



Revista de Historia Indígena N° 6
Departamento de Ciencias Históricas
Universidad de Chile

HEREDAR EN LA MEMORIA Y TESTAR EN LA HISTORIA. TESTAMENTOS NAUAS COLONIALES

Alejandra Araya Espinoza
Departamento de Ciencias Históricas
Universidad de Chile

Los testamentos elaborados por indígenas han llamado crecientemente la atención de los estudiosos por su condición de instrumentos jurídico-eclesiásticos que reflejan tanto los procesos de evangelización y del adoctrinamiento religioso que se hizo sobre las sociedades americanas, como porque también son reflejo de las estrategias culturales que esas mismas sociedades desarrollaron para resistir o adaptarse a las nuevas condiciones coloniales. Como tales, son un tipo de documentos privilegiados para conocer otras facetas de las culturas indígenas y se inscriben tanto en el ámbito de la memoria individual como colectiva. En el presente artículo se analizan las principales características de un conjunto de testamentos producidos por indígenas tanto mujeres como hombres nahuas de la meseta central de México.

El testamento –en cuanto acto de voluntad– es una práctica cultural que pertenece tanto al ámbito de la memoria individual como colectiva, es el acto en el cual se evoca el origen (preámbulo), las deidades que nos acompañan o anhelamos nos acompañen (invocación) y el ámbito material que nos rodea (cláusulas de disposición). Al mismo tiempo, en cuanto texto verbalizado y trasladado al soporte material del papel, es un acto de conciencia histórica en el cual la rememoración, el recuerdo y la evocación tienen como sentido inscribir en las acciones futuras de otros un actuar razonado: un testamento permite reclamar bienes, denunciar abusos e incumplimientos. La validez de un testamento la da el grupo, la sociedad; por tanto, lleva consigo la memoria colectiva que legitima esa acción una y otra vez.

El testamento tiene un canon o estructura textual: preámbulo o considerando, invocación, declaración de culpas y petición de pago de deudas, donación ritual de cinco monedas para el rescate de cautivos, cláusulas mortuorias (disposiciones de sepultura), peticiones de misas y donaciones¹. La vida total del individuo queda inscrita en él, desde las normas que lo rigen hasta la voluntad creadora. La rigidez del canon permite el paso de las identidades locales o individuales como lo demuestran los estudios de Lucía Invernizzi para el caso chileno y el de Alfredo Figueroa para el caso panameño². Este último, desde un análisis cuantitativo de más de dos mil testamentos fechados entre 1787 y 1886, señala que en Panamá éstos siguen fielmente el canon occidental español, pero que las variaciones denotan diferencias culturales significativas, por ejemplo, en el ámbito de las devociones a los santos y las pompas fúnebres. Así como la declaración de bienes a heredar proporciona valiosa información sobre el sustento material de la vida, de los objetos del recuerdo y del significado de su traspaso a otros.

El testamento ha sido trabajado desde varias perspectivas por los historiadores. Los pioneros, Michel Vovelle y Pierre Chaunu, trabajando serialmente, se centraron en el problema de la descristianización o laicización de la cultura occidental, pasos seguidos por Alfredo Figueroa para el caso panameño³. Sin embargo, los testamentos hechos por nauas, tanto en español como en náhuatl, plantean el problema

¹ Para el análisis de la estructura del testamento indígena, comparándolo con el canon español, se siguen las instrucciones del escribano Nicolás de Yrolo, escritas para el siglo XVI, cuyo manual fue el libro de cabecera de los escribanos hasta el siglo XVIII en toda la América española. Nicolás de Yrolo Calar, *La política de escrituras*, estudio preliminar de María Martínez López-Cano, UNAM, México, 1996, pp. 170-216.

² Agradezco a Lucía Invernizzi Santa Cruz conocer su investigación en curso, *Testamentos chilenos del siglo XVII. Análisis Discursivo y textual*, Informe 1999, proyecto Fondecyt Chile, ms. Alfredo Figueroa Navarro, *Testamento y sociedad en el istmo de Panamá, siglos XVIII y XIX*. Panamá, Roysa, 1991, 210 pp. Otros textos: Antonio, García-Abásolo, *La vida y la muerte en indias. Cordobeses en América (siglos XVI-XVIII)*. Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1992, 450 pp., Lilia E. Villanueva de Cavazos, *Testamentos coloniales de Monterrey, 1611-1785*. Monterrey, 1991, 248 pp.

³ Alfredo Figueroa Navarro, *op. cit.*, Pierre Chaunu, *La mort à Paris, XVI, XVII, XVIII siècles*, París: Fayard, 1978, 535 pp; Michel Vovelle, *Ideología y Mentalidades*. Barcelona, Ariel, 1985, 323 pp.

de forma inversa: es la cristianización y en un sentido más complejo, porque no es el proceso de sacralización de la vida en unos sujetos desacralizados, sino que es la conquista “espiritual” de todo un mundo, que no era homogéneo en sus creencias, ritos y prácticas.

La existencia de estudios para la sociedad “española” u occidental europea permite tener puntos de comparación y así poder detectar los intersticios por los cuales se cuele la diferencia, lo particular, lo propiamente identitario. Los testamentos de nauas plantean el tema de cómo una práctica occidental se adopta para fines nuevos y específicos dentro de la sociedad indígena, ante la transformación de sus estructuras de poder y sus signos culturales. Según Serge Gruzinski, los testamentos serían (redundantemente) un testimonio en el cual la escritura se liga al deseo de vivir y sobrevivir, de salvar la memoria (individual o colectiva), a la intención de conservar la identidad y los bienes⁴. Esta sería una memoria sometida a las presiones del derecho español, por cuanto el testamento tiene por principal fin desentrañar el destino de los bienes. Sin embargo, estos escritos nauas dirigen su mensaje a los hablantes de esa lengua y no al español, el texto tiene como destinatario a una comunidad que se ha apropiado del instrumento para sus propios fines.

