

Vida cotidiana indígena en la Nueva España. Un acercamiento etnohistórico a los textos cristianos en lengua náhuatl del siglo XVI

Indigenous Daily Life in New Spain. An Ethnohistorical Approach to 16th Century Christian Texts in the Nahuatl Language

Vida cotidiana indígena na Nova Espanha: uma abordagem etno-histórica dos textos cristãos em língua náhuatl do século XVI

Mario Alberto Sánchez Aguilera
Escuela Nacional de Antropología e Historia
(INAH)

México, Ciudad de México
mario_sanchez@enah.edu.mx

 [0000-0001-8097-1912](https://orcid.org/0000-0001-8097-1912)

Recibido: 18 de febrero de 2026

Aceptado: 6 de mayo de 2026

Artículo Científico.

Cómo citar: Sánchez Aguilera, M. A. (2026). Vida cotidiana indígena en la Nueva España. Un acercamiento etnohistórico a los textos cristianos en lengua náhuatl del siglo XVI. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 30(1), pp. 426-454. DOI: <https://doi.org/10.35588/mrx9jp40>



Resumen: El presente trabajo propone un acercamiento etnohistórico al estudio de la vida cotidiana indígena en la Nueva España durante el siglo XVI, utilizando como fuentes primarias textos religiosos en lengua náhuatl. Tradicionalmente, la historiografía ha priorizado las fuentes castellanas y, en menor medida, los documentos administrativos y civiles en lenguas indígenas para reconstruir la realidad nativa, relegando así la literatura doctrinal, como los confesionarios y sermonarios, al ámbito exclusivo de la historia de la evangelización o de la lingüística. Sin embargo, este trabajo sostiene que dicha literatura “nahua-cristiana” constituye un repositorio fundamental de testimonios sobre las prácticas materiales, los valores éticos y las dinámicas sociales de las comunidades indígenas. A través del análisis de manuscritos e impresos en lengua náhuatl, se examina el fenómeno social del *tianguis* o mercado. Más allá de su función económica, estos textos revelan al *tianguis* como un espacio de profunda relevancia ritual y social, que generó tensiones constantes en el marco del proyecto cristiano.

Palabras clave: Etnohistoria, vida cotidiana, lengua náhuatl, *tianguis*.

Abstract: This paper proposes an ethnohistorical approach to the study of daily life in Indigenous New Spain during the 16th century, using religious texts in the Nahuatl language as primary sources. Traditionally, historiography has prioritized Castilian sources and, to a lesser extent, administrative and civil documents in Indigenous languages to reconstruct native reality, thus relegating doctrinal literature, such as confessionals and sermons, to the exclusive domain of the history of evangelization or linguistics. However, this work argues that this “Nahua-Christian” literature constitutes a fundamental repository of testimonies about the material practices, ethical values, and social dynamics of Indigenous communities. Through the analysis of Nahuatl manuscripts and printed materials, the social phenomenon of the *tianguis*, or market, is examined. Beyond its economic function, these texts reveal the *tianguis* as a space of profound ritual and social significance that generated constant tensions with the Christian project.

Keywords: Ethnohistory, daily life, Nahuatl language, *tianguis* (open-air market).

Resumo: O presente trabalho propõe uma abordagem etno-histórica para o estudo da vida cotidiana indígena na Nova Espanha durante o século XVI, utilizando como fontes primárias textos religiosos em língua náuatle. Tradicionalmente, a historiografia tem privilegiado as fontes em castelhano e, em menor medida, os documentos administrativos e civis em línguas indígenas para reconstruir a realidade nativa, relegando, assim, a literatura doutrinária, como confessionários e sermonários, ao âmbito exclusivo da história da evangelização ou da linguística. No entanto, este trabalho sustenta

que essa literatura “náuatle-cristã” constitui um repositório fundamental de testemunhos sobre as práticas materiais, os valores éticos e as dinâmicas sociais das comunidades indígenas. Por meio da análise de manuscritos e impressos em língua náuatle, examina-se o fenômeno social do tianguis, ou mercado. Para além de sua função econômica, esses textos revelam o tianguis como um espaço de profunda relevância ritual e social, que gerou tensões constantes no contexto do projeto cristão.

Palavras-chave: Etno-história; vida cotidiana; língua náuatle; tianguis.

Introducción

Hoy existen, en repositorios de México y otras partes del mundo, muchos textos en lenguas indígenas de índole religiosa que, en su mayoría, fueron elaborados en el ámbito intelectual de las escuelas y talleres conventuales fundados por los mendicantes en la Nueva España.¹ Esta documentación abarca desde confesionarios, doctrinas y sermonarios hasta pláticas, tratados sobre el buen gobierno e incluso textos relacionados con el género europeo de los “espejos de príncipes”. Las personas que elaboraron dichos documentos, que hoy nos sirven como fuentes históricas, fueron, en su mayoría, indígenas pertenecientes a las élites locales y frailes evangelizadores, que actuaron en función de sus horizontes de valores y expectativas particulares, a fin de alcanzar objetivos puntuales e inmediatos. Gracias a sus testimonios, que quedaron plasmados en lengua náhuatl, entre otros idiomas nativos, hoy podemos saber qué se quiso inculcar a los naturales y las estrategias que se pusieron en marcha para hacerlo, a la vez que podemos tener una idea mucho más concreta de los cambios que experimentó el mensaje cristiano al ser adaptado a la lengua náhuatl.

Pero, igual de importante, estos textos nos dejan saber la manera en que los pueblos, las familias y los individuos de origen indígena decidieron o no integrar aspectos del catolicismo a sus vidas. Cada fuente aporta datos fragmentarios y, en ocasiones, contradictorios

1 Parte de esta introducción retoma algunos puntos de un trabajo anterior (Alcántara, Sánchez y Rosas, 2022, pp. 9-20). Cuando recurro a él lo cito de la manera debida.

sobre la vida de los naturales; sin embargo, todas ellas son reflejo de la experiencia particular de sus autores y de los destinatarios a los que pretendían llegar. Fuera de los límites de los géneros a los que pertenecen (todo parte de la literatura religiosa), estos textos muestran la influencia de la religión católica y de las costumbres europeas en la vida cotidiana de los llamados “naturales”, así como las pervivencias de costumbres de ataño y, sobre todo, la manera en que los propios pueblos incorporaron o no estos valores a sus prácticas cotidianas.

Las fuentes que analizo en este trabajo son producto de complejos procesos de negociación e intercambio cultural entre intelectuales indígenas y frailes evangelizadores y, aunque su finalidad más inmediata estuvo relacionada con la evangelización y la educación católica de los naturales, también constituyen fuentes de primera mano para el estudio de las formas de vida de las poblaciones indígenas cristianizadas o en proceso de cristianización. En este sentido, este trabajo se interesa por mostrar los cambios y continuidades de las comunidades indígenas en el marco de la vida material, a partir de fuentes a las que, en la mayoría de los casos, no se les ha preguntado nada o no han sido vistas como objeto de estudio para historiar la vida cotidiana.²

Breve recuento de los estudios sobre la vida cotidiana indígena

Hacia mediados del siglo XX, la historiografía sobre los cambios por los que atravesaron los pueblos indígenas durante el periodo novohispano se había elaborado prácticamente a partir de fuentes escritas en castellano, en las que, de una u otra forma, predomina la visión de los colonizadores. Ya en la década de 1970, la forma de acercarse a los pueblos indígenas durante la colonia comenzó a cambiar, al tomar como punto de partida la visión de los “nativos”. En los Estados Unidos

2 En parte, la historia de la vida cotidiana tiene como objeto de estudio las costumbres, en particular aquellas “relacionadas con la moral, no ya en situaciones límite sino en las rutinas cotidianas, y tampoco en personajes extraordinarios sino entre la gente común, [le] interesa saber cuáles han sido los valores que los han impulsado y cómo esos valores han evolucionado a lo largo del tiempo” (Gonzalbo, 2006, p. 21).

