation sociale*, Hurler Fr., Rivoal I. et Sidéra I. (éds.), 2014, p. 141.



llegado a tal conclusión es porque Danièle Dehouve ha mostrado que en la sociedad mexicana las composiciones florales y las cañas de humo, como las que se representan en esta imagen, eran metáforas lingüísticas, materiales y gestuales de la guerra y de los honores merecidos por los guerreros sobresalientes.<sup>477</sup> Efectivamente, apoyada en imágenes del *Códice Florentino* y el *Códice Ixtlilxóchitl*, la autora explica que las composiciones florales y las cañas de humo eran lo primero que se daba a los guerreros nobles y vencedores durante los banquetes mexicanos. En consecuencia, y tras revisar la manera de representar estos objetos, me es posible afirmar que la figura situada hasta arriba, de la imagen que analizamos aquí, correspondería a una flor. Estas flores representaban metafóricamente escudos o *chimalli*.<sup>478</sup>

La figura que se encuentra debajo de la flor correspondería a una caña de humo. Estas cañas se otorgaban junto con las composiciones florales en los banquetes y, metafóricamente, representaban al *atlatl* o "lanzadardos".<sup>479</sup> Ambos elementos, las flores y las cañas de humo, representaban los dones recibidos por los militares en reconocimiento de sus logros guerreros. De ahí que, por medio de ellos, se equiparara visualmente a algunos *tlatlacotiamictin* con cautivos habidos en guerra.<sup>480</sup>

Otro aspecto digno de comentarse es que el alto "precio" que alcanzaban los *tlatlacotiamictin* en los mercados también dejaba importantes ganancias a los que traficaban con ellos. Bernardino de Sahagún dejó claramente asentado que los principales mercaderes eran justamente los *tealtiani tecoanime*; personajes cuyo trabajo consistía precisamente en traficar con "esclavos". Sobre estos hombres, el franciscano dejó una elocuente nota:

El tratante de esclavos es el mayor mercader de todos; por ser sus riquezas los mismos hombres. Es muy venturoso, privado y conocido del Tezcatlipuca. Al fin, por tener muchos esclavos, es el mayor y principal de todos los mercaderes. El que deste oficio es bueno y diestro, sabe guardar sus bienes, y con devoción se los pida [*sic*] a Tezcatlipuca, y por ellos es muy agradecido, y es la flor y suma de todos los

---

<sup>477</sup> Dehouve, « Des fleurs... », p. 137.

<sup>478</sup> *Ibid.*, pp. 141 y 144.

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 144.

mercaderes. El que es malo es desperdiciador, y lo que gana gástalo en lo que no es necesario, y a la postre queda muy pobre y es avariento y escaso.<sup>481</sup>

Como puede observarse, Sahagún muestra que la riqueza<sup>482</sup> alcanzada por estos hombres era concebida por los antiguos nahuas como un regalo de Tezcatlipoca. Por ello, el que prosperaba era aquél que pedía con devoción al dios y también era agradecido. Pero también —advierte el franciscano— era necesario que el devoto supiera administrar sus bienes. Si no lo hacía, Tezcatlipoca podía revertir su suerte. Hay otras notas en la obra de Sahagún sobre estos personajes. En el libro IX, por ejemplo, el autor nos informa que estos *tealtiani tecoanime*, “llevaban esclavos para vender” a Xicalanco. Veamos la siguiente descripción:

Los principales mercaderes, que se llaman *tealtiani tecoanime*, llevaban esclavos para vender, hombres y mujeres, muchachos y muchachas, y vendíanlos en aquella provincia de Xicalanco. Y cuando llevaban por la tierra de enemigos, llevábanlos vestidos con armas defensivas que llaman *ichcahuipilli*, porque no se los matasen los enemigos, que eran los de Tecuantepec y los de Tzaputlan y los de Chiapanécatl, por cuyos términos iban [...].<sup>483</sup>

Desafortunadamente, no hay muchas referencias en las fuentes sobre este tráfico de seres humanos. Sin embargo, a través de esta cita se puede inferir que dicho tráfico era muy importante, pues para los tratantes valía la pena correr el riesgo de llevarlos hasta tierras lejanas con tal de conseguir las ganancias. Es claro también que el intercambio de los *tlatlacotiamictin* fuera del ámbito del Altiplano implicaba un movimiento importante de personas. Esto se puede verificar en otra descripción que llegó hasta nosotros en la *Relación de Miaguatlan*, población situada en la parte sur del actual estado de Oaxaca. Veamos lo que dice el documento:

---

<sup>481</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. X, cap. XVI, pp. 893.

<sup>482</sup> José Rubén Romero Galván ha llamado la atención sobre la existencia de la acumulación de bienes y de riqueza entre algunos grupos de la sociedad mexicana. Específicamente, señala “[...] que los bienes que acumulados constituían la riqueza eran tanto bienes de consumo inmediato, como objetos suntuarios que, según el caso, podían tener valor de cambio o valor de uso; que los individuos que accedían a estos bienes eran nobles y pochtecas, y sólo eventualmente macehuales; [y] que el acceso a la riqueza, tanto como el ejercicio del poder, estaba justificado a través de la relación de este fenómeno con la voluntad de ciertas deidades, entre las que se cuentan Quetzalcóatl y Tezcatlipoca” José Rubén Romero Galván, “Acumulación de bienes y riqueza entre los mexicas: una aproximación”, en Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, p. 264.

<sup>483</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, Libro IX, cap. IV, pp. 806.

Y así, los que tomaban en las guerras muchos se hacían esclavos, que se vendían y compraban en los mercados. Y así, en el deste d[ic]ho pu[eb]lo, se vendían y compraban muchos traídos de otras partes y provincias, como eran de hacia *México* y *Tlaxcala* y *Tepeaca*, y de *la Mixteca*. Y de allá se traían a vender acá, y se vendían en valor cada uno de un p[e]so, y p[e]so y medio, en oro en polvo, a los cuales algunos sacrificaban [...].<sup>484</sup>

A pesar de su brevedad, la cita anterior es muy rica en información. Primero, porque reitera que, como hemos visto, a algunos prisioneros de guerra se les imponía una condición servil. Pero más importante quizá para los fines del presente capítulo es que claramente se dice que hasta Miahuatlán llegaban “esclavos” de México, Tlaxcala, Tepeaca y la Mixteca. Lo cual nos da una mejor idea de los alcances del tráfico de seres humanos en el Posclásico tardío mesoamericano; pues, según los testimonios anteriores, los *tealitiani tecoanime* no sólo se dirigían a comerciar con seres humanos a Xicalango, como lo consignó Sahagún,<sup>485</sup> sino que también lo hacían en dirección de lo que hoy es el sur del estado de Oaxaca. Además, puede advertirse que no sólo llegaban allá tratantes de Tenochtitlan, pues el autor de la *Relación* precisó que también lo hacían tratantes de Tlaxcala, Tepeaca y la Mixteca. Información que permite elaborarnos una mejor idea de lo extendida que estaba la práctica de intercambiar con seres humanos para destinarlos al servicio y, principalmente, al sacrificio.

A este respecto, me parece oportuno señalar que si había una demanda de “esclavos” más allá de lo que era Tenochtitlan y las otras ciudades que conformaban la Triple Alianza (Tetzaco y Tlacopan) es sencillamente porque en otras ciudades del Altiplano central (e incluso más allá) también se llevaban a cabo fiestas periódicas en las que se sacrificaban imágenes de los dioses. Así lo podemos constatar en diferentes crónicas. Por ejemplo, sabemos que la fiesta de *izcalli* era realizada fastuosamente en Cuauhtitlan.<sup>486</sup> También llegaron hasta nosotros referencias de que los tepanecas de Tlacopan, Coyoacán y Azcapotzalco

---

<sup>484</sup> “Relación de Miaguatlan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, t. I, p. 77.

<sup>485</sup> Cabe recordar que Bernardino de Sahagún elaboró su obra en Tepeapulco, Tlatelolco y Tenochtitlan, razón por la cual lo que ocurría en el actual territorio de Oaxaca quedó al margen de su obra.

<sup>486</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, pp. 104-105 y *Anales de Cuauhtitlan*, pp. 59 y 169.

celebraban con mucha solemnidad la fiesta de *xócotl huetzi*.<sup>487</sup> De la misma manera, tenemos noticia de la gran importancia que tenían las fiestas de Camaxtli en Tlaxcala y Huejotzingo<sup>488</sup> y de lo ostentosa que podía resultar la fiesta de Quetzalcóatl en Cholula.<sup>489</sup>

Además, son particularmente importantes las descripciones de Durán sobre las fiestas de *tepeilhuitl* y *tlacaxipehualiztli*, pues el religioso precisa que se trataba de celebraciones “universales”, es decir, de festejos que se realizaban en “toda la tierra”. Efectivamente, respecto a *tepeilhuitl*, el dominico dice que era una fiesta que se celebraba en todos aquellos lugares en donde hubiese un cerro. No obstante, también advierte que entre todas ellas destacaban las que se realizaban en honor de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, la que se hacía en Tlaxcala para festejar a Matlalcueye —concurrida por gente de Tepeaca, Atlixco y Huaquechula— y las que se llevaban a cabo en el Tlachihualtépetl en Cholula y en un cerro cercano a los actuales Tetela del Volcán y Ocuituco, al que llamaban Teocuicani.<sup>490</sup> Acerca de *tlacaxipehualiztli*, la gran fiesta de Xipe Tótec, Durán explica también que se celebraba en todas partes. De hecho, precisa que no sólo se sacrificaba al *ixiptla* del templo principal de la ciudad sino que cada uno de los barrios que había en ella podía “[...] bestir vn yndio esclauo como en el templo principal para que representase aquel ydolo [...]”.<sup>491</sup> Todo esto nos da una mejor idea del número de *ixiptlah* que se podían sacrificar tras personificar a los dioses en diferentes lugares.

Si bien no todas las fiestas eran tan fastuosas como lo eran en grandes ciudades como Tenochtitlan, Cholula o Tlaxcala. Lo cierto es que en muchas de ellas se requerían “esclavos”. Hecho que nos permite entender mejor porque los *tealtiani tecoanime* podían acumular riquezas. Pues, además de que los *tlatlacotiamictin* podían alcanzar “precios” altos, había una demanda importante en

---

<sup>487</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 103; Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XII, p. 125.

<sup>488</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 113; Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. VII, p. 79.

<sup>489</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 114; Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. VI, p. 70.

<sup>490</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XVIII, p. 170.

<sup>491</sup> *Ibid.*, t. II, tratado segundo, cap. IX, pp. 104-105.

diferentes lugares a lo largo del año y aquéllos que no resultaban idóneos para representar a los dioses podían adquirirse para servirse de ellos.

Debo apuntar que esta movilidad de seres humanos consignada en las fuentes documentales, parece haber sido confirmada recientemente a través del análisis del registro arqueológico. Me refiero a la investigación realizada por el arqueólogo Alan Barrera Huerta, quien hizo un estudio sobre algunos de los restos humanos hallados en las ofrendas consagratorias de las etapas constructivas IV a (1440 – 1469 d.C.); IV b (1469 – 1481 d.C.) y VII (1502-1520 d.C.) del Templo Mayor, correspondientes a los periodos de gobierno de Motecuhzoma Ilhuicamina, Axayácatl y Moctecuhzoma Xocoyotzin, respectivamente.<sup>492</sup>

Esos restos fueron sometidos a un análisis de isotopía de estroncio que “identifica el lugar de procedencia de personas migrantes, a través de la huella que deja en el tejido óseo la concentración de minerales propios de su lugar de origen, entre los que se encuentra el estroncio”.<sup>493</sup> Mediante dicho análisis, Barrera Huerta pudo determinar que “[...] los individuos no fueron inmolados al momento de su llegada y que eran originarios de los territorios hoy ocupados por Tula, Hidalgo; los Altos de Chiapas; los Valles Centrales de Oaxaca, la península de Yucatán y la zona norte del centro del país”.<sup>494</sup>

Sobra decir que este hallazgo es importante porque confirma que los individuos sacrificados en Tenochtitlan procedían de muy diversos lugares del país y, también, porque muestra que algunos de esos individuos permanecieron en la Cuenca de México por al menos seis años, antes de ser sacrificados. Esto, por supuesto, abre nuevas preguntas. ¿Qué hicieron tales individuos en la Cuenca de México antes de ser sacrificados? ¿Se trataba de cautivos de guerra o pertenecían al grupo de aquéllos que en las fuentes documentales se denominan “esclavos”?

---

<sup>492</sup> Investigación enriquece conocimiento sobre el sacrificio humano en Tenochtitlan, <http://www.inah.gob.mx/es/boletines/4986-investigacion-enriquece-conocimiento-sobre-el-sacrificio-humano-en-tenochtitlan>, 29 de enero de 2016.

<sup>493</sup> *Idem.*

<sup>494</sup> *Idem.*

Me parece que los datos presentados por Barrera Huerta pueden darnos otras pistas. Veamos con más a detalle en qué consistió su investigación.

Los estudios “incluyeron fragmentos del único individuo de la Ofrenda 111, cráneos efigie y máscaras de cráneo. En todos los casos se tomaron muestras de la base de los cráneos y se utilizaron molares sanos de cada uno de ellos”.<sup>495</sup> En el siguiente cuadro reuní la información más relevante para los fines de este trabajo.

<b>Cuadro 3. Resultados del análisis de la firma isotópica realizada en restos óseos del Templo Mayor por Barrera Huerta</b>		
<b>Restos analizados</b>	<b>Edad</b>	<b>Procedencia</b>
Infante de la ofrenda 111. Etapa IVa (1440-1469), gobierno de Motecuhzoma Ilhuicamina.	Menor de 5 años	Habitante de la parte norteña del centro del país (actuales estados de Querétaro, San Luis Potosí e Hidalgo). Indicado por las manchas ocre en sus piezas dentales (fluorosis) originadas por el consumo de agua de cuerpos con alto porcentaje de flúor.
Hombres de las ofrendas 13 y 88. Etapa IV b (1469-1481 d.C.), gobierno de Axayácatl.	Entre 20 y 30 años	Habitantes de la región cercana a Tula, Hidalgo.
Cráneo efigie de mujer. Etapa IV b (1469-1481 d.C.), gobierno de Axayácatl.	Entre 20 y 30 años	Los Altos de Chiapas o la región de Perote, Veracruz.
Cráneo efigie de joven. Etapa IV b (1469-1481 d.C.), gobierno de Axayácatl.	Entre 15 y 20 años	Los Altos de Chiapas o la región de Perote, Veracruz.
Máscara cráneo de un infante de la Ofrenda 64. Etapa VII (1502-1520 d.C.), gobierno de Motecuhzoma Xocoyotzin.	Entre 10 y 11 años	Los Valles Centrales de Oaxaca o de la región de la península de Yucatán.

Como se puede apreciar, entre los individuos que fueron analizados, hay un joven de entre 15 y 20 años y dos hombres de entre 20 y 30. Por su sexo y edad, estos tres individuos bien podrían haber llegado a Tenochtitlan como prisioneros de guerra.<sup>496</sup> Sin embargo, si ese fuera el caso, ¿qué hicieron en por lo menos seis

<sup>495</sup> *Idem.*

<sup>496</sup> Según López Austin, empezaban a salir al combate a la edad de 20 años. López Austin, *La constitución real...*, p. 63.

años en la capital mexicana? ¿Acaso estuvieron esperando el momento de su inmolación encerrados en un *malcalli* por tanto tiempo?<sup>497</sup>

Otra opción es que pudieran ser de los llamados “esclavos”. Y en tal caso, se podría pensar que fueron llevados a la ciudad por un tratante como los *tealtiani tecoanime* y que ahí residieran un tiempo antes de ser “vendidos”, y otro más luego de su “venta”, hasta que fueron inmolados. Por autores como Sahagún, sabemos que a los varones, luego de ser “comprados”, les daban un trato especial muy similar al que le daban a los *mamaltin*;<sup>498</sup> pues no los hacían trabajar y sólo debían bailar en los tapancos de las casas nuevas que los sacrificantes habían mandado construir ante la proximidad de la fiesta. Por la noche —dice Sahagún— “echaba[n]los en la cárcel”.<sup>499</sup> Respecto a las mujeres, sabemos que una vez “compradas” sí las hacían trabajar; pues les daban “recaudo para que hilasen entre tanto que se llegaba el tiempo de matarlas”.<sup>500</sup>

Me parece entonces que ésta podría ser una explicación más factible. No sólo porque no contradice lo señalado por las fuentes documentales, sino porque los restos de los otros individuos analizados muestran que se trataba de una mujer de entre 20 y 30 años y de dos infantes; el primero, menor de 5 años y el otro de entre 10 y 11 años. Como vimos antes, las mujeres y los niños también podían ser “vendidos” por los *tlacanamacanime* en mercados como el de Azcapotzalco, Itzacan, Tlatelolco, Xicalango y Miahuatlan.<sup>501</sup> Por supuesto, hace falta más trabajo interdisciplinario para llegar a conclusiones definitivas, no obstante, me parece que los datos presentados aquí son suficientes para mostrar que los individuos que se sacrificaban en Tenochtitlan procedían de distintos lugares de Mesoamérica y que

---

<sup>497</sup> Sabemos que los prisioneros de guerra eran encerrados en unas jaulas llamadas *malcalli* o ‘casas de cautivos’ y ahí eran vigilados por los *malcalli calpixque*, quienes les proporcionaban alimento y los cuidaban para que no enfermaran. Véase Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. VIII, cap. XIV, p. 762; y González Torres, *El sacrificio humano...*, p. 227.

<sup>498</sup> Esto ya lo había observado Castillo, quien comentó: “[...] *mamaltin* y *tlatlacohtin* de collera (los desahuciados) se igualaban en su situación”, Castillo F., *Estructura económica...*, p. 124.

<sup>499</sup> Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. IX, cap. X, p. 825.

<sup>500</sup> *Idem*.

<sup>501</sup> Sobre este asunto la afirmación de Durán no deja duda: “Estos esclavos sacaban los amos á los mercados: unos traían hombres otros mugeres y otros niños y niñas para que cada uno hallase lo que tenía necesario”. Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 187.

la movilidad de tales individuos puede ser explicada con la información consignada en las fuentes documentales.

### 3.2.2. Los *ixiptlah*, imágenes de los dioses

El sacrificio de seres humanos que representaban a los diferentes dioses del panteón nahua era el evento de mayor esplendor y solemnidad en las fiestas de las veintenas. Se pensaba que tales fiestas eran el medio más importante por el que la colectividad recibía oportunamente a los dioses.<sup>502</sup> Éstos se hacían presentes al final de cada veintena, pero era necesario que los hombres les proporcionaran un cuerpo,<sup>503</sup> dada su naturaleza “ligera” e imperceptible a los ojos humanos en condiciones normales de vigilia. De ahí que se recurriera a la conformación, por parte de los especialistas, de un *ixiptla* o imagen del dios que permitiera que éste se encarnara en él.<sup>504</sup> Este complejo papel recaía principalmente en los *tlatlacotiamictin* que, como hemos visto, eran “comprados” en los mercados especializados en su “venta”. Hecho que motivó a Jacques

---

<sup>502</sup> López Austin, “La religión, la magia...”, pp. 252-253.

<sup>503</sup> Todavía en comunidades nahuas, otomíes y tepehuanas se considera necesario proporcionar cuerpos a las deidades para poder interactuar con ellas. De hecho, la confección de cuerpos o fetiches de papel es “[...] la principal característica que define al chamanismo en la Huasteca meridional [...]”. Véase Leopoldo Trejo Barrientos, *et al*, “Especialistas del umbral. Don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. IV Pueblos nahuas y otomíes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, pp. 211-215; y Arturo Gómez Martínez, *Tlanetolkilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002, pp. 57-96.

<sup>504</sup> Emilie Carreón ha mostrado que la forma de concebir al *ixiptla* en el mundo nahua era mucho más compleja de lo que parece a simple vista. En su interesante artículo, la autora revisa las propuestas que Hvidtfeldt, López Austin, Gruzinsky, Houston y Stuart, Clendinnen, Boone y Klein y llega a la conclusión de que el término *ixiptla* no hacía referencia únicamente a las imágenes de los dioses, como se entendió en un principio, sino más bien a un conjunto de ideas mucho más amplio. Considera que el vocablo puede ser comprendido “[...] como imagen de, representación de y como delegado, remplazo, sustituto, y representante de, según cada uno de los diversos contextos en los que se presenta”. Carreón Blaine, “Un giro alrededor del *ixiptla*”, en Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine (eds.), *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*, México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014, p. 268.



Soustelle a decir que: "Su pobre vida de parias terminaba en apoteosis".<sup>505</sup>  
Veamos cómo ocurría todo esto.

Según Diego Durán, los *tlatlacotiamictin* eran "comprados" en los mercados con dos fines: para que fungieran como imágenes de los dioses y, posteriormente, para que fueran sacrificados. Así lo explica el dominico:

[...] es de notar agora de los esclavos que se vendían en aquellas dos férias que dije de Azcapotzalco e Izocan [...]. Quanto á lo primero es de saber que para honra de los dioses [...] en todas las fiestas mataban hombres y mugeres los unos de estos eran esclavos comprados en los mercados para solo este efecto de que representasen a los dioses y despues de habellos representado y purificados aquellos esclavos y lavados uno por un año entero, otros cuarenta días, otros nueve otros siete. Despues de habellos honrado y servido en nombre del dios que representaban al cabo los sacrificaban [...].<sup>506</sup>

En efecto, si los *tlatlacotiamictin* eran revisados minuciosamente antes de ser "comprados" era simplemente porque su misión principal era representar a los dioses del panteón mexica en las diferentes fiestas de las veintenas, según la devoción de cada sacrificante. Así, por ejemplo, las comadronas acudían al mercado en busca de una mujer de entre cuarenta y cuarenta y cinco años para que personificara a Toci en la fiesta de *ochpaniztli*.<sup>507</sup> Por otro lado, quienes se dedicaban a la producción de pulque, buscaban en el mercado hombres que pudieran personificar a Tlamatzíncalt e Izquitécatl en la fiesta de *quechollí*.<sup>508</sup> Asimismo, todos aquéllos dedicados a la producción de la sal iban al mercado para conseguir una mujer que pudiera personificar a Huixtocíhuatl en la fiesta de *tecuilhuitontli*.<sup>509</sup>

Todos estos ejemplos muestran la importancia que tenían los *tlatlacotiamictin* para la sociedad mexica. Importancia que se hará más evidente si revisamos con detalle el proceso de conversión de un *tlatlacotiamictli* en un *ixiptla*.

---

<sup>505</sup> Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 86.

<sup>506</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 186.

<sup>507</sup> *Ibid.*, t. II, tratado segundo, cap. XV, p. 150.

<sup>508</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XXXIII, p. 245.

<sup>509</sup> *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXVI, pp. 210-212.

Primero, hay que saber que el *tlacotiamictli* no podía representar al dios inmediatamente después de ser “comprado”. Las fuentes coinciden en señalar que, luego de ser adquiridos, estos hombres eran “bañados” ritualmente para limpiarlos de la “mácula del cautiverio”. Una buena descripción de esto es la que hace Sahagún sobre el baño que se hacía a los “esclavos” en la fiesta de *panquetzaliztli*. Veamos lo que escribió el franciscano:

Nueve días antes que matasen los que habían de morir, bañaban los que habían de morir con agua de una fuente que llaman Huitzilatl, que está cabe el pueblo de Huitzilopochco. Traíanla en cántaros nuevos y atapados con hojas de cedro, que llaman *ahuéhuatl*. En llegando adonde estaban los esclavos, que estaban delante del cu de Huitzilopuchtli, a cada uno echaban un cántaro de agua sobre la cabeza, sobre todos los vestidos que tenían, así hombres como mujeres.<sup>510</sup>

Una vez que habían sido así bañados se les nombraba *tlaaltilli* que simplemente significa ‘bañado’. Pero ¿qué sentido tenía ese baño ritual? Me parece que el baño tenía como finalidad instalar al dios en el cuerpo del que antes había sido un *tlacotiamictli*. Efectivamente, es posible que se asumiera que la parte anímica y moral del *tlacotiamictli* había sufrido tal deterioro a causa de sus transgresiones que, simplemente, ya no podía ser considerado persona, de ahí que fuera factible utilizar su cuerpo como un recipiente para que en él se encarnara el dios.<sup>511</sup> Esto se hacía mediante la acción del agua. ¿Por qué digo esto? Sabemos que los antiguos nahuas rendían culto al agua debido a cuatro razones principales: en ella nacían, con ella vivían, con ella se purificaban y con ella morían.<sup>512</sup> Según Durán, los indígenas decían que en el agua nacían aludiendo al baño ritual con el que, como hemos visto, se confirmaba la presencia de las entidades anímicas tras el

---

<sup>510</sup> *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXIV, pp. 247-248.

<sup>511</sup> Es posible que los antiguos nahuas asumieran que el cuerpo del *tlacotiamictli*, despojado ya de la persona que habitaba en él, era sólo carne. A este respecto, cabe recordar que Pedro Pitarch encontró entre los tzeltales la creencia en dos tipos de cuerpos: 1) el *bak'etal* o ‘cuerpo-carne’, elemento formado por las “partes” en donde circula sangre y que, además de ser compartido por humanos y animales, sólo puede existir en “este mundo” y en “este tiempo”; y 2) el *winkilel* o ‘cuerpo-presencia’, elemento que comprende el conjunto del cuerpo humano, incluidas las “partes” por donde no circula sangre (el cabello, las uñas y los huesos), y que existe para ser percibido y para percibir a través de él. Tiene una forma específicamente humana. Pedro Pitarch, “Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena”, en *Estudios de Cultura Maya*, México, XXXVII, 2011, pp. 151-178.