Jean-Pierre Rioux, hablando sobre el tema de la memoria colectiva desde una perspectiva cultural, señala que historia y memoria forman un ángulo recto. A la memoria le correspondería el cuidado de regresar en el tiempo, “recuperar lo que ha quedado atrás, invocar la herencia de un paganismo imperturbable”, mientras que a la historia le corresponde la tarea de “inscribir y subrayar, descifrar, buscar y contar, reflexionar y prever, para comprender mejor y dar a conocer un destino razonado”⁵. Maurice Halbwachs, por su parte, plantea que la memoria colectiva es una continuidad poco artificial, porque retiene del pasado solo lo que vive en la conciencia del grupo que la contiene, al contrario de la historia que divide el acontecer en periodos sucesivos que no forman parte de un mismo cuerpo. Por tanto, el concepto de memoria histórica no es de los más exitosos, porque asocia dos términos que se oponen en más de un punto⁶. Si volvemos al inicio, los testamentos indígenas documentan la memoria de un individuo dentro del contexto histórico de un grupo, pero en estos casos hay que pensar primero en cómo se internaliza esta práctica, a qué obedece su uso, qué transformaciones provoca en las formas de traspaso de la memoria colectiva y qué impactos tiene el devenir histórico de las sociedades que lo utilizan.

⁴ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 287.

⁵ Jean-Pierre Rioux, “La memoria colectiva”. En: Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultural*. México, Taurus, 1998 p. 343.

⁶ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*. Presses Universitaires de France, 12^a edición, París, 1968, p.68-71.

I. Recordar y testar: la constitución de una memoria individual dentro de un tiempo lineal

¿El testamento ejecutado por indios fue un acto voluntario? La “memoria” hecha en 1616 por Alonso Demilli, para nombrar a los herederos de sus bienes indica lo contrario, por cuanto la estructura del texto relato se transforma en un cuestionario que hace el escribano: *A la primera pregunta que hice al enfermo, dijo...*⁷ Este texto ratifica el sentido del testamento en cuanto discurso de la memoria: “Yo Alonso Demillotli contento hago mi memoria”. Es interesante pensar en el proceso de internalización del acto de testar, si los indios asumían el deber de llamar a alguien para que escuchase o escribiese su última voluntad. De hecho, tenemos varios ejemplos de indios que llamaban a los alcaldes y escribanos para hacerlo, o acudían directamente a ellos.

El texto, como cuestionario, también liga el testamento al discurso confesional, religioso. ¿Es el testamento indígena una confesión? El testamento tiene tanto un sentido laico como uno religioso, pero éste último es el que lo sanciona, pues se inicia en el nombre de Dios y se jura veracidad ante él. La nueva doctrina introducida en el espacio americano trajo hitos nuevos tales como la confesión, el bautizo y el testamento. Aquí es donde la occidentalización tiene su sustento o fundamento histórico más arcaico: la evangelización cristiana del nuevo mundo. Los confesionarios del siglo XVI al XVIII tienen entre sus acápites la forma de testar de los indígenas; por lo tanto, se podría pensar que el sentido de este acto, exigido a la población indígena como parte del repertorio de signos que denotaban su cristianización, era un acto confesional “una manifestación capital del poder... tanto por la relación de subordinación que instituye, como por la interiorización de una obligación: la de producir un discurso verídico, declarando lo que uno es, lo que ha hecho, lo que recuerda y lo que ha olvidado, lo que esconde y lo que se esconde”⁸. Estructuralmente, el testamento es una confesión, si entendemos por ésta un tipo de declaración. Los manuales de escribanos los señalan como “cuestionarios para testar” y el modelo de testamento para indígenas en lengua náhuatl, al parecer más difundido en el periodo colonial, de fray Alonso de Molina de 1565, está inserto dentro del *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*⁹.

⁷ Memoria formulada por Alonso Demilli nombrando herederos de sus bienes a sus hijos y a la Iglesia, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, 28-12-1616. En: Eustaquio Celestino Solís, *El señorío de San Esteban del Saltillo. Voz y escritura nahuas, siglos XVII y XVIII*. Archivo Municipal de Saltillo, 1991, pp. 35-47.

⁸ Serge Gruzinski, “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas”. en: *El placer de pecar y el afán de normar. Seminario de historia de las mentalidades*. México: Joaquín Mortiz, 1988, pp. 171-172.

⁹ El modelo de fray Alonso de Molina se encuentra reproducido y comentado en James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. FCE, México, 1999, pp. 653-659, y también en Teresa Rojas Rabiela, *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*. Vol 1, CIESAS, México, 1999, 384 pp.

El esfuerzo que implicaba testar, como acción que forzaba a recordar lo que se había hecho en una secuencia temporal o atendida a los parámetros de las personas y los bienes, se manifiesta fuertemente en los testamentos, a través de distintas variaciones de la fórmula “es todo lo que recuerdo”¹⁰, pero también en una disposición de las cláusulas en desorden, alterando la secuencia del canon como si se fuera escribiendo en la medida en que se iba recordando. El testamento de Antonio Hilario, de 1738, es un buen ejemplo del “desorden” de un testamento indígena. Comparándolo con el canon español, todo indica que se está haciendo memoria de lo que se tiene y luego se va hacia atrás y adelante para ir repartiéndolo, mezclando todo con órdenes de venta de distintas especies para financiar misas para su alma. Por ejemplo, en medio de la enumeración de sus bienes y los herederos correspondientes inserta lo siguiente: “Así mismo, dejo un buena derezo para beneficio de mi alma, se buscará un hábito quizá dónde lo encuentren (lo comprarán) para que con eso envuelvan mi cuerpo...”¹¹.

La institución del sacramento de la confesión fue introduciendo la noción de lo individual como parte central de una memoria que debía independizarse del grupo mediante la rememoración de los actos particulares. La exigencia de la confesión por parte de la iglesia a los indios, no solo lo era para controlar los actos pecaminosos concretos “sino también porque a través de actos de contricción se obligaba a los confesados a tomar conciencia de sus acciones encadenadas en el tiempo cotidiano”, como señala Rolando Mellafe al discutir el problema de la internalización del tiempo métrico en la sociedad colonial. En el *Manual para doctrineros* de Alonso de la Peña Montenegro, que se usó extensamente en el mundo andino quechua desde 1726 bajo el nombre de *Itinerario para parrochos de indios*, se insistía en el asunto de este modo:

Pero sobretodo, advierta al cura diligente acabar los sermones, pláticas y ejemplos, con ejercitarles a hacer actos de contricción, que esto es importantísimo: lo uno, para que se ejerciten en saberlo hacer para muchas ocasiones que se les ofrecen de peligro de muerte, solos sin copia de confesor por los caminos y montes; y lo otro porque puede ser y es muy probable que muchos de ellos se confiesan por ignorancia, pero con buena fe, sin africción ni dolor por motivo sobrenatural, sino sólo con dolor natural, o han hecho las confesiones con poco exámen, y con olvido culpable de algunos pecados, pero con ignorancia¹².