empezaron a elaborarse trabajos centrados en la edición y el análisis de fuentes escritas en lengua náhuatl, encabezados por estudiosos como Arthur J. O. Anderson, Frances Berdan, Frances Karttunen y James Lockhart (1976). Fuentes que hasta ese momento habían sido ignoradas y que pertenecían al ámbito de la documentación administrativa y civil, como testamentos o pleitos por tierras, fueron utilizadas por estos académicos para reconstruir diversos aspectos de la vida indígena. James Lockhart destacó, sobre todo, el potencial histórico-antropológico de la documentación en náhuatl (1976, pp. 1-12). Estos trabajos combinaron el análisis de procesos sociales con fenómenos de corte lingüístico y lograron demostrar, entre otras cosas, que los indígenas no fueron entes pasivos frente a los procesos de dominación y cambio cultural a los que se enfrentaron, sino que tuvieron las habilidades para negociar con los poderes coloniales y contaron con un relativo rango de acción para adecuar parte de estos proyectos a sus expectativas y tradiciones (Alcántara, Sánchez y Rosas, 2022, p. 14).³ Al mismo tiempo, pero en el ámbito mexicano, destaca la labor de Luis Reyes García, quien, a partir de la edición y crítica de fuentes en lengua náhuatl, principalmente de la región de Tlaxcala-Puebla, se dio a la tarea de reconstruir, entre otros muchos asuntos, varios aspectos de la vida cotidiana indígena. Sobresale, en este sentido, su estudio y edición del manuscrito conocido como *Anales de Juan Bautista* (2004), donde explora los cambios que se dieron en la cuestión del tributo exigido a los indígenas hacia la segunda mitad del siglo XVI y todas las afectaciones que esto trajo para los nahuas de la Ciudad de México.⁴ Con todo, tanto los autores norteamericanos que se adhirieron a esta corriente denominada “nueva filología” (Restall, 2002, pp. 85-102), como aquellos estudiosos que en México se ocuparon de reconstruir la historia novohispana de los pueblos indígenas, a través de sus propios documentos, dejaron de lado, en un primer momento, a las fuentes de corte religioso o ligadas de forma más cercana al proceso de evangelización.

3 Recientemente, también en el ámbito norteamericano y con un trabajo del mismo corte que los ya mencionados, Caterina Pizzigoni ha abordado de manera directa el tema de la vida familiar a través del estudio de testamentos en náhuatl del área de Toluca (2012).

4 La bibliografía completa de Luis Reyes puede consultarse en: (Reyes, 2018).

Más adelante, otros académicos del ámbito norteamericano, identificados con la corriente de la “nueva filología,” comenzaron a estudiar los textos de temática meramente cristiana en lengua náhuatl. Los trabajos de Louise Burkhart (1989; 1996), Mark Z. Christensen (2013; 2014), Barry Sell (2002), Nancy Farriss (2020), Elizabeth Hill Boone, Louise Burkhart, *et al* (2017) y David Tavárez (2017) revelaron, entre otras cosas, que en este tipo de obras se entrecruzaron elementos procedentes de diversas tradiciones culturales. Asimismo, centraron su interés en el papel de los participantes en la composición de estas obras; así, dieron nueva luz sobre la colaboración de religiosos, intelectuales indígenas, catequistas nativos y muchos otros indios que, desde diversos flancos, coadyuvaron a la construcción de los cristianismos indígenas. Louise Burkhart, por ejemplo, resaltó la difícil tarea de caracterizar este tipo de obras y, en consecuencia, los procesos de cambio cultural de los que éstas participaron. Ella señaló que no es pertinente hacer uso de categorías generalizantes, puesto que una misma obra evidencia que sus autores siguieron diversas estrategias para poner en relación los elementos cristianos e indígenas que decidieron incorporar (Alcántara, Sánchez y Rosas, 2022, p. 13). Esto, según las conclusiones de Burkhart, no implica solamente procesos de apropiación, sino de negociación, adhesión, subversión, reivindicación y revitalización (1996, p. 6). De tal suerte que la autora prefiere hablar de cristianismos indígenas o de recreaciones “nativizadas” del cristianismo por parte de los pueblos indígenas, cuyos habitantes tomaron ideas, textos e imágenes importadas y las reformularon para su propio uso (2017, p. 5).

A partir de los estudios pioneros de Louise Burkhart, y en el ámbito mexicano, Berenice Alcántara Rojas se ha ocupado del análisis de distintos textos en lengua náhuatl de filiación franciscana, explorando tanto sus aspectos retóricos como la forma en que se transmitieron y adaptaron los conceptos cristianos y se refuncionalizaron algunos elementos indígenas (2005, 2008; pp. 383-422; 2023, pp. 17-34). En esta misma línea, en un trabajo reciente me enfoqué en los cambios que sufrió un texto doctrinal en las versiones manuscritas que se conocen de él y la impresa (Sánchez, 2023, pp. 17-52).

Aunado a lo anterior, también existen otras líneas que han sido abordadas a partir del estudio de textos cristianos en lengua náhuatl.

En primer lugar, están los trabajos de quienes se han ocupado de analizar las formas de reutilización de recursos y elementos indígenas, así como los procesos de transformación de la lengua náhuatl, como los de Charles E. Dibble (1974, pp. 225-233), Georges Baudot (1982, pp. 125-145), Mercedes Montes de Oca (2011, pp. 57-72) y Julia Madajczak (2017, pp. 63-81). En este mismo sentido se pueden mencionar los trabajos de Ascensión Hernández (1999, pp. 18-24) y Pilar Máyne (2002, pp. 137-150), realizados desde los enfoques de la Historiografía lingüística y la Lingüística misionera. En el ámbito francés, Danièle Dehouve (2000; 2010) ha combinado, por su parte, las perspectivas de la antropología y la historia para analizar varios dispositivos lingüísticos y conceptuales empleados por los padres de la Compañía de Jesús en la adaptación de varios *exempla* de tradición medieval (Alcántara, Sánchez y Rosas, 2022, p. 14).

No obstante la riqueza de estos trabajos, han sido pocos los que han explorado aspectos de la vida cotidiana indígena a partir del estudio de textos cristianos en lengua náhuatl. Como ya mencioné, la mayoría de los intentos en este sentido han surgido del análisis de textos de índole administrativa y civil. Hasta este momento, pocas son las miradas que han volteado hacia los textos cristianos en lengua náhuatl como fuentes etnohistóricas para el estudio de fenómenos y procesos relacionados con la vida cotidiana de los naturales. Tomando como fuente algunos pasajes del *Códice florentino* y los *Primeros memoriales* de fray Bernardino de Sahagún, Pablo Escalante ha intentado reconstruir algunos aspectos de la vida cotidiana de los mexicas prehispánicos y de los nahuas coloniales. A partir de algunas pláticas en náhuatl transmitidas por los informantes del fraile, Escalante ha dado cuenta de aspectos tan comunes como las prácticas de cortesía, los afectos o la sexualidad (2004). Por su parte, a fin de explorar la infancia prehispánica y los cambios que sufrió tras la llegada de los conquistadores, Nadia Marín tradujo varios textos nahua-cristianos de los siglos XVI y XVII (2012). Por mi parte, en un trabajo basado en la traducción y el análisis de un opúsculo náhuatl para la educación de las élites indígenas, que tiene como fuente una obra castellana del célebre franciscano Antonio de Guevara, he podido dar cuenta de un aspecto de suma importancia en la vida de los miembros de la élite indígena, como lo es la inconformidad de los gobernantes nahuas

del centro de México hacia la imposición del tributo en moneda por mandato de Felipe II. Lo que permite, además, apreciar las conexiones entre este texto cristiano y otros documentos del siglo XVI (Sánchez, 2022, pp. 583-613). Recientemente, y con base en la traducción del náhuatl al español de algunos sermones atribuidos a Bernardino de Sahagún, Berenice Alcántara y Pedro A. Muñoz han reconstruido, además de los aspectos retóricos de los textos analizados, las palabras que se utilizaban en las primeras décadas del siglo XVI para referirse a los materiales y algunas de las técnicas de construcción propias de una casa indígena (2024, pp. 145-172). Como puede apreciarse, los acercamientos a estas temáticas han sido pocos y aislados.