<sup>512</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XIX, p. 175.

nacimiento de cada individuo.<sup>513</sup> Decían que con ella vivían sencillamente porque “[...] el agua ayudaba á criar las sementeras y semillas que ellos comían [...]”.<sup>514</sup> Expresaban también que con ella se purificaban porque de hecho el agua se usaba en lavatorios para purificar los pecados.<sup>515</sup> Y, finalmente, decían que con el agua morían porque con ella lavaban los cuerpos de los muertos antes de vestirlos para enterrarlos o incinerarlos.<sup>516</sup> En este contexto se podrá entender mejor el papel del baño que recibían los *tlatlacotiamictin*. Con el agua se lavaba al *tlacotiamictli* porque ya estaba muerto socialmente. La persona que había habitado en él ya no existía. Simultáneamente, era también mediante la acción del agua que se purificaba el recipiente que alojaría al dios y se insertaba a éste en el cuerpo de aquél, de manera similar a como se confirmaba la presencia de las entidades anímicas en los recién nacidos. Por eso mismo, no es gratuito que, luego del baño, al *ixiptla* se le pusiera el nombre del dios,<sup>517</sup> dando cuenta con ello que ya no se trataba del *tlacotiamictli* sino del propio dios que había llegado al mundo del hombre para presenciar su fiesta.<sup>518</sup>

Ahora bien, debo explicar que no se trataba de un solo baño. Las fuentes coinciden al señalar que los *tlaaltilli* eran “[...] lavados uno por un año entero, otros [por] cuarenta días, otros nueve otros siete”.<sup>519</sup> ¿La razón de estas diferencias? Francamente la ignoro, aunque el tiempo requerido en cada caso debió estar vinculado con las prescripciones rituales que regulaban la personificación de cada dios en cada una de las fiestas.

---

<sup>513</sup> *Vid. supra*, cap. 2, apartado 2.1.

<sup>514</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XIX, p. 176.

<sup>515</sup> *Ibid.*, t. II, tratado segundo, cap. XIX, p. 177.

<sup>516</sup> *Ibid.*, t. II, tratado segundo, cap. XIX, pp. 177-178.

<sup>517</sup> Durán explica claramente que a los *ixiptlah* se les ponía el nombre de los dioses que debían representar. Al respecto véase Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. VII, p. 82 y cap. XV, p. 150.

<sup>518</sup> Es significativo que también Martínez González haya encontrado que, entre los purépechas, “[...] el agua aparece como un vehículo privilegiado para el tránsito entre las diferentes posibilidades del ser; [pues] gracias al agua se pasa de la vida a la muerte, del espacio terrenal a los espacios míticos y viceversa, del presente al futuro, de lo oculto a lo evidente, y de lo humano a lo animal. En otras palabras, el agua es un pliegue o borde que diluye los límites entre los diferentes modos [de] existencia”, Roberto Martínez González, *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, p. 85.

<sup>519</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 186.

Por otro lado, si era posible tener a los dioses mesoamericanos en la tierra era simplemente porque, en la cosmovisión de los antiguos nahuas, ellos eran fisibles y fusibles.<sup>520</sup> En otras palabras, podían descomponerse en múltiples deidades y también podían reunirse para crear una deidad más poderosa. Era gracias a esta cualidad y a que poseían el don de la ubicuidad que un dios podía instalarse en una imagen suya elaborada en el mundo del hombre. La única condición para que eso sucediera era que esa imagen fuera una imagen fiel del dios.<sup>521</sup> Efectivamente, sabemos que una imagen fiel de los dioses podía atraer una porción de la esencia divina y convertirse así en su recipiente.<sup>522</sup> Naturalmente, este hecho hacía posible que el devoto pudiera interactuar con ella tal como lo haría si estuviera frente al propio dios.<sup>523</sup> Y esto es precisamente lo que sucedía. Son varias las descripciones en donde se menciona que al paso de los *ixiptlah* por las calles salían a su encuentro las mujeres con sus hijos para saludarlos, solicitarles su bendición y otorgarles ofrendas.<sup>524</sup> En otros casos, los devotos decapitaban codornices frente a ellos, o bien, se sacaban sangre de la lengua o de las orejas.<sup>525</sup> También era frecuente que los transportaran en andas a lo largo de concurridas procesiones.<sup>526</sup> Otras veces, los hacían presenciar o aun participar en escaramuzas dentro de las grandes plazas de las ciudades<sup>527</sup> y, quizá más frecuentemente, se les veía danzar

---

<sup>520</sup> Alfredo López Austin, "Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana", en *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México, Ediciones Era, 2008, p. 50.

<sup>521</sup> Según Carreón Blaine, "[...] los dioses están en las imágenes porque lo semejante va hacia lo semejante. Se reconocen en ellas, y las porciones de fuerzas divinas se vierten en sus recipientes invisibles". Carreón Blaine, "Un giro...", p. 259.

<sup>522</sup> López Austin, "Las razones del mito...", p. 127.

<sup>523</sup> *Idem.*

<sup>524</sup> Un ejemplo de esto puede ser el de los *xipeme* (imágenes de Xipe Tótec) en la fiesta de *tlacaxipehualiztli*. A ellos la gente les daba mazorca, calabazas, frijoles y todo tipo de semillas. Además, las mujeres les pedían bendiciones para sus hijos. Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. IX, pp. 109-110.

<sup>525</sup> Así ocurría con el *ixiptla* de Xochipilli, Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. I, cap. XIV, p. 91.

<sup>526</sup> Esto se hacía con los *ixiptlah* de los *tlaloque* en *atlahualo* y con las imágenes de las montañas en *tepeilhuitl*, Sahagún, t. I, lib. II, cap. XX, pp. 177-178 y cap. XXXII, p. 240. También se transportaba en andas a los *ixiptlah* de Tezcatlipoca en *tóxcatl*, al de Tláloc en *huey tozoztli* y al de Chicomecóatl en *ochpaniztli*, Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. IV, pp. 50-51; cap. VIII, p. 91, y cap. XIV, p. 145, respectivamente.

<sup>527</sup> En la fiesta de *ochpaniztli* la *ixiptla* de Toci presenciaba una escaramuza de médicas "mozas y viejas"; en la de *panquetzaliztli*, los *ixiptlah* de los Huitznahua participaban en una violenta

y cantar en medio de la multitud.<sup>528</sup> Todo esto al tiempo que eran tratados con sumo respeto y veneración como correspondía a su naturaleza divina.

Este trato especial se puede apreciar mejor cuando se observan ejemplos concretos como el de los *ixiptlah* de Ixcozauhqui en la fiesta de *izcalli*, a quienes se les daba de comer “delicadamente y regaladamente” y se les hacía acompañar a cada uno por una “moza pública” para que se alegrasen hasta el día en que habían de morir.<sup>529</sup> Otro caso similar es el de la *ixiptla* de Xilonen que, según Diego Durán, la traían siempre embriagada, “de boda en boda y de banquete en banquete”, proporcionándole “[...] todos los generos de contento y regocijo que podían”.<sup>530</sup> Si bien en la mayoría de los casos estos placeres duraban sólo una veintena, había casos en que los deleites se prolongaban hasta por un año; de hecho, eso era lo que ocurría con el *ixiptla* de Tezcatlipoca en la fiesta de *tóxcatl*.<sup>531</sup>

Además de recibir deleites, los *ixiptlah* recibían enseñanzas que les ayudaban a “desempeñar” bien su papel de dioses. Al respecto Miguel León-Portilla escribió: “Todos ellos [los *ixiptlah*] eran actores largamente adiestrados para actuar tan sólo una vez dentro del drama cósmico del teatro perpetuo [...]”.<sup>532</sup> En realidad, más allá de una mera actuación en el sentido que hoy le damos a ese término, se trataba de que se comportaran como lo habían hecho los dioses en el tiempo mítico. El *ixiptla* de Tezcatlipoca, por ejemplo, era encomendado a los *malcalli calpixque* para que le enseñaran a tañer la flauta y a tomar y traer cañas de humo y flores al modo palaciego.<sup>533</sup> A la *ixiptla* de Toci la hacían rastrillar, lavar e hilar una carga de “nequén” para que tejiera unas “naguas y una camissa”, productos

---

escaramuza. Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XXX, p. 229 y cap. XXXIV, p. 251, respectivamente.

<sup>528</sup> Sólo a manera de ejemplo véanse las fiestas de *tecuilhuitontli*, *tepeílhuitl*, *panquetzalitzli*, *títitl e izcalli* en Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XXVI, pp. 210-211; cap. XXXII, p. 240; cap. XXXIV, p. 248; cap. XXXVI, pp. 257-258 y cap. XXXVII, p. 264, respectivamente.

<sup>529</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XXXVIII, p. 267.

<sup>530</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XIII, p. 132.

<sup>531</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, p. 191.

<sup>532</sup> Miguel León-Portilla, “Teatro náhuatl prehispánico: aquello que encontraron los franciscanos”, en María Sten (coord.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, p. 44.

<sup>533</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XXIV, p. 191.

que debía vender en el mercado como lo había hecho la diosa en el tiempo mítico.<sup>534</sup>

Una mejor idea de la participación de los *ixiptlah* en las fiestas y del trato especial de que eran objeto se puede obtener al revisar las vívidas descripciones que dejaron los cronistas sobre este tema. El siguiente ejemplo corresponde a la fiesta que los mercaderes le hacían a Quetzalcóatl en Cholula. Si escogí esta descripción, fue simplemente porque resume muy bien todo lo dicho hasta aquí en torno a los *ixiptlah*. Dejemos que lo explique Durán:

[...] quarenta dias antes deste dia los mercaderes comprauan un yndio sano de pies y manos sin macula ni señal ninguna [...] A este esclauo comprauan para que bestido como el ydolo le representase aquellos quarenta dias y antes que le bitiesen le purificauan lauandole dos beces en el agua de los diosses. Despues de lauado y purificado le bestian a la mesma manera quel ydolo estaua bestido [...] el qual era seruido y reuerenciado como a tal traya su guarda y otra mucha gente que le acompañaua todos aquellos dias. Tambien lo enjaulauan de noche porque no se les uyese [...] luego de mañana le sacauan de la jaula y puesto en lugar preminente le seruian muy buena comida despues de hauer comido dauanle rosas en las manos y cadenas de rosas al cuello y salian con el a la çiudad el qual yba cantando y baylando por toda ella para ser conocido por la semejança del dios [...] y en oyendole benir cantando salian de las cassas las mugeres y niños a le saludar y ofrecer muchas cosas como a dios. [...] Llegado el mesmo dia de la fiesta [...] a media noche despues de huelle hecho mucha honrra de ençienso y musica tomauanlo y sacrificauanlo al modo dicho a aquella mesma ora haçiendo ofrenda de su coraçon a la luna y despues arrojado al ydolo en cuya presencia lo matauan dexando caer el cuerpo muerto por las gradas abajo de donde lo alçaban los que lo hauian ofrecido que eran los mercaderes (como he dicho) cuya fiesta era la presente y alçandolo de alli lleuabanlo a la cassa del mas principal y alli lo hacían guisar [...].<sup>535</sup>

Por fortuna, además de descripciones como esta, también llegaron hasta nosotros algunas imágenes que se elaboraron en el siglo XVI con el fin de ilustrar las fiestas. Revisemos una de ellas. La imagen pertenece al folio 35r del *Códice Magliabechiano* y ha sido analizada por Carmen Aguilera.<sup>536</sup> Corresponde, según el autor del código, a la fiesta de *tecuílhuitl* dedicada a “tlaçopilli”,<sup>537</sup> epíteto de

---

<sup>534</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XV, pp. 150-151.

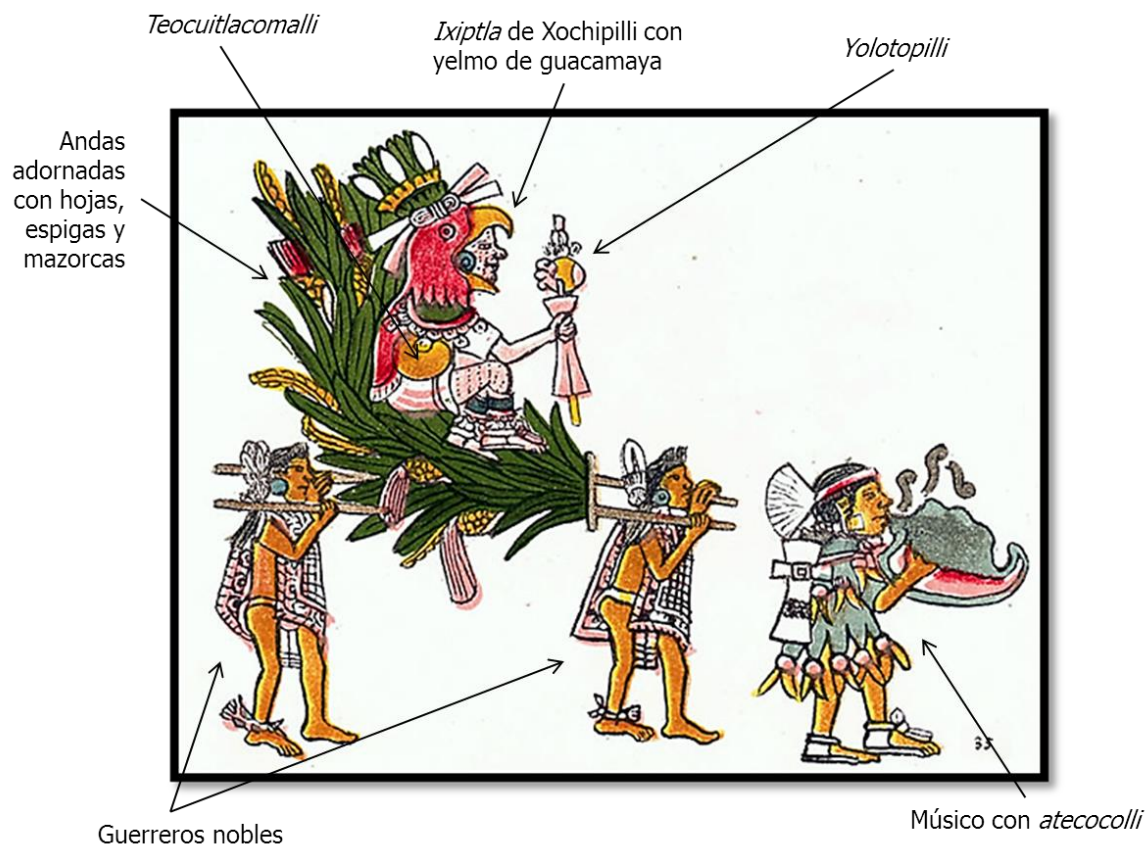
<sup>535</sup> *Ibid.*, t. II, tratado segundo, cap. VI, p. 72.

<sup>536</sup> Carmen Aguilera, “Xochipilli dios solar”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 35, 2004, pp. 69-74.

<sup>537</sup> *Códice Magliabechiano*, fol. 34 v.

Xochipilli-Macuilxóchitl,<sup>538</sup> deidad solar vinculada con las flores, la música, los juegos y el amor<sup>539</sup> (véase figura 7).

**Figura 7. Ixiptla de Xochipilli-Macuilxóchitl**



Como puede apreciarse, lo que se representó en la escena es una procesión. Vemos a cuatro personajes de sexo masculino (hecho que se advierte debido a la indumentaria que portan) que se desplazan de izquierda a derecha. El primero de ellos, en el extremo derecho, es un músico que dirige la procesión. Lleva en la cabeza un atavío de papel plegado, porta orejeras de barra, viste un manta de atados de yerba verde y va calzado con sandalias de color blanco.<sup>540</sup> Mientras camina, sopla en la boquilla de un *atecocolli* o trompeta de caracol que sostiene

<sup>538</sup> Aguilera, "Xochipilli...", pp. 69-74.

<sup>539</sup> Yolotl González Torres, *Diccionario de Mitología y Religión en Mesoamérica*, con la colaboración de Juan Carlos Ruiz Guadalajara, México, Larousse, 1995, 228 p.

<sup>540</sup> Aguilera, "Xochipilli...", p. 69.

con ambas manos y del que salen volutas que aluden al sonido que se desprende de él. Los dos personajes que le siguen han sido identificados por Aguilera como “dos guerreros nobles”. Esto porque —según la autora— llevan en la cabeza tocado de plumas de garza (*aztaxelli*), orejeras de disco de color azul, manta de red con orilla de discos de ojo (*tenixyo*) y en sus pies descalzos llevan atadas ajorcas de pezuña de venado.<sup>541</sup> Ambos guerreros sostienen sobre sus hombros unas andas construidas sobre dos maderos largos y cuyo asiento está decorado “con hojas, espigas y elotes dorados” en que descansa el *ixiptla* de Xochipilli.

El *ixiptla* tiene la piel enrojecida y con puntitos. Lleva sus hombros cubiertos con una capa roja y sus caderas con una prenda blanca con rayas rojas. Sus piernas están adornadas con ajorcas azules y calza sandalias blancas. Sin embargo, lo que quiero hacer notar es que sus atavíos son joyas y plumas preciosas que lo distinguen claramente como un dios y un señor noble.<sup>542</sup> Entre esos atavíos sobresale su yelmo de guacamaya<sup>543</sup> rematado por un tocado con bandas de plumas verdes y amarillas y tres cuchillos de pedernal que en el códice se dejaron sin colorear y que, al parecer, aluden a los sacrificios demandados por la deidad.<sup>544</sup> Lleva, además, un ancho collar de color verde, “[...] con borde rojo y orla de plumillas blancas de la que cuelgan cuatro cuentas blancas de concha y abajo sobresale el *teocuitlacomalli*”<sup>545</sup> o ‘comal de oro’. También, en la mano izquierda, sostiene el *yolotopilli* o ‘bastón de corazón’ que, al igual que los pedernales de su tocado, “indica que el dios demanda corazones de sacrificados”.<sup>546</sup>

La siguiente descripción, tomada de las *Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*, corresponde a esta

---

<sup>541</sup> *Idem.*

<sup>542</sup> Hay que recordar que Xochipilli era “dios de los que moraban en las casas de los señores o en los palacios de los principales”, Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. I, cap. XIV, p. 90.

<sup>543</sup> Aunque se ha dicho que este yelmo puede ser de un halcón o incluso de una espátula rosada, Aguilera arguye más convincentemente que se trata de un *alo* o guacamaya roja (*Ara macao*); ave relacionada con el sol en el pensamiento maya y náhuatl. Aguilera, “Xochipilli...”, pp. 70-72.

<sup>544</sup> Aguilera, “Xochipilli...”, p. 70.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>546</sup> *Idem.*



misma fiesta (*tecuilhuitontli*)<sup>547</sup> y, en ella, se agregan detalles importantes sobre lo que se representó en la imagen anterior (figura 7):

Este día vestían un esclavo de la figura del demonio a quien era dedicada la fiesta que era *xuchipili*. y este esclavo debía de ser de mercader o principal al cual llevaban al templo con gran areyto y le traían en unas andas en los hombros y las andas hechas de flores, y Rosas y yerbas olorosas por el patio del templo y otras iban delante del tañiendo cornetas y caracoles, y duraba esta fiesta veinte días y otras veces lo llevaban al tianguis o mercado y se asentaban en él y los sacerdotes del demonio andaban por el mercado pidiendo para él y todo se lo daban lo que pedían y se lo traían y ponían delante, y llevabanlo vestido como papagayo todo de pluma y sacaba cada uno la inuención que quería en el bayle y baylavanle delante, y al cab[o] de la fiesta sacrificabanlo y después desollabanlo y vestían un sacerdote del diablo el cuero y hacía otro día fiesta con él [...].<sup>548</sup>

Como puede apreciarse, en estas fiestas se trataba a los que una vez fueron *tlatlacotin* como a verdaderos dioses y lo común era que tales celebraciones terminaran con su sacrificio y, frecuentemente, con la ingestión ritual de su carne. Esto no podía ser de otra forma. Hay que recordar que en las fiestas mexicas se hacía una reactualización de los diferentes eventos míticos.<sup>549</sup> Y es precisamente en el tiempo mítico en donde todos los dioses fueron sacrificados, con excepción de la pareja suprema. Por tanto, todos los dioses mesoamericanos eran considerados por los indígenas como víctimas sacrificiales.<sup>550</sup> Tomando en consideración esta peculiaridad de las fiestas mexicas, el papel de *ixiptlah* debió haber sido algo sumamente complejo y difícil de asumir.

Guilhem Olivier ha explicado que el rol de sacrificado era considerado por los indígenas como un trabajo, un "tributo", un cargo y, en cierta forma, una obligación.<sup>551</sup> Es quizá por ello que los *ixiptlah* de Tezcatlipoca nunca eludieron su

---

<sup>547</sup> Por el lugar que ocupa, *techilhinzintli* —nombre con que aparece en el documento— corresponde a la fiesta de *tecuilhuitl* o *tecuilhuitontli*. Al respecto, véase Graulich, *Ritos aztecas...*, pp. 373-378.

<sup>548</sup> "Costumbres, fiestas, enterramientos...", p. 44.

<sup>549</sup> Vid. González Torres, *El sacrificio humano...*, p. 209 y Graulich, *Ritos aztecas...*, pp. 19-43.

<sup>550</sup> Un buen ejemplo de evento mítico en donde mueren todos los dioses es el del nacimiento del Sol y la Luna en Teotihuacan. En el relato consignado por Sahagún es "el aire" quien se encarga de darles muerte. Sahagún, *Historia...*, t. II, lib. VII, cap. II, pp. 694-697. Véase también Graulich, *Ritos aztecas...*, p. 16 y Guilhem Olivier, "Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica...", en *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, pp. 281-282.

<sup>551</sup> Olivier, "Las tres muertes simbólicas..." , p. 281.

papel de imágenes del dios en la fiesta de *tóxcatl*, aun cuando sabían que habrían de morir. Así lo explicó Juan Bautista Pomar:

[...] no se averiguó q[ue] jamás, ninguno de todos los q[ue] para esto fueron electos, se hubiese huido ni puesto a salvo, pudiéndolo hacer, pareciéndole cosa indigna para hombres q[ue] representaban tan gran majestad como la deste ídolo, [y] por no ser tenido por cobarde y medroso, no sólo en esta tierra, pero en la suya, con perpetua infamia, y, ansí, q[ue]riendo antes morir, ganando fama eterna, porque esto tenían por gloria y fin venturoso.<sup>552</sup>

Sin negar la posibilidad de que realmente hubiera en torno al rol del *ixiptla* un conjunto de ideas que lo mostrara como algo venturoso o lleno de gloria, algunas referencias nos permiten inferir que los representantes de los dioses no siempre disfrutaban de ese rol, como han pretendido algunos autores. Efectivamente, al revisar cuidadosamente las fuentes podremos advertir que su malestar se acentuaba cuando el fin de los festejos y, por tanto, de su vida estaba cerca. Baste citar algunos ejemplos. Sahagún explica que la *ixiptla* de Toci, en la fiesta de *ochpaniztli*, era consolada por médicas y parteras en la víspera de su inmolación con estas palabras: "Hija, no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey. Alegraos".<sup>553</sup> Otra referencia elocuente del mismo autor señala que la *ixiptla* de Ilamatecuhtli, en la fiesta de *títitl*, lloraba, suspiraba y se angustiaba sabiendo que tenía cerca la muerte.<sup>554</sup> Es también Sahagún quien nos informa que a los *ixiptlah* de Ixcozauhqui, en la fiesta de *izcalli*, los ataban con sogas por la cintura para que cuando saliesen a orinar no se huyesen.<sup>555</sup> Además, Durán explica que el *ixiptla* de Tezcatlipoca traía siempre consigo doce guardias

[...] porque no se vyese dejandole andar libremente por donde queria pero sienpre la guarda ba con aiso y el ojo con el porque si se huya el principal culpado de la guardia entraua en su lugar a representar a dios para despues morir.<sup>556</sup>

Todas estas referencias muestran que los *ixiptlah* no aceptaban de muy buena gana su papel y que el natural miedo a la muerte estaba presente. Tanto es así

---

<sup>552</sup> "Relación de Tezcoco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. III. p. 67.

<sup>553</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XXX, p. 230.

<sup>554</sup> *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXVI, p. 257.

<sup>555</sup> *Ibid.*, t. I, lib. II, cap. XXXVII, p. 264.

<sup>556</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. V, pp. 68-69.

que los mexicas hacían uso de un brebaje denominado *itzpacalatl*, elaborado a base de lavazas de cuchillos de sacrificio y destinado precisamente a contrarrestar la tristeza de quien lo tomaba y ayudarle a que olvidara que muy pronto habría de morir.<sup>557</sup>

Resignados o no, lo cierto es que las fiestas de las veintenas terminaban siempre con la occisión ritual de las imágenes de los dioses. Y es importante hacer notar que dicho evento no carecía de fasto y solemnidad. Al contrario, en su calidad de dioses a los *ixiptlah* se les hacía acompañar por otros desventurados que habían llegado a la ciudad en calidad de prisioneros de guerra. Danièle Dehouve ha explicado este proceso:

Durante algunas fiestas, la deidad se encarnaba en una persona, la cual era sacrificada. Para dar mayor relevancia al sacrificio, se sentaba a la persona sacrificada sobre una cama de cuerpos. En estos casos, se operaba una distinción entre dos clases de sacrificados: los que representaban al dios eran llamados "bañados" (*tlaaltiti*) en alusión al baño ritual que se les daba antes de matarlos, y los llamados "cautivos" (*mamaltin*) conformaban el lecho de los primeros.<sup>558</sup>

En efecto, los cautivos eran usados como lechos o camas de las imágenes de los dioses. Se les conocía como *teteo impepechhuan* que, literalmente, significa 'camas de los dioses'. Su misión —dice López Austin— era acompañar y servir a las imágenes de los dioses en su camino al más allá.<sup>559</sup> El examen del *Códice Florentino* realizado por Dehouve muestra que la cama de cautivos no era reservada para una clase de deidades en particular. Sino que "Tanto Tláloc, Huixtocíhuatl, los dioses del pulque y Mixcóatl, Huitzilopochtli e Ixcozauhqui podían beneficiar[se] de este ritual que representaba sin duda una marca honorífica reservada a una fiesta de particular relevancia".<sup>560</sup>

Queda aún mucho por estudiar acerca de los *ixiptlah*. Sin embargo, no es el propósito de este trabajo indagar más sobre su naturaleza. Aquí sólo quise mostrar la última etapa de una serie de cambios en la persona y en la vida de algunos

---

<sup>557</sup> Molina, *Vocabulario...*, primera sección, fol. 6 r, y Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. VI, p. 73.

<sup>558</sup> Dehouve, "Asientos para los dioses...", p. 50.

<sup>559</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 434.

<sup>560</sup> Dehouve, "Asientos para los dioses...", pp. 54-55.