¹⁰ Testamento de Elena Angelina, de San Martín Atezcapan. Año 1581. Microfotografía de la Biblioteca Nacional de Antropología, serie B. Franklin, rollo 5, manuscrito 1481, Colección Ayer.

¹¹ Petición [partición] que Antonio Hilario, difunto, hace de sus bienes entre sus hijos Javier Francisco, María Encarnación y Elena de la Cruz, habitantes del pueblo de San Esteban y vecinos del barrio de Nuestra Señora Santa Ana, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, 30-10-1738. En: Eustaquio Celestino Solís, *El señorío de San Esteban del Saltillo. Voz y escritura nahuas, siglos XVII y XVIII*. Archivo Municipal de Saltillo, 1991, pp.138-160.

¹² Citado por Rolando Mellafe/Lorena Loyola, *La memoria de América colonial*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994, p 37.

Vivir de acuerdo con los dictámenes de la Iglesia Católica significaba estar alerta al acontecer cotidiano, para lo cual era indispensable una metrología cronológica más minuciosa que el reloj agrícola o de sucesión climática. Para Rolando Mellafe, que los indios no supiesen en qué día estaban o cuándo habían nacido o sucedido algunos acontecimientos, era parte de un mecanismo de defensa a la cultura que se les imponía: “huían de esta especie de percepción contable de sus propios actos” y aborrecían la confesión arguyendo –no sin algo de razón– que a través de ella el confesor capturaba sus almas. Esperaban un acto mágico benéfico de dicho sacramento y habían notado que, como es de imaginar, especialmente después de las confesiones “in articulo mortis”, el moribundo en vez de sanar, moría¹³. El ejercicio de recordar y ordenar esos recuerdos en una secuencia temporal lineal y cotidiana forzaba la constitución de una conciencia de sí distinta orientada a identificar las faltas y asumirlas como propias¹⁴. Los testamentos van reflejando el paso de una memoria atendida a la comunidad a una cada vez más individual, aunque esto no supone una evolución lineal del proceso, solo una tendencia o resultado de la práctica continua de testar. Los testamentos de los siglos XVI y mediados del XVII reflejan las decisiones de la comunidad sobre disposición de bienes, herederos o piedades a los santos, pero algunos de fines del XVII y muchos del XVIII si bien son sancionados por las autoridades de la comunidad o los *pilli*, dan más paso a la individualidad, son más casuísticos en los datos, menos atendidos a una voluntad dictada por el grupo.

Esta transformación, sin embargo, requiere de estudios más profundos que consideren el alcance de la práctica de testar dentro de la población indígena y, al interior de ella, delimitar los segmentos que testaban más. En este punto, existe un debate interesante que apunta a la posibilidad de que existiesen testamentos previos a la conquista o alguna práctica similar al acto de testar. Teresa Rojas presenta algunos documentos y datos que apoyan lo contrario, citando a Motolinía. Siguiendo a este autor, se puede decir que existieron normas para repartir las cosas y las tierras a los herederos en las sociedades indígenas anteriores a la llegada española, pero no la costumbre de dictar testamentos propiamente tales. El pasaje de Motolinía procede de los *Memoriales*, se refiere a don Pablo noble de Cuernavaca:

“Y este Pablo, perseverando en su buena cristiandad, vínose a confesar generalmente, que entonces pocos se confesaban, y él, bien confesado, luego enfermó de su postrera enfermedad, en la cual otras dos veces purificando su ánima con el sacramento de la penitencia, *hizo testamento*, en que distribuyó a pobres algunas cosas de las que él poseía, el cual testamento no se acostumbraba en esta tierra, sino que dejaban las casas y heredades a sus hijos, y el mayor, si era hombre, lo poseía, y tenía cuidado de sus hermanos y hermanas, como lo tenía el padre en su vida. Yendo los hermanos creciendo y casándose, el hermano

¹³ *Ibíd.*, pp. 37-38.

¹⁴ Una interesante discusión sobre el tema desde un punto de vista filosófico, en Jorge Klor de Alva, “Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua”, en: *Arbor*, N° 515-516, Madrid, 1988, CSIC.

mayor partía con ellos, según tenía; y si los hijos eran por casar, entraban en las heredades los mismos hermanos, y hacían con sus sobrinos, como he dicho que hacía el hermano mayor, de la otra hacienda”¹⁵.

La introducción de la práctica de testar fue un punto a tratar en el Primer Concilio Mexicano que se reunió en 1555; éste tenía como finalidad amoldar la pastoral de la iglesia a la vida, costumbres y necesidades de los indios de la Nueva España. Un Segundo Concilio Mexicano, convocado por orden de Felipe II en 1565 –que tenía por fin promulgar los cánones de Trento y poner en ejecución los de la Contrarreforma–, puso en discusión la necesidad de soluciones alternativas para el caso de los indios moribundos que solicitaran confesión y no hubiese sacerdote nahuatlato que los entendiera. Se propuso que se podía acudir a un intérprete, pero solo si el penitente lo solicitaba, el indio podía confesar solo lo que quisiese confesar. En 1585 se llevó a cabo el Tercer Concilio Provincial Mexicano, que sentó las bases para la reglamentación definitiva de la Iglesia novohispana. En él se estableció que los obispos debían cuidar que los curas y beneficiados cumplieren con las disposiciones de los testadores respecto a lugar de sepultura, misa y demás legados piadosos. Otra recomendación iba a los albaceas testamentarios para que ejecutaran lo que se les pedía en el plazo máximo de un año. Los sacerdotes debían celebrar las misas y legados antes de seis meses, so pena de cuatro pesos. Para los indios, específicamente, el Concilio dispuso que los legados piadosos fuesen de un monto máximo de la quinta parte de los bienes, con penas para los curas que no respetasen esta disposición. Se intentaba impedir el despojo de los herederos forzosos por parte de los eclesiásticos. La prohibición se reitera en 1580, 1609 y 1632, en esta última se ordena que virreyes, gobernadores y audiencias se encargasen de impedir que los doctrineros u otras personas intervinieran y recogieran las haciendas, bienes y alhajas de los indios que morían sin testamento¹⁶.

En este contexto, parece bastante plausible que la difusión de la práctica de testar haya obedecido a una estrategia de los indígenas, como parte de grupos familiares y de una colectividad, de utilizar los testamentos como un medio para defender su patrimonio frente a esos despojos –sobre todo de tierras– tanto a mano de los encomenderos, curas u otros españoles, como también por familiares y vecinos de las propias comunidades. Varias disposiciones reales confirman el peligro que corrían los bienes de indígenas muertos. Por ejemplo, una Real Cédula de Carlos V en 1546, prohibía que los encomenderos pudieran “suceder en las tierras y heredamientos, que hubieren quedado vacantes, por haver muerto los Indios de sus encomiendas sin herederos ó sucesores, y en ellas sucedan en los Pueblos donde fueren vezinos...”¹⁷.