La literatura nahua-cristiana como fuente para el estudio de la vida cotidiana indígena

Se suele pensar que los textos en lengua náhuatl elaborados por frailes e indígenas en el contexto de la evangelización son útiles solamente para explicar los procesos de transmisión del cristianismo o, desde otro punto de vista, para explorar fenómenos de cambio lingüístico, cuando en realidad también afloran en ellos testimonios sobre la vida cotidiana indígena, incluso más de lo que podría pensarse. Si bien llevar a cabo una reconstrucción de los muy distintos aspectos de la vida cotidiana indígena es imposible, basándose solamente en fuentes nahua-cristianas, sí es factible extraer de ellas datos específicos sobre lo que pensaban ciertos frailes y ciertos nahuas, o sobre cómo se actuaba ante cierta situación que atañía al conjunto de los indígenas. De estos textos es posible extraer información sobre la alimentación, la sexualidad, la economía, algunos aspectos de la salud, entre muchos otros, particularmente porque, al tratarse de obras que intentan inculcar el catolicismo y combatir la “vida idolátrica”, están cargadas de ejemplos que exponen situaciones reales y muy concretas.

Eran los frailes quienes mejor conocían la forma de vida de su feligresía y quienes, al tratar de “enmendar” sus vidas, plasmaron sus impresiones sobre la vida de los indios. En su intento por mover a los indígenas a la vida cristiana, los confrontaron directamente en los sermones dominicales, tal como lo atestigua una carta de fray Pedro

de Gante elaborada en 1558, en la que relata parte de las actividades que llevaba a cabo con sus alumnos indígenas en su escuela de artes mecánicas y primeras letras, conocida como San José de los Naturales:

Y después de cenar decían sus completas de Nuestra Señora y luego tenían sermón hasta las ocho, donde se ensayaban para ver quién era más hábil para ir a predicar a los pueblos, y luego se iban a dormir hasta Maitines [...] Y esta orden tuve y se guardó muchos años; y por toda la semana los más hábiles y alumbrados en las cosas de Dios estudiaban lo que habían de predicar y enseñar a los pueblos los domingos y fiestas de guardar, y los sábados los enviaba en dos en dos a cada pueblo alrededor de México, dos y tres y cuatro y cinco y seis leguas, y a los otros de diez y de quince y de veinte leguas [...] Salvo cuando era fiesta o dedicación de los demonios, que enviaban los más hábiles para las estorbar, y cuando algún señor hacía fiesta en su casa secretamente, los mismos que yo enviaba a ver me venían a avisar, y luego los enviaba yo a llamar a México [...] y les reñía y predicaba lo que sentía y según Dios me lo inspiraba (*Códice franciscano*, 1941, p. 213).⁵

En el mismo tenor se quejaba fray Bernardino de Sahagún de cómo tras haber evidenciado las idolatrías de los naturales en el sermón, los infractores de la ley divina, que comúnmente resultaban ser los indios principales, tomaban venganza contra quienes creían que los habían delatado:

Cuando habiendo sabido que pasan algunas cosas dignas de represión y de castigo, y las reprendemos en los pulpitos, comienzan a rastrear los que las hacen para saber quién fue el que dio noticia de aquello que se reprendió en el púlpito, y casi siempre caen con la persona y los castigan malamente con solapación y disimulación, cargándoles la mano en los servicios personales y haciéndoles otras vejaciones de que los pacientes ni se pueden quejar ni saben remediar; quéjansenos en secreto y con habernos se conjurado que ninguna cosa digamos de lo

5 Aunque Gante no dice quién componía estos sermones, es muy probable que los naturales hubieran estado relacionados con la elaboración de algunos de ellos.

que nos dicen, por no padecer mayores agravios. Así tenemos necesidad de callar y encomendar a Dios los negocios para que él los remedie (Sahagún, 2002, pp. 229-229).

En un contexto ideal, los textos nahua-cristianos llegarían a ser publicados y conocidos tanto por los indígenas letrados como por los naturales “del común”, a través de las lecturas en voz alta que solían llevar a cabo los catequistas.⁶ No obstante, muchos de estos textos no llegaron a la imprenta (ya fuese por razones de censura o porque abordaban temas de la vida indígena considerados delicados) y hoy solo se conservan en manuscritos, lo que los convierte en fuentes de acceso muy difícil. Otras veces, se trató de obras que, desde un principio, se elaboraron para servir de material de apoyo a los evangelizadores, por lo que solamente se copiaban y distribuían de forma manuscrita para su uso. O, algunas veces más, se trataba de adaptaciones al náhuatl de obras latinas o castellanas de gran renombre en Europa, pero que, al ser vertidas a la lengua y al pensamiento indígenas, se convertían en escritos un tanto heterodoxos que, de antemano, sus artífices sabían que nunca obtendrían una licencia para su publicación.

Todos estos textos tienen una particularidad que, más allá de representar un problema epistemológico, supone una ventaja. Los textos cristianos en lengua náhuatl fueron elaborados en todo momento por miembros privilegiados de ambos bandos. Por un lado, los escribieron, o estuvieron a la cabeza de determinados proyectos de traducción, muy contados frailes, sólo aquellos que en verdad llegaron a dominar la lengua náhuatl. Y fueron estos mismos frailes quienes, en realidad, llegaron a convivir con los naturales de manera más cercana, pues eran los únicos que podían comunicarse con ellos en sus propios términos. Así, ellos impusieron su particular visión del cristianismo por sobre la de sus hermanos de orden y tradujeron al

6 Los llamados *teopantlaca*, o “indios de iglesia”, eran naturales que ostentaron el nombre de “principales” y que se desempeñaron como ayudantes de los evangelizadores al interior de los conventos, las iglesias o las pequeñas capillas de oración. Habían aprendido a leer y a escribir y entre los cargos que desempeñaron estaban los de rezandero, cantores, fiscal de iglesia, predicador, entre otros. Eran ellos quienes leían en voz alta diversos textos en lengua náhuatl ante los naturales que no sabían leer (Lockhart, 2024, pp. 308-313).

náhuatl lo que así creyeron pertinente, de manera que hoy tenemos textos nahuas ligados a determinadas corrientes de pensamiento, como la *Devotio moderna* (Tavárez, 2013), que responden a la postura de un reducido grupo de frailes. Del lado indígena nos enfrentamos a la visión de otro grupo privilegiado. Quienes trabajaron junto a los frailes en la traducción, edición y adaptación al náhuatl de muchos textos cristianos fueron miembros de las élites indígenas educados en los colegios conventuales, como el de la Santa Cruz de Tlatelolco. No obstante, debe señalarse que, en menor medida, contamos también con textos elaborados por indígenas que aprendieron a escribir su propia lengua en el ámbito de las pequeñas escuelas de doctrina, donde los frailes también enseñaban las primeras letras. Y aunque estos indígenas pertenecieron a la población común de sus respectivos pueblos, el hecho de saber leer y escribir los colocó en una posición privilegiada respecto de los demás macehuales o “gente del común”. Siendo así, la visión de la vida cotidiana indígena que estos textos reflejan corresponde, en todo momento y en diferentes grados, a la de estos sectores, quienes vertieron su propia visión del mundo y sus valores éticos en sermones, confesionarios, tratados y relaciones.