*tlatlacotin*. Como vimos, debido a un mal comportamiento social se podía pasar de *tlatcatl* a *tlacotli*. Luego, gracias a la reincidencia, este último podía llegar a convertirse en un *tlacotiamictli*. Finalmente, y en virtud del poder del ritual, era posible transformar al denigrado *tlacotiamictli* en un dios que vivía temporalmente sobre la faz tierra con todos los deleites que sus devotos podían ofrecerle.

Pero ¿por qué se elegía a los *tlatlacotiamictin* para fungir como *ixiptla*? ¿Cuál era la razón por la que eran preferidos para que personificaran a los dioses? Me parece que la respuesta puede hallarse en el profundo daño anímico sufrido debido a sus transgresiones y en su denigrada condición social. Efectivamente, es posible que se asumiera que el cuerpo del *tlacotiamictli* quedaba desprovisto de sus entidades anímicas convirtiéndose así en “sólo carne” —a manera del *bak'etal* o cuerpo-carne encontrado por Pitarch entre los tzeltales<sup>561</sup>— hecho que facilitaba la inserción del dios en él. Por otro lado, hay que recordar que, en todas las sociedades que practicaron el sacrificio humano, las víctimas pertenecían a la sección más débil de la sociedad, a la cual no estaban integradas totalmente, fuera por su calidad de extranjeros, de enemigos, por su condición servil o por su edad. En otras palabras, “las víctimas ejemplificaban a la sección de la sociedad cuya vida podía ser quitada libremente, pues nadie reclamaría por su muerte”.<sup>562</sup>

Tomando esto en consideración, quizá se pueda entender mejor el “papel” del *tlacotiamictli*. Este era un individuo que debido a lo reiterado de su mal comportamiento pudo haber sido totalmente excluido de las redes sociales en las que originalmente estaba inmerso. Lo cual significaba perder el apoyo de sus parientes y otras personas cercanas a él y, por tanto, lo convertía en una potencial víctima sacrificial. Por otro lado, resultaba totalmente improductivo para la comunidad debido a su incumplimiento con el *tequitl*. Además, pudo haber sido considerado también alguien “nocivo”, debido a que su mala conducta generaba relaciones sociales destructivas. Es por eso tal vez que se buscaba obtener de él

---

<sup>561</sup> Pitarch, “Los dos cuerpos...”, pp. 151-178.

<sup>562</sup> González Torres, *El sacrificio humano...*, p. 256.

una utilidad diferente, empleándolo como un ser de umbral que permitiera la comunicación con lo sobrenatural.

A todo esto hay que agregar que capturar guerreros enemigos no era una tarea sencilla y que dicha tarea era exclusiva de los militares. Por ello, y ante el inevitable transcurso del tiempo con su demanda creciente de víctimas para las fiestas periódicas y la emergencia de nuevos poderes como el de los *pochteca* que pugnaban por tener representación en los rituales oficiales, fue necesario sustituir las ofrendas que en algún tiempo involucraron sólo “nobles”<sup>563</sup> y cautivos con ofrendas de *tlatlacotiamictin*. La solución permitía al grupo dirigente deshacerse de los miembros peligrosos e improductivos y obtener de ellos un beneficio al convertirlos en *ixiptlah*, pues con la muerte de éstos en las fiestas, además de repetir eventos míticos, se recordaba a la comunidad su origen, se fortalecían los lazos entre semejantes y se renovaban los pactos efectuados con los dioses.<sup>564</sup>

No obstante, debo aclarar que el proceso presentado anteriormente no era el destino de todos los *tlatlacotin*; pues sólo algunos de ellos llegaban a convertirse en *tlatlacotiamictin* y eventualmente en *ixiptlah*. En el siguiente capítulo veremos qué podía pasar si no completaban ese proceso y cómo se podían deslindar de su condición servil. También abordaré el tema de los acompañantes de los muertos distinguidos y revisaré brevemente el interesante momento histórico en que la *tlacoyotl* coexistió con la verdadera esclavitud, mostrando cómo aquella fue suplantada por ésta.

---

<sup>563</sup> Sabemos que el sacrificio de los dioses “fue una evolución del sacrificio de la comunidad, es decir, originalmente la persona que representaba al dios era un miembro importante de la comunidad y después fue sustituido por un esclavo, al que se purificaba [...]”. González Torres, *El sacrificio humano...*, p. 198. Por otro lado, es sabido que en tiempos de los mexicas todavía quedaban reminiscencias del sacrificio de nobles pues Motolinía dice que cada año, “cuando ya estaban salidos de un palmo sus panes en sus labranzas”, degollaban un niño y una niña de tres a cuatro años, hijos de principales. Motolinía, *El libro perdido...*, p. 106. Además, en los *Anales de Cuauhtitlan*, se alude al sacrificio de nobles en épocas anteriores, pues se dice que los hijos de Huémac —gobernante de Tula— fueron sacrificados en el año 7 *tochtli* [1018, según la fuente] a causa de una hambruna que se prolongó por siete años. *Anales de Cuauhtitlan*, pp. 55 y 57.

<sup>564</sup> González Torres, *El sacrificio humano...*, p. 209.

## 4. De la liberación de las obligaciones al encuentro con la verdadera esclavitud

### 4. 1. La liberación de las obligaciones

Hemos visto que entre los antiguos nahuas un hombre convertido en *tlacotli* por vía del castigo o, incluso voluntariamente, gozaba de derechos que no eran diferentes de los del hombre libre y que su obligación principal era cumplir con lo estipulado en el contrato por el que llegó a esa situación. Vimos también que el incumplimiento de esa obligación y un mal comportamiento podían convertirlo en un *tlacotiamictli* y que en tal situación podía ser intercambiado en un mercado para ser convertido por medio del ritual en un *ixiptla*, que inevitablemente moría convertido en un dios. Sin embargo, debo advertir que esa serie de cambios en la persona del que inicialmente era un *tlacotli* no siempre se efectuaba en su totalidad. Había casos en los que el *tlacotli* podía continuar trabajando para el *tlacahua* con el que estaba vinculado e, incluso otros, en donde el *tlacotli* podía liberarse de la obligación que lo hacía una persona diferente de las demás. Este será el tema que abordaré en este último capítulo. Empecemos con lo que se ha dicho acerca de la liberación de los llamados "esclavos".

Bosch afirmaba que los esclavos podían obtener su libertad porque su amo se las diese, porque el "esclavo" falleciera en la casa del "amo" o éste tomara algo perteneciente al "esclavo", cuando alguien pagara el precio que por ellos se había dado, porque el "amo" o "ama" se enamorase de su "esclava" o "esclavo" y por refugiarse en palacio.<sup>565</sup> Según Soustelle, el "esclavo" podía recuperar su libertad por indicación testamentaria a la muerte de su "amo", por decreto del "emperador", si escapaba del mercado y podía refugiarse en palacio y si volvía a "comprarse" a sí mismo.<sup>566</sup>

---

<sup>565</sup> Bosch García, *La esclavitud...*, pp. 71-74.

<sup>566</sup> Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 84.

Es evidente que tales autores entendían la institución mesoamericana como si fuera verdadera esclavitud y que asumían que los términos esclavo y *tlacotli* se correspondían siempre en relación de uno a uno. Es decir, que la palabra esclavo era equivalente a *tlacotli* y nada más. Sin embargo, como ya había observado Izquierdo,<sup>567</sup> con la palabra esclavo los españoles sustituyeron varios términos que en el mundo indígena aludían a diferentes tipos de servidumbre; por ello será necesario diferenciar entre cada uno de estos tipos para después mostrar las diferentes maneras en que podían abandonar su condición servil.

En efecto, vimos que el término esclavo fue usado por los españoles para designar a individuos que se encontraban en por lo menos cuatro tipos diferentes de servidumbre. Así, nombraron esclavo al que yo he denominado *huehuetlacotli*, un individuo que había llegado a una condición servil de carácter permanente, debido principalmente a una situación desesperada como la hambruna que azotó la Cuenca de México hacia 1450.<sup>568</sup> También emplearon el término esclavo para referirse al *tlacotli*, individuo que, como hemos visto, conservaba prácticamente todos sus derechos de hombre libre, con la salvedad de que se obligaba a trabajar por vía del castigo o voluntariamente para alguien por tiempo indefinido. Otro término indígena que fue homologado con la palabra esclavo fue el de *tlacotiamictli*, que no era sino un *tlacotli* que mostraba mal comportamiento y, por incorregible, perdía los derechos que había disfrutado como *tlacotli*, quedando en posibilidad de ser “vendido” e, incluso, luego de dos o tres “ventas”, de ser destinado a la muerte sacrificial. Finalmente, los cronistas españoles denominaron esclavo al *ixiptla* que, como vimos, era alguien —o quizá sea mejor decir algo— que permitía la instalación de algún dios en su cuerpo en alguna de las fiestas de las veintenas.

Si me he referido a cada uno de estos casos, es justamente para mostrar que la palabra esclavo, tal como se usó en las crónicas del siglo XVI, encierra matices y significados que los indígenas diferenciaban claramente y que los conquistadores

---

<sup>567</sup> Izquierdo, “La esclavitud...”, p. 363.

<sup>568</sup> *Vid. supra*: cap. 2, apartado 2.3.

no entendieron bien o, simplemente, no quisieron entender. En este sentido, baste recordar que a ellos les interesaba argüir que la esclavitud ya existía en el mundo indígena para facilitar así su inserción y práctica en el mundo colonial.<sup>569</sup> No obstante, para el investigador de lo mesoamericano es muy importante comprender que algunos términos como el de esclavo aluden a realidades distintas en el mundo indígena. Tomando en consideración esta premisa será más fácil comprender las contradicciones que aparecen en las descripciones de los cronistas sobre las diferentes maneras que tenían de liberarse los llamados “esclavos”. Empecemos con el *huehuetlacotli*.

Como señalé antes, he denominado *huehuetlacotli* al individuo que entraba en una condición servil de carácter permanente debido principalmente a una situación desesperada como la hambruna que azotó a la Cuenca de México hacia 1450. Ante casos de extrema necesidad como ese, Motolinía dice:

[...] una casa o dos [...] vendían un hijo, e obligábanse todos a tener siempre aquel esclavo vivo, que aunque muriese el que señalaban habían de suplir otro, salvo si moría en casa de su amo o le tomaba algo de lo que él adquiría, por lo cual ni el amo le tomaba lo que el esclavo tenía, ni quería que habitase en su casa [...].<sup>570</sup>

Es claro que este tipo de servidumbre no correspondía a la que aquí venimos analizando. Primero, porque los cronistas mismos la designaron de manera diferente, al consignar que se le conocía como “*huehuetlatlaculli*”,<sup>571</sup> aludiendo así a su carácter antiguo. Segundo, porque se daba en un contexto distinto —de extrema necesidad— propiciando con ello que se pagara por los “esclavos” un “precio” menor (tan sólo un poco de maíz)<sup>572</sup> que el que se pagaría en condiciones normales (recuérdese que un *tlacotli* podía cambiarse por veinte *cuachtli* y un *tlacotiamictli* hasta por cuarenta)<sup>573</sup> y, tercero, porque al parecer era de carácter

---

<sup>569</sup> Castillo F., *Estructura económica...*, p. 118.

<sup>570</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 603.

<sup>571</sup> Ya hemos visto que, según Motolinía, el nombre *huehuetlatlaculli* equivalía a “culpa o servidumbre antigua”. Motolinía, *El libro perdido...*, p. 603. El término aparece como *ueuetlatlaculli* en el *Códice Florentino*, lib. VII, cap. VIII, fol. 15v y 16r.

<sup>572</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XXX, pp. 296-297; Alva Ixtlixlóchitl, *Obras históricas*, v. II, cap. XLI, p. 111.

<sup>573</sup> *Vid. supra*: caps. 2 y 3, apartados 2.2.2.3 y 3.2.1.



hereditario<sup>574</sup> y permanente<sup>575</sup> pues, como lo señala el franciscano, si fallecía el individuo obligado a servir, debía ser suplido con otro por la misma casa o familia que lo vendió. Esto sólo podía evitarse de dos maneras, que a su vez, constituyen las formas en que el *huehuetlacotli* podía abandonar su situación servil: 1) si el individuo moría en casa del *tlacahua* o 2) si éste le tomaba algo de lo que aquél adquiriría, lo cual nos permite observar además que, al igual que el *tlacotli*, el *huehuetlacotli* también podía adquirir bienes para sí, hecho que por sí mismo ya lo hacía diferente del esclavo del Viejo Mundo. Veamos ahora cómo podía liberarse el *tlacotli*.

He mostrado que el *tlacotli* era un individuo que conservaba prácticamente todos sus derechos de hombre libre, con la salvedad de que se obligaba a trabajar por vía del castigo o voluntariamente para alguien por tiempo indefinido. Según las fuentes consultadas, este podía liberarse de su obligación de tres maneras: 1) si alguien más o él mismo pagaban la cantidad por la que había sido convertido en *tlacotli*; 2) si establecía una relación amorosa con el *tlacahua* al que estaba vinculado y 3) si moría.

Efectivamente, todos los *tlatlacotin* que adquirirían esa condición de forma voluntaria (prostitutas, holgazanes, jugadores incontinentes, anfitriones insolventes y quienes pasaban por una gran necesidad) se encontraban en esta posibilidad. Es decir, podían liberarse de su obligación pagando el monto por el que habían sido convertidos en *tlatlacotin*. Inclusive, algunos ladrones y deudores incumplidos podían liberarse de la misma manera.<sup>576</sup> Sin embargo, la escasez de datos en las fuentes no me permite asegurar que todos los *tlatlacotin* estuvieran en la misma situación; pues, entre los casos de *tlacoyotl* por castigo, se perciben algunas

---

<sup>574</sup> Motolinía señala que esta condición servil se heredaba, al menos por una generación: “[...] mas los que de primero se habían obligado, con los dellos descendientes, contraían aquella obligación [...]”. Motolinía, *El libro perdido...*, p. 603. Véase también Offner, *Law and politics...*, p. 280.

<sup>575</sup> En aparente contradicción al carácter permanente, Durán señala que se permitía el rescate de los hijos e hijas “vendidos” en tiempo de hambruna. Sin embargo, me parece que la disposición era dolosa, porque el “comprador” pagaba “un cestillo muy pequeño de maíz á la madre ó al padre” y se obligaba a sustentar al niño todo el tiempo que durase la hambruna, posteriormente, si los padres quisiesen rescatar al niño, estaban obligados a pagar todos los alimentos consumidos por el niño; cosa que debió resultar imposible para muchos *macehualtin*.

<sup>576</sup> *Vid. supra*, cap. 2, apartado 2.2.

restricciones. Por ejemplo, plagiarios y estafadores no parecen tener la opción de pagar para liberarse, quizá por considerarse una falta más grave. Lo mismo puedo decir de los asesinos que dejaban viuda con hijos pues, al pagar “su precio”, dejarían a la mujer desprovista del trabajo del *tlacotli*, necesario para su propia manutención y la de sus hijos. Otro es el caso de los malos hijos, de quienes nos dice Durán que no se “podían tornar á rescatar”<sup>577</sup> y, más aún, el caso de los cómplices de una traición, quienes, según Ixtlilxóchitl, quedaban “[...] por esclavos hasta la cuarta generación”,<sup>578</sup> lo cual nos sugiere que en ocasiones muy particulares la *tlacoyotl* podía heredarse. Todas estas consideraciones nos dan una mejor idea de la complejidad que encerraba la institución indígena. Complejidad a la que, por cierto, no podremos acceder sin conocer los pormenores de las leyes que estaban detrás de todas esas disposiciones y los agravantes que se podían aplicar en los diferentes casos. Me parece que en este momento sólo puedo conjeturar que los *tlatlacotin* que no podían alcanzar su libertad mediante un pago pudieron haber sido considerados como los *tlatlacotiamictin* que habían sido vendidos tres veces, es decir, *tlatlacotin* que por la gravedad de sus transgresiones habían perdido casi todos sus derechos.

Como señalé antes, una segunda manera en que el *tlacotli* podía liberarse de su situación servil era estableciendo una relación amorosa con el *tlacahua* al que estaba vinculado. En efecto, como vimos antes, en el *Vocabulario* de Molina aparecen dos términos que nos muestran que había mujeres que tenían *tlatlacotin* a su servicio, tal es el caso de la *cihuatecutli* y de la *cihuatecuyotl*, que el célebre nahuatlato tradujo en ambos casos como “ama o señora de esclavos”.<sup>579</sup> Así entonces, parece posible que un *tlacotli oquichtli* se enamorara de la *cihuatecutli* y que una *cihuatlacotli* se enamorara del *tlacahua* al que estaban vinculados. Esto, según Motolinía, no sólo era posible sino muy común: “[...] y muchas veces los amos tomaban a sus esclavas por mujeres, y las mujeres, muertos sus maridos,

---

<sup>577</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 188.

<sup>578</sup> Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. II, cap. XXXVIII, p. 101.

<sup>579</sup> Molina, *Vocabulario...*, segunda sección, fol. 22v.

tomaban a sus esclavos por maridos, [...]”.<sup>580</sup> Algo muy similar comentó Hernández: “[...] muy a menudo, en verdad, los esclavos casaban con las señoras y las esclavas con los señores”.<sup>581</sup> Durán, por otra parte, también hizo referencia a dicha costumbre, añadiendo que esa era una forma en que los “esclavos” podían liberarse de la servidumbre:

Otro modo habia de rescatarse los esclavos y era cuando el amo se enamoraba de la esclava ó la ama del esclavo en siendo notorio porque había hijos ó alguna otra noticia demas de que ellos estaban por el mesmo caso libres ellos los amos los tenían por bien y los casaban y honraban y tenían en sus casas y les daban tierras y casas y heredades de que viviesen [...].<sup>582</sup>

Como puede verse, esta vía de liberación no sólo le quitaba la carga de trabajo al *tlacotli*, fuera hombre o mujer, sino que le permitía acceder al modo de vida de aquél o aquélla a quien había servido. De hecho, en la *Relación de Tepeaca* se afirma que por esta vía una *cihuatlacotli* podía ingresar a la “nobleza”: “[...] y, si el propio amo tenía acceso con su esclava, ella conseguía [la] libertad y quedaba tan noble como su amo”.<sup>583</sup> Sea como fuere, parece cierto que el *tlacotli*, fuera hombre o mujer, podía liberarse de la servidumbre enamorando a aquél a quien servía.

Naturalmente, la tercera manera en que un *tlacotli* podía liberarse de su condición servil era muriendo. En efecto, Quiroga explica que la servidumbre del *tlacotli* terminaba con su muerte.<sup>584</sup> Aunque parece una obviedad lo menciono porque, como vimos antes, al morir el *huehuetlacotli*, la servidumbre pasaba a otro miembro de la familia al que pertenecía el primero, lo que significa que la obligación se transmitía por generaciones. En cambio, cuando moría el *tlacotli* se acababa la obligación que había contraído en vida. Al menos eso es lo que prescribía la ley. No obstante, parece ser que no siempre se aplicaba pues, según el testimonio de Quiroga, había casos en que los *tlacahuaque* tomaban como

---

<sup>580</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, pp. 604-605; información similar fue registrada por Zorita, *Relación...*, t. I, segunda parte, cap. X, p. 363.

<sup>581</sup> Hernández, *Escritos varios*, cap. XI, p. 67.

<sup>582</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 191.

<sup>583</sup> “Relación de Tepeaca”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. II, pp. 244-245.

<sup>584</sup> Quiroga, “Información en derecho”, cap. III, p. 139.

*tlatlacotin* a otros del linaje del que había muerto para que los siguieran sirviendo.<sup>585</sup>

Otra era la situación si el que moría era el *tlacahua*. En efecto, Motolinía explica que al morir el *tlacahua*, era común que liberara a aquellos *tlatlacotin* que le habían servido bien, porque si no lo hacía pasaban al servicio de sus herederos. Así lo escribió el franciscano: “Acostumbrá[ba]se entre estos naturales los señores de esclavos que bien los había servido, de los dejar horros y libres en su muerte, y si esto no hacían, que[da]ban los esclavos a sus herederos”.<sup>586</sup> Torquemada, añade que esto hacía el *tlacahua*, declarando las causas por las que tomaba la decisión.<sup>587</sup> Así entonces, parece ser que, en los momentos cercanos a su muerte, los *tlacahuaque* acostumbraban a liberar a los *tlatlacotin* que les habían ofrecido un buen servicio. Revisemos ahora cómo podía liberarse el *tlacotiamictli*.

A primera vista, todo parece indicar que el *tlacotiamictli* solo podía liberarse de una manera. Y ésta, quizá debido a su notoriedad, fue registrada en varias fuentes. Veamos primero lo que escribió Motolinía:

Quando el esclavo traía collera, tenía un remedio para se librar, y era que si se podía escabullir y acogerse al palacio y casa principal del señor, en entrando dentro era libre, e nadie le podía impedir la entrada, ni volver del camino que llevaba, si no era su amo o su ama, y los hijos cuyo era el esclavo; cualquiera otra persona que echaba mano del esclavo para le impedir, ahora en la calle por el camino, ora a la puerta del palacio, por el tal detenimiento era hecho esclavo y el esclavo libre. Estos palacios eran las casas de los grandes señores.<sup>588</sup>

Sobre esta peculiar manera de liberarse, Durán nos dejó otros detalles:

[...] es de saber que era ley en esta tierra de la Nueva España que cuando los Señores de esclavos los sacasen á vender que los llevasen con aquellas colleras y varas atras atravesadas de á braza la causa era porque fuesen conocidos y tambien para que si se quisiesen huir les fuese estorbo aquella vara entre la gente é impedimento porque era ley que si el esclavo se podía descabullir de su amo en el tianquiz despues de entrado en él y traspasar los términos del mercado antes que su amo le alcanzase y luego en pasando los límites pusiese el pie encima de una suciedad de persona queda libre el cual así sucio se yba á los purificadores de esclavos y se manifestaba a ellos [...] Aquellos Señores le quitaban la argolla y le desnudaban y lavaban de pies á cabeza y despues de lavado vestianle ropas y

---

<sup>585</sup> *Idem.*

<sup>586</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 605.

<sup>587</sup> Torquemada, *Vocabulario...*, v. IV, lib. XIV, cap. XVII, p. 361.

<sup>588</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 605.

presentábanlo al Señor y decíanle como aquel había sido esclavo y que se había libertado según la ley [...] el Señor lo alababa y daba por bien libre y haciéndolo honrar y dar insignia de hombre liberal y animoso y muchas veces se quedaba en palacio para lacayo de casa.<sup>589</sup>

El dato es confirmado por Hernández, quien también apuntó información adicional:

Estos mismos, sin embargo, recobraban la libertad si durante ciertas fiestas del año se refugiaban en el palacio del rey; a lo cual, a nadie, a no ser el señor o el hijo del señor, era permitido impedirlo; y si algún otro lo estorbaba era reducido a la esclavitud sobre la marcha y al esclavo se le concedía la libertad.<sup>590</sup>

A todo lo anterior pueden agregarse también los datos consignados por Pomar:

[...] y, cuando les daban vida áspera y cruel [a los "esclavos"], que era evidente señal desto al ponerles una tova de madera grande al pescuezo, eran libres si, con ella huyendo, se entraban en la casa real, por privilegio de los reyes, aunq[ue], a los dueños, daban algún interés en recompensa de lo que les costó.<sup>591</sup>

Finalmente, veamos lo que se registró en la *Relación de San Juan Teotihuacan*: "[...] el esclavo que se huía de la prisión en que estaba y se manifestaba con la dicha prisión que tenía ante el mayoral del barrio, el dicho mayoral le quitaba la prisión y le daba por libre della".<sup>592</sup>

Es claro que esta peculiar forma de liberación llamó la atención de varios cronistas y por eso la consignaron. Sin embargo, me parece que debió haber sido difícil de alcanzar. Piénsese en que son muchos los factores que habrían de reunirse para que se pudiera llevar a cabo. Primero, era necesario que el hecho tuviera lugar "durante ciertas fiestas del año", como apuntó Hernández.<sup>593</sup> Segundo, el *tlacotiamictli* debía lograr escabullirse de los *tlacanamacanime* cargando en el cuello una pesada *cuauhcozcatl* de madera o de metal que, además, por sus dimensiones, podía atorarse en cualquier parte en un concurrido mercado. Tercero, en medio de la confusión y el alboroto causado por el propio escape, el atrevido *tlacotiamictli* debía entrar al palacio real —según unas

---

<sup>589</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 191.

<sup>590</sup> Hernández, *Escritos varios*, cap. XI, p. 67.

<sup>591</sup> "Relación de Tetzaco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. III, p. 86.

<sup>592</sup> "Relación de San Juan Teotihuacan", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. II, p. 237.

<sup>593</sup> Hernández, *Escritos varios*, cap. XI, p. 67.

versiones— o pisar “una suciedad de persona” —según otras— para alcanzar la libertad. Sólo entonces podía presentarse ante los especialistas del ritual para que le quitaran la collera y lo bañaran con el fin de que, posteriormente, el “señor” le diera por hombre libre.

La pregunta que se impone en este momento es: ¿qué tenían en común el palacio del *tlatoani* y el excremento para que el simple contacto con ellos fuera suficiente para liberar a un transgresor empedernido como lo era el *tlacotli* de collera? Respecto al excremento, Alfredo López Austin ha dado una respuesta. En efecto, este investigador ha mostrado que, para los antiguos nahuas, el excremento “estaba cargado de las energías de su repositorio”.<sup>594</sup> Es decir, de las energías propias de la parte inferior del cuerpo.<sup>595</sup> Por tanto, el excremento era de naturaleza fría. Dejemos que nos lo explique López Austin:

[...] En esta división polar, la mierda era de naturaleza fría –independientemente de su temperatura– y su fuerza era capaz de producir un equilibrio en los seres atacados por el calor excesivo. Tal era el caso de los *tlatlacotin*, hombres que habían perdido su libertad por contrato o por condena. Se decía de ellos que el estado de sujeción les provocaba una transformación orgánica: eran de ‘corazón caliente’. Una de las formas de recuperar la libertad perdida era volver al equilibrio previo. El *tlacotli* buscaba ese equilibrio huyendo del amo, penetrando en el recinto del mercado y pisando una mierda. Después reclamaba ser limpiado del cuerpo y ser colocado en otra posición social. La fuerza de la mierda obraría al contrarrestar la calidad caliente del corazón del *tlacotli*. Debido a toda esta concepción, el hombre nacido en libertad se llamaba *yullo iztic* (‘el de corazón frío’), mientras que liberar de la sujeción se decía *cuitlatlaza* (‘arrojar excremento’).<sup>596</sup>

Dentro de esta misma lógica, parece posible pensar que el palacio del *tlatoani* estuviera también cargado de algún tipo de energía fría y, por tanto, pudiera equilibrar, como lo hacía el excremento, la naturaleza “caliente” del *tlacotli*. En este mismo orden de ideas, llama la atención que el simple contacto con

---

<sup>594</sup> Alfredo López Austin y Francisco Toledo, *Una vieja historia de la mierda*, 2ª ed., México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Le Castor Astral, 2009, p. 29.