¹⁵ Citado por Teresa Rojas Rabiela, *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*. Vol 1, CIESAS, México, 1999, p. 27.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 39-45.

¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

En cuanto a la difusión del testamento, por una información contenida en el *Diario* en náhuatl de Juan Bautista, existente en la Biblioteca Boturini de la Colegiata de Guadalupe, se tiene noticia que en 1565 se leyó en la iglesia un pregón que trataba de la necesidad de poner en práctica el Aviso y la Cabeza del testamento de acuerdo con lo dispuesto por fray Alonso de Molina. Es también una disposición dictada en medio de la época de grandes mortandades de indios por causa de las epidemias:

Hoy domingo 30 de mayo de 1565 años entonces se pregonó lo del testamento, lo que dejan los que se mueren, lo que dejan a la gente. Y se pregonó en razón de que no se verifica lo que dejan dispuesto los que se mueren: tal vez donan algo a la iglesia, tal vez para ayuda de su ánima y tal vez no se hace. Por esta causa el Padre lo investiga, todo lo que se tiene lo verán en la audiencia. Y el que hará el testamento será un buen escribano que vendrán por él aquí o en la santa iglesia o vendrá de la audiencia. Y el enfermo al hacer testamento dejará a dos o tres que ayuden a su ánima. Y una vez hecho el testamento luego lo verán los Padres para que de inmediato se haga lo que dejó dispuesto¹⁸.

Entre los autores que postulan una continuidad del testamento con alguna práctica prehispánica, James Lockhart es el más importante. Él le otorga a los testamentos el estatuto de género predominante de la escritura náhuatl de la posconquista. Partiendo de la pregunta sobre qué efecto habrían tenido los modos orales anteriores a la conquista sobre ellos, señala que no se puede establecer alguna relación directa entre uno y otro, como se puede hacer en el caso de la correspondencia, porque no se ha conservado ningún ejemplo del lenguaje testamentario indígena. En este punto, acota que en realidad ni siquiera es seguro que antes de la conquista existiera una forma similar al testamento europeo. Sin embargo, el sorprendente éxito del género testamentario en el mundo naua, después de la conquista, sugiere una convergencia con algún antecedente significativo indígena¹⁹. A mi juicio, el testamento hecho por los indígenas tuvo un uso funcional que fue entendido rápidamente como una forma de sobrevivir y de transmitir la memoria del grupo bajo los parámetros del nuevo orden legal, tanto en los aspectos relativos a la propiedad de la tierra, a la herencia, como también a la religiosidad, las formas de cultivo y muchos otros tópicos centrales para la supervivencia del grupo.

II. El individuo en la memoria colectiva: los lugares del testamento

En esta ciudad de México a veinte y dos días del mes de noviembre de mil y quinientos y noventa y seis años estando en la casa e posada de Juana Moxel en presencia de mucha

¹⁸ *Ibíd.*, p. 32.

¹⁹ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. FCE, México, 1999, pp. 521.

*gente que allí estaba la suso dicha estaba en su cama echada dixo que de su voluntad y que requería hacer y ordenar su testamento y para ello yo el escrivano en presencia de todos lo hice y escribí segun su voluntad el cual es este que se sigue*²⁰.

En el estudio de Teresa Rojas –un corpus de 181 testamentos de los siglos XVI y XVII– escritos en náhuatl y también en español, así como en los consultados para este trabajo, la característica más significativa en relación con los españoles es el mayor detalle que se hace de los bienes. Incluso muchos de ellos no tienen el nombre de testamentos sino el de “memoria de bienes”, “patrimonio de...”, “partición de bienes” o “nombramiento de heredero”. Dos testamentos del siglo XVIII se nombran como tales, pero lo combinan con el apelativo de memoria y disposición testamentaria a manera de los inventarios. Gran parte de ellos son recursos de prueba dentro de un pleito sobre derechos de tierras o límites (ver lista de testamentos al final del texto). Lockhart considera que el testamento es el mejor documento para estudiar las formas de tenencia de la tierra y la lógica de la herencia en la sociedad indígena, y en ello radica su principal valor.

Estas consideraciones apoyan lo dicho sobre la difusión de la práctica de testar como defensa ante el despojo, y si el interés principal era la tierra, lo que se quería defender es el sustrato esencial de la identidad del grupo. La idea de propiedad privada, entendida como propiedad plena e inalienable, no es la que reflejan los textos en su generalidad. Teresa Rojas califica a los testamentos de indios como “testamentos colectivos”, vinculados a los títulos primordiales, en los cuales el individuo está representando al total del pueblo o, por lo menos, una parte de los bienes a los que se refiere son de la comunidad²¹. El propósito era señalar claramente quiénes heredaban para que tuviesen derecho a seguir perteneciendo al grupo. En este sentido, el acto de testar sirve a la mantención en el tiempo de esa unidad territorial, social y cultural que era el *altépetl*. La vinculación con el *altépetl*, para Enrique Florescano, es quizás el rasgo más notable del discurso histórico de los pueblos de Mesoamérica; éste era el polo magnético que concentraba la memoria indígena en sus versiones escritas, orales, visuales y rituales:

“En la memoria indígena el *altépetl* es, en primer lugar, el territorio donde se ha establecido el grupo étnico, la residencia de los antepasados, el campo de cultivo que provee la subsistencia a los pobladores y el símbolo territorial del reino. En segundo lugar, es el espacio donde transcurre la vida de relación de los miembros de la comunidad y el sitio donde se tejen las identidades étnicas y las solidaridades sociales. Por último es la capital del reino, el lugar donde radican las autoridades administrativas, religiosas, militares y políticas. Su centro ceremonial es el corazón estratégico del reino y una imagen resumida del cosmos...”²²

²⁰ Testamento de Juana Mocel. Año 1596. En: Diego de Arias Dávila con los naturales de San Juan. [1601] AGN, Tierras, vol 70, exp. 4.

²¹ Teresa Rojas, *op. cit.*, p. 61.

²² Enrique Florescano, *Memoria indígena*. Taurus, México, 1999, pp. 229-230.