Pese a lo anterior, más que un obstáculo, la preponderancia de la mirada de ciertos grupos privilegiados aquí constituye una ventaja. Son estos los que, en todo momento, impusieron los paradigmas de “la buena vida” al resto de la sociedad, y son ellos mismos quienes, en estos textos, hacen de jueces y vierten sus prejuicios sobre las conductas de su propio grupo social y sobre las de los otros sectores que se encuentran por debajo de ellos. Esto puede verse en diversos aspectos de la vida cotidiana descritos en textos doctrinales, y uno de ellos, al que aquí me referiré, es el de la vida social en los tianguis o mercados indígenas. Debo advertir que en ningún momento pretendo hacer aquí un estudio pormenorizado del tianguis en el periodo novohispano; más bien, busco resaltar el valor de los documentos de evangelización en lengua náhuatl como fuente etnohistórica para el estudio de la vida cotidiana indígena. También debo advertir que la visión de los frailes e indígenas que aquí se presenta corresponde solamente al periodo comprendido entre 1540 y 1600, pues los documentos de los que me valgo fueron elaborados en dicho periodo.

Los pecados del tianguis durante el siglo XVI

Hoy tenemos algunos relatos de lo que fue el tianguis o mercado en tiempos prehispánicos, particularmente del que estuvo establecido en la ciudad de Tlatelolco, pero ellos sólo se enfocan en detalladas descripciones (aunque no por ello menos importantes) de los productos que se comerciaban, la distribución de los mercaderes, las dimensiones que abarcaba el tianguis, las grandes aglomeraciones de gente que lo frecuentaban y la manera que tenían los naturales para controlar los precios de las mercaderías a través de varios oficiales encargados de ello (Bernal, 2016, pp. 355-360; Cortés, 2013, pp. 164-167; Hernández, 1986, pp. 114-115; Cervantes, 2001, pp. 25-27). Pero no sabemos qué sucedía en el ámbito social, en el acto cotidiano de ir a comprar o a vender. Primero, porque dichas descripciones son producto de un primer contacto, de la observación inmediata de los conquistadores o de una simple descripción dentro de una obra de gran tamaño (en el caso de Bernal Díaz, Hernán Cortés y Francisco Hernández); después, porque los intereses que movieron a los autores de tales textos no incluían el aspecto social del tianguis, sino su función en el entorno urbano (es el caso de la obra de Cervantes de Salazar).

Quizá los datos más importantes y aun curiosos sobre la función social del tianguis en tiempos prehispánicos y coloniales los proporciona el dominico fray Diego Durán. En su crónica escrita en castellano detalla en diversas ocasiones el carácter ritual del tianguis para los nahuas y la manera en que esa ritualidad pasó, ya en el periodo colonial, a ser un mero hábito cotidiano. Relata que existieron unos “dioses” de los mercados que “prometían grandes males y malos agüeros y pronósticos” a los pueblos que no acudieran a ellos (Durán, 1880, pp. 215-216).

Al parecer, la ira de los dioses no fue un factor significativo para que la gente acudiera, pues por sí mismos eran afectos a este lugar. Sobre esto Durán nos dice que “son los mercados tan apetitosos y amables a esta nación y de tanta fruición que acude a ellos y acudía en especial a las ferias [...] gran curso de gente”, al grado de que –agrega en su comentario– la gente prefiere no ir a escuchar misa con tal

de no “perder aquél rato de gloria por ir al tianguiz y andarse por él paseando de aquí para allí sin utilidad ni provecho ninguno solo por dar satisfecho a su apetito y golosina de ver el tianguiz” (Durán, 1880, p. 2016). Da cuenta también de un episodio en el que le compró toda la leña a un vendedor, a fin de que no fuera al tianguis a pasar frío y se volviera a su casa; sin embargo, aquel hombre le manifestó que iría al tianguis aun sin su vendimia, puesto que era lo que ya tenía determinado su corazón. A esto concluía el fraile que “ha venido a quedar una extraña costumbre de acudir al tianguiz antes que a la misa, y como quedó de uso antiguo el ser los mercados de cinco en cinco días, acaece a caer en domingo y aquél día no hay oír misa en la comarca del pueblo en que se celebra el tal mercado” (Durán, 1880, p. 215).⁷

De esto se puede deducir que, en tiempos prehispánicos, el tianguis fue un espacio ritual en el que no solo ocurrían actividades mercantiles, sino que también era un espacio para la convivencia y la comunidad entre la gente y lo divino, pues hubo unos “dioses” que imperaban sobre el tianguis y la gente que acudía a él. Pero, más allá de cruzarse el día del tianguis con el del oficio divino de la misa, ¿qué era lo que en verdad ocurrió en el tianguis en tiempos coloniales?, ¿qué tipo de lugar era este y cómo afectaba a la cristiandad? Los textos en lengua náhuatl, muchos de los cuales hoy permanecen inéditos, brindan mucha información sobre el tianguis y la gente que lo frecuentaba.

Un sermón escrito por fray Bernardino de Sahagún refiere lo que Durán diría años más tarde: que, en definitiva, los indígenas acudían al tianguis bajo cualquier circunstancia. En el sermón se induce a los indígenas a no mentir y, como es propio del género del sermón, se formula una pregunta retórica: “*In iquac quiyauí intla tiquitoa, amo nipaltiznequi, auh ye quiyauh ya tla tianquizco tiquiça: cuix timitzneltocazque in ca amo tipaltiz?*” (Ms. 1482 BNM, f. 44r). “Si cuando llueve tú dices: ‘no quiero mojarme’, y al estar ya lloviendo

7 Véase también Sahagún: “Las semanas de los meses son cinco días, y así hay en cada mes cuatro semanas. Y los tianquez o mercados por este número de días se señala o solían señalarse, que de cinco en cinco días echaban los mercados o ferias. Y así, no tenían semana, sino quintana. Ya agora en muchas partes echan los mercados y ferias por nuestra semana, de siete en siete días” (*Códice florentino*, Lib. IV, f. 76v).

tú sales al tianguis, ¿acaso te creeremos que no quieres mojarte?” Esta simple pregunta ya nos va introduciendo en la importancia que el tianguis tenía para los naturales en la época colonial y la molestia que dicho hábito, adquirido desde los tiempos “de su idolatría,” les llegó a causar a los frailes.

Ahora bien, desde la perspectiva de los frailes, el tianguis fue un espacio propicio para todo tipo de “pecados”, principalmente el robo. Así lo muestran varios confesionarios y sermonarios elaborados en el siglo XVI. Aunque hubo decenas de modos para estafar a la gente, estos textos cristianos insisten en uno muy particular: el vender ropa vieja como si fuese nueva, especialmente las tilmas o mantas, vestimenta característica de los indígenas varones que se usaba a manera de capa y se anudaba sobre uno de los hombros. Veamos algunos ejemplos tomados del *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* de Alonso de Molina, del *Sermonario en lengua mexicana* (Ms. 1482 de la Biblioteca Nacional de México),⁸ del *Innemiliz in ixquichtin omoquaatequique* o “Modo de vida de todos los que se han bautizado” (Ms. 1477 de la Biblioteca Nacional de México) y del *Códice florentino*, los tres de fray Bernardino de Sahagún:⁹

Yquac ticcouh qualli tilmatli, aço ytzalan ticaqui yn amo qualli? auh yn coyonqui catca tilmatli, oticaaqui, acanoçomo tiquittiti yn motlacohuiani ynic coyonqui ynic ytlacauhui tilmatli, ynic yca timocayauh? Auh çan xaxaltic catca yhcueytl, aço tictelui, anoço tictequalti, anoço tictzaquahui, ynic tictilahuacanextia? Auh yn tilmatihua, aço ticnextlati, yn camissatiua aço ticpac aço otictequili yn iquechcuicuiluhca, yn ima tlacuicuilollo: ynic titeyxcuep? (Molina, 1975, f. 36v).