<sup>595</sup> Según López Austin, “La parte inferior del cuerpo era el dominio de energías particulares que oscilaban entre los valores positivos y negativos: allí estaban el vigor y la laxitud, el valor y la cobardía, la voluntad y la abulia, la capacidad de la alegría y de la tristeza, la apetencia y el desgano sexuales, y también la debilidad y la potencia generativas”. López Austin y Toledo, *Una vieja historia...*, p. 29.

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 30.

aquéllos que pretendieran estorbar la huida del *tlacotiamictli* lo liberaran de la servidumbre y quedarán en su lugar.<sup>597</sup>

Ahora bien, revisando las fuentes cuidadosamente es posible advertir que el *tlacotiamictli* podía liberarse también pagando el monto por el que fue “vendido”. Esto se puede inferir al observar que éste no llegaba siempre a la muerte sacrificial pues, para que ello sucediera, era necesario que hubiera sido “vendido” tres veces, lo cual significa que, antes de la tercera “venta” podía seguir trabajando y, por tanto, le seguía siendo posible liberarse pagando el precio por el que fue “vendido”. Eso es lo que se percibe en la siguiente afirmación de Durán: “La tercera manera de libertarse era la que tengo dicho volviendo á su dueño el precio en que fueron vendidos”.<sup>598</sup>

Sea como fuere, la liberación del *tlacotiamictli*, al igual que la de cualquier otro individuo de condición servil era atribuida al poder divino y, más específicamente, al poder de Tezcatlipoca. Así lo apuntó Sahagún:

[...] Y si acontecía que el esclavo se libertaba y venía a prosperidad, y el que era señor de esclavos venía a ser esclavo, todo lo echaban a Tezcatlipuca, porque decían que él [era el] que había hecho misericordia del esclavo porque se lo había rogado, y había castigado al que era señor porque era duro con sus esclavos.<sup>599</sup>

Finalmente voy a referirme al *ixiptla*. Para este la única posibilidad de liberación era la muerte. Efectivamente, como expliqué antes, una vez que estos individuos eran convertidos en dioses por medio del ritual, sólo podían aspirar a disfrutar los placeres que sus agradecidos fieles pudieran proporcionarles antes de ser inmolados. No obstante, debo advertir que si para nosotros la muerte del *ixiptla* puede significar liberación, es posible que para los antiguos nahuas no fuera así. Han llegado hasta nosotros evidencias de creencias sobre el más allá en donde se asumía que la condición servil que los individuos habían tenido en vida continuaba; este es el tema del siguiente apartado.

---

<sup>597</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XX, p. 192.

<sup>598</sup> *Idem*.

<sup>599</sup> Sahagún, *Historia...*, t. I, lib. IV, cap. IX, p. 368.

## 4. 2. Los acompañantes de los muertos distinguidos

Son varias las fuentes que señalan la práctica de los nahuas y otros pueblos mesoamericanos de enterrar a sus gobernantes y otros principales acompañados por “esclavos” para que les sirvieran en el más allá. Durán nos informa que a tales individuos se les denominaba: *tepan tlacaltin* y *teixpan miquiz tehuicaltin*, nombres que —según él— querían decir: “los que iban tras el muerto á tenelle compañía”.<sup>600</sup> Sin embargo, no está muy claro si a estos que los cronistas llamaron “esclavos” los podemos denominar *tlatlacotin*. Esto, principalmente, porque en las descripciones que llegaron hasta nosotros se percibe que no gozaban de todos los derechos que tenían aquéllos. Veamos algunas de esas descripciones.

El testimonio de Motolinía sobre este asunto es quizá el más antiguo que se conoce y, por fortuna, es muy detallado. Veamos lo que escribió el franciscano:

Cuando algún señor moría, luego lo hacían saber a los pueblos comarcanos e a los señores de ellos, y también a los señores de las provincias con quien el señor difunto tenía parentesco o amistad, y también les hacían saber el día del entierro, que era al cuarto día, cuando ya no le podían soportar de hedor; hasta entonces le tenían en su casa puesto sobre unas esteras, y allí lo velaban. Venidos los señores y principales al enterramiento, para honrar al señor difunto traían plumajes y mantas e rodela y algunos esclavos para matar delante del difunto, e también traían sus banderas, pequeñas, e ayuntados todos [componían] el cuerpo [...].<sup>601</sup>

Motolinía continúa su relato señalando que el cuerpo se envolvía con quince o veinte mantas ricas; que se le colocaba en la boca un *chalchihuitl* y que se le cortaban unas “guedejas de cabellos de lo alto de la coronilla”, para colocarlas después en una caja junto con otros cabellos que le habían cortado cuando nació. Finalmente, le cubrían el rostro con una máscara. Hecho esto, “mataban un esclavo” y luego vestían al cuerpo con las insignias del dios principal del pueblo, en cuyo templo o patio se había de enterrar.<sup>602</sup> Todo esto ocurría —dice el franciscano— mientras sus mujeres, amigos, parientes y los *tlatoque* que habían asistido al funeral lo llevaban al templo llorando y entonando cantos. Al llegar al

---

<sup>600</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XXXIX, p. 354.

<sup>601</sup> Motolinía, *El libro perdido*, p. 526.

<sup>602</sup> *Ibid.*, pp. 526-527.



patio donde estaba el templo, salía un sacerdote de alta jerarquía a recibirlos. Después, colocaban el cuerpo frente al templo, y allí lo quemaban vestido con todos sus atavíos.<sup>603</sup> Mientras se quemaba el cuerpo del difunto en el patio

[...] allí sacrificaban con él, o por el alma del difunto, ciento o ducientos esclavos, según mayor o menor señor era el muerto; estos eran de sus esclavos y de los ofrecidos de los amigos que a su enterramiento habían venido. Sacrificaban y mataban los dichos esclavos por los pechos, sacándoles los corazones, y daban con ellos en el fuego donde el señor ardía; esto hacían aquellos ministros detestables.<sup>604</sup>

Como puede verse, Motolinía dejó una descripción bastante completa de la participación de los llamados "esclavos" en los funerales de los *tlatoque*. No obstante, este tipo de aseveraciones deben tomarse con precaución en lo que se refiere al gran número de "esclavos" que supuestamente se inmolaban para acompañar al muerto. Esto porque tales datos pudieron ser alterados por los propios frailes en su interés de reprobar el sacrificio practicado por los indígenas, o bien, por éstos mismos, en su interés de exaltar la grandeza de los funerales que hacían a sus gobernantes.

Además de las ofrendas de "esclavos" que se hacían a los *tlatoque*, sabemos que éstas se hacían también a otros personajes importantes dentro de la sociedad mexicana. Tal es el caso de algunos funcionarios prominentes como lo fue el *cihuacóatl* Tlacaélel. En efecto, de acuerdo con Durán, a la muerte de Tlacaélel se le hicieron exequias "[...] de la misma manera que á los reyes se hacian [...]".<sup>605</sup>

Otros beneficiados con ofrendas de "esclavos" fueron algunos principales. Esto se puede verificar en las *Costumbres, fiestas, enterramientos...* documento en el que se dice que los "caballeros" y principales del pueblo, si tenían algún "esclavo", le sacrificaban después de muerto el "amo" y le enterraban con él.<sup>606</sup>

Los "esclavos" no sólo acompañaban a grandes señores y principales, sino también a los guerreros notables. Al menos, eso es lo que dice Durán, al referirse a las exequias que siguieron a la guerra de los mexicanos contra los de Chalco y en

---

<sup>603</sup> *Ibid.*, p. 527.

<sup>604</sup> *Idem.*

<sup>605</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XLVIII, p. 427-428.

<sup>606</sup> "Costumbres, fiestas, enterramientos...", p. 57.

las que se ofrecieron “esclavos” para que fuesen a servir a los guerreros muertos en batalla.<sup>607</sup> Así entonces, parece ser que tanto a los *tlatoque* como a funcionarios, principales y guerreros prominentes se les hacía acompañar por “esclavos” para que les sirvieran en el más allá.

Ahora bien, ¿será posible rastrear los inicios de esta práctica entre los mexicas? Me parece que sí. Diego Durán nos dejó información muy interesante al respecto. Revisemos cada una de las descripciones sobre las exequias de los *tlatoque*.

Lo primero que salta a la vista es que a los primeros gobernantes mexicas no se les hizo acompañar por “esclavos” en sus exequias. Efectivamente, Durán explica que en las exequias de Acamapichtli, el primer *tlatoani* mexica, no hubo sacrificio de acompañantes, porque en aquel tiempo “carecieron de todo aquello, por estar pobres y arrinconados y muy caídos”.<sup>608</sup> Se sobreentiende que Durán se refiere con esta explicación a la situación de dependencia en que vivían los mexicas bajo el yugo de Azcapotzalco. Al parecer permanecieron en esa situación por varios años más pues cuando se refiere a la muerte de Huitzilihuitl, Chimalpopoca e incluso Itzcóatl el dominico tampoco refiere nada acerca del sacrificio de acompañantes. De hecho, sobre el primero ni siquiera menciona que se le hayan realizado exequias y aunque alude a las que se hicieron al segundo y al tercero no menciona nada acerca del acompañamiento de “esclavos”. Así entonces, parece ser que los primeros cuatro *tlatoque* de los mexicas se fueron al más allá sin la asistencia de “esclavos” que posteriormente tendrían sus sucesores.<sup>609</sup>

En efecto, la primera vez que Durán hace mención de que un *tlatoani* fue acompañado al más allá por “esclavos” es cuando se refiere a la muerte de Motecuhzoma Ilhuicamina, gobernante en cuyos funerales se sacrificaron “muchos esclavos y gente de su servicio”. Así lo cuenta el dominico:

---

<sup>607</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XVIII, p. 204.

<sup>608</sup> *Ibid.*, t. I, tratado primero, cap. VI, p. 103.

<sup>609</sup> De hecho, cuando Durán se refiere a la muerte de Itzcóatl aclara que a él no se le hizo acompañar de “esclavos” porque “las ceremonias funerales no estauan aun instituydas como despues se instituyeron”. Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XIV, p. 174.

Murió el año de *mill y quatrocientos y sesenta y nueve* [...] Muerto este Rey, se le hicieron las osequias acostumbradas que á semejantes señores se hacian, acudiendo á ellas todos los Reyes y Señores de la comarca con sus ofrendas y presentes, segun su uso y costumbre, matando muchos esclavos y gente de su servicio, á contemplacion de que le fuesen á servir á la otra vida, enterrando con él gran parte de sus tesoros [...].<sup>610</sup>

Cabe recordar que Motecuhzoma Ilhuicamina fue el *tlatoani* que creó nuevas ordenanzas con el objetivo de lograr una mayor diferenciación social. Se dice que fue bajo su mandato cuando se estableció que los *tlatoque* debían ser tenidos por dioses; que no debían presentarse en público, “sino á cosas muy necesarias y forçosas”; que sólo el *tlatoani* y el *cihuacóatl* podían entrar calzados a palacio; y, además, que fue él también quien otorgó la exclusividad del uso de prendas de algodón e insignias a los nobles y amplios privilegios a los sacerdotes.<sup>611</sup> Fue quizá en este contexto que el gobernante instituyó la práctica de que los *tlatoque* fueran acompañados al más allá por “esclavos”. Sea como fuere, el primer beneficiado fue él, pues es a partir de su mandato que sabemos de esta práctica, la cual, según parece, fue aumentando en el número de acompañantes sacrificados.

El sucesor de Motecuhzoma Ilhuicamina fue Axayácatl. Es también Durán quien registró las ofrendas que los *tlatoque* le otorgaron durante sus funerales. Según el dominico, el *tlatoani* “Murió el año de mill y quatrocientos y ochenta y uno [...]” y en las ofrendas que le presentaron figuraban “esclavos”, “esclavas”, corcovados y enanos:

[...] que acontecia pasar de cinquenta y de sesenta personas las que allí matauan, y echada la sangre en el fuego, con la qual se apagauan aquellas cenizas ardiendo, coxianlo todo los sepultadores y hacian un hoyo delante los piés de Vitzilopochtli y enterráuanlo allí con todos aquellos coraçones de los muertos y las joyas y plumas y mantas que le auian ofrecido [...].<sup>612</sup>

Tras Axayácatl, fue Tízoc quien ascendió al poder. De acuerdo con lo apuntado por Durán, a éste le hicieron exequias del mismo modo y manera que a Axayácatl, con sus “esclavos” y presentes, matando a todos los “esclavos” de su casa.<sup>613</sup>

---

<sup>610</sup> *Ibid.*, t. I, tratado primero, cap. XXXI, p. 303.

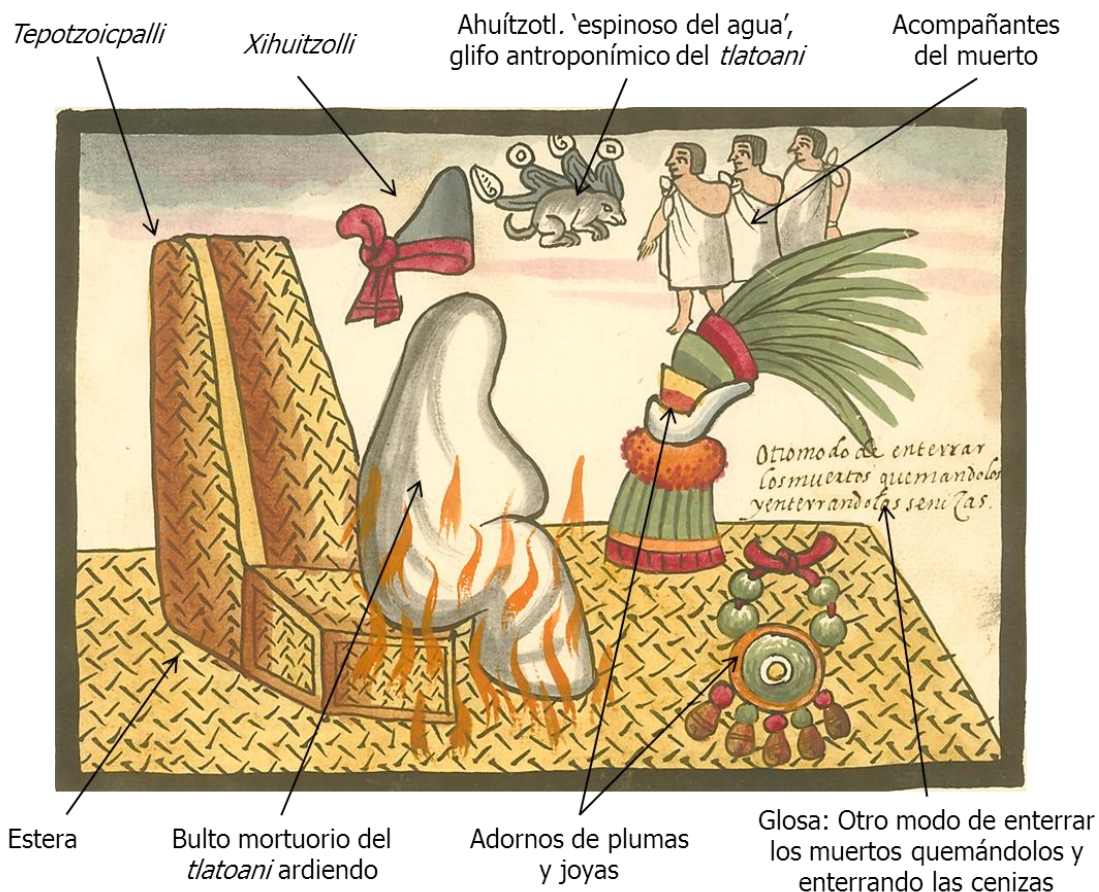
<sup>611</sup> *Ibid.*, t. I, tratado primero, cap. XXVI, pp. 264-267.

<sup>612</sup> *Ibid.*, t. I, tratado primero, cap. XXXIX, p. 357.

<sup>613</sup> *Ibid.*, t. I, tratado primero, cap. XL, p. 370.

A la muerte de Tízoc le sucedió Ahuítzotl a quien también se le hicieron exequias fastuosas con acompañamiento de “esclavos”. Sobre este *tlatoani*, Durán dejó más detalles. Por ejemplo, nos dice que Nezahualpilli le ofrendó diez. Totoquihuaztli, *tlatoani* de Tlacopan, otros diez. Los señores de las provincias de Chalco, Xochimilco, los de la Chinampa, los de Tierra Caliente, Xilotepec, Culhuacán, Iztapalapa, Mexicatzingco y Huitzilopochco acudieron también a dar el pésame llevándole “esclavos”.<sup>614</sup> Inclusive, Durán llega a afirmar que los “esclavos” ofrecidos en estas exequias pasaban de doscientos.<sup>615</sup> Revisemos una imagen sobre estas exequias incluida en el *Códice Tovar*, fol. 128 r (véase figura 8).<sup>616</sup>

**Figura 8. Las exequias de Ahuítzotl**



<sup>614</sup> *Ibid.*, t. I, tratado primero, cap. LI, p. 451.

<sup>615</sup> *Ibid.*, t. I, tratado primero, cap. LI, p. 453.

<sup>616</sup> El *Códice Tovar* íntegro está disponible en línea, véase *Códice Tovar*, en Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/6759/#q=C%C3%B3dice+Tovar>, 16 de mayo de 2016.

En esta imagen se puede apreciar el bulto mortuario de Ahuítzotl, gobernante de Tenochtitlan (1486-1502), en el momento justo en que es consumido por las llamas. Sabemos que se trata del *tlatoani* por varias razones. Primero porque está sentado<sup>617</sup> sobre una estera y un *tepotzoicpalli*. Segundo, y quizá más importante, porque encima del bulto mortuario aparecen dos elementos que hacen indudable su identificación: 1) la *xihuitzolli*, o “diadema de turquesa”, insignia que sólo podían portar los *tlatoque* y, sobre todo, 2) el glifo antropónimo del gobernante que representa al *ahuitzotl*, animal fantástico que, según los antiguos nahuas, vivía en el agua y poseía una mano en la cola con la que ahogaba a sus víctimas.<sup>618</sup> Frente al bulto mortuario se observan también algunas joyas y adornos de plumas y, en segundo plano, tres personajes masculinos que llevan puesto un *tilmatli*. Aunque en esta imagen no existe una glosa que nos indique quiénes eran tales personajes. Dicha glosa sí aparece en otra imagen muy similar del mismo códice y en la que se dice: “Un modo de enterrar los muertos con todos sus criados y ajuar”.<sup>619</sup> Lo que me permite afirmar que, en esta imagen, los tres personajes también representan a los acompañantes que fueron enviados con Ahuítzotl para servirle en el más allá. Prosigamos con el análisis de las exequias de los *tlatoque* mexicas.

El sucesor de Ahuítzotl fue Motecuhzoma Xocoyotzin. Por la confusión existente en torno su muerte,<sup>620</sup> no está muy claro si en sus exequias recibió “esclavos”

---

<sup>617</sup> Hay que recordar que la posición sedente era una convención pictográfica utilizada para indicar que el personaje así representado “desempeñaba un cargo y ocupaba una responsabilidad precisa”. Los *tlatoque* eran representados sentados. Dehouve, “Asientos para los dioses...”, p. 43.

<sup>618</sup> Sobre el *ahuitzotl* véase Sahagún, *Historia...*, t. III, lib. XI, cap. IV, pp. 1037-1038; y Yuri Escalante Betancourt, “El *ahuitzotl*”, en *Arqueología Mexicana*, México, D. F., VI, 35, enero – febrero 1999, pp. 56-61.

<sup>619</sup> *Códice Tovar*, fol. 130 r.

<sup>620</sup> Sobre la muerte de Motecuhzoma Xocoyotzin existen dos versiones. Una señala que fueron los propios indígenas quienes lo mataron de una pedrada que le arrojaron mientras se encontraba en una terraza tratando de calmar al pueblo y, otra, que responsabiliza de su muerte a los españoles, quienes “[...] por las partes bajas le metieron la espada”. Véase Miguel León-Portilla, “El ocaso de los dioses. Moctezuma II”, en *Arqueología Mexicana*, México, D. F., XVII, 98, julio – agosto 2009, pp. 64-66; y Eduardo Matos Moctezuma, “¿Quién mató a Moctezuma II, los mexicas o los españoles?”, en *Arqueología Mexicana*, México, D. F., XXI, 123, septiembre – octubre 2013, pp. 88-89.

como ofrenda.<sup>621</sup> Lo que sí sabemos es que, en vida, a él le tocó ofrendar veinte “esclavos” para que fueran a servir a Nezahualpilli en el más allá.<sup>622</sup> En consecuencia, y de acuerdo con lo asentado en la obra de Durán, puedo decir que esta práctica pudo haber comenzado, por lo menos en el caso de los mexicas, desde que Motecuhzoma Ilhuicamina estableciera nuevas ordenanzas con el objetivo de lograr una mayor diferenciación social y terminó con la conquista española. Vimos también que, desde la época de Motecuhzoma I, el número de acompañantes fue variando según el poder que fueron adquiriendo los acompañados.

Ahora bien, ¿para qué sacrificar “esclavos” que acompañaran a los personajes prominentes de la sociedad mexicana? Todo parece indicar que la explicación a este fenómeno está en la creencia en la vida en el más allá y, sobre todo, en la idea de que en esa otra realidad existía la posibilidad de seguir trabajando.<sup>623</sup> En efecto, se sabe que a los “esclavos” se les vestía apropiadamente para el “viaje” y se les dotaba además de los implementos de servicio. Incluso, han llegado hasta nosotros amplios discursos en los que se recomendaba a los acompañantes que no dejaran de realizar bien su trabajo. Veamos lo que dicen las fuentes.

Lo primero que hay que decir es que a los acompañantes se les vestía de manera especial antes de realizar su viaje al más allá. Un ejemplo de esto lo encontramos en el texto de Motolinía que analizamos antes. Ahí, el franciscano señala que: “Los esclavos llevaban vestidos de sus mantas nuevas, y llevaban otras para servir con ellas a su amo allá en el infierno, que pensaban que como no le calentaba el sol, hacía gran frío”.<sup>624</sup> Mendieta reitera que iban con ropajes

---

<sup>621</sup> Sahagún explica que a Motecuhzoma Xocoyotzin le hicieron “las ceremonias que solían hacer a los difuntos de gran valor” pero no dice explícitamente que se le hiciera acompañar por los llamados “esclavos”. Sahagún, *Historia...*, t. III, lib. XII, cap. XXIII, p. 1199.

<sup>622</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. LXIV, pp. 540-541.

<sup>623</sup> La idea del trabajo en el más allá sigue vigente en algunas comunidades indígenas. Good Eshelman encontró que los nahuas del Río Balsas, en el actual estado de Guerrero, siguen creyendo que los muertos trabajan igual que las personas vivas, “[...] solo que ellos ‘trabajan’ en dos lugares: aquí entre los vivos, y también en el lugar donde andan [...]” Catharine Good Eshelman, “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 26, 1996, p. 277.

<sup>624</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 527. Cabe recordar que los antiguos nahuas concebían al Mictlan como un lugar frío. Se decía que allí soplaban helados vientos de obsidiana a los que llamaban

nuevos y mudas para cubrirse del frío,<sup>625</sup> y Durán, por otra parte, explica algo muy similar: “[...] vestían á los tristes esclavos que auian de morir para ir á servirle al otro mundo, y á las esclavas juntamente, vistiéndoles camisas nuevas y galanas y faldellines muy galanos [...]”.<sup>626</sup>

Pero la preparación para el “viaje” incluía más que ropajes nuevos. Las fuentes insisten en que a los llamados “esclavos” se les otorgaban los implementos necesarios para que desempeñaran sus labores en el más allá.<sup>627</sup> Veamos lo que dejó escrito Durán acerca de esto:

[...] y poniéndoles á cuestras las caxuelas y cestillas en que el rey tenia las joyas con que se adornaua, de orejeras y beçotes y nariceras y todas las mantas ricas quel rey se ponía, cenñidores y todos los demas adereços de que se auia seruido, todos los liauan á los cuerpos de esclavos y esclauas que auian de morir. Luego traian los esclavos, todos quantos el rey tenia, y las esclauas, y á todos los vestían y adereçanan como á esclavos de rey, [...].<sup>628</sup>

Como puede verse, en el texto de Durán los objetos que se otorgan a los “esclavos” son precisamente todos los que eran necesarios para vestir al *tlatoani*. En otras palabras, estos acompañantes tenían la misión de portar todo lo que el *tlatoani* pudiera necesitar para vestirse y ataviarse. Sin embargo, y por fortuna, llegaron hasta nosotros descripciones más completas en donde se aprecia mejor la misión que tenían estos acompañantes de los muertos. Al respecto, es muy elocuente la siguiente descripción:

[...] Mataban al sacerdote o capellán que tenía para que fuera a administrarle allá las ceremonias (porque todos los señores tenían un capellan que dentro de casa le administraba las ceremonias). Mataban al maestresala que le había servido y al copero a los corcovados y corcovadas y enanos que le habían servido (porque era grandeza entre los señores de México servirse de corcovados y las señoras de corcovadas). Mataban a las molenderas para que fuesen allá a molerle y a hacerles tortillas al otro mundo y para que no tuviese pobreza enterraban con él mucha riqueza de oro, plata, joyas, piedras ricas, mantas, orejeras, bezotes, brazaletes, plumas y si lo quemaban, juntamente quemaban toda aquella gente que habían

---

*itzehecayan*. Patrick Johansson, “Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 34, 2003, p. 169.

<sup>625</sup> Mendieta, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XL, p. 293.

<sup>626</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XXXIX, p. 356.

<sup>627</sup> “Costumbres, fiestas, enterramientos...”, p. 58.