En algunos testamentos de mediados del siglo XVII, el testador sigue señalando su filiación con el término *altépetl*: “sepan todos quienes vean este papel, yo de nombre Juan Pérez habitante del altépetl de San Sebastián de la Nueva Tlaxcala del Saltillo”²³. La tierra que se reparte o los instrumentos de trabajo y cultivo son entregados con la recomendación insistente de que sirven a mantener la tierra de los ancestros o que la tierra que se da es en la que reposan los antepasados:

Lo quarto que el aposento e casa de difuntos es de entranbas a dos Marta (y la otra Ana que son dos se llama Magdalena) cuias son y se les dio para ellas...²⁴

La dicha tierra hera de nuestros antepasados y nos la dexo nuestro abuelo que se llamaba Tenochttun...²⁵

El reparto de la tierra y de las piezas que componían la casa también tenían que ver con ratificar la relación de pertenencia a la comunidad de quien heredaba, por el hecho de seguir los usos y costumbres de ella, ya fuese el derecho a la propiedad que daba el cultivar la tierra, como también exigir a los herederos honrar a los muertos y a los santos o deidades tutelares. Los oratorios parecen ser parte constituyente de la propiedad, un signo más de la pertenencia al grupo, aunque no se poseyese más que imágenes como bienes. O, lo que es más significativo, que la tierra no se consideraba un bien de libre disposición o cuya asignación a los herederos dependiese del testador, sino que “debía” hacerse:

“Antonio Manuel le doy poder de mi oratorio y santos de mí al entre todos mis hijos que son cuatro entre todos, que darán los santos que es mi señora del Rosario, y miyo Juphe le doy San Francisco para que lo sirva como Dios manda”²⁶.

“Habiendo experimentado miserias en este mundo, que Dios formó, no tengo bienes muebles. A mi hijo Santos dejo encargado cuide mis santos. En el paraje

²³ Bienes otorgados por Juan Pérez a sus hijos Fabián, Rodrigo, Ventura, Bernadino, Juanota, Marcos y a su nieta Aldonza, a quienes hereda tierras, casas, borregos y demás, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, 13-2-1652. En: Eustaquio Celestino Solís *El señorío de San Esteban del Saltillo. Voz y escritura nahuas, siglos XVII y XVIII*. Archivo Municipal de Saltillo, 1991, pp. 49-61.

²⁴ Testamento de Juana Francisca, habitante de San Sebastián Tzaqualco, año 1576. En: María menor, india, contra María Mussuel y otras indias, sus consortes, sobre las casas y solar en San Sebastián, año 1583. AGN, Tierras, vol 48, exp.4. Traducido por Francisco Granados, Juan Leyva, Juan Méndez Sotomayor en el siglo XVI.

²⁵ Testamento de Martín Jacobo, habitante de Santa María Asunción en el tlaxicalli de Cuepopan, 19 de junio de 1577. En: Proceso de Francisca Ana, india, contra Isabel Juana sobre un solar, es mujer de Martín Jacobo, año 1577. AGN, Tierras, vol 39, 2ª parte, exp. 1. Traducido por Juan Grande en el siglo XVI.

²⁶ Testamento de Manuel Segura, Alahuistlan [Zacualpan] Guerrero, año 1764. En español. AGN, Tierras, vol. 2877, exp. 7, año 1787.

nombrado Pipincatla donde está un árbol de guamúchil deo un pedazo de tierra, que le asigno a mi hijo Santos”²⁷.

“Digo y declaro que aqui en la casa de mi morada en que asisto que es en donde me hecho al mundo, y a mi Madre que ya Dios se la llevó en donde cuidava aseaba y lo tenía con limpieza y cuidava a los Santos y Imagenes de Dios y digo, que hay deo a mi esposa doña Lugarda Manuela, y si en algun tiempo se le acordare tomar estado de casarse, les suplico a mis albaceas que no dejen sacar nada ni que sea destruido lo que se conociere que es mio sino que se lo han de cuidar y zelar dicha casa de mi morada y juntamente a nuestro Hijo el que nombrare, y que ninguna persona lo disipe, que todo quanto tengo de mis bienes lo baya gozando... La casa y lo que toca a los bienes de ajuar de casa, caxas, ropa, y en que estan los Santos, y Santas, todo lo deo en la casa, y esta casa, y la tierra en que se haya es comprada y tiene escriptura”²⁸.

Esta asociación entre tierra, antepasados y santos tutelares, era la esencia del *altépetl* en cuanto símbolo de la cohesión del grupo y pertenencia individual a una identidad colectiva. Como señala Luis Reyes García en náhuatl, *altépetl* es una contracción entre *yn atl tepetl* que significa “el agua el cerro”, unión de los dos elementos necesarios para que un sitio sea habitable, símbolo de la institución que hacía posible la vida del grupo²⁹. Si bien esta reflexión solo pretende anotar los aspectos más significativos del testamento como instrumento de transmisión de la memoria colectiva, no puedo dejar de anotar la correlación que existe entre la raíz semántica del término *altépetl* y la lógica de reparto de tierras que denotan los documentos, lógica que podríamos asociar al sistema de pisos ecológicos complementarios en el caso andino, dado que en todos los testamentos revisados los individuos reparten por igual a sus herederos tierras cerca de fuentes de agua y otras cerca de los cerros o valles, tierras que se complementan entre sí en términos de producción. Por ejemplo, Lucas Juan tenía dos “tierras de cultivo”, uno junto a la tierra de Francisco de la Corona, en el cerro, y la otra en la laguna junto a la de Matías Nicolás, que da a sus hijos para que se las repartiesen en partes iguales³⁰. Mucho más claro es el testamento de Juan Pérez, hecho en 1652, que señalaba que poseía “dos tierras” a repartir, una en

²⁷ Testamento de Thomás Nicolás, año 1763. En: Juan Thomás contra Julián Gregorio, indios tributarios de Ixcateopán (Guerrero), sobre pedazo de tierra. Traducido al español en 1786. AGN, Tierras, vol. 1137, exp. 10. Año 1786.

²⁸ Memoria y disposición testamentaria de Juan Pascual, vecino del pueblo de nuestra Señora la Asunción Amecameca, barrio de Santiago Tenanco Pahuacan, en ese lugar a 10-9-1789. En: Inventario y seguro de los bienes que quedaron por muerte de don Juan Pascual Sacatenco, fecho a pedimento de la parte del albacea que instituyó en la memoria simple que contiene. AGN, Serie Judicial, vol 14, ff 226-231. Traducido por Vicente Antonio Ponce en Amecameca a 5 de abril de 1791.