¿Cuando compraste buenas tilmas quizá las metiste mezcladas con las malas? ¿Las tilmas que estaban agujereadas las cerraste [y] quizá no le mostraste al comprador que eran tilmas agujereadas, estropeadas, de manera que te burlaste de él? ¿Las nahuas [faldas] que estaban roídas quizá las estrujaste o quizá las tapaste o quizá las llenaste para que parecieran estar gruesas? ¿Las tilmas viejas,

8 Biblioteca Nacional de México, en lo subsecuente: BNM.

9 Todas las traducciones del náhuatl al español presentadas en este trabajo son de mi autoría, a menos que se especifique lo contrario.

las *camisas* viejas quizá las compusiste, quizá las lavaste, quizá les pusiste sus cuellos, sus mangas, de modo que engañaste a la gente?

Ynin teonahuatilli quihtlacohuan yn aquiique, cenca quitlaçohtla, in tlalticpaccayotl, in cenca mocuiltonoznequin. Auh ynihquein, cenca teiztlacahuiya, cenca teixcuepa, cequintin tlanextlatiya yn occequintin, oc miectlamantli in quichihua ynic navalichtectinemin (Ms. 1477 BNM, f. 180v; Sahagún, 2024, p. 157).

Este mandato divino [no robarás] lo corrompen quienes estiman mucho lo terrenal, que quieren ser muy ricos. Estos engañan mucho a otros, embaucan mucho a otros. Algunos de ellos entremezclan ropa vieja [con nueva], otros hacen muchísimas otras cosas, como andar robando con embustes.

Auh ca ahmo çan izquintinin, in quihtlacohua, ynin teonahuatilli ca no yehuantin yn ixquichtin tilmahnamacaque, in teixcuepanin, in teca mocaçayahua, yn ahmo qualli quichiuhtinemi, in tlanextlatihque, yn ahnoço ahmo huel quichihua, yn intequih, in yehuantin, in tlatecque, in tenexnamacaque, in tlaxcalnamacaque, yn ipan in tiyamic, teca mocaçayahua, teixcueptinemi. (Ms. 1477 BNM, f. 177v; Sahagún, 2024, p. 143).

Y todos estos no son todos los que corrompen este mandato divino [no robarás], también todos aquellos vendedores de tilmas que engañan gente, que se burlan de la gente, que andan haciendo lo no bueno, que entremezclan ropa vieja [con nueva] o que quizá no hacen bien su trabajo; aquellos que son pedreros, vendedores de cal, vendedoras de tortillas que se burlan de la gente, que engañan a la gente con lo que comercian.

in yeuantin tianquizco ychtequi in momati amo ychtequi ipampa quitoa ca teixpan amo ichtaca in quicui in momati çan yeuatl in tlayovayan in ichtaca quicui amo yuhqui yehica amo anquimati ca omotlatli in navatilli in izquitlamantli monamaca omotlalli yn iuh patiyovaz [...]
Auh yvan in oncequintin macamo anteixcuepazque in ipan amotlanamac macamo anquichiuazque yn amoteamic [...] cequintin tlanextlatilli

aço tlateuilli anquinamaca antlatlacoa vei ychtequiliztli in anquichiua
([Sahagún], Ms. 1482 BNM, f. 74r).

Quienes roban en el tianguis piensan que no roban, pues dicen que lo que toman es frente a la gente, que no es a escondidas. Piensan que aquello solo es por la noche, es tomar a escondidas, pero no es así. Porque ustedes no saben que se estableció un decreto; por cada cosa que se vende se estableció lo que será su precio [...] ¡Y algunos de ustedes no vayan a engañar a la gente en su venta! ¡No vayan a [re]hacer sus mercaderías! [...] Algunos de ustedes que venden paños arreglados o golpeados. Ustedes pecan, cometen grandes robos.

Debe notarse que tanto los confesionarios como los sermonarios aquí citados traen a cuento este tipo de “robo” precisamente al momento de inquirir (el caso del *Confesionario* de Molina y los sermonarios de Sahagún) sobre el séptimo mandamiento (no robarás); mientras que el “Modo de vida de los bautizados” recurre a esta modalidad de robo tanto para el séptimo mandamiento, como para el décimo (no codiciarás la propiedad de tu prójimo). Lo curioso es que, habiendo muchos tipos de robo en los tianguis (como colorar la cal con ají, flores y calabaza para venderla por sal, Molina, 1972, f. 39v), los frailes enfatizan en todo momento el de vender ropa vieja por nueva. También es de notar la aculturación de los mercaderes de ropa y telas, pues podemos ver que para mediados del siglo XVI en los tianguis ya no sólo se venden tilmas y nahuas, sino también paños y “camisas”. Y no sólo las venden, sino que las saben arreglar, coser y hacer pasar por nuevas. Esto nos habla que además de vendedores algo sabían del oficio de sastres. Las descripciones de cómo era un “mal vendedor de mantas” antes de la llegada de los conquistadores solamente hablan de tilmas:

In amo qualli quachnamacac: iliuiztlatcatl, çan molhui tlacatl, tlaueliloc, teca moquauitequini, teca mocaiaioani: iztlacatini, tetentlanenectia: tetenzuchitzotzona, tlatenquauhcu [...] In quinamaca quachpalan, quachpalaxtli, tilmapalan, tlachichioalli, tlachichitl, tlaixtectli, tlaixaquilli, tlapiquitzontli, tlatauilli, tlactli, tlanextlatilli, tlanexquaqualatzalli, tlateuilli, tlatepitzinilli,

tlatzacuilli, atollo, tlaxcallo, tlaxcalaio, poxatic, caciltic [...] (Códice florentino, Lib. X, f. 45r).

El mal vendedor de mantas es persona desconsiderada, persona sinvergüenza, es perverso, poco cooperativo, burlador, mentiroso, elogiador, verboso, acaparador. [...] Vende mantas mohosas, mantas dañadas, tilmas mohosas, arregladas, teñidas, aplanadas, remendadas, descosidas, encaladas, lavadas, parchadas, mezcladas [con nuevas], aplanadas, rotas, embetunadas, llenas de atole, llenas de tortilla, con migajas de tortillas, roídas, ralas [...]

Imagen 1

Imagen 1. *Iczotilmahnamacac* (vendedor de tilmas de palma). *Códice Florentino*. Lib. X, f. 55r (detalle). Imagen de libre acceso: <https://florentinecodex.getty.edu/es/book/10/folio/55r/images/f05e6939-19ec-455a-98e6-9475a3149e07>

El tianguis no solo es lugar de estafa, de robo y de engaño, sino que también es espacio para otros “destinos”, otros “pecados” que lo hacen poco recomendable. Al parecer, el oficio de comerciante también era mal visto, o, por lo menos, el hecho de tener afición por ese lugar de pecado (ese placer del que ya fray Diego Durán nos hablaba en su crónica, líneas arriba). Para fray Bernardino de Sahagún, en el tianguis ocurrían, además del robo, muchos otros pecados:

[...] ynic huel piyaloz ynin teonahuatilli, monequi ahmo itech nemachoz in tiyanquiztli. Ca in tiyanquizco, cenca miec netlapoltiliztli mochihua, netech motlapololtiya, yn oncan tiyanquizconemi. No ihuan ahmo no ytech pachiohuaz yn oztomecatiliztli, in pochtecatyotl, ca tetlapuloltin, miectlamantli tlahtlacolli, oncan mochihua, yn oztomeca, in tlanamacaque, in tlacouhque, monequi cenca mihmatcanemizque, ynic huel quichihuazque yn innetlayecoltiliz ynic huel momaquitizque (Ms. 1477 BNM, f. 181r; Sahagún, 2024, p. 157).