<sup>628</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XXXIX, p. 356. Otra descripción de atavíos puede verse en las exequias de Ahuítzotl, Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. LI, pp. 453 y ss.

muerto para su servicio y revolvían toda aquella ceniza y la echaban así revuelta y la enterraban con gran solemnidad.<sup>629</sup>

Es obvio que Durán se refirió a los diferentes sirvientes usando términos comunes en las cortes europeas de su época. Es por ello que llama “capellán” al especialista encargado de los diferentes rituales en la casa del señor. De la misma manera, utilizó los términos “maestresala” y “copero”, para aludir a los encargados de la comida y las bebidas del gobernante, respectivamente. Además, es interesante observar que, al igual que Motolinía, Durán explica que entre los acompañantes de los muertos iban corcovados y enanos de ambos sexos<sup>630</sup> y, también, “molenderas”, encargadas éstas de preparar el maíz para elaborar tortillas. Por si todo esto fuera poco, el dominico reitera que para que el señor “[...] no tuviese pobreza enterraban con él mucha riqueza de oro, plata, joyas, piedras ricas, mantas, orejeras, bezotes, brazaletes [y] plumas [...]”.<sup>631</sup> Así entonces, parece claro que los “esclavos” acompañantes iban al más allá con la misión de servir al muerto. Esto fue expresado claramente en un discurso que, según Durán, se pronunció a los “esclavos” antes de ser inmolados en las exequias de Axayácatl y que decía lo siguiente:

[...] hermanos míos: id en paz á servir á vuestro amo y señor y rey nuestro, *Axayacatl*; idle consolando y animando por donde fuere: mirá no le falte algo de sus joyas, no se os caigan por el camino, seruide [*sic*] con mucho cuidado y dalde

---

<sup>629</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. V, p. 65.

<sup>630</sup> Motolinía afirma que: “De estos esclavos [que mataban como acompañantes] algunos eran mujeres; e los enanos, corcovados y contrahechos que el señor difunto tenía en su casa”. Motolinía, *El libro perdido...*, p. 527. Durán, por otra parte, dejó también datos sobre el trabajo que enanos y corcovados realizaban para los *tlatoque*. Por ejemplo, refiere que “seruian de pajes á los reyes y grandes, y de eunucos que mirauan por las mujeres y mancebas de los reyes y grandes”. También explica que algunos de ellos acompañaron a Ahuítzotl en su itinerario de agradecimiento por la conquista de Tehuantepec y “[...] llevauan un rico vestido de mantas muy galanas y unos braceletes de oro y calcetas de lo mesmo y ricas plumas y joielles de mucho precio y cueros de tigres y de leones, de los que auian traído de la conquista [...]”. Finalmente, hace alusión a los que estaban al servicio de Motecuhzoma Xocoyotzin y que le sirvieron de confidentes y mensajeros ante Huémac, cuando intentaron huir con aquél al Cincalco, por el temor de la llegada de los españoles. Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XLVII, p. 421 y cap. LXVII, pp. 560-568.

<sup>631</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. V, p. 65. Es posible que algunos de esos objetos se colocaran para que el muerto los regalara a otras entidades anímicas que se encontrara en el camino, pues Good Eshelman encontró ideas similares entre los nahuas del Río Balsas. Good Eshelman, “El trabajo de los muertos...”, p. 282.



[sic] todo lo que uviere menester, así desta comida como de su bebida: mirá no os falte algo y caigais en alguna falta.<sup>632</sup>

Luego, a los enanos, corcovados y domésticos de su casa, les dijeron lo siguiente:

[...] les encomendaban tuviesen gran cuenta y cuidado de dar el aguamano á su señor y de administralle el vestido y el calçado, como hasta allí habían hecho, de dalle el peyne y el espejo que lleuaban, de de dalle la cebratana [sic] quando la uviere menester y el arco y flechas; mirá no os falte algo en el camino [...].<sup>633</sup>

Si transcribí ambos discursos fue simplemente porque en ellos se puede apreciar muy bien cuál era la razón por la que se enviaban acompañantes con los muertos distinguidos. Se les enviaba a servir a tales personajes. En otras palabras, les debían asistir en el camino a su morada final, tal como se les había asistido cuando vivían aquí en la Tierra.

Respecto a la forma en que eran sacrificados, debo decir que los nahuas preferían enviarlos al más allá mediante la extracción del corazón.<sup>634</sup> Efectivamente, como vimos en el texto de Motolinía, la cardioectomía se realizaba frente al cuerpo del difunto, en el patio donde éste se quemaba.<sup>635</sup> No obstante, debo advertir también que en algunas descripciones se dice que a los acompañantes de los muertos se les enterraba vivos. Tal es el caso del siguiente texto:

Desta manera enterrauan a los señores que morian, con plumas y mantas embueltos y enterrauan con ellos dos o tres o quatro indios[s] y yndias o mas, como era el señor, y enterrauan estos indios viuos para [que] le hiziesen de comer alla donde yua que no sabian donde auia d[e] yr ni que avia de ser de el; y enterrauan estos indios viuos con el [y] lleuauan sus piedras de moler y mayz para que le moliesen y e[n]terruan con el comida y Riquezas conforme a su calidad y l[os] indios que enterrauan viuos con ellos luego morian. auia vn[a] sepultura de boueda en el patio de la casa de cada señor don[de] le enterrauan a el y a sus descendientes.<sup>636</sup>

---

<sup>632</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XXXIX, p. 357. Véase también el discurso que Nezahualpilli pronunció ante el bulto mortuorio de Ahuítzotl, en Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. LI, p. 452.

<sup>633</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XXXIX, p. 357.

<sup>634</sup> El *Códice Magliabechiano* contiene una imagen en donde se aprecia claramente que el sacrificio de los acompañantes era por cardioectomía, *Códice Magliabechiano*, fol. 66 r.

<sup>635</sup> Durán se refiere al sacrificio por cardioectomía sobre un *teponaztli*. Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XXXIX, p. 357. Por otra parte, Mendieta sólo explica que se les extraía el corazón. Mendieta, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XL, p. 293.

<sup>636</sup> "Costumbres, fiestas, enterramientos...", p. 58.

Sea como fuere, la misión de los acompañantes era la misma. Debían asistir a su señor en el camino hacia la última morada. Respecto a lo que pasaba con el cuerpo de los infortunados acompañantes no está muy claro. Motolinía dice que los incineraban, pero no explica qué pasaba con las cenizas: “[...] Quemaban ansimismo los esclavos, pero no con el señor, sino a otra parte”.<sup>637</sup> Durán da otra versión: “[...] y si lo quemaban, juntamente quemaban toda aquella gente que habían muerto para su servicio y revolvían toda aquella ceniza y la echaban así revuelta y la enterraban con gran solemnidad.”<sup>638</sup>

Ahora bien, es importante señalar que los llamados “esclavos” no eran sacrificados sólo durante la cremación del *tlatoani* muerto. En realidad, el ritual se prolongaba varios días después del deceso. Así lo explicó Motolinía:

[...] Al cuarto día, cuando acababan las principales honras del entierro, mataban otros diez o quince esclavos, porque decían que en aquel tiempo de los cuatro días iba camino el ánima, y tenía necesidad de socorro, y con aquellos que mataban, pensaban los ciegos enviarle gran socorro [...] A los veinte días sacrificaban cuatro o cinco esclavos, e a los cuarenta días mataban otros dos o tres; a los sesenta uno o dos, e a los ochenta mataban diez, o más o menos según era el señor. Esto era como cabo de año, y de ahí adelante no mataban más; pero cada año hacían memoria ante la caja, y entonces sacrificaban codornices o conejos, aves y mariposas, e ponían ante la caja e imagen mucho incienso e ofrenda de comida, e vino e rosas, e unos canutos o cañas que dicen *acay yetl* [*acayetl*], [...] Esto ofrecían cada año hasta cuatro años, y en esta memoria de los difuntos, los vivos se embeodaban y bailaban y lloraban, acordándose de aquel muerto y los otros sus difuntos.<sup>639</sup>

Así, como puede verse, no sólo se sacrificaban acompañantes mientras el cuerpo del difunto se incineraba sino que los rituales prescribían que se siguieran sacrificando otros más hasta los 80 días después del deceso.

Pero, ¿cuál era el origen de estos “esclavos”? Las fuentes señalan dos posibles orígenes de estos infortunados individuos. En efecto, del texto de Motolinía que venimos analizando se desprende que, por un lado, eran de los que estaban al

---

<sup>637</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 528.

<sup>638</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. V, p. 65.

<sup>639</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 528. Véase también Mendieta, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XL, p. 294.

servicio del *tlatoani*<sup>640</sup> y, por otro, que eran regalados por los *tlatoque* y principales de otras ciudades y pueblos comarcanos que asistían al funeral.<sup>641</sup>

Durán confirma que los “esclavos” que se sacrificaban para acompañar a su señor “[...] eran los esclavos domésticos del servicio de los señores, comprados ó auidos por justicia, porque los de la guerra no seruian mas de para los dioses”.<sup>642</sup> Aquí cabe destacar la precisión que hace el dominico al señalar que eran “comprados” o habidos por justicia. Lo cual nos lleva a pensar que podía tratarse de los que en este trabajo he identificado como *tlatlacotiamictin*. Esta afirmación no es gratuita. Piénsese que los *tlatlacotiamictin* que habían sido “vendidos” dos o tres veces habían perdido los derechos que disfrutaba el *tlacotli*. Por ello, no debe extrañar que a estos se les pudiera sacrificar sin contradicción alguna en el momento en que moría el *tlatoani* o algún otro principal. Otra posibilidad es que pertenecieran al “otro género de esclavos” de los que habla Durán. Los cuales también parecen carecer de los derechos del *tlacotli* pues “[...] se vendían en los mercados (á la manera en que queda dicho en aquel lugar) y podían vendellos los que los ganaba[n] y ponelles aquellas colleras y señales de esclavos con toda libertad sin ninguna contradicción”.<sup>643</sup> Volveré sobre esto, por ahora será mejor proseguir con el análisis de esta práctica en otras partes de Mesoamérica.

Efectivamente, la práctica de enterrar acompañantes para que sirvieran a los gobernantes y otros personajes prominentes en el más allá parece haber sido algo común en otros lugares de Mesoamérica. Por lo menos eso es lo que se deduce de la lectura de varias descripciones. Empecemos revisando la *Relación de Michoacán*; documento que muestra que los antiguos purépechas tenían ideas muy similares a las de los nahuas de la Cuenca de México, respecto a la posibilidad de que los hombres siguieran trabajando en el más allá.

Componían así mismo toda la gente, de hombres y mujeres, que había de llevar consigo, los cuales su hijo había señalado para que matasen con él. Llevaba siete

---

<sup>640</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 527.

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 526; Mendieta, t. I, lib. II, cap. XL, pp. 292 y 293.

<sup>642</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. XXXIX, p. 354. Véase también Mendieta, *Historia...*, t. I, lib. II, cap. XL, pp. 293.

<sup>643</sup> Durán, *Historia...*, t. II, tratado segundo, cap. XXII, p. 206.

señoras: una llevaba todos sus bezotes de oro y de turquesas atados en un paño y puestos al pescuezo; otra, su camarera; otra, que guardaba sus collares de turquesas; otra que era su cocinera; otra que le servía del vino; otra que le daba agua a manos y le tenía la taza mientras bebía; otra que le daba el orinal, con otras mujeres que servían destos oficios. De los varones llevaba uno que llevaba sus mantas a cuestras; otro que tenía cargo de hacelle guirnaldas de trébol; otro que le entranzaba; y otro que llevaba su silla; otro que le llevaba a cuestras sus mantas delgadas; otro que le llevaba sus hachas de cobre para hacer leña; otro que llevaba un aventadero grande para sombra; otro que llevaba su calzado y cotaras; otro que llevaba sus cañutos de olores; un remero; un barrendero de su casa; y otro que bruñía sus aposentos; un portero; otro portero de las mujeres; un plumajero de los que le hacían sus plumajes; un platero de los que le hacían sus bezotes; uno de los que le hacían sus flechas; otro de los que le hacían sus arcos; dos o tres monteros; algunos de aquellos médicos que le curaban y no le pudieron sanar; uno de aquellos que le decían novelas; un chocarrero; un tabernero, que entre todos serían más de cuarenta. Y ataviábanlos y componíanlos a todos y dábanles mantas blancas y llevaban todos estos consigo, todo aquello de sus oficios, de que servían al cazonçi muercto. [tachado] Y llevaban ansímismo un bailaror y un tañedor de sus atabales y un carpintero de sus atambores [...].<sup>644</sup>

Como puede verse, entre los antiguos purépechas era el hijo del *cazonçi* quien designaba a los que habrían de acompañar a su padre muerto. Además, en esta interesante descripción, sobresale el interés del autor por mostrar detalladamente cada uno de los servicios que realizaban los acompañantes. Obviamente, esta información es valiosa no sólo por lo que nos dice acerca de la misión de estas personas en el más allá, sino también, porque nos da una idea de la cantidad de gente que habitualmente estaba al servicio de los gobernantes y del tipo de trabajo que desempeñaban. También es notable el hecho de que tales sirvientes llevaran consigo todo lo necesario para cumplir con su oficio. Naturalmente, no todos los funerales eran así de fastuosos, la descripción de la *Relación de Michoacán* se refiere al caso de un poderoso gobernante como lo era el *cazonçi*. Sin embargo, es posible afirmar que en otras partes de Mesoamérica la práctica tenía la misma intención, aunque los recursos fueran más escasos.

Por ejemplo, en la *Relación de Alahuiztlan* se dice: "Cuando algún señor se moría, enterraban con él [a] dos indias y [a] dos indios, [y] matábanlos primero

---

<sup>644</sup> Alcalá, *Relación de Michoacán*, tercera parte, cap. XVI, fol. 30 v – 31 r, pp. 222-223.

que los enterrasen, diciendo que era para que allá le sirviesen”.<sup>645</sup> Dicha costumbre también parece haber estado presente entre la gente de Oztuma, pues en la *Relación* de este lugar se informa: “Cuando se moría el señor [...] mataban dos indios y dos indias para q[ue] le sirviesen”.<sup>646</sup>

Además de referirse al sacrificio de “esclavos”, en la *Relación de Coatepeque* se añaden otros datos sobre el tratamiento que los pobladores de ese lugar daban a sus muertos:

Si alguno moría y no tenía parientes, lo echaban por ahí al campo, y, si tenía parientes, ellos lo enterraban y, con él, todas sus joyas y vestidos q[ue] ellos usaban; y si tenían esclavos, mataban [a] dos o tres y enterrábanlos con el muerto, y metían mucha comida con él, con dos mozas esclavas, si las tenía.<sup>647</sup>

Hay otros documentos en donde se dice que con el muerto se enterraba a todos los “esclavos” que tenía a su servicio. Tal es el caso de la *Relación de Tlacotepeque*, en donde se apuntó: “Y, si era cacique, no le echaban tierra encima, sino que enterraban con él todos los esclavos que tenía, matándolos primero, para q[ue] les sirviese[n] a donde iban poniéndoles su comida, [...]”.<sup>648</sup> Algo similar se registró en la *Relación de Tetela*: “[...] y, si era principal, enterraba[n] consigo [a] los esclavos que tenían”.<sup>649</sup> Otro documento revela la misma costumbre. Me refiero a la *Relación de Teloloapan*: “[Y], cuando se morían, los enterraban sentados [...] si era de los principales q[ue] tenían esclavos, los mataban [a éstos] y [los] enterraban consigo, [...]”.<sup>650</sup>

Juan Bautista Pomar, en la *Relación de Texcoco*, explica que en la capital acolhua también sacrificaban sirvientes para que acompañaran al gobernante muerto. Sin embargo, Pomar agrega algunos matices interesantes. Veamos lo que dice:

---

<sup>645</sup> “Relación de Alahuiztlan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. I, p. 277.

<sup>646</sup> “Relación de Oztuma”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. I, p. 284.

<sup>647</sup> “Relación de Coatepeque”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, t. I, p. 295.

<sup>648</sup> “Relación de Tlacotepeque”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, t. I, p. 301.

<sup>649</sup> “Relación de Tetela”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, t. I, p. 311.

<sup>650</sup> “Relación de Teloloapan”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, t. I, p. 325.

Al tiempo [en] q[ue] había de ser quemado el cuerpo, mataban, degollando, [a] todos los que de su voluntad q[ue]rían morir con él, diciendo q[ue] q[ue]rían ir en su compañía. Éstos, siempre, eran algunas de sus mujeres, especialmente las q[ue] más le habían amado en vida, [...]. También lo hacían algunos de sus criados o esclavos, aunq[ue] destes y de esotros siempre eran pocos.<sup>651</sup>

Si me parece interesante la información que proporciona Pomar es sencillamente porque, como vimos antes, la mayoría de las descripciones nos hablan de una muerte forzada, en donde los llamados "esclavos" parecen obligados a acompañar al señor al más allá. Sin embargo, Pomar abre otra posibilidad. La de los que se iban impulsados por el amor o la lealtad que sentían por el muerto. Cabe mencionar aquí que Durán hizo una afirmación similar: "los esclavos morían de buena gana y muy contentos".<sup>652</sup> Este mismo sentido parece tener el comentario que Diego Muñoz Camargo dejó consignado en la *Relación de Tlaxcala*: "Usaban sepulcros de bóveda donde se mandaban sepultar, y, con ellos, se sepultaban las mujeres que más querían, y se enterraban vivas, y, con ellos, [los] esclavos, que decían que iban con ellos a la otra vida".<sup>653</sup>

Sin negar la posibilidad de que realmente hubiera quien se entregara a la muerte por amor o lealtad, existe una tercera posibilidad para entender dicha conducta; me refiero al miedo al sucesor del muerto. En efecto, Roberto Martínez encontró que entre los purépechas algunos "se ofrecían voluntariamente para la muerte por temor a ser maltratados por el nuevo dignatario".<sup>654</sup>

De todas las descripciones anteriores se desprende que hubo en Mesoamérica una tradición de enterrar a los personajes prominentes con parte o incluso con toda su servidumbre. Hecho que dependía, por un lado, de las costumbres de cada localidad y, por supuesto, también de la importancia del personaje que sería acompañado y de los recursos disponibles. Esto es visible por lo menos para el Posclásico tardío, horizonte cultural al que pueden adscribirse las descripciones

---

<sup>651</sup> "Relación de Tezcoco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. III. p. 83.

<sup>652</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. LXIV, p. 540-541. Véase también Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. LI, p. 454.

<sup>653</sup> "Relación de Tlaxcala", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 2 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, t. I. p. 126.

<sup>654</sup> Martínez González, *Cuiripu...*, p. 217.

revisadas anteriormente. No obstante, también hay que decir que hasta el momento no se ha encontrado evidencia arqueológica que confirme o refute las afirmaciones presentes en las fuentes documentales que, sin embargo, son muchas y, por tanto, deben ser tomadas en cuenta.

Según Alfredo López Austin el cumplimiento de las funciones que estos individuos realizaban en el más allá era el complemento de la actividad que se había tenido en vida. Esto porque...

Tanto el trabajo del tributario como el del gobernante eran actividades con las que el ser humano asumía su condición de parte de un cosmos dinámico y armónico. El cumplimiento de las obligaciones era fuente de equilibrio. El trabajo, la tributación y la dependencia jerárquica de los agricultores no eran ni maldición ni proceso lustral que preparara al individuo a una vida más plena. La muerte no era ni liberación ni abandono de la carga ni desvinculación con el lazo jerárquico. En las moradas de los muertos, la parte central del cuerpo, el *teyolía*, continuaba bajo la dependencia de un *tecuhtli*, aunque divino, y el cumplimiento de las funciones era el complemento de la actividad que se había tenido en vida. Antes y después de la muerte, el trabajo del hombre producía las mieses, auxiliaba al Sol, propiciaba y conducía la lluvia y, en general, contribuía a la perduración del orden cósmico. Vivos y muertos laboraban en distintos lados de los mismos campos, visibles unos, invisibles otros.<sup>655</sup>

Así entonces, para López Austin, la muerte no liberaba a los “esclavos” ni del trabajo ni de su situación jurídica. Ellos debían continuar sirviendo en el más allá tal como lo habían hecho aquí en el *tlatlcpac*. De hecho, como pudo apreciarse en la cita anterior se asumía que era el *teyolía*, la entidad anímica que se alojaba en el corazón del ser humano, el que continuaba en el más allá bajo la dependencia de un *tecuhtli* divino. Todo esto porque en la cosmovisión de los antiguos nahuas —dice el investigador— no existían los paraísos de ocio. El trabajo era considerado “[...] como parte de la naturaleza misma del hombre, inherente a su existencia aún después de la muerte”.<sup>656</sup>

---

<sup>655</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 392.

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 393.

### 4. 3. La inserción de la verdadera esclavitud

Es evidente que la esclavitud no existió en Mesoamérica. Lo cual resulta lógico si se tiene en cuenta que la superárea cultural se desarrolló de manera independiente del Viejo Mundo y, por tanto, sus instituciones fueron distintas de las que se desarrollaron allá. Sin embargo, hubo un momento en la historia mesoamericana en que las instituciones traídas por los españoles coexistieron con las que se desarrollaron aquí. Ese fue el caso de la esclavitud y de la *tlacoyotl*. Veamos cómo ocurrió.

Cuando Colón regresó a la Española, en su segundo viaje,<sup>657</sup> se enteró “de que los indígenas se habían levantado contra sus lugartenientes y toda la isla estaba revuelta”.<sup>658</sup> Así que se propuso reestablecer el orden y tras nueve meses de enfrentamientos lo logró. Una vez que tuvo el control de la isla, esclavizó a los indígenas rebeldes y los embarcó con destino a España para su venta.<sup>659</sup> Allá, la medida desató polémica porque se dudaba de la licitud de negociar con tales esclavos. Cabe recordar que el derecho romano autorizaba la esclavización de los “bárbaros” término que, por cierto, llegó a ser considerado por el cristianismo medieval como equivalente de “infieles”.<sup>660</sup> De ahí que el problema residiera en el *status* que debía otorgarse a la población indígena recientemente descubierta. ¿Acaso debían considerarse infieles los nativos americanos?

La reina Isabel tenía dudas al respecto; por ello detuvo la venta de esos primeros esclavos y decidió consultar con teólogos y juristas la licitud de realizarla. Estos influyeron para que reconsiderara la situación de los indígenas antes de emitir una resolución. El meollo del asunto estaba en observar que un infiel era un

---

<sup>657</sup> Este segundo viaje inició en Cádiz el 25 de septiembre de 1493. Un análisis de los preparativos y todo lo que implicó puede verse en Jean Favier, *Los grandes descubrimientos: de Alejandro a Magallanes*, trad. Tomás Segovia, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 395-405.

<sup>658</sup> Lesley Byrd Simpson, *Los conquistadores y el indio americano*, trad. Encarnación Rodríguez Vicente, Barcelona, Península, 1970, p. 16.

<sup>659</sup> *Idem*.

<sup>660</sup> John H. Elliot, “La conquista española y las colonias de América”, en Carmen Yuste López y Carlos Martínez Marín (coords.), *México Colonial I (Historia de los siglos XVI y XVII)*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 19.



hombre que había rechazado la verdadera fe, pero los indígenas americanos habían vivido en una total ignorancia de ella. Por lo tanto, era más justo clasificarlos como paganos que como infieles, “al menos hasta que se les predicara el evangelio y lo hubieran rechazado”.<sup>661</sup> Tomando en cuenta este razonamiento y gracias al consejo de su confesor Francisco Jiménez de Cisneros, la reina Isabel decidió otorgar a los indígenas el *status* de súbditos. Como consecuencia, en 1500 la Corona declaró a los indios “libres y no sujetos de servidumbre”.<sup>662</sup>

No obstante, debo advertir que esta declaratoria no eliminaba la posibilidad de esclavizar en los casos prescritos por las leyes castellanas de la época.<sup>663</sup> De ahí que siguiera siendo lícito esclavizar a los no creyentes capturados en guerra. Sin embargo, esto no podía hacerse libremente; pues existía todo un conjunto de procedimientos oficiales que ordenaban que los nuevos esclavos se marcaran, se registraran e, incluso, que se pagaran derechos a la Corona por ellos, como lo era el famoso ‘quinto real’. Es por esto que, años después, cuando arribaron al territorio mesoamericano, los españoles consideraban “cosa muy justa” hacer esclavos por la vía de la guerra. Revisemos algunos ejemplos.

Desde los primeros encuentros bélicos en contra de los nativos, los conquistadores tuvieron ocasión de hacerse con los primeros esclavos. El procedimiento seguido fue básicamente el mismo. Se leía el *Requerimiento* en voz alta y en castellano frente a los indígenas, exhortándolos a convertirse al cristianismo y a someterse al monarca español. Si los naturales se negaban — actitud que por cierto era totalmente entendible sobre todo si se considera la falta de comprensión del mensaje por la diferencia de lenguas— entonces se les podía obligar por medio de la guerra y convertir en esclavos a los prisioneros resultantes. Según Silvio Zavala, Cortés “[...] condenó a ser herrados por esclavos, sin

---

<sup>661</sup> *Idem.*

<sup>662</sup> *Idem.*

<sup>663</sup> Zavala transcribió cinco maneras por las que en derecho europeo podía producirse la esclavitud: 1) ser hijo de madre esclava; 2) la guerra hecha con autoridad de quien no reconoce superior; 3) el delito; 4) la propia voluntad (venta de un mayor de 25 años que sabe que es libre y permite ser vendido con conocimiento del vendedor y del comprador; y 5) la necesidad del hambre. Zavala, *Los esclavos indios...*, p. 15.

exceptuar a las mujeres ni a los niños, a ciertos naturales de Cholula”.<sup>664</sup> También —dice el historiador— Cristóbal de Olid cautivó indios en Cachula (Quecholac) y los llevó a Tepeaca, donde fueron sentenciados. Algo similar sucedió con algunos naturales de Tetzaco, otros de “Acapulculpa” y también con indígenas de Cuernavaca y Oaxtepec.<sup>665</sup>

Por fortuna, Bernal Díaz del Castillo dejó un interesante relato sobre uno de esos primeros encuentros bélicos que terminaron con la captura de esclavos. Veamos con detenimiento lo que señala el conquistador. Efectivamente, en su *Historia verdadera...* relata que luego de que las huestes de Cortés fueron expulsadas de Tenochtitlan, en la llamada Noche Triste, se dirigieron a Tlaxcala y después a las inmediaciones de Tepeaca. Allí, ante la negativa de los indígenas para recibirlos pacíficamente, Cortés acordó con sus capitanes y soldados “[...] que se hiciese un auto por escribano que diese fe de todo lo pasado y que se diesen por esclavos a todos los aliados de México que hubiesen muerto españoles”.<sup>666</sup> El auto se dio a conocer a mexicas y tepeacas —prosigue el conquistador— junto con una petición de paz. Como los indígenas no se quisieron rendir, se desencadenó una batalla de la que salieron victoriosos Cortés y sus aliados. Tras la victoria, éstos “[...] allegáronse muchas indias y muchachos que se tomaron por los campos y casas [...]”.<sup>667</sup> Estos fueron —dice Díaz del Castillo— los primeros esclavos que oficialmente tuvieron ese *status* en la naciente Nueva España, gracias al auto publicado por Cortés.