²⁹ Luis Reyes García, “El término calpulli en documentos del siglo XVI”, estudio introductorio al libro *Documentos nauas de la ciudad de México en el siglo XVI*. CIESAS-AGN, México D.F., 1996, pp. 21-68.

³⁰ Patrimonio que Lucas Juan, habitante de este señorío en el barrio de Santa Ana, deja a sus hijos Juan Felipe, Pedro García, Isidro Marcos, Marcos Alonso, Luisa Francisca y Antonia María, San

Oztoyxpan (frente al peñasco o cueva), junto a la tierra de don Bernardino, y la otra está detrás del Chiauhtlatepelt (cerro húmedo)³¹. Pero también creo que la posesión de tierras cercanas a un cerro era congruente con la idea del *altépetl* como símbolo de la identidad grupal: cada miembro del grupo tenía acceso a una parte de los cerros sagrados, tutores de los pueblos. Incluso, un testamento de Amecameca de 1789, contiene entre los santos objetos de las limosnas al “señor de la cueva del sacromonte”³².

El testamento da cabida a las prácticas culturales indígenas, como el culto a los ancestros: recordar a los miembros desaparecidos enterrados en la misma choza donde vivía la familia era el argumento más fuerte del derecho a la tierra y la verdadera prueba de la herencia. Como apunta Enrique Florescano “la tierra ocupada por los ancestros se convirtió en el punto de cohesión más importante de los grupos campesinos: era el vínculo que unía a los antepasados con las nuevas generaciones. La ocupación de la tierra configuró un derecho de propiedad sobre el territorio y este vínculo creó el símbolo de identidad más íntimo y persistente entre las antiguas poblaciones campesinas: la idea de *terra patria* o tierra de los padres. La patria de cada miembro de la comunidad fue ese pedazo de tierra claramente delimitado, bendecido por el espíritu vigilante de los ancestros que descansaban en el propio suelo y protegido por los dioses patronos del pueblo”³³.

El acto de testar entre indígenas se realizaba ante muchos testigos o en presencia de la comunidad la que le daba validez al acto, como si el escribano y los dos testigos –que los modelos señalaban– no fuesen suficientes. En la cita que inaugura este capítulo se indica que el escribano fue llamado a presencia del testador, quien estaba rodeado de mucha gente. En algunos testamentos se detallan las personas presentes sin señalar que fuesen “testigos formales” y, en otros, el texto se cierra con el listado de ellas. Sea la comunidad en general la que presencia la acción o solo algunos, al parecer era indispensable que se encontraran los pipiltin, nobles o principales, de los cuales posiblemente formaba parte el escribano:

Esteban de la Nueva Tlaxcala, 3-8-1686. En: Eustaquio Celestino Solís, *El señorío de San Esteban del Saltillo. Voz y escritura nahuas, siglos XVII y XVIII*. Archivo Municipal de Saltillo, 1991, pp. 87-96.

³¹ Bienes otorgados por Juan Pérez a sus hijos Fabián, Rodrigo, Ventura, Bernadino, Juanota, Marcos y a su nieta Aldonza, a quienes hereda tierras, casas, borregos y demás, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, 13-2-1652. En: Eustaquio Celestino Solís, *El señorío de San Esteban del Saltillo. Voz y escritura nahuas, siglos XVII y XVIII*. Archivo Municipal de Saltillo, 1991, pp. 49-61.

³² Memoria y disposición testamentaria de Juan Pascual, vecino del pueblo de nuestra Señora la Asunción Amecameca, barrio de Santiago Tenanco Pahuacan, en ese lugar a 10-9-1789. En: Inventario y seguro de los bienes que quedaron por muerte de don Juan Pascual Sacatenco, fecho a pedimento de la parte del albacea que instituyó en la memoria simple que contien. AGN, Serie Judicial, vol. 14, ff 226-231. Traducido por Vicente Antonio Ponce en Amecameca a 5 de abril de 1791.

³³ Enrique Florescano, *op.cit.*, pp.180-182.

Y para confirmarlo los tlahtoani citados arriba pusieron sus firmas. Don Diego de Rojas, don Pedro de Torres, gobernador, Juan de Moscoso alcalde ordinario, Don Gonzalo Sánchez regidor mayor, Juan Bernardo, Martín Cortés fiscal de la Santa Iglesia, Tomás de San Francisco alcalde de Amozoc, escribano Toribio de Escalona³⁴.

Y de esto damos fe y de todo lo que ai en la casa lo dispuso y desto damos fe nosotros y ponemos sobre ellos nuestros nombres nuestras firmas como es verdad lo hiso y que ninguno lo desvarate ni lo estorve asi está mandado. Y de todo damos fe como se hiso este papel... Don Pedro de Luna governador, don Pedro de Torres alcalde, Domingo de San Martín alcalde. Ante el governador y alcalde Melchor Gomes escrivano en el pueblo del señor San Juan Bautista Cuatinchan³⁵.

Con esto concluyo mi testamento, presentes los testigos: el fiscal de Santa Iglesia don Pasqual Martín, gobernador don Bernardo Pedro, alcaldes don Joseph Diego, don Nicolás Antonio, don Thomás Lázaro, escribano Francisco Joseph³⁶.

Y siendo presente por testigos Bernardino Xuarez e Miguel Hernandez y Jusepe Lopez y unas mugeres Ysabel Ana, Juana Hernandez Bastiana Petronila y por verdad y certificación de éstos la enferma puso con su mano aquí una cruz...³⁷.

Se realizó ante los pipiltin nobles guardianes de la justicia: un alcalde, un regidor, alguacil mayor y dos testigos de aquí vecinos...³⁸.

y en presencia de mis mayores y república hago mi testamento³⁹.

Por lo tanto, aunque el testamento en náhuatl empleó la forma testamentaria española, en términos discursivos —una declaración en primera persona en que las palabras escritas, no dirigidas a nadie en particular y en el que una firma proporcionaba la validez—, continuó siendo residualmente un discurso dirigido a un círculo que se encontraba en torno a la persona. Para Lockhart, un indicio adicional de esa naturaleza discursiva es el uso la fórmula *ixquich*, “esto es todo”, con el que los nauas acostumbraban terminar expresión larga y que no se encuentra en los testamentos españoles. También cita el caso de un escribano de Culhuacán que permite a la persona

³⁴ Testamento de don Diego de Rojas, año 1578. Protocolos de Tepeaca, paquete 49, exp.2.