[...] para que sea bien guardado este mandato divino [no robarás] es necesario que no haya afición al tianguis. En el tianguis ocurren muchísimos desatinos, los que andan en el tianguis se perturban entre sí. Tampoco habrá acercamiento al comerciar, al mercadear, pues perturba mucho, allí tienen lugar muchos pecados. Los

comerciantes, los vendedores, los compradores es necesario que anden muy prudentemente, para que desempeñen bien su ocupación, a fin de que puedan salvarse.

En este mismo tono se habla de los *pochtecah* y los *oztomecah*, dos tipos de comerciantes, en un *Sermonario* manuscrito conservado en la John Carter Brown Library (JCB). Allí se dice que quien se dedica al comercio no solo es perverso, sino también holgazán, puesto que solo se ocupa del robo y la embriaguez. Esto no debe tomarse de forma literal y pensar que el comercio fuera un oficio mal visto, sino que dicha actividad se desempeñaba en el tianguis y, por lo tanto, volvía propensos al pecado a quienes se ganaban la vida comerciando:

yn tlaveliloque yn tlatzivini ca yn inacayo ytech ca yn ixquich yn cenca vel centlatlacolli yn aqualli. yn ayectli yn tlavanaliztli yn ichtequiliztli aço anquitova aqui que yn tlatzivini cuix yevantin yn acanpa yavi ca hamo çayayyoque ca ça no yevantin yn çan quixcavitemi yn quitemotinemi yn tlalticpacayotl yn anozo pochteca yn oztomeca yn tlanamacani yn çan tiaquizco ytech vetztinemi yn imix yn iyollo maçoyvi. cenca tlatequipanotinemi yn çan quitemotinemi yn itech monequi yn itlalnacayo yn amo quitemova yn itech monequi yn iyollia (Codex Indorum 23, JCB, f. 199r).

Así también los perversos, los holgazanes, pues en su cuerpo está todo, en gran cantidad hay completo pecado, lo no bueno, lo no recto (la embriaguez, el robo). Quizá ustedes dicen: “quienes son holgazanes, ¿acaso son esos que no van a ningún lado?” No sólo son ellos, también son aquellos que sólo andan dedicándose, que andan buscando lo terrenal (quizá el comerciante, el mercader, el vendedor cuyo rostro, cuyo corazón anda aficionado en el tianguis). Aunque anda trabajando mucho, sólo anda buscando lo que necesita su cuerpo terrenal, no busca lo que necesita su *yolia* [alma].

Y aunque no se desempeñara en el oficio de comerciante, si se trataba de una persona que se dedicaba a pasearse por el tianguis, también se consideraba perezoso. En este caso, acudir al tianguis era aún más peligroso, pues se podría pecar en cualquier momento, ya que la visita a este lugar era solo por recreación. Tal como lo

advertía Diego Durán, en su crónica, fray Juan Bautista Viseo, en uno de sus sermones, da cuenta del riesgo a pecar si se acude al mercado: *In yuhqui yehuantin ahltle in tequihuh, in çan in tlecuillan, in calihtic, in titianquizohua: ca no yuhque in ahmo monemiliztemohua, in çan motlacomati*. (Viseo, 1606, p. 627). “Así como aquellos que no tienen trabajo alguno, que sólo están en el hogar, dentro de casa, que andan en el tianguis; así también son los que no se buscan la vida, los perezosos”. Para evitar que los hijos acudieran al tianguis, más adelante, en el mismo sermón, insta a los padres a “azotar” a sus hijos:

Intla titenan, titetta, [...] intla ticmecahuitequi mopiltzin, motelpuch, anhnoço mochpoch, yhuan intla tiquilhuiya. Ahmo nicnequi inic nohuiyan tianquizco tepan tiquiztinemiz, inic centianquiztli timomanaz, aço tlahtlacolpan tihuetziz. (Viseo, 1606, p. 628).

Si tú que eres madre, tú que eres padre, [...] si azotas a tu hijo, a tu muchacho o a tu muchacha, y si le dices: “no quiero que te andes paseando entre la gente por todas partes del tianguis, [no quiero] que estés por todo el tianguis, pues quizá caigas en pecado.”¹⁰

Pero ¿cuáles son estos otros “pecados” que ocurrían en el tianguis, además de robar vendiendo ropa vieja por nueva? Otras fuentes en lengua náhuatl, incluido el propio fray Bernardino, nos proporcionan información sobre una presencia desafortunada y poco grata a los ojos de la religión católica. Se trata de un grupo de hombres y mujeres que, al parecer, se dedicaba a incitar a la gente a los placeres carnales. Esta información solo está presente en textos con fines de evangelización que hasta ahora han permanecido inéditos. Debido a su alto contenido edificante, estos textos muestran situaciones que las crónicas, por su naturaleza retórica y sus potenciales lectores (el público español que vive en Europa) prefieren dejar de lado. Por su parte, los textos dirigidos a los indígenas y elaborados por frailes e intelectuales nativos sí recuperan estas prácticas comunes a los espacios públicos, siempre que su aparición en los textos tiene por objeto extirparlas.

10 En otro sermón, esta vez elaborado por fray Bernardino de Sahagún, también podemos encontrar la noción del tianguis como lugar de diversión y pecado: *Intla tiuetzcatinemi tianquizco, titlatlacoua timauilquixtia* (Sahagún, Ms. 1485 Ayer, s/f) “Si andas riendo en el tianguis, tú pecas, te deshonras.”

En una versión manuscrita de un diálogo entre maestro y discípulo, fray Juan de Gaona retrató las ansias de los jóvenes indígenas que se educaban en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, que funcionaba como un internado, por salir a retozar al tianguis, lugar que, por cierto, era vecino del Colegio. Cuando el “colegial” le revela a su preceptor que ha perdido el placer por las actividades académicas y religiosas que se realizan dentro del Colegio y que, en cambio, desea “gozar” y andarse “paseando por el tianguis”, el religioso le expone una situación hipotética, pero a la vez en completa consonancia con la realidad, que podría tener lugar si se decide por la vida fuera del Colegio:

Auh yn axcan nopiltzine occenca huel ticcaquizquiahi, intla aca mitzittizhi, intla aca mixpan quiquetzaz yn ahuilnenqui, yn nelli pitzopixqui, çan amo nicnequi ca oc miectlamantli, yn niqihitoz, amo nimitzilhuiz in quenin cenca moyeyecquetza se afeita. moyeyecxima, cenca mopapaca, motzitziquahuazhuia, ytlahmachcac. Cacles labrados o dexido pitados. Ytlahcuilolcac, tihtiyanquiçohua, cenca motenectihtinemi. Ponese, senales de muger. Yçivanehmachyatinemi. yn aquin iuh quichihua nopiltzine Cuix amo yehuatl huel iuhqui pitzopixqui, ([Gaona], Ms. 1477 BNM, f. 89r).

¡Ahora, hijo mío, presta muchísima atención a esto! Si alguien te muestra, si alguien parara ante ti al lujurioso, al verdadero cuidador de cerdos. No quiero decir otras cosas; no te diré cómo se engalana mucho, *se afeita*, se rasura muy bien, se baña mucho, se peina. Con sus sandalias bordadas, *cacles labrados o de suyo pintados*, con sus sandalias pintadas va por el tianguis, anda dándose a querer entre la gente, *pónese señales de mujer*, anda arreglado para ser deseado por mujer. Quien así actúa, hijo mío, ¿acaso éste no es precisamente igual a un cuidador de cerdos?