El conquistador añade una interesante nota en donde explica que si se capturaron “indias y muchachos” fue porque a los hombres “[...] los tlaxcaltecas los llevaban por esclavos”.<sup>668</sup> Este dato es revelador por dos razones: 1) porque nos permite observar que entre los primeros nativos que padecieron la verdadera esclavitud estuvieron las mujeres y los niños; y 2) porque si los tlaxcaltecas se

---

<sup>664</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>665</sup> *Idem.*

<sup>666</sup> Díaz del Castillo, *Historia...*, cap. CXXX, p. 269.

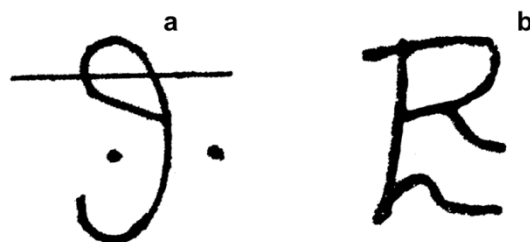
<sup>667</sup> *Idem.*

<sup>668</sup> *Idem.*

llevaban a los varones “por esclavos” era simplemente porque, para ellos, los objetivos de la guerra no habían cambiado. Seguían capturando enemigos durante la batallas para sacrificarlos como siempre lo habían hecho. En otras palabras, los seguían considerando *mamaltin*. Por tanto, lo que quedaba en las poblaciones eran las mujeres y los niños, que los españoles no dudaron en tomar como esclavos.

Luego de la rendición indígena, los españoles se fueron a Tepeaca y fundaron allí la villa de Segura de la Frontera. En ese lugar —continúa Díaz del Castillo— se hizo el hierro con que se habían de herrar los indígenas que se tomaran por esclavos, “[...] que era una *G*, que quiere decir guerra” (véase figura 9a).<sup>669</sup> A partir de entonces, los conquistadores arguyeron la traición al emperador<sup>670</sup> y el hecho de que fueran salteadores de caminos para reducir a la esclavitud irónicamente a numerosas mujeres y niños.<sup>671</sup> De acuerdo con el relato de Díaz del Castillo, lo mismo ocurrió en Xalacingo y Zacatamí;<sup>672</sup> en Cozotlán;<sup>673</sup> en Calpulalpan;<sup>674</sup> en Xaltocan;<sup>675</sup> y en Yecapixtla.<sup>676</sup> Además, en Tetzco fueron herrados nuevamente numerosos esclavos.<sup>677</sup>

**Figura 9. Hierro para esclavos de guerra (a) y de rescate (b), según Zavala**



<sup>669</sup> *Idem*.

<sup>670</sup> Decían que los indígenas se habían rebelado luego de dar su obediencia al rey.

<sup>671</sup> Díaz del Castillo, *Historia...*, cap. CXXXIV, p. 277.

<sup>672</sup> *Idem*.

<sup>673</sup> *Ibid.*, cap. CXXXIV, p. 278.

<sup>674</sup> *Ibid.*, cap. CXL, p. 296.

<sup>675</sup> *Ibid.*, cap. CXLI, p. 300.

<sup>676</sup> *Ibid.*, cap. CXLII, pp. 307-308.

<sup>677</sup> *Ibid.*, cap. CXLIII, p. 309.

Cortés también se refirió a la captura de esclavos en Tepeaca y justificó así su proceder ante el emperador Carlos V:

En cierta parte de esta provincia [Tepeaca], que es donde mataron aquellos diez españoles, porque los naturales de allí siempre, estuvieron muy de guerra y muy rebeldes, y por fuerza de armas se tomaron, hice ciertos esclavos, de que se dio el quinto a los oficiales de vuestra majestad; porque, demás de haber muerto a los dichos españoles y rebelándose contra el servicio de vuestra alteza, comen todos carne humana, por cuya notoriedad no envió a vuestra majestad probanza de ello. Y también me movió a hacer los dichos esclavos por poner algún espanto a los de Culúa, y porque también hay tanta gente, que si no se hiciese grande el castigo y cruel en ellos, nunca se enmendarían jamás.<sup>678</sup>

Como puede observarse, Cortés se justificó ante el emperador diciendo que si había tomado a los indígenas por esclavos era porque eran asesinos, rebeldes y caníbales. Además —agregó— lo hizo también para espantar a los mexicas y por sentirse amenazado ante la gran cantidad de gente que había en las tierras que pretendía conquistar.

Si bien la actitud de la Corona española fue favorable desde el principio a la esclavización de prisioneros de guerra, esta no fue la única vía para hacerse de esclavos en la naciente Nueva España. Una segunda vía se conformó con el llamado 'rescate'. Es decir, con la adquisición de hombres, mujeres y niños que, desde la época anterior a la conquista, habían sido "reducidos a servidumbre por los propios indios".<sup>679</sup> Estos últimos, como hemos visto a lo largo de este trabajo, no eran verdaderos esclavos. Lo que pasó en este caso es que los españoles aprovecharon la oportunidad de imponer la esclavitud a todos aquellos indígenas que antes del arribo español estaban en algún tipo de situación servil y adujeron ante sus propias autoridades que, ya desde antes, eran esclavos.

Gracias al trabajo de Zavala sabemos que el 15 de octubre de 1522 la Corona emitió una cédula real que concedía a los vecinos y pobladores de Nueva España el derecho de rescatar indios esclavos y tenerlos por tales por el tiempo que fuese la voluntad del rey.<sup>680</sup> Naturalmente, esa orden llegó a la Ciudad de México hasta

---

<sup>678</sup> Hernán Cortés, Segunda Carta-Relación, en *Cartas de Relación*, p. 110.

<sup>679</sup> Zavala, *Los esclavos indios...*, Introducción, p. XI.

<sup>680</sup> *Ibid.*, p. 5.

mayo de 1524, sin embargo, muestra claramente que la Corona fue condescendiente a la práctica del rescate como una vía para imponer la esclavitud. De hecho, cabe mencionar también que además del hierro utilizado para los esclavos obtenidos por vía de la guerra, había otro para que se marcara a aquéllos que llegaban por la vía del rescate (véase figura 9b).

Para los conquistadores la cédula de 1522 produjo muy buenos resultados. Tanto es así que, dos años después de su emisión, el 15 de octubre de 1524, Cortés, admirado, explicaba al emperador Carlos V lo siguiente:

[...] hay tanta copia de gente para sacar oro que, si herramientas hubiese, como las habrá presto, placiendo a Nuestro Señor, se sacaría más cantidad de oro en sola esta tierra, según las muchas minas que por muchas partes están descubiertas, que en todas las islas juntas y en otras tantas.<sup>681</sup>

Además de mostrar la admiración de Cortés por la “gran copia de gente” que estaba reuniendo, esta cita nos deja ver cuál era el destino de muchos de los esclavos. Me refiero al trabajo en las minas. Efectivamente, el trabajo en las minas dependía de la esclavitud;<sup>682</sup> pues los indios dados en encomienda no podían ocuparse de esa labor.<sup>683</sup> En las minas, los indígenas eran obligados a trabajar en la extracción de metales desde el amanecer hasta el ocaso con una hora, quizá, para comer y descansar.<sup>684</sup>

Si ya en 1524 el número de esclavos era copioso, todavía aumentó más durante el viaje de Cortés a las Hibueras, pues fue entonces cuando “[...] ocurrió el primer desorden grave en la materia de los rescates de esclavos”.<sup>685</sup> En efecto, según afirma Zavala, las personas que tenían el hierro a su cargo empezaron a imponerlo también a personas libres. De hecho, parece ser que lo común era que los conquistadores pidieran oro como tributo a los “caciques”, y si estos no lo daban por carecer de él, se les aceptaban en pago 100 o 200 esclavos. Los caciques, para reunirlos, “[...] tomaban de sus pueblos indios e indias, muchachos

---

<sup>681</sup> Hernán Cortés, Carta del 15 de octubre de 1524, en *Cartas de Relación*, p. 266; y Zavala, *Los esclavos indios...*, p. 6.

<sup>682</sup> Zavala, *Los esclavos indios...*, p. 7.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>684</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>685</sup> *Ibid.*, p. 6.

pobres y huérfanos, y los entregaban en calidad de esclavos".<sup>686</sup> Cuando Cortés regresó de las Hibueras, en 1526, se enteró de esta irregularidad y otorgó poder a Alonso de Grado para investigar los malos tratos que se hubiesen hecho a los naturales y para que siguiera los procesos y aplicara penas.<sup>687</sup>

La intervención de Cortés, sin embargo, parece más bien dirigida a castigar las insubordinaciones que a detener definitivamente la adquisición de esclavos. Digo esto porque la imposición de la esclavitud no se detuvo, antes se agravó en 1527, con la llegada a Pánuco de Nuño de Guzmán, quien más tarde, en 1528, presidiría la Primera Audiencia.<sup>688</sup>

Efectivamente, sabemos que Nuño de Guzmán esclavizó gran cantidad de indígenas para otorgarlos a su gente. Se preciaba de haber dado 20 esclavos para los peones españoles, 30 para los jinetes y 100 a algunas personas calificadas. Y peor aún, mandó que los indios fuesen rescatados en los tianguis o mercados y los destinó a las Antillas para intercambiarlos por caballos y otros ganados. Incluso tenemos noticia de que Guzmán fijó la suma de cuatro pesos como precio de cada esclavo y, que en los casos de trueque, prohibió dar más de 15 indios por un caballo, cuando antes de usaba dar hasta 100.<sup>689</sup> Nótese que para este momento el esclavo indígena valía mucho menos que un caballo, lo cual se explica fácilmente si se recuerda que, en los primeros años del periodo colonial, los indígenas disponibles eran muchos y los animales de carga escaseaban y, por ello, se importaban con un alto costo de las Antillas y de España. También cabe apuntar que el esclavo indio valía menos que el esclavo negro. Pues en 1527 se pagaban cinco pesos de oro por cada negro recuperado tras un escape. Mientras que sólo se pagaba medio peso de oro por cada indio en la misma situación.<sup>690</sup>

El proceder de Guzmán fue denunciado por fray Juan de Zumárraga, quien el 10 de enero de 1528 había sido nombrado en Burgos, "protector de los

---

<sup>686</sup> *Idem.*

<sup>687</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>688</sup> Cabe recordar que la Primera Audiencia estuvo conformada por Nuño Beltrán de Guzmán (presidente) y los oidores Juan Ortiz de Matienzo y Diego Delgadillo.

<sup>689</sup> Zavala, *Los esclavos indios...*, p. 11.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 9.

naturales".<sup>691</sup> Entre otras cosas, al franciscano se le encargó la tarea de impedir que los indios libres fuesen herrados. Esta es la razón por la que, al enterarse de los abusos de Guzmán, se apresuró a denunciarlo. De hecho, en sus indagaciones sobre el caso, Zumárraga encontró que Guzmán había sacado de Pánuco entre 9 mil y 10 mil indígenas herrados como esclavos.<sup>692</sup> Esto lo hizo —según explicaba el religioso— valiéndose de 21 navíos o más, algunos de los cuales salieron cargados de esclavos más de una vez de Veracruz, Coatzacoalcos y del río Grijalva. Naturalmente, los traslados no estuvieron exentos de problemas. Se sabe, por ejemplo, que algunos indígenas se suicidaron arrojándose al mar y que muchos de los que lograron llegar a las islas, lo hicieron hambrientos, sedientos e, incluso, que varios de ellos murieron por enfermedad.<sup>693</sup> Cuando empezaron a escasear los indígenas de Pánuco, Guzmán envió rescatadores para que, por la tierra de México, le buscaran indios que a la postre también pudiesen ser enviados a las islas.<sup>694</sup>

Lejos de negar su proceder ante las acusaciones de Zumárraga, Nuño de Guzmán se defendió arguyendo tres razones principales: 1) que los indios sacados de Pánuco se libraban de ser comidos por los otros indios; 2) que los indios vivirían entre cristianos y que la provincia de Pánuco adquiriría con su venta recursos de vida (recuérdese que los intercambió por caballos y otros tipos de ganado); y 3) que si decidió enviarlos a las Antillas fue sencillamente porque en México los indios de Pánuco morían a causa de la diferencia del clima y que en las islas eso no sucedía.<sup>695</sup>

Nuño de Guzmán también estuvo involucrado en otro caso que para los objetivos de este trabajo resultará ilustrador. Me refiero a la situación que se desarrolló a partir de 1528, cuando Guzmán ya figuraba como presidente de la Primera Audiencia. En efecto, al frente de dicha institución, y en complicidad con

---

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>693</sup> *Idem.*

<sup>694</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 11.

los oidores Matienzo y Delgadillo, Guzmán exigió tributo adicional a los indígenas del pueblo de Huejotzingo, encomienda que originalmente pertenecía a Hernán Cortés.<sup>696</sup> Naturalmente, todo mientras Cortés se encontraba en España.

Una vez más fue Zumárraga quien recibió la queja de los indígenas por el “desconsiderado tributo adicional” y quien inquirió a la Audiencia, ocasionando con ello el enojo de sus integrantes.<sup>697</sup> Los problemas entre ambas partes se complicaron con el intento de encarcelamiento de los señores de Huejotzingo y el maltrato físico a un fraile por órdenes de los oidores. El conflicto llegó a su punto álgido el 11 de mayo de 1529, fecha en que la Audiencia ordenó que varios pueblos, entre ellos Huejotzingo, “dejaran de pagar tributo a Cortés para pagarlo en adelante a la Corona”.<sup>698</sup>

Fue dentro del marco de este conflicto cuando Nuño de Guzmán pidió al señor y a los principales del pueblo de Huejotzingo equipo y apoyo adicional para la campaña de conquista que, a título personal, emprendería por Nueva Galicia. Entre el equipo solicitado figuraba una imagen de la Virgen María con el Niño Jesús, hecha con oro y plumas preciosas, que Nuño llevaría como estandarte a la expedición. Los indígenas, por no tener oro ni plumas para confeccionarla, “[...] vendieron a indios mercaderes 20 esclavos, por los cuales recibieron tres tejuelos de oro buenos y gordos y nueve plumajes verdes grandes, con los que se hizo la imagen alta y ancha de más de media braza [...]”.<sup>699</sup> Sabemos todos estos detalles porque están plasmados en la lámina V del *Códice de Huexotzinco*,<sup>700</sup> documento pictográfico integrado por ocho láminas, que fueron elaboradas en 1531 para acompañar un amplio legajo documental en donde se registró, a través de varias

---

<sup>696</sup> Al parecer Cortés nunca tuvo cédula o título que lo amparara como encomendero del lugar, sin embargo, *de facto* poseyó Huejotzingo entre 1521 y 1528. Baltazar Brito Guadarrama, *Huexotzingo en el siglo XVI. Transformaciones de un altépetl mesoamericano*, tesis para obtener el grado de doctor en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 2011, pp. 176-177.

<sup>697</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>698</sup> *Idem.*

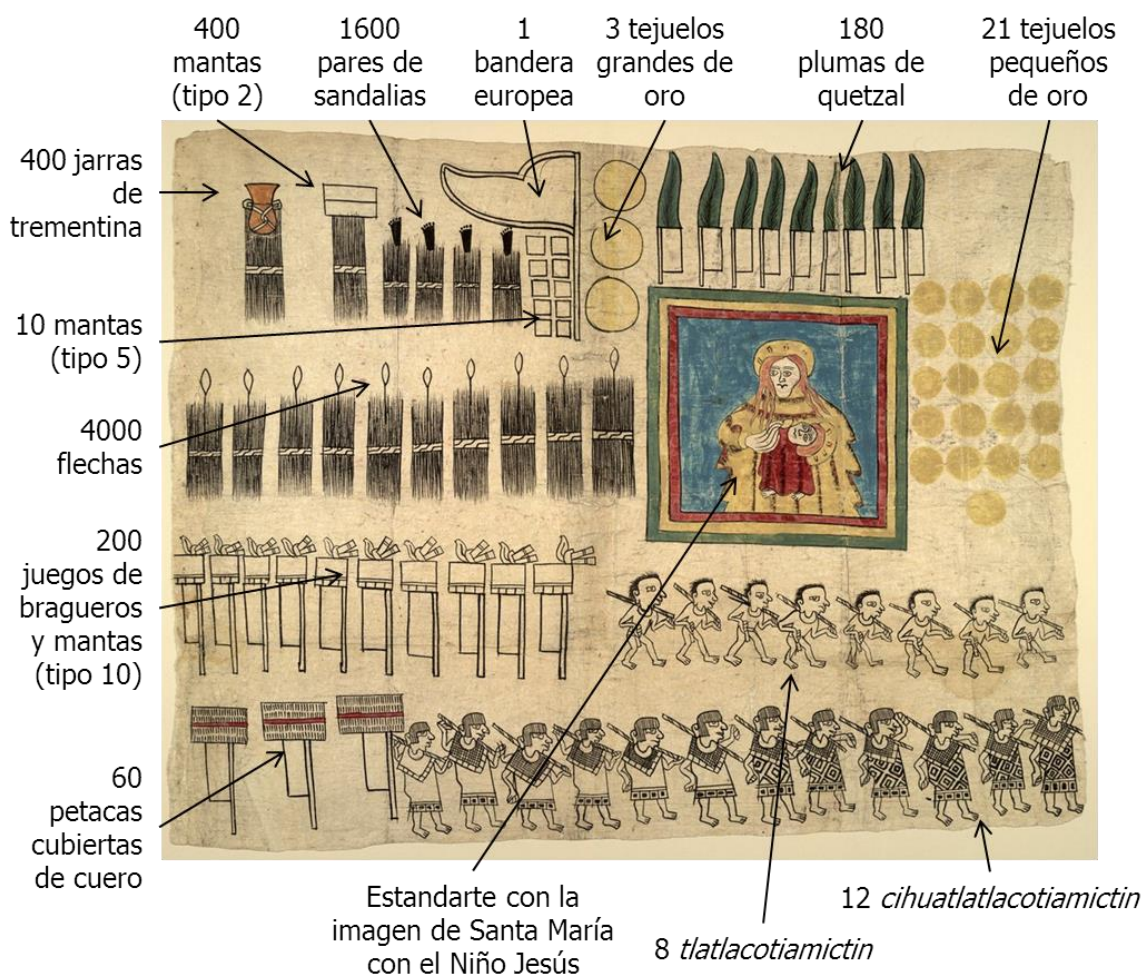
<sup>699</sup> Zavala, *Los esclavos indios...*, p. 25.

<sup>700</sup> Las ocho láminas del código pueden consultarse en línea: *Códice de Huejotzingo*, en Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/2657/#q=c%C3%B3dice+de+Huejotzingo>, 06 de junio de 2016.



declaraciones testimoniales, una lista detallada de productos, servicios y apoyo logístico militar que fueron entregados a Nuño de Guzmán y sus aliados, entre 1529 y 1530. Revisemos la imagen (véase figura 10).

**Figura 10. Tlatlacotiamictin en el Códice de Huexotzinco**



De acuerdo con Xavier Noguez, esta lámina y la que le sigue (VI) "registran el equipo y apoyo, en servicios y tributo, que la comunidad huexotzinca brindó, de manera extraordinaria, a Nuño de Guzmán para su campaña de conquista del occidente de México".<sup>701</sup> En ella se puede observar que los indígenas otorgaron a Guzmán jarras de trementina, mantas de diversos tipos, bragueros, sandalias,

<sup>701</sup> Xavier Noguez, "El Códice de Huexotzinco" en *Códice de Huexotzinco*, México, Coca Cola de México, Ediciones Multiarte, The Library of Congress, 1995, p. 35.

petacas, gran cantidad de flechas, tejuelos de oro y una bandera de estilo europeo. Sin embargo, lo relevante de esta lámina para los fines de este trabajo, es la representación de los veinte *tlatlacotiamictin* que fueron “vendidos” para confeccionar el estandarte de la Virgen con el Niño.

En efecto, los *tlatlacotiamictin* se encuentran en el extremo inferior derecho de la lámina y están divididos en dos grupos de acuerdo a su sexo. Sabemos que el grupo de abajo representa a doce mujeres (*cihuatlatlacotiamictin*) sencillamente porque portan atuendos femeninos tales como son el enredo y el *quechquemitl*.<sup>702</sup> No obstante, llama la atención el hecho de que esos atuendos sean diferentes. Obsérvese que el enredo y el *quechquemitl* del primer personaje femenino (de izquierda a derecha) son predominantemente “blancos” con figuras geométricas en sus bordes. Por el contrario, las cinco figuras siguientes portan enredos similares, pero su *quechquemitl* con decoración reticular es distinto. Finalmente, y contrastando una vez más, las seis figuras restantes llevan *quechquemitl* igual al de las cinco figuras precedentes, pero su enredo con decoración geométrica no es como el de las demás. ¿Por qué se representaron así? ¿Acaso el *tlacuilo* quiso mostrar con ello las diferencias étnicas, sociales y/o económicas de las mujeres representadas? Es posible que sí. De cualquier manera, todas estas figuras femeninas lucen un corte de cabello similar y llevan, además, una *cuauhcozcatl*, instrumento que, como vimos, era empleado para dificultar un posible escape del que la portaba.

El grupo de los personajes masculinos es más uniforme. Las ocho figuras que lo conforman sólo visten *maxtlatl*; hecho que, por cierto, nos permite saber que se trata de varones. Al igual que el grupo que representa a las mujeres, llevan al cuello la collera o *cuauhcozcatl* y lucen cabello corto, quizá esto como una muestra de su condición servil.

Encima de ambos grupos se ve la representación de la imagen que sirvió de estandarte a Nuño de Guzmán. En ella se puede apreciar la figura de la Virgen

---

<sup>702</sup> Rieff Anawalt, “Atuendos...”, pp. 16-17.

María que lleva en sus brazos al Niño Jesús.<sup>703</sup> Por los testimonios indígenas consignados en el legajo documental que acompaña al códice, sabemos que para elaborar esta imagen los huexotzincas vendieron a los veinte *tlatlacotioamictin* aludidos anteriormente.<sup>704</sup> Éstos fueron intercambiados con mercaderes indígenas por tres tejuelos “buenos y gordos” de oro y por “nueve plumajes verdes grandes”,<sup>705</sup> que también aparecen en esta lámina y se encuentran justo encima de la imagen de la Virgen (véase figura 10).

Por todo lo anterior, parece justo afirmar que este códice es un buen testimonio de que hacia 1529-1530 todavía se practicaba la “venta” de *tlatlacotiamictin* a la manera antigua. En favor de este planteamiento está el hecho de que los *tlatlacotiamictin* representados en la lámina llevan colleras tal como lo hacían los que se “vendían” en tiempos prehispánicos. También es importante notar que fueron intercambiados por oro y plumas preciosas, objetos que los indígenas seguían teniendo en gran estima. Todo esto en una época en que los conquistadores españoles ya llevaban diez años de imponer la verdadera esclavitud a los indígenas. Así que el *Códice de Huexotzinco* es un interesante testimonio de la coexistencia de la verdadera esclavitud y la *tlacoyotl* en la primera década del periodo colonial.

Prosigamos con nuestro análisis. No fue Zumárraga el único religioso que se mostró inconforme con los abusos en torno a la esclavitud impuesta a los indígenas. De hecho, las reacciones empezaron, como vimos, prácticamente desde tiempos de Colón, con la respuesta de los teólogos y juristas que aconsejaron a la

---

<sup>703</sup> Como bien dice Xavier Noguez, esta imagen es quizá una de las más antiguas interpretaciones indígenas de motivos iconográficos cristianos en códices, Noguez, “El Códice...”, p. 37. Pablo Escalante, por otra parte, piensa que fue elaborada tomando como base no el estandarte mismo sino un grabado europeo. Al respecto véase Escalante Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos...*, pp. 164-165.

<sup>704</sup> Noguez, “El Códice...”, p. 37.

<sup>705</sup> Cada uno de esos “plumajes” estaba conformado por veinte plumas de quetzal. En el códice esto se registró a la manera indígena, con una bandera o *partli* en la base de cada pluma que corresponde al glifo numeral 20. Así, de nueve plumajes resultan 180 plumas (9 x 20). Esto, además, fue declarado por el indio Lucas en el legajo que acompaña al códice. A continuación transcribo parte de lo que dijo: “[...] que los dichos nueve plumajes heran ciento e ochenta plumas rycas e grandes de los que los dichos yndios tienen en mucho [...]”. Noguez, “El Códice...”, p. 36.

reina Isabel acerca del *status* que debía otorgar a los indígenas del Nuevo Mundo.<sup>706</sup> Entre ellos estaba el cardenal Jiménez de Cisneros, confesor de la reina, provincial franciscano en Castilla y sobre todo, célebre reformador del clero, y más específicamente de las órdenes mendicantes, que posteriormente llegarían a la Nueva España. En efecto, los primeros misioneros que arribaron al territorio de lo que hoy es México, lo hicieron con una idea de cristiandad renovada y fuertemente influida por la *Philosophia Christi*, promovida por Jiménez de Cisneros en Europa.<sup>707</sup>

Así, en agosto de 1523, meses antes de que llegara la cédula que autorizaba el rescate de esclavos, arribaron a la naciente Nueva España los tres primeros franciscanos de nacionalidad flamenca: Juan de Aora, Juan de Tecto y el célebre Pedro de Gante.<sup>708</sup> Más tarde, en mayo de 1524, el mismo mes en que arribó la cédula, llegaron también “los primeros doce”.<sup>709</sup> Es decir, el grupo de franciscanos con el que se inició de manera sistemática y ordenada la evangelización de los indígenas. A estos seguirían muchos otros franciscanos, dominicos y agustinos y, entre ellos, algunos que se opusieron fuertemente a la imposición de la esclavitud.