³⁵ Testamento de don Gonzalo Sánchez, año 1581. AGN, Tierras, vol. 190, exp. 1.

³⁶ Testamento de Thomás Nicolás, año 1763. En: Juan Thomás contra Julián Gregorio, indios tributarios de Ixcateopán (Guerrero), sobre pedazo de tierra. Traducido al español en 1786. AGN, Tierras, vol. 1137, exp. 10. Año 1786.

³⁷ Testamento de Juana Mocol. Año 1596. En: Diego de Arias Dávila con los naturales de San Juan. [1601] AGN, Tierras, vol. 70, exp. 4.

³⁸ Catalina Luisa, habitante de este señorío vecina del barrio de Santa Ana, nombra como heredero de sus bienes a su esposo Pedro Gaspar y a sus hijos, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, 30-12-1692. En: Eustaquio Celestino Solís, *El señorío de San Esteban del Saltillo. Voz y escritura nahuas, siglos XVII y XVIII*. Archivo Municipal de Saltillo, 1991, pp. 105-113.

³⁹ Bienes otorgados por Juan Pérez a sus hijos Fabián, Rodrigo, Ventura, Bernadino, Juanota, Marcos y a su nieta Aldonza, a quienes hereda tierras, casas, borregos y demás, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, 13-2-1652. En: Eustaquio Celestino Solís, *El señorío de San Esteban del Saltillo. Voz y escritura nahuas, siglos XVII y XVIII*, Archivo Municipal de Saltillo, 1991, pp. 41-69.

que hace el testamento participar en una confrontación directa real con el auditorio en ese momento diciendo: "iohl, mis hijos, esto es todo lo que he dicho y lo que ustedes que están presentes y serán nombrados aquí han escuchado"⁴⁰. En el análisis lingüístico y filológico de James Lockhart, la presencia de los testigos como auditorio indica que el testamento náhuatl es de naturaleza declamatoria, esto es, que era una acción comunitaria que no tenía sentido en la soledad de un cuarto y en presencia de esas personas llamadas testigos que, para la tradición española, solo cumplían la función de ratificar la firma del testador.

En los testamentos nauas el término "testigos" se aplicaba a quienes estaban presentes en el auditorio o a algunos de ellos. Tanto la presencia de los funcionarios del *altépetl* y el mayor número de testigos, marca una clara distinción entre el sentido de la práctica de testar entre los indígenas y el que tenía en la tradición española. Otra diferencia importante y sugerente es la presencia de mujeres como testigos, como se ejemplifica en las citas anteriores. Lockhart dice que existía un convencionalismo para mencionarlas, después de nombrar a los testigos varones en un párrafo, los notarios frecuentemente escribían el título *cihuatzitzintin*, "las mujeres", y procedían después a presentar la lista de éstas⁴¹. El grupo de los testigos a menudo incluía a los asociados cercanos a los vecinos del testador, así como a quienes estaban recibiendo los legados o eran deudores o acreedores. Los jefes o ancianos del barrio podían estar presentes. También es interesante anotar que en muchos testamentos Jesús es nombrado como uno más de los nobles, es decir, que su invocación tenía el mismo sentido que la presencia de los ancianos y nobles, se le llama "*tecuhtli*" o "*teuhtli*", que era la segunda jerarquía de la nobleza. Cristo era noble, por ser hijo de Dios, máxima autoridad religiosa. Como Dios era el primero en la jerarquía, Jesús era el segundo⁴².

La naturaleza de los testigos, junto con la naturaleza de las declaraciones del testador, llevan a la conclusión de que el propósito de la presencia de los testigos era mucho más amplio que en el sistema español. Ellos aceptaban en nombre de y ante la comunidad no solo el hecho de que cierta ceremonia se estaba llevando a cabo correctamente, sino también la verdad y la validez de lo que decía el testador. Los testamentos en náhuatl que se encuentran en los archivos fueron presentados ante las autoridades no solo para resolver disputas entre los herederos, sino también para demostrar la posesión de la familia, como un documento comprobatorio. El auditorio, por su presencia silenciosa, estaba diciendo que los activos mencionados pertenecían en realidad legítimamente al testador y que la herencia que hacía de sus bienes también era legítima. Sancionaba la continuidad y pertenencia de los descendientes, herederos y beneficiarios del testador, al seno de la comunidad.

⁴⁰ James Lockhart, *op. cit.*, p. 524.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 526.

⁴² Ver los testamentos recopilados por Eustaquio Celestino Solís en *El señorío de San Esteban del Saltillo. Voz y escritura nahuas, siglos XVII y XVIII*, Archivo Municipal de Saltillo, 1991, y la explicación del uso de los términos en la p. 63.

III. Los humores, los sentidos, los oídos y el papel: la transcripción de la memoria oral

Sin obviar las presiones de los intereses de la sociedad española en cuanto a tener papeles con los cuales probar el derecho al uso de los bienes, también es claro que se permite a los indios un privilegio que no tenían los locos, los desmemoriados, los privados de la administración de sus bienes, a los que no podían oír (si él no lo escribiere y leyere), ni el hereje, ni el excomulgado, ni el ciego, el esclavo, ni el varón menor de catorce años ni la mujer menor de doce. El acto de testar es un acto de memoria, claramente se aparta de la comunidad receptora de su sentido a quienes no tienen juicio, que no pueden entender la racionalidad del instrumento que es la de administrar los bienes e instituir al heredero de ellos, o perpetuar los linajes. Evidentemente, el desmemoriado no puede hacer testamento, no puede saber lo que es suyo y darlo a otro, no puede ser consciente de lo que implica dejar a otros una parte de sí, pero tampoco es hábil el que no escucha porque no puede atender a las preguntas del escribano o del religioso, así como el ciego no puede certificar que lo que dijo haya sido escrito. Finalmente, el acto de testar corresponde a hombres y mujeres mayores de edad, fieles a la religión. Es en estos puntos donde la presión del testamento como instrumento del poder es clara, porque la incompreensión de la fe o la traducción a la lengua náhuatl, de sentidos que ésta no contiene, también hacía de los indios unos sordos.

El testamento como objeto, es decir, como documento en papel, representaba más cosas de las que contenía. Una vez dictado y escrito, significaba que el testador había manifestado su voluntad y que esos papeles la contenían casi mágicamente, su significado era visual, su realidad estaba dada porque los testigos habían oído y luego visto el papel:

que sepan todos los que vieren este papel yo que me llamo don Gonzálo Sánchez que acá es mi casa en Cuatinchan en él me cuento en San Juan Baptista hago mi testamento⁴³.