Se trata de varones que salen aderezados para provocar a la gente y ser vistos. Particularmente, la información que aquí proporciona el diálogo de Juan de Gaona es invaluable, puesto que no aparece una referencia similar en alguna otra fuente (ni en náhuatl ni en castellano) sobre los varones que se paseaban de este modo por el tianguis. Además, debe señalarse que muchos años después de que escribiera esta versión manuscrita, el diálogo llegó a la imprenta (Gaona, 1582) y

en la edición impresa esta información ya no aparece. No es el caso de las mujeres, de quienes sí hay varias referencias sobre una conducta similar en el tianguis. Las conocidas como *ahuianime* (alegres), que en la época colonial fueron identificadas con las prostitutas europeas; pero en tiempos prehispánicos tuvieron otra connotación (Mancisidor, 2022, pp. 165-166) también figuran en los textos de evangelización que abordan el tema del tianguis. En ellos se habla de que se paseaban por el tianguis de forma similar a la de los varones registrada en los *Coloquios* de Gaona:

Moxaoa, mistlapaloatzaluia, mistecuçauia, motlannochezuia in tlatlacoaniciua: [...] Quiquiztinemi, vtli quitotocatinemi, caltzalan quiztinemi, tianquizco teistlanquiztinemi, inic motenectia, motallani in ciua: (Sahagún, 1583, f. 146r)

Las mujeres pecadoras se pintan, se colorean la cara, se amarillentan la cara, se engranan los dientes con cochinilla. [...] Andan paseando, andan siguiendo el camino, andan pasando entre las casas, andan pasando frente a la gente en el tianguis; con ello las mujeres se dan a desear, quieren ser vistas.¹¹

[...] mocuecueloa, cuecuetznemi, aquetztinemi, moquatlaztinemi, tlaelnemi, auilnemi, teuhlica tlaçoltica milacatzotinemi, mopopochiua, mitemotla mosuchialia, mopoio mauia, tzicquaqua, motzictlatlaza, apan upan nemi, utli quimatilitinemi, tlatianquicoa, tianquiztli, quiuiuiltectinemi (Códice florentino, Lib. X, f. 39v).

[...] se enaltece, anda descaradamente, anda con altivez, anda con vanidad, anda asquerosa, anda con deleite, va cayendo en el polvo, en la basura, se sahumea, se arroja incienso, se perfuma con flores, se perfuma con la flor *poyomatli*, masca chicle, hace resonar el chicle, anda de calle en calle, va restregando el camino, frecuenta el tianguis, se mezcla con el tianguis.

11 Otra traducción de este pasaje, así como un análisis sobre los adornos de las mujeres indígenas en el siglo XVI puede verse en (Alcántara, 2004).

*Auh in ciao tlaueliloque in mitoa auiianime, atle innemamachiliz,
uel mixmana: inic mantinemi in tzicquaqua, in utlica in tianquizco
motziactlatlaza [...]* (Códice florentino, Lib. X, f. 65v).

Y las mujeres perversas que se dicen “alegres”, que no tienen prudencia, se va dando a conocer cuando anda mascando chicle por el camino, en el tianguis, hace resonar el chicle [...]

Como podemos ver, el tianguis, además de ser un lugar de robo y estafa, también dio ocasión al deleite carnal, al exhibicionismo y a conductas vulgares. Pero no debe perderse de vista que estamos ante la visión de un grupo de frailes e indígenas que pertenece a un estrato de la sociedad que tiene en sus manos la construcción de un “nuevo” mundo orientado por el catolicismo. Leemos los juicios y prejuicios de un sector social que proyectó su pensamiento sobre el resto de la sociedad, sobre todo en aquellos personajes que no participaron de escribir su propio modo de vida y comportamiento en el tianguis: los malos comerciantes, los ladrones, las “alegres”, los “perversos” que se engalanan para ser vistos, los holgazanes que deambulan entre la gente solo por el propio gusto de “observar” a los demás. Tanto frailes como indígenas intelectuales pertenecen al sector católico que pretende imponer un estilo de vida ejemplar y, en muchos casos, ha tomado como referencia el mundo europeo para construir ese nuevo mundo que resiste al cambio. Basta con traer a cuento una obra de Antonio de Guevara, autor que no sólo fue leído por indígenas letrados en la Nueva España, sino que varias de sus obras llegaron a traducirse al náhuatl (Sánchez, 2022, pp. 592). En el *Libro áureo de Marco Aurelio* se registra cómo este emperador aconsejaba a su esposa, para que ella advirtiera a sus hijas sobre los peligros de “las plazas”: “Créeme, Faustina, que en este caso de la carne no confíes en moços ni esperes en viejos, porque no ay más virtud en todos de cuanto huyen las ocasiones todos. Por eso las vírgenes vestales están encerradas entre paredes, por huir las ocasiones de las plaças. No por más locas se apartan, sino como más cuerdas huyen” (Guevara, 1994, p. 145). Esta nos habla de que, al intentar construir nuevos valores sociales alrededor de lo acaecido en los tianguis, tanto frailes como indígenas retomaron mensajes que habían leído en textos europeos y los acoplaron al mensaje de evangelización, decantando así el pensamiento europeo con respecto a los comportamientos en las plazas públicas.

Conclusiones

Los textos de evangelización, al pretender normar vidas “viciadas” y moldear conductas “erróneas,” transportan al lector actual a situaciones de la cotidianidad indígena que muchas veces aparecen de formas fragmentarias y hasta contradictorias. Sin embargo, cuando se trabaja con un corpus suficiente de textos de evangelización, se pueden encajar las piezas en su sitio y reconstruir fragmentos de historia que en ningún otro tipo de documentos es posible encontrar. Si bien cada fraile, al lado de su grupo de colaboradores indígenas, plasmó una visión particular de su contexto social, sí se puede llegar a un consenso entre los textos que nos legaron. Así, y atendiendo a nuestro caso particular, podemos decir que varios frailes estuvieron de acuerdo con que el tianguis, por lo menos durante la segunda mitad del siglo XVI, era un lugar siniestro, donde el pecado además de amenazar la cristiandad de los naturales traía a su memoria aquella antaño costumbre de pasearse por sus pasillos sólo por el simple placer de “presenciar”, de “pertenecer”, de “participar” de la vida social, de “deleitar” el cuerpo con risas y miradas indiscretas.

Podemos decir, además (y he aquí el aspecto más relevante de los textos nahua-cristianos para el estudio de la vida cotidiana indígena), que los sucesos cotidianos acaecidos en el tianguis que aquí se han expuesto, se encuentran ausentes en trabajos historiográficos que atienden directamente a la temática de los mercados durante el periodo colonial (Long y Attolini, 2009; Villegas, 2016) y que fueron elaborados a partir de otro tipo de fuentes (crónicas, relaciones geográficas) escritas en castellano por autores que poco o nada tenían que ver con la vida indígena. En los textos que hemos presentado, los autores no miran desde afuera, ellos mismos participan de las dinámicas sociales, y son ellos (frailes evangelizadores e indígenas intelectuales) quienes registraron, de manera tangencial,¹² estos hechos en las lenguas nativas. En este sentido, los textos de temática cristiana muestran ser herramientas de suma importancia para el

12 Recuérdese que el fin prístino de los textos de evangelización era transmitir el cristianismo a los naturales, y no el registro de sus formas de vida a manera de compendio, memoria o relación histórica.

estudio de la vida cotidiana indígena, y no meras fuentes para el conocimiento de los procesos de evangelización.