Como ejemplo de lo que pensaban muchos de estos frailes se puede citar un texto de Toribio Motolinía, quien era uno de “los primeros doce” y que calificó la inserción de la esclavitud en Mesoamérica como una de las “diez plagas” que azotaron a estas tierras. En efecto, para el franciscano dichas “plagas” fueron más crueles que las que azotaron a Egipto, cuando —según el relato bíblico— el faraón

---

<sup>706</sup> Zavala reconoce que la crítica teológica y jurídica condujo “[...] a una reforma de la actitud europea con respecto al derecho de conquista y de esclavitud [...]”, Zavala, *Los esclavos indios...*, p. 5.

<sup>707</sup> Sobre la *Philosophia Christi* y el papel de Jiménez de Cisneros véase Antonio Rubial García, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, estudio introductorio Pedro Ángeles Jiménez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, pp. 37-61 y 67-85.

<sup>708</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2ª ed., trad. Ángel María Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 82. Véase también Rubial García, *La hermana pobreza...*, pp. 99-100.

<sup>709</sup> Ricard, *La conquista espiritual...*, p. 83.

se negaba a liberar a los hebreos de la esclavitud. Veamos lo que escribió el franciscano:

La octava plaga fue los esclavos que se hicieron para echar en las minas; fue tanta la priesa que en los primeros años dieron a hacer esclavos, que de todas partes entraban en México grandes manadas como de ovejas para echarlos el hierro; y no bastando los que entre los indios llaman esclavos, que ya según su ley cruel y bárbara algunos lo sean, según su ley y verdad casi ninguno es esclavo; pero por la priesa que daban a los indios que trajesen [los] que eran esclavos, traían sus hijos y macehuales que es gente baja como vasallos labradores, y cuantos haber y hurtar podían, y traíanlos atemorizados para que dijese que eran esclavos; y [el] examen [que] no se hacía con mucho escrúpulo, y el hierro que andaba muy barato, dábanles por aquellos rostros demás del principal hierro del rey, porque cada uno que compraba el esclavo le ponía su nombre en el rostro, tanto que toda la faz traían escritas.<sup>710</sup>

El simple hecho de calificar a la esclavitud impuesta a los indígenas como una plaga equiparable a las que azotaron a Egipto, denota la actitud del franciscano frente a dicha institución. En su relato también sobresale la gran cantidad de personas implicadas, pues claramente nos dice que “entraban en México grandes manadas”, información que confirma lo apuntado por Cortés, cuando se admiraba de la “tanta copia de gente para sacar oro” que mediante la esclavitud había logrado reunir. Motolinía también da cuenta de las injusticias que se cometían al vender y herrar macehuales libres y de cómo eran éstos “[...] atemorizados para que dijese que eran esclavos [...]”, todo lo cual concuerda con los testimonios revisados anteriormente.

Otro religioso, que arribó a estas tierras cuando niño y prácticamente se formó en la Nueva España, también escribió algunas líneas sobre la imposición de la esclavitud en la época que siguió a la toma de Tenochtitlan. Me refiero al dominico Diego Durán, quien explicó lo siguiente:

[...] y así era en todos los demas pueblos [...] porque como los españoles andaban unos por acá otros por aculla en la conquista [...] en sujetando un pueblo luego le pedían al Marques de merced y se lo daban en encomienda; de donde *juste vel in juste*, sacaban muchos índios é índias y niños y los herraban en las caras y los llevaban á vender por esclavos para minas y otros servicios personales, y aun cargaban navíos de ellos para fuera de la N. España, de los cuales esclavos conocí yo en casa de deudos mios, herrados en la cara con letras que decían el nombre de

---

<sup>710</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 50.

quien los abía vendido; y no eran de diez leguas á la redonda de México, dado que los mas esclavos que á la ciudad se traían eran de la provincia de Guatemala y de esas costas apartadas y remotas de México; y aunque yo no alcancé [a ver] el herrar esclavos con hierros calientes en el rostro [...] empero viles herrados con el hierro señalado en los rostros y por intercecion de los religiosos los vide despues libertar en tiempo del cristianísimo Vixorrey Don Antonio de Mendoza.<sup>711</sup>

Es claro que Durán reitera lo que he venido comentando. Se esclavizaba tanto a hombres como a mujeres y niños y se les herraban las caras antes de enviarlos a trabajar en las minas. Sobresale además el señalamiento del dominico acerca de que los esclavos eran traídos a la Ciudad de México desde lugares tan lejanos como lo era Guatemala y las "costas apartadas y remotas de México". El religioso también asegura haber atestiguado la liberación de muchos esclavos en tiempos del virrey Mendoza (1535-1550); periodo dentro del cual se sitúa el año 1542, año en que la Corona española adoptó un criterio antiesclavista con la implementación de las "Leyes Nuevas". A partir de entonces, los esclavos indios obtuvieron su libertad.<sup>712</sup>

Antes de concluir me referiré a otra de las repercusiones del cristianismo en materia de "esclavitud" indígena. Me refiero al cambio de actitud por parte de algunos nativos que tenían "esclavos" en los primeros tiempos de la Nueva España. Revisemos primero el testimonio de Motolinía. "Cada día va creciendo la fe en estos naturales, y la muestran cerca del amor de Dios. Restituyen los esclavos que poseían y pónenlos en libertad y los favorecen y los ponen en estado de matrimonio, y aún les ayudan dándoles con qué vivan".<sup>713</sup>

Otro franciscano, Gerónimo de Mendieta se expresa en el mismo sentido, pero ampliando la información consignada por su hermano de orden. Veamos lo que escribió:

Estos indios en su infidelidad usaron tener esclavos de su misma nación que se vendían y compraban de muchas y diversas maneras, que no hacen a nuestro propósito, aunque la servidumbre de éstos no eran tan penosa como la de los morenos entre los españoles; mas como quiera que fuese, ella y toda cualquier manera de hacer esclavos a los indios fue dada por ilícita, y mandada cesar en

---

<sup>711</sup> Durán, *Historia...*, t. I, tratado primero, cap. LXXVIII, p. 649.

<sup>712</sup> Zavala, *Los esclavos indios...*, Introducción, p. XI.

<sup>713</sup> Motolinía, *El libro perdido...*, p. 229.

tiempo del muy católico y benignísimo emperador D. Carlos V, digno de perpetua memoria. Publicada esta ley y sabido por los indios dueños de esclavos que se iban haciendo cristianos, cómo de aquel servicio se habían aprovechado injustamente, cuanto a lo primero, para haberse de confesar ponían los que habían tenido por esclavos en su libertad, y para satisfacerles el servicio que de ellos había recibido, favorecíanlos en todo lo que podían. Y procuraban ponerlos en estado de matrimonio, si no eran casados, y ayudábanlos dándoles con qué viviesen. Otros que habían vendido algunos esclavos que tenían, buscábanlos con diligencia y rescatábanlos para dejarlos en su libertad, y no pudiéndolos haber, afligíanse con harto dolor de su corazón, por saber que no eran esclavos habidos con justo título, y restituían por ellos el precio que habían recibido, dándolo a pobres, o rescatando a otros que podían haber en lugar de los que no parecían.<sup>714</sup>

Es Mendieta también quien señala el caso de don Juan, indígena principal y natural de Tarecuato, Michoacán, que tras convertirse al cristianismo, y luego de una provechosa lectura de la vida de san Francisco, liberó a sus “esclavos”:

[...] Y luego a la hora hizo libres muchos esclavos que tenía, y predicóles y enseñóles la ley de Dios, y atrájolos cuanto pudo a la guarda de sus santos mandamientos, y rogóles que como buenos cristianos se amasen unos a otros. Díjoles también, que si él oviera tenido antes conocimiento de Dios y de sí mismo, que antes los oviera libertado, y que se dolía (siendo él pecador) de haberlos tenido por esclavos, siendo todos comprados y libertados por la sangre de Jesucristo. Y que de allí adelante supiesen que eran libres [...].<sup>715</sup>

Si bien es obvio que en relatos como los anteriores los franciscanos quisieron exaltar los resultados de su labor evangelizadora sobre la población indígena, también es cierto que debió haber casos en donde los indígenas, bajo el influjo del cristianismo, verdaderamente procedieran a la liberación de aquéllos que tenían a su servicio.

No abundaré más sobre la imposición de la esclavitud en Nueva España porque dicha tarea no está entre los objetivos de este trabajo y porque Silvio Zavala lo ha hecho muy bien en su libro *Los esclavos indios en Nueva España*. Aquí solamente he querido llamar la atención sobre el peculiar momento histórico en que todas las formas de servidumbre existentes en el ámbito prehispánico coexistieron con la verdadera esclavitud y fueron gradualmente sustituidas por ésta a través del llamado rescate. Tal suplantación resultó tan efectiva que dichas formas fueron

---

<sup>714</sup> Mendieta, *Historia...*, t. I, lib. III, cap. XLIII, pp. 450-451.

<sup>715</sup> *Ibid.*, t. II, lib. IV, cap. XXIII, p. 116.

prácticamente borradas en favor de la esclavitud, al grado de que todavía, en nuestro tiempo, se sigue hablando de una "esclavitud indígena".

Dicha sustitución no fue un simple cambio de nombre. Pensemos un momento en lo traumático que debió haber sido para el indígena el cambio de una situación a la otra. Por ejemplo, un *tlacotli*, que en la época prehispánica gozaba de los derechos de un hombre libre y que sólo debía trabajar parte del día para el *tlacahua* con el que estaba vinculado podía, de pronto, con la implementación de la esclavitud, ver suspendida su libertad, se le extraía de su hogar para llevarlo a trabajar en lugares lejanos y desconocidos y, por si todo esto fuera poco, se le marcaba la cara con un hierro candente que sólo era el preludio de una serie de maltratos que sufriría por el resto de su vida. El cambio es evidente. Quizá no sería igual de drástico para un *tlacotiamictli* o un *malli*, porque éstos sufrían con el simple hecho de saber que su muerte estaba próxima. Sin embargo, aún en estos casos, el trato que recibía el esclavo parece más duro. Sobre todo si pensamos que un *tlacotiamictli* vivía momentos de placer al ser convertido en *ixiptla* de algún dios. Por otro lado, el *malli* tenía asegurada su alimentación a pesar de que no se le hiciera trabajar. Así que en ninguno de estos casos hay equivalencia. En este contexto, se puede entender mejor la frase de Soustelle en donde dice que cuando los indígenas conocieron la esclavitud a la usanza europea "tuvieron oportunidad de desear la suerte de los antiguos esclavos".<sup>716</sup>

Por fortuna, la acción destructora de la esclavitud en Mesoamérica fue gradualmente mermada por la lucha de los religiosos y también por el interés de la Corona en restar poder a los encomenderos y, por supuesto, en hacer valer las disposiciones que concernían a la protección de sus nuevos vasallos americanos. Así, el proceso esclavizador que empezó con la llegada de los conquistadores fue debilitándose con el arribo de la Segunda Audiencia y prácticamente culminó con la implementación de las Leyes Nuevas de 1542.

De cualquier manera, con el arribo de los europeos se anunciaba ya el fin de una época y, con ella, llegaban también a su fin muchas de las instituciones

---

<sup>716</sup> Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 83.



creadas para dar solución a necesidades y problemas propios del contexto mesoamericano. Ese fue el caso de la *tlacoyotl* y de las otras formas de servidumbre que hoy apenas empezamos a descubrir...

## Consideraciones finales

Como pudo observarse a lo largo de este trabajo, es insostenible la homologación entre el esclavo y el *tlacotli*. Estamos, en principio, frente a uno de esos casos en que las palabras en lenguas indígenas fueron juzgadas por los españoles como equivalentes; quizá porque encontraron algunos rasgos comunes entre ambas realidades y, con mayor seguridad, por la falta de un entendimiento cabal de lo que estaban observando. Incluso, no descarto la posibilidad de que tal homologación se llevara a cabo por tener el firme propósito de trastocar su significado original para luego justificar un proceder, como fue la imposición de la verdadera esclavitud. Sea como fuere, lo cierto es que ambos términos fueron creados en contextos específicos muy distintos y muy alejados entre sí para designar realidades diferentes. Así entonces, me parece justo señalar que no hubo esclavitud entre los nahuas del Posclásico tardío (1200-1521).

¿Qué fue entonces aquello que los españoles encontraron semejante a la esclavitud conocida por ellos? Según vimos, lo que los españoles encontraron fueron diferentes prácticas y tipos de servidumbre que en el ámbito indígena daban solución a las necesidades propias del contexto mesoamericano. A continuación muestro una lista de los términos indígenas que en las fuentes documentales aparecen como equivalentes del término esclavo y luego una síntesis de las características de aquello a lo que aluden cada uno de esos términos:

Término español	Término indígena
Esclavo	<i>Malli</i> (cautivo)
	Otros prisioneros de guerra (Mujeres y niños de ambos sexos)
	Mujeres y niños de ambos sexos que llegaban por vía de tributo
	<i>Huehuetlacotli</i>
	<i>Tlacotli</i>
	<i>Tlacotiamictli</i> o <i>tlacanecuilolli</i>
	<i>Ixiptla</i>
	Otro género de "esclavos"

Empezaré deslindando las formas de servidumbre de aquellas que no lo eran; al menos no en el sentido que nosotros le damos a esa palabra. Me refiero por supuesto al caso de los *mamaltin* o cautivos que, como vimos antes, fueron frecuentemente confundidos con esclavos sencillamente porque en el Viejo Mundo buena parte de los prisioneros de guerra eran esclavizados. En contraste, los antiguos nahuas no capturaban a los *mamaltin* para aprovechar su fuerza productiva, sino para obtener de ellos una utilidad como víctimas sacrificiales.

Hubo, sin embargo, otro tipo de prisioneros de guerra que en condiciones especiales parecen haber sido reducidos a una condición servil. En efecto, como señalé antes, había la costumbre de capturar jóvenes y niños de ambos sexos durante las guerras con provincias rebeldes. Esta práctica puede rastrearse desde el tiempo en que gobernó Nezahualcóyotl en Tetzaco y también era de uso común entre los mexicas. Incluso, sabemos que se practicaba en otros lugares como Michoacán y el sur del actual estado de Oaxaca. No obstante, la información disponible en las fuentes apenas permite vislumbrar su existencia, por lo que no sabemos bien a bien cuál era la situación jurídica de ese tipo de prisioneros ni el tipo de trabajo que realizaban una vez instalados en la sede de sus captores (sólo se dice que se capturaban para servirse de ellos). Por tanto, no es posible asegurar que se les haya considerado *tlatlacotin*.

Algo similar ocurre en relación con las personas que llegaban como tributo a Tenochtitlan y a las otras ciudades que integraban la Triple Alianza. Sabemos que algunos pueblos que carecían de bastimentos, ropa u otros productos tributaban personas o, mejor dicho, tributaban mujeres jóvenes y niños de ambos sexos. Las mujeres, como vimos, eran adjudicadas por los señores para convertirlas en sus mancebas. A éstas, se les hacía trabajar en la producción textil y en otras labores. Niños y niñas, posiblemente, eran incorporados al conjunto de servidores de los *tlatoque*. Sin embargo, tampoco en este caso sabemos cuál era la situación jurídica que adquirirían estas personas al momento de llegar a la casa del señor pues, aunque en los *Anales de Cuauhtitlan* se registró que se tributaban *tlatlacotin*, no es posible asegurar que todos fueran considerados así.

Así entonces, considero que no debe incurrirse en generalizaciones al hablar de los prisioneros de guerra. Éstos eran tratados de modo distinto según fuera su sexo, edad y considerando también el contexto en que fueron prendidos. Aunque es posible vislumbrar que algunos de ellos realizaban algún tipo de trabajo servil para sus captores, no me atrevo a incluirlos en la lista de los *tlatlacotin* por carecer de suficiente evidencia para ello.

Veamos ahora los casos en donde la condición servil parece más clara y que, quizá más justificadamente, podrían confundirse con el esclavo. Empezaré con el término que dio origen a esta investigación y que, a su vez, me servirá para explicar los demás porque de una u otra manera se relacionan con él. Me refiero, por supuesto al término *tlacotli*. En el estado actual de conocimientos, considero que el término *tlacotli*, como lo señalaron en su momento Castillo y López Austin, bien pudo aludir a una 'media persona'. Esto en el sentido de que el daño en sus entidades anímicas y la pérdida de su calidad de persona social lo hacía verse ante los demás como un ser incompleto, alguien a quien le faltaba algo. Ese algo estaba relacionado, quizá, con su participación incompleta en el entramado social al que pertenecía y, al mismo tiempo, con su propensión a transgredir las normas de la comunidad. En otras palabras, el *tlacotli*, al incumplir con el *tequitl*, dañaba sus entidades anímicas y trastornaba simultáneamente el funcionamiento de la sociedad.

En consecuencia, el término *tlacotli* pudo haber indicado a la comunidad que el individuo que lo ostentaba era propenso a faltar con el *tequitl*; es decir, que no era un *tlacamelahuac*, un hombre recto y cabal, que realizara todas las funciones que le correspondían como miembro del entramado social en que estaba inserto. Sin embargo, la calidad de 'media persona' del *tlacotli* también fungía como un referente de que no lo había perdido todo. En él cabía aún la posibilidad de una regeneración. De ahí que pudiera reintegrarse a su comunidad si él o alguien más restituían de alguna manera el daño por el que había sido convertido en *tlacotli*. Así entonces, parece ser que el *tlacotli* se encontraba justamente en un estado intermedio que alertaba a la comunidad de su propensión a la transgresión pero

que aún tenía posibilidad de enmendarse; por ello, no perdía sus derechos y sólo quedaba obligado a trabajar para resarcir su falta.

Naturalmente, esta manera de verlo, quizá más como un enfermo que como un objeto, influyó en el trato que se le daba, pues aunque la relación *tlacotli-tlachahua* dependía con seguridad de muchos factores, no parece haber sido común que el primero recibiera golpes y maltratos constantes por parte del segundo. Más bien se nota la posibilidad de que se llegara a establecer entre ambos una relación de cooperación mutua y, en algunos casos, hasta de mucha confianza y de cierta liberalidad por parte del *tlachahua*; si no ¿cómo explicar que a algunos *tlatlacotin* se les encomendaran tareas importantes o que se les tratara como a hijos cuando eran muy jóvenes?

En sintonía con esto, las tareas encomendadas al *tlacotli* no parecen destinadas en última instancia a explotar todo su potencial productivo, como sucedió después con los indígenas esclavizados para el trabajo en las minas bajo el régimen español, sino más bien, a obtener de él un apoyo en todo tipo de trabajo necesario al *tlachahua* con el que estaba vinculado. Es por eso que no se les ocupaba todo el tiempo y se les dejaba trabajar para sí como lo señaló Motolinía.

Además, parece ser que en el pensamiento indígena el *status* de *tlacotli* era concebido como algo que podía ser transitorio en unos casos y definitivo en otros, según la actitud y el comportamiento del que era señalado como tal. Cuando el *status* de *tlacotli* era concebido como algo transitorio se entendía como el punto inicial de un proceso que sólo podía ir en dos sentidos: 1) hacia la regeneración o 2) hacia una degeneración más profunda. Y es justamente esta segunda vía la que explica la conversión de un *tlacotli* en un *tlacotiamictli* o *tlacanecuiloli*.

Efectivamente, estos últimos términos nos refieren que se trata de un *tlacotli* en posibilidad de ser “vendido” y son también de carácter transitorio. Pero ¿por qué la posibilidad de ser “vendido” nos remite a una persona de calidad diferente? Porque no se acostumbraba “vender” a los *tlatlacotin* que cumplían con sus obligaciones. Como vimos antes, se “vendían” sólo aquéllos que eran rebeldes, inhábiles o incumplidos con sus tareas. En otras palabras, aquéllos que con sus

actos demostraban ser incapaces de regeneración y, por tanto, se dirigían a una degeneración mayor con su mal comportamiento. Estos individuos parecen sufrir una suerte de cosificación gradual —entendida quizá como una consecuencia del deterioro anímico que sufrían— que se hace evidente en la paulatina pérdida de sus derechos y en la posibilidad de ser doblegados con instrumentos tales como la *cuauhcozcatl*. Aparentemente, primero perdían el derecho a ser consultados antes de su “venta” y luego, tras ser “vendidos” dos o tres veces, la degradación llegaba a su punto álgido y entonces podían ser destinados a la muerte sacrificial.

Es quizá debido a esta suerte de cosificación que las fuentes registran, además de las tareas encomendadas, una serie de acciones que demuestran un uso de estos individuos por parte de los *tlachahuaque* que no ajusta bien con lo dicho acerca de los derechos que inicialmente poseían los *tlatlacotin*. En efecto, como vimos antes, algunas crónicas refieren que a los “esclavos” se les usaba como regalos, para pagar apuestas, como víctimas sacrificiales y hasta como comida. Es posible que se les haya tratado de esa manera por entender que ya no eran personas debido a su grave deterioro anímico y social y, por ello, se les concibiera como “sólo carne” y en consecuencia también se les pudiera comer.

En la época que estudiamos el *tlaconecuiloliztli* o intercambio de *tlatlacotiamictin* tenía lugar por lo menos en cinco mercados principales instalados regularmente en Azcapotzalco, Tlatelolco, Itzocan, Miagatlan y Xicalango. La gente acudía ahí a “comprar” a los *tlatlacotiamictin* para que fungieran como imágenes de los dioses en las fiestas de las veintenas y para que fueran sacrificados en ellas. No obstante, ocasionalmente y a consecuencia de su incapacidad para desempeñar bien el rol de dioses, también se les adquiría “para servirse de ellos”, salvándose de esta manera de la muerte sacrificial.

Para que el *tlatlacotiamictli* fuera digno de representar a algún dios, era necesario que supiera danzar y cantar. Pero además debía reunir otros requisitos, entre los que estaba la edad, el sexo, la apariencia, y una extracción social adecuada.

Los *tlatlacotiamictin* alcanzaban “precios” altos y por ello eran intercambiados en los mercados por mantas, joyas, oro, piedras y plumas preciosas, objetos que

los indígenas tenían en gran estima. Esto denota su valía para la sociedad mexicana y permite observar que, debido a su alto costo, sólo podían ser adquiridos por los comerciantes como sacrificantes individuales y por algunas agrupaciones sociales, como sacrificantes colectivos. Cabe mencionar que, en estos intercambios, no estaban excluidas las mujeres pues, según vimos, podían fungir tanto como “vendedoras” como “compradoras” de *tlatlacotiamictin*. Esto a pesar de que los cronistas no pusieron mucho énfasis en relatarlo.

El alto “precio” que alcanzaban los *tlatlacotiamictin* en los mercados dejaba importantes ganancias a los que traficaban con ellos, especialmente a los mercaderes conocidos como *tealtiani tecoanime*. Si había una importante demanda de *tlatlacotiamictin* más allá de lo que era Tenochtitlan y las otras ciudades que conformaban la Triple Alianza (Tetzcoco y Tlacopan) era sencillamente porque en otras ciudades del Altiplano central (e incluso más allá) también se llevaban a cabo fiestas periódicas en las que se sacrificaban imágenes de los dioses. Si bien es cierto que no todas esas fiestas eran tan fastuosas como lo eran en las grandes ciudades, también lo es que en muchas de ellas se requerían los llamados “esclavos”, aunque fueran pocos.

Se pensaba que las fiestas periódicas eran el medio más importante por el que la colectividad recibía oportunamente a los dioses. Éstos se hacían presentes en cada veintena, pero era necesario que los hombres les proporcionaran un cuerpo. De ahí que se recurriera a la conformación de una imagen fiel del dios (*ixiptla*), que se confeccionaba colocando sus atributos característicos en el cuerpo del *tlacotiamictli* para que el numen se encarnara en él.

El proceso de transformación de un *tlacotiamictli* en *ixiptla* también implicaba que el primero fuera “bañado” ritualmente. El baño tenía como finalidad instalar al dios en su cuerpo. Como vimos, es posible que se asumiera que la parte anímica y moral del *tlacotiamictli* había sufrido tal deterioro a causa de sus transgresiones que ya no podía ser considerado persona, hecho que posibilitaba la utilización de su cuerpo como un recipiente para que en él se encarnara el dios. Esto se hacía mediante la acción transformadora del agua. Con ella se lavaba al *tlacotiamictli*

porque ya estaba muerto socialmente y, simultáneamente, se purificaba el recipiente que alojaría al dios y se insertaba a éste en el cuerpo de aquél, de manera similar a como se confirmaba la presencia de las entidades anímicas en los recién nacidos. Finalmente, el *ixiptla* recibía el nombre del dios, dando cuenta con ello que ya no se trataba del *tlacotiamictli* sino del propio dios que había llegado al mundo del hombre.

La presencia del dios en el *tlatlcpac* resultaba buena para la comunidad pues permitía a los devotos la interacción con el dios, posibilitaba la repetición de eventos míticos que recordaban a la comunidad su origen y favorecía el fortalecimiento de los lazos entre semejantes.

Los *ixiptlah* eran tratados con sumo respeto y veneración como si fueran verdaderos dioses. Recibían deleites y enseñanzas que les ayudaban a desempeñar bien su rol. No obstante, su vida de placeres era breve y lo común era que las fiestas de las veintenas terminaran con su sacrificio y, frecuentemente, con la ingestión ritual de su carne. En clara correspondencia a su notoriedad, eran inmolados de forma fastuosa y solemne; pues se les hacía acompañar por un séquito de cautivos (*teteo impepechhuan*) para que los sirvieran en su camino al más allá.

Los *ixiptlah*, sin embargo, no eran los únicos que los antiguos nahuas enviaban al más allá en compañía de sirvientes. Sabemos que tanto a los *tlatoque* como a funcionarios, principales y guerreros prominentes se les hacía acompañar por "esclavos" para que les atendieran en el camino a su última morada. No está muy claro si a estos que los cronistas llamaron "esclavos" podemos denominarlos *tlatlacotin*. Esto, principalmente, porque en las descripciones que llegaron hasta nosotros se percibe que no gozaban de todos los derechos que tenían aquéllos. Sin embargo, tenemos noticia de su origen pues sabemos que eran, por un lado, de los que estaban al servicio del *tlatoani* y, por otro, que eran regalados por los *tlatoque* y principales de otras ciudades y pueblos comarcanos que asistían al funeral.



Estos acompañantes, llamados *teixpan miquiz tehuicaltin*, tenían la misión de portar todo lo que el *tlatoani* pudiera necesitar para vestirse y ataviarse. Le debían asistir en el camino a su morada final, tal como se le había asistido cuando vivía aquí en el *tlalticpac*. Los “esclavos” no eran sacrificados sólo durante la cremación del *tlatoani* muerto. En realidad, el ritual podía prolongarse hasta 80 días después del deceso y hasta entonces se podían sacrificar “esclavos”.

Parece ser que Motecuhzoma Ilhuicamina (1440-1469) fue el primer *tlatoani* acompañado por “esclavos” al más allá. De hecho, es posible que él haya instituido esta práctica entre los mexicas; pues sabemos que fue él quien creó nuevas ordenanzas con el objetivo de lograr una mayor diferenciación social. El último *tlatoani* acompañado por “esclavos” a su morada final fue Ahuítzotl (1486-1502) pues, por la confusión existente en torno a la muerte de Motecuhzoma Xocoyotzin, no está muy claro si en sus exequias se le ofrendaron “esclavos”.

Sobra decir que la práctica de acompañar a los muertos distinguidos con los *teixpan miquiz tehuicaltin* se explica por la creencia indígena de una vida en el más allá y, sobre todo, por la idea de que en esa otra realidad existía la posibilidad de seguir trabajando. Idea que, por cierto, sigue viva en algunas comunidades nahuas. Entendida en este contexto, la muerte no liberaba a los acompañantes ni del trabajo ni de su situación jurídica. Ellos debían continuar sirviendo en el más allá tal como lo habían hecho aquí, en el *tlalticpac*.

Parece ser que Tezcatlipoca era el patrono de todos los que se encontraban en algún tipo de situación servil. Sin embargo, existen indicios, como el uso de la *cuauhcozcatl* en el *Códice Borbónico* y las descripciones de los informantes de Sahagún sobre la fiesta de *ce miquiztli*, que lo vinculan más estrechamente con el *tlacotiamictli*. Ese vínculo se explica quizá porque se pensaba que el *tlacotiamictli* era doblemente transgresor debido a sus omisiones y a su falta de compromiso para consigo mismo y con el resto de la sociedad.

Ante tal diversidad cabe preguntar: ¿Por qué los españoles equipararon todos estos tipos de servidumbre con la esclavitud? Me parece que encontraron algunas semejanzas con ésta. En efecto, si bien puedo decir que entre los nahuas del

Posclásico tardío no hubo esclavitud, a la manera como se conoció en el Viejo Mundo, sí hubo en cambio algunos elementos compartidos entre aquélla y los tipos de servidumbre mesoamericanas. En primer lugar, tanto allá como acá se imponía una condición servil a los infractores. Como ejemplo de esto puedo mencionar a los ladrones, que fueron convertidos en esclavos tanto por los hebreos como por los romanos<sup>717</sup> y fueron convertidos en *tlatlacotin* por los nahuas. Un caso similar era el de los deudores que no pagaban, pues fueron esclavizados en Egipto, en la India, en Grecia y en Roma<sup>718</sup> y convertidos en *tlatlacotin* por los nahuas. No haré aquí una comparación de todos los casos en que a los infractores se les imponía una condición servil porque dicha tarea no está dentro de los objetivos de este trabajo. Sólo me interesa destacar que existen algunas semejanzas en las maneras de proceder de las sociedades humanas ante problemas similares.

Otra semejanza que seguramente influyó en la idea de los españoles sobre la existencia de una esclavitud indígena es la “venta” de *tlatlacotiamictin* en mercados. Como es bien sabido, había en Roma un mercado al cual “[...] se llevaban [esclavos] de todas clases, edades y naciones”.<sup>719</sup> Se sabe, además, que se situaba diariamente en distintos lugares: la Vía Sacra, el Campo Marte, la calle Toscana y en el Templo de Venus, donde se exponían las cortesanas. Es evidente la similitud de este mercado con los que había en la Mesoamérica del Posclásico tardío. Lo cual, seguramente, fue un factor más que contribuyó a la idea de la existencia de una esclavitud mesoamericana entre los españoles.

Ahora bien, respecto al ingreso voluntario a la *tlacoyotl* me parece oportuno hacer algunas precisiones. Si bien las fuentes señalan que lo común era que varios tipos de transgresores fueran convertidos en *tlatlacotin*, también se dice en algunas de ellas que era posible convertirse en *tlacotli* de manera voluntaria. No obstante esta afirmación debe matizarse. Como vimos antes, esta peculiaridad se explica sólo si consideramos a la *tlacoyotl* en su contexto original. Es decir, como

---

<sup>717</sup> Saco, *Historia...*, pp. 46 y 95.

<sup>718</sup> *Ibid.*, pp. 43, 51-52, 76 y 94.

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 110.

una pena digamos llevadera que, por comprometer sólo el trabajo de las personas y no su libertad, podía ser considerada como una opción por aquéllos que se veían en gran necesidad. Sin embargo, me parece importante destacar aquí que la institución no dejaba de ser una pena,<sup>720</sup> pues las prostitutas viejas y enfermas, los holgazanes, los jugadores incontinentes, los anfitriones insolventes y otros que recurrían a ella de forma voluntaria, en realidad lo hacían orillados por la necesidad y todos, a fin de cuentas, se convertían en *tlatlacotin* por ser deudores insolventes que no tenían más para responder que su propia fuerza de trabajo.

Es sin embargo el carácter de pena llevadera lo que marca una diferencia importante entre la esclavitud y la *tlacoyotl*. Efectivamente, si la institución mesoamericana era soportable es sencillamente porque no implicaba una degradación inmediata de la persona. Esta conservaba buena parte de sus derechos con la salvedad de estar obligada a trabajar por tiempo indefinido para el *tlacahua* con el que estaba vinculada. No obstante, como vimos, es posible que se pensara que el *tlacotli* era una persona afectada en sus entidades anímicas y socialmente incompleta, que necesitaba una segunda oportunidad para que pudiera reparar el daño infligido a sus semejantes y regenerarse cumpliendo con su deber y restableciendo sus relaciones de reciprocidad con los demás.

En cuanto a la temporalidad, y de acuerdo siempre con las fuentes analizadas, la práctica de la *tlacoyotl* puede observarse desde etapas previas al dominio mexica de la Cuenca de México y en espacios que estaban fuera de la influencia tenochca. Lo cual sugiere que no era una institución que arribara al Altiplano central con los mexicas, sino que ya se practicaba ahí desde antes de su llegada. En efecto, dos noticias dan cuenta de esto. La primera, se consignó en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y señala que en tiempos de Tezozómoc, *tlatoani*

---

<sup>720</sup> Así también lo entendió Castillo, pues afirmó que “[...] se le consideró siempre un castigo”. Castillo. F., *Estructura económica...*, p. 122. Por otro lado, el carácter negativo que tenía la *tlacoyotl* entre los indígenas puede percibirse en que se atribuía mala fortuna a los nacidos bajo signos como *ce ocelotl* y *ce calli*; pues se asumía que en algún momento de su vida podían “venderse” como *tlatlacotin*. Vid. *supra*, cap. 2, apartado 2.1.

de Azcapotzalco, los ladrones ya eran convertidos en *tlatlacotin*.<sup>721</sup> La segunda, proviene de los *Anales de Cuauhtitlan*, documento en el que se explica que el mercado de *tlatlacotiamictin*, que para el momento de la conquista estaba en Azcapotzalco, originalmente estuvo ubicado en Cuauhtitlan y durante la Guerra Tepaneca (1428-1430) fue cambiado de sede.<sup>722</sup> Así entonces, puede observarse que la *tlacoyotl* se practicó por lo menos desde antes de 1426 (año en que murió Tezozómoc) hasta el periodo que va de 1529 a 1530, años en que según el *Códice de Huexotzinco*, todavía se practicaba el *tlaconecuilotl*.

Si bien tenemos evidencia de que la *tlacoyotl* se practicó por poco más de un siglo, esto no significa que no existiera desde antes. De hecho, hay indicios que nos permiten vislumbrar que la institución que estudiamos aquí pudo haber sido precedida por otra que en las fuentes recibe el nombre de *huehuetlatlacolli*. Ésta parece haber sido de carácter hereditario y permanente, razón por la cual causó graves problemas económicos y sociales que llevaron a Motecuhzoma Ilhuicamina y a Nezahualpilli a contrarrestar sus efectos.

Como pudo observarse a lo largo de toda esta revisión, nos hemos acercado a la comprensión de las formas de trabajo servil que se presentaron aquí. No obstante, las fuentes resultan insuficientes para permitirnos una explicación completa. Se advierte, sin embargo, que los tipos de servidumbre existentes en el Altiplano Central durante el Posclásico tardío tenían un carácter propio y original que las distingue de la esclavitud desarrollada en el Viejo Mundo. Distinción que, por cierto, se hizo evidente cuando se impuso la verdadera esclavitud a los mesoamericanos. En la *tlacoyotl* se perciben características que, como vimos, sólo es posible comprender bien si se atiende a la cosmovisión del pueblo que la creó y a sus formas de organización económica, política y social. Por ello, resulta indispensable profundizar en el estudio de cada tipo de servidumbre, tomando en consideración dichos elementos.

---

<sup>721</sup> "Historia de los mexicanos por sus pinturas", cap. XXII, p. 85.

<sup>722</sup> *Anales de Cuauhtitlan*, p. 153.

En resumen, y tratando de condensar todo lo visto hasta aquí, se puede adelantar que la *tlacoyotl* cumplía funciones de tipo social, económico y religioso. En lo social, brindaba la oportunidad de reubicar socialmente y, en caso extremo, segregar aquéllas personas que de una u otra manera habían mostrado un comportamiento irresponsable con sus deudas o que habían cometido algún delito. En lo económico, permitía a los antiguos nahuas respaldar sus deudas con su propia fuerza de trabajo y también obtener algún beneficio de aquellos individuos que habían presentado algún comportamiento delictivo. En lo religioso, fungía como una vía para la obtención de víctimas sacrificiales que, luego de ser “compradas”, pudieran ser ofrendadas por los grupos de poder emergentes en la sociedad mexicana, como lo era el de los *pochteca*, que no podían obtener cautivos como lo hacían los guerreros.

## Fuentes consultadas

- AGUILERA, Carmen, "Xochipilli dios solar", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 35, 2004, pp. 69-74.
- ALCALÁ, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010, XXXII, 314 p. (Colección Fuentes).
- ALCOBIZ, Andrés de, "Éstas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, 2ª ed., México, Conaculta, 2011, pp. 96-109. (Cien de México).
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Obras históricas. Incluyen el texto completo de las llamadas Relaciones e historia de la nación chichimeca en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen*, 2 v., edición de Edmundo O'Gorman, México, Instituto Mexiquense de Cultura / Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, v. I, XVIII+568 p.; v. II, 542 p. (Historiadores y Cronistas de Indias 4).
- ALVARADO TEZUZÓMOC, Hernando, "Crónica Mexicáyotl", en *Tres crónicas mexicanas, textos recopilados por Domingo Chimalpáhin*, paleografía y traducción Rafael Tena, México, Conaculta, 2012, pp. 25-155. (Cien de México).
- Anales de Cuauhtitlan*, paleografía y traducción Rafael Tena, México, Conaculta, 2011, 260 p. (Cien de México).
- ASSELBERGS, Florine G. L., *Los conquistadores conquistados. El lienzo de Quauhquechollan. Una visión nahua de la conquista de Guatemala*, Puebla, Secretaría de Cultura, 2010, 459 p.
- BARJAU, Luis, *Náufragos españoles en tierra maya. Reconstrucción del inicio de la invasión*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011, 160 p.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, "La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad, III coloquio Paul Kirchhoff*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, p. 51-71.
- BERDAN, Frances, "Los medios de intercambio en la época prehispánica y la colonia", en *Arqueología Mexicana*, México, D. F., XXI, 122, julio – agosto 2013, pp. 66-67.
- BOSCH GARCÍA, Carlos *La esclavitud prehispánica entre los aztecas*, México. El Colegio de México - Centro de Estudios Históricos, 1944, 117 pp.
- BRITO GUADARRAMA, Baltazar, *Huexotzingo en el siglo XVI. Transformaciones de un altépetl mesoamericano*, tesis para obtener el grado de doctor en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 2011, 256 p.

- CARRASCO, Pedro, "Cultura y sociedad en el México antiguo", en *Historia general de México*, México, El Colegio de México – Centro de Estudios Históricos, 2002, pp. 153-233.
- CARREÓN BLAINE, Emilie, "Un giro alrededor del ixiptla", en Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine (eds.), *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*, México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014, pp. 247-274.
- CASO, Alfonso, *El pueblo del sol*, ilustraciones de Miguel Covarrubias, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 141 p.: ilus. (Colección Popular, 104).
- CASTILLO F., Víctor M. *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, prólogo de Miguel León-Portilla, 3ª reimpr., México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, 196 p. (Serie de Cultura Náhuatl, Monografía 13).
- CHIMALPÁHIN, Domingo, "Crónica mexicana en español", en *Tres crónicas mexicanas, textos recopilados por Domingo Chimalpáhin*, paleografía y traducción Rafael Tena, México, Conaculta, 2012, pp. 157-197. (Cien de México).
- Códice de Huejotzingo*, en Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/2657/#q=c%C3%B3dice+de+Huejotzingo>, 06 de junio de 2016.
- Códice Florentino*, en Biblioteca Digital Mundial, <http://www.wdl.org/es/item/10096/#q=codice+florentino>, 08 de mayo de 2016.
- Códice Magliabechiano*, en Grupo y Códice Magliabechiano, <http://pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/codices/magliabechiano/magliabechiano.html>, 16 de mayo de 2016.
- Códice Mendoza* en Códice Mendoza – Instituto Nacional de Antropología e Historia 2015, <http://codice.manuvo.com/index.php?lang=spanish>, 01 de julio de 2015.
- Códice Tovar*, en Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/6759/#q=C%C3%B3dice+Tovar>, 16 de mayo de 2016.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de Relación*, 19ª ed. nota preliminar de Manuel Alcalá, México, Editorial Porrúa, 2002, XXIII + 399 p.: il. (Sepan cuantos, 7).
- "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", publicado por Federico Gómez de Orozco, en *Tlalocan*, II, 1, 1945, pp. 37-63.
- DEHOUE, Danièle, "Asientos para los dioses en el México de ayer y hoy", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 44, julio-diciembre de 2012, pp. 41-64.
- DEHOUE, Danièle, « Des fleurs et du tabac, métaphores et vecteurs du prestige chez les guerriers aztèques », in *Le Prestige. Autour des formes de la différenciation sociale*, Hurllet Fr., Rivoal I. et Sidéra I. (éds.), 2014, p. 137-146 (Colloques de la MAE, René Ginouvès, 10).

- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 23ª ed., introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 2007, XL + 701 p.: il. (Sepan cuantos, 5).
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, [1581], 2 t., estudio preliminar Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Conaculta, 1995 (Cien de México).
- DURAND-FOREST, Jacqueline de, "Cambios económicos y moneda entre los aztecas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 9, 1971, pp. 105-124.
- DUVERGER, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 233 p.
- ELLIOT, John H., "La conquista española y las colonias de América", en Carmen Yuste López y Carlos Martínez Marín (coords.), *México Colonial I (Historia de los siglos XVI y XVII)*, 2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 13-23.
- ESCALANTE BETANCOURT, Yuri, "El *ahuítzotl*", en *Arqueología Mexicana*, México, D. F., VI, 35, enero – febrero 1999, pp. 56-61.
- ESCALANTE GONZALBO, Pablo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 245.
- FAVIER, Jean, *Los grandes descubrimientos: de Alejandro a Magallanes*, trad. Tomás Segovia, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 480 p.
- FLORES FARFÁN, José Antonio, "La Malinche, portavoz de dos mundos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 37, 2006, pp. 117-137.
- FLORES FARFÁN, José Antonio y Jan G. R. ELFERINK, "La prostitución entre los nahuas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 38, 2007, pp. 265-282.
- GARCÍA QUINTANA, Josefina, "El baño ritual entre los nahuas, según el *Códice Florentino*", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 8, 1969, pp. 189-213.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo, *Tlanetolkilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002, pp. 57-96.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl, *Diccionario de Mitología y Religión en Mesoamérica*, con la colaboración de Juan Carlos Ruiz Guadalajara, México, Larousse, 1995, 228 p.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, 2ª ed. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Fondo de Cultura Económica, 1994, 331 pp.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl, "La esclavitud entre los mexicas", en Pedro Carrasco *et al.*, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, Centro de Investigaciones Superiores - Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, pp. 78-87.
- GOOD ESHELMAN, Catharine, "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 26, 1996, pp. 275-287.
- GOOD ESHELMAN, Catharine, "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida", en Perig Pitrou *et al.* (coords.) *La noción de vida en Mesoamérica*, México, Universidad



- Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, pp. 181-203.
- GRAULICH, Michel, *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, 459, 32 p.: il.
- HERNÁNDEZ, Francisco, *Escritos varios*, en *Obras completas*, 7 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959-1984, t. VI, 548 p.
- HEYDEN, Doris, "La muerte del *tlatoani*. Costumbres funerarias en el México antiguo", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 27, 1997, pp. 89-109.
- HICKS, Frederic, "Dependent labor in Prehispanic Mexico", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 11, 1974, pp. 243-266.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena, 2ª ed., México, Conaculta, 2011, pp. 13-95. (Cien de México).
- "Instrucción dada por don Fray Juan de Zumárraga, Obispo de México, a Fray Juan de Osseguera y Fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal", en Mariano Cuevas, S. J., *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, 2ª ed., México, Porrúa, 1975, pp. 487-497.
- IZQUIERDO, Ana Luisa, "El derecho penal entre los antiguos mayas", en *Estudios de Cultura Maya*, México, XI, 1978, pp. 215-247.
- IZQUIERDO, Ana Luisa, "La esclavitud en Mesoamérica: concepto y realidad", en José Luis Soberanes Fernández (coord.), *Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano* (1983), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1984, pp. 361-374. (Serie C: Estudios Históricos Núm. 17).
- JOHANSSON, Patrick, "Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 34, 2003, pp. 167-203.
- KATZ, Friedrich, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, trad. María Luisa Rodríguez Sala y Elsa Buhler, México, Conaculta, 1994, 250 p. (Cien de México).
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Los indios de México y Nueva España. Antología*, 9ª ed., edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O'Gorman con la colaboración de Jorge Alberto Manrique, México, Porrúa, 2004, 275 p. (Sepan cuantos, 57).
- LENAIN, Eduardo Carlos, "El derecho romano y la esclavitud", en *Archivos de Anatomía e Antropología*, Rio de Janeiro, Vol. I, Año I, 1975, pp. 315-331.
- LEÓN CARBAJAL, Francisco, *Discurso sobre la legislación de los antiguos mexicanos* (1864), estudio preliminar de Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales, 2014, XXVI, 150 p.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "El ocaso de los dioses. Moctezuma II", en *Arqueología Mexicana*, México, D. F., XVII, 98, julio – agosto 2009, pp. 61-66.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Teatro náhuatl prehispánico: aquello que encontraron los franciscanos", en María Sten (coord.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, pp. 39-61.

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª reimpr., 2 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª reimpr., México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, 211 p.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *La constitución real de México Tenochtitlan*, pról. Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, 168 p.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "La religión, la magia y la cosmovisión", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, 4 vols. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Antropológicas – Miguel Ángel Porrúa, 2001, v. IV, pp. 252-253.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana", en *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México, Ediciones Era, 2008, pp. 17-144.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Francisco TOLEDO, *Una vieja historia de la mierda*, 2ª ed., México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Le Castor Astral, 2009, 125 p.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN, *El pasado indígena*, 2ª ed., México, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, 2001, 332 p.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo y Bertina OLMEDO, "Los monolitos del mercado y el glifo *tianquiztli*", en *Arqueología Mexicana*, México, D. F., XVII, 101, enero – febrero 2010, pp. 18-21.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, 280 p. (Serie Culturas Mesoamericanas; 6).
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, "El *tonalli* y el calor vital: algunas precisiones", en *Anales de Antropología*, México, 40, 2 (2006), pp. 117-151.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, "¿Quién mató a Moctezuma II, los mexicas o los españoles?", en *Arqueología Mexicana*, México, D. F., XXI, 123, septiembre – octubre 2013, pp. 88-89.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Tenochtitlan*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México – Fideicomiso Historia de las Américas, 2006, 191 p.
- MAUSS, Marcel, *Sociología y antropología*, introd. Claude Levi-Strauss, Madrid, Tecnos, 1971, 430 p.
- MÁYNEZ, Pilar, "Paleografía y traducción del náhuatl al español del "arte adivinatoria" (*Códice Florentino*)", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 42, 2011, pp. 403-418.
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2 t., noticias del autor y de la obra Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar Antonio Rubial García, México, Conaculta, 1997, (Cien de México).
- MOHAR BETANCOURT, Luz María, *Códice Mapa Quinatzin. Justicia y derechos humanos en el México antiguo*, México, Comisión Nacional de los Derechos

- Humanos México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Miguel Ángel Porrúa, 2004, 339 p. ilustr., mapas.
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, [1555-1571], Estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 5ª ed., México, Porrúa, 2004, 124 + 163 pp. (Biblioteca Porrúa, 44).
- MONTES DE OCA SICILIA, María del Pilar, "Mito 17. Con un diccionario se puede aprender y traducir cualquier lengua", en *Mitos de la lengua. Reflexiones sobre el lenguaje y nosotros, sus hablantes*, México, Otras Inquisiciones, 2011, 223 p.
- MONZÓN, Arturo, *El calpulli en la organización social de los tenochca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1949, 112 p.
- MORENO, Manuel M., *La organización política y social de los aztecas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971, 151 p.
- MOTOLINÍA, Toribio, *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*, dirigida por Edmundo O' Gorman, México, Conaculta, 1989, 588 p.
- NOGUEZ, Xavier, "El Códice de Huexotzinco" en *Códice de Huexotzinco*, México, Coca Cola de México, Ediciones Multiarte, The Library of Congress, 1995, pp. 17-51.
- OFFNER, Jerome A., *Law and politics in Aztec Texcoco*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 337 p. (Cambridge Latin American studies, 44).
- OLIVIER, Guilhem, "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México: tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 301-338.
- OLIVIER, Guilhem, "Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, pp. 267-286.
- OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 578 p. (Colección Antropología).
- PASTRANA FLORES, Miguel, "El *tonalpouhqui* en la vida cotidiana", en *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 131-160.
- PITARCH, Pedro, "Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena", en *Estudios de Cultura Maya*, México, XXXVII, 2011, pp. 149-178.
- QUIROGA, Vasco de, "Información en derecho", en *La utopía en América*, edición de Paz Serrano Gassent, España, Dastin, s/a, pp. 69-236 (Crónicas de América, 52).

- Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, 2 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, (Etnohistoria, Serie antropológica 54), t. I.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, (Etnohistoria, Serie antropológica 63), t. I
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, (Etnohistoria, Serie antropológica 65), t. II.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1986, (Etnohistoria, Serie antropológica; 70), t. III.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 2 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, (Etnohistoria, Serie antropológica; 53), t. I.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 2 t., ed. René Acuña, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, (Etnohistoria, Serie antropológica; 59), t. II.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2ª ed., trad. Ángel María Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 491 p. (Sección de obras de Historia).
- RIEFF ANAWALT, Patricia, "Atuendos del México Antiguo", en *Textiles del México de ayer y hoy*, México, Editorial Raíces, 2005, pp. 10-19 (*Arqueología Mexicana*, edición especial, 19).
- RODRÍGUEZ FIGUEROA, Andrea Berenice, *El paisaje festivo en el cecempohuallapohualli de la cuenca de México del siglo XVI, según las fuentes sahuaguntinas*, 2 t., tesis para obtener el grado de doctora en Estudios Mesoamericanos ante la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México, Edición de la autora, 2014.
- ROMERO GALVÁN, José Rubén, "Acumulación de bienes y riqueza entre los mexicas: una aproximación", en Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué (coords.), *Arqueología e historia del Centro de México. Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2006, pp. 257-264.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, estudio introductorio Pedro Ángeles Jiménez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, 264 p.
- SACO, José Antonio, *Historia de la esclavitud*, introducción Luis Navarro García, España, Espuela de Plata, 2009, 450 p.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3ª ed. 3 t. estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta, 2000, (Cien de México).

- SALAZAR DELGADO, Óscar *Yehuan quicuayah tlatlaolli. Reflexiones en torno a la antropofagia mexicana*, tesis para obtener el grado de licenciado en Historia ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 2010, 140 p.
- SIMPSON, Lesley Byrd, *Los conquistadores y el indio americano*, trad. Encarnación Rodríguez Vicente, Barcelona, Península, 1970, 283 p.
- SONG PARK, Young Bok, *Esclavitud y servidumbre entre los mayas prehispánicos*, tesis para obtener el grado de maestro en Historia ante la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, Edición del autor, 1995, 222 pp.
- SOUSTELLE, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, trad. de Carlos Villegas, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1970, 284 pp.: il.
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y las guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, [1615], 7 vols., edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983.
- TREJO BARRIENTOS, Leopoldo *et al*, "Especialistas del umbral. Don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca", en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. IV Pueblos nahuas y otomíes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2013, pp. 203-274.
- VARRÓN, Marco Terencio, *De las cosas del campo*, introducción, versión española y notas por Domingo Tirado Benedí, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1945, 207 p. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- VELÁZQUEZ GALINDO, Yuribia, *Los usos del pasado, transmisión cultural y construcción social de la persona entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, tesis para obtener el grado de doctora en Historia y Etnohistoria ante la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, Edición de la autora, 2012, 279 p.
- ZAVALA, Silvio, *Los esclavos indios en Nueva España*, México, El Colegio Nacional, 1967, 461 p.
- ZORITA, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, 2ª ed., 2 t., edición, versión paleográfica, estudio preliminar e índice onomástico Ethelia Ruiz Medrano, José Mariano Leyva; introducción y bibliografía Wiebke Ahrndt, México, Conaculta, 2011, (Cien de México).