Referencias

- Alcántara Rojas, B. (2023). “De neófitos, amancebados y fornicarios. Los nahuas y sus pecados en tres confesionarios tempranos”. *Korpus* 21, III (7), 17-34. <https://doi.org/10.22136/korpus212023104>
- Alcántara Rojas, B. (2013) “Evangelización y traducción. La vida de san Francisco de san Buenaventura vuelta al náhuatl por fray Alonso de Molina”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 46, 89-158.
- Alcántara Rojas, B. (2008). *Cantos para bailar un cristianismo reinventado: la nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmodia Christiana de fray Bernardino de Sahagún* (Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México). http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/5016_TD89
- Alcántara Rojas, B. (2005). “El dragón y la mazacóatl. Las criaturas del infierno en un *exemplum* en náhuatl de fray Ioan Baptista”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 36, 383-422.
- Alcántara Rojas, B. (2004). “Recreando valores sobre la feminidad. El canto de santa Clara en la *Psalmodia Christiana* de Sahagún”. *Estudios Mesoamericanos*, 6, 55-69.
- Alcántara Rojas, B., Sánchez, M y Rosas, T., (2022). *Vestigios manuscritos de una nueva cristiandad*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alcántara Rojas, B. y Muñoz, P. (2024). “You Here, Don’t Do it This Way:” Allegory and Domestic Dwellings in Bernardino de Sahagún’s Nahuatl *Sermons of the House*”. *Ethnohistory* 71: 2, 145-172.
- Anderson, A. J. O., Berdan, F. y Lockhart, J. (1976). *Beyond the Codices. The nahua view of Colonial Mexico*. University of California.
- Baudot, G. (1982). “Los huehuetlatolli en la cristianización de México: dos sermones en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 15, 125-145.
- Burkhart, L. M. (1996). *Holy Wednesday. A nahua drama from Early Colonial Mexico*. University of Pennsylvania.

- Burkhart, L. M. (1989). *The slippery earth: Nahua-Christian moral dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. University of Arizona.
- Christensen, M. Z. (2014). *Translated christianities. Nahuatl and maya religious texts*. The Pennsylvania State University.
- Christensen, M. Z. (2013). *Nahua and maya Catholicism. Texts and religion in Colonial Central Mexico and Yucatan*. Stanford University.
- Dehouve, D. (2010). *Relatos de pecados en la evangelización de los indios de México (siglos XVI-XVIII)*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Dehouve, D. (2000). *Rundiguero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Iberoamericana/Miguel Ángel Porrúa.
- Dibble, Ch. E. (1974). "The nahuatlization of christianity". En E. Munro (Ed.), *Sixteenth Century Mexico: The work of Sahagún* (pp. 225-233). University of New Mexico.
- Escalante Gonzalbo, P., coord. (2004). *Historia de la vida cotidiana en México: I Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.
- Farriss, N. (2020). *Lenguas de fuego en la evangelización de México (siglos XVI-XVIII)*. El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, University of Pennsylvania.
- García Icazbalceta, J. Ed. (1941) *Nueva colección de documentos para la historia de México. Códice franciscano*. Salvador Chávez.
- Guevara, A. (1994). *Obras completas I*. Emilio Blanco (ed.). Turner.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (2006). *Introducción a la Historia de la vida cotidiana*. El Colegio de México.
- Hernández Triviño, A. (2003). "Las primeras gramáticas mesoamericanas: algunos rasgos lingüísticos". *Historiographia Lingüística*, 30 (1-2), 1-44.
- Hernández Triviño, A. (1999). "Los evangelizadores del siglo XVI y sus impresos". *México en el tiempo*, 29, 18-24.

- Hill Boone, El., Burkhart, L. M. y Tavárez, D. (2017). *Painted words. Nahua Catholicism, politics, and memory in the Atzaqualco pictorial catechism*. Dumbarton Oaks Reserch Library and Collection.
- Lockhart, J. (2024). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. Fondo de Cultura Económica.
- Long Towell, J. y Attolini Lecón, A., coords. (2009). *Caminos y mercados de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Karttunen, F. y Lockhart, J. (1976). *Nahuatl in the Middle years: Language contact phenomena in text of the Colonial Period*. University of California.
- Marín Guadarrama, N. (2012). *Childrearing in the discourse of friars and nahuas in Early Colonial Central Mexico* (Tesis de doctorado, University of Albany).
- Madajczak, J. (2017). "Toward a deconstruction of the notion of nahua confession". En D. Tavárez (ed.), *Words and worlds turned around. Indigenous christianities in Colonial Latin America* (pp. 63-81). University of Colorado.
- Mancisidor Ortega, M. (2022). *La representación de la ahuiani como mala mujer a la luz de los textos cristianos en lengua náhuatl del siglo XVI* (Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México).
- Máynez Vidal, P. (2002). "Fray Bernardino de Sahagún, lingüista". En M. León Portilla (Ed.), *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia* (pp. 137-150). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Montes de Oca Vega, M. (2013). *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Montes de Oca Vega, M. (2011). "El náhuatl de evangelización: composición e incorporación". En F. Arellanes, S. Ibáñez y C. Rojas (Eds.), *De morfología y temas asociados. Homenaje a Elizabeth Beniers Jacobs* (pp. 57-72). Universidad Nacional Autónoma de México.

- Pizzigoni, C. (2012). *The life within. Local indigenous society in Mexico's Toluca Valley, 1659-1800*. Stanford University.
- Reyes García, L. (2018). In *tlahtolli, in amoxtli. La palabra, el libro. Conferencias y estudios inéditos sobre fuentes e historia nauas*. G. Goñi y G. Olivier (Eds.). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Restall, M. (2001). "Filología y etnohistoria. Una breve historia de la 'nueva filología' en Norteamérica". *Desacatos*, 7, 85-102.
- Sahagún, B. (2024). *Manual del christiano*. Mario A. Sánchez Aguilera (Ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez Aguilera, M. A. (2023). "Del Colegio a la imprenta. El tratado a manera de diálogo de fray Juan de Gaona". *Bibliographica*, 6 (2), 17-52. <https://doi.org/10.22201/iib.2594178xe.2023.2.390>
- Sánchez Aguilera, M. A. (2022). "Guerrear contra sí mismo: el gobernante nahua en un 'espejo de príncipes'". *Revista de Indias*, LXXXII (286), 583-613. <https://ojs.rosario-conicet.gov.ar/index.php/prohistoria/article/view/2059>
- Sell, B. (2002). *Nahua confraternities in Early Colonial Mexico: The 1552 nahuatl ordinances of fray Alonso de Molina, OFM*. Academy of American Franciscan History.
- Tavárez, D. (2013). "Nahua intellectuals, Franciscan scholars, and the *Devotio Moderna* in Colonial Mexico". *The Americas*, v. 70 (2), 203-235.
- Tavárez, D. (2000). "Naming the Trinity: from ideologies of translation to dialectics of reception in Colonial nahua texts, 1547-1771". *Colonial Latin American Review*, 9 (1), 21-47.
- Tavárez, David (Ed.). (2017). *Words and words turned around. Indigenous christianities in Colonial Latin America*. University of Colorado.
- Villegas, P. (2010). "Del tianguis prehispánico al tianguis colonial: lugar de intercambio y predicación". *Estudios Mesoamericanos*, 1 (8), 93-101.

Fuentes

Anales de Juan Bautista. (2001). Ed. de L. Reyes García. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- Cervantes de Salazar, F. (2001). *México en 1554. Tres diálogos latinos de Francisco Cervantes de Salazar*. Ed. de Miguel León Portilla. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, Ms. Med. Palat. 218 *Códice florentino*
- Biblioteca Nacional de México, México, Ciudad de México, Colección Archivos y Manuscritos, Ms. 1477. *Miscelánea sagrada*.
- Biblioteca Nacional de México, México, Ciudad de México, Colección Archivos y Manuscritos, Ms. 1482. *Sermones en mexicano*.
- Hernández, F. (1986). *Antigüedades de la Nueva España*. Ascensión Hernández de León Portilla (ed.). Historia 16.
- John Carter Brown Library, Boston, Codex Indorum 23
- Molina, A. (1569) *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*. Antonio de Espinoza.
- Newberry Library, Chicago. Edward E. Ayer Collection, Ms. 1485. *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana*
- Viseo, J. B. (1606). *A Iesv Christo S. N. ofrece este sermonario en lengua mexicana*. Diego López Dávalos.