Sean todos quienes vean este mi escrito. En mi testamento estará; lo hago yo de nombre Lorenza Fabián habitante de este altepetl señorío...⁴⁴.

sepan quienes vieren este papel escrito de mi memoria testamento como yo Juan Pasqual, soy vecino en este pueblo...⁴⁵.

⁴³ Testamento de don Gonzalo Sánchez, año 1581. AGN, Tierras, vol. 190, exp. 1.

⁴⁴ Lorenza Fabián, vecina del barrio de Santa Ana, otorga testamento y nombra por herederos a sus hijos Antonio Guadalupe, Bernardino, Simón de los Santos, Marcela Anastasia y Juan Eugenio Ramos, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, 20-4-1764. En: Eustaquio Celestino Solís, *El señorío de San Esteban del Saltillo. Voz y escritura nahuas, siglos XVII y XVIII*, Archivo Municipal de Saltillo, 1991, pp. 167-175.

⁴⁵ Memoria y disposición testamentaria de Juan Pascual, vecino del pueblo de nuestra Señora la Asunción Amecameca, barrio de Santiago Tenanco Pahuacan, en ese lugar a 10-9-1789. En:

La oralidad caracterizaba a la cultura náhuatl; entonces, el testamento no solo tenía incidencia en la creación de una memoria encadenada al tiempo cotidiano, métrico y lineal, sino también en introducir una técnica de registro alfabético, una escritura diferente a la de los códices. Las crónicas insisten mucho en las técnicas de memorización de los naturales, gracias a las cuales los españoles pudieron recopilar una parte considerable del “patrimonio literario” náhuatl y transcribirlo con alto grado de fidelidad. Tal fidelidad, para Amos Segala, fue producto de la costumbre ancestral de conservar y proteger, con un cuidado que era “obligación social y religiosa” a la vez, el patrimonio de ideas, tradiciones, actos lingüísticos, frases rituales y cantos que identificaban a los nauas como comunidad, los cuales los apoyaban en todos los actos de la vida⁴⁶. Muchas de las convenciones de los géneros orales en náhuatl, con frecuencia muy precisas, se continuaron en los textos escritos alfabéticamente y el testamento no fue una excepción. Lockhart caracteriza el estilo de declamación oral náhuatl como “zalamero”, con un vocabulario especial para referirse a los deberes y atributos del gobernante, con tendencia a duplicar todo sustantivo, verbo y frase larga; se pulía un mensaje a menudo simple en un esfuerzo por impresionar, halagar, convencer y crear un efecto estético⁴⁷.

Si el acto de testar fue comprendido en su sentido de última voluntad, ejecutado con plena conciencia de que el fin de la vida se acercaba, no es descabellado pensar que se hiciese como una alocución dramática de despedida, intentando dar fuerza moral a las palabras para que sus designios fuesen acatados por los oyentes y testigos. Sin duda, ella o él se dirigía al auditorio directamente, exhortándolo a cumplir con las solicitudes que le hacía y prestar atención a todo lo que se decía, porque en el futuro la memoria de los oyentes sería el medio principal para autenticar los procedimientos:

Digo que mi alma que la crió mi dios, mi señor, la pongo en sus manos. Y digo a todos mis hijos que aquí están a mi lado: - les ordeno que no me olviden, siempre por mi alma rueguen a nuestro señor⁴⁸.

La memoria oral, visual y escrita era un producto colectivo, obra de la actividad de las interacciones del grupo. Enrique Florescano también anota que una característica esencial de la memoria indígena es ser una memoria artificial, un artefacto

Inventario y seguro de los bienes que quedaron por muerte de don Juan Pascual Sacatenco, fecho a pedimento de la parte del albacea que instituyó en la memoria simple que contiene. AGN, Serie Judicial, vol. 14, ff 226-231. Traducido por Vicente Antonio Ponce en Amecameca a 5 de abril de 1791.

⁴⁶ Amos Segala, *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades y representaciones*. Grijalbo-Conaculta, México, 1990, pp. 148-149.

⁴⁷ James Lockhart, *op. cit.*, p. 520.

⁴⁸ Testamento de María Tiacapan del tlaxilacalli de Axiuaca otorgado ante testigos, ciuatepixque y merinos. Año 1561. En: Proceso de Juliana Tiacapan contra Pablo Xuárez Hernández sobre ciertos camellones. Año 1572. AGN, Tierras, vol. 2729, exp. 20.

ejercitado para ordenar y propagar la experiencia colectiva, por lo que el testamento habría tenido éxito precisamente porque era un instrumento poderoso para la defensa del grupo en el nuevo contexto de dominación. Para este investigador se trata de una memoria marcada por el acontecimiento temporal, el uso intensivo de símbolos e imágenes, transmitida oralmente, por lo cual es proclive a la redundancia, por lo que estimula el discurso florido y la verbosidad, repitiendo los mismos temas para mantener la continuidad del relato⁴⁹.

El testamento escrito fue internalizado como un acto de poder, situación que es muy notoria en los casos de testamento de caciques, mucho más apegados al canon español, más rigurosos en cuanto a la "legalidad vigente", lo que sería una continuidad en la tradición mesoamericana de asignar a la escritura un papel central en la mantención del liderazgo político. Habría que ver si, en los siglos coloniales, este manejo de la escritura estaba restringido al grupo gobernante, como un saber esotérico restringido a la élite. En este sentido, si bien los testadores indígenas no escriben su propio testamento, como se vio, el escribano era considerado parte de los pipiltin o "guardianes de la justicia". Y sería significativo probar que los comunes pudieron acceder, masivamente, a instrumentos de poder sin tener acceso a la escritura⁵⁰.

El testamento fue otro instrumento de transmisión de memoria, que combinaba tanto nemotécnicas orales como escritas, compartidas tanto por la tradición occidental como por la indígena. Los indicios de esa presencia poderosa de los sentidos como los encargados de retener lo que se percibe y se sabe, especialmente de la vista y el oído, se nota en el énfasis que se hace del testamento como un papel que se veía o debía ser visto por los testigos. Pero también en los requisitos que se exigían de un testador que, como se señaló, incluían estar en sano juicio y tener en plena capacidad sus sentidos. Los testamentos del siglo XVI anotan con más precisión y cuidado lo referente a los sentidos del testador que los de ya avanzado el siglo XVII y del XVIII, quizás porque cada vez más fue siendo la propia escritura el soporte de la memoria:

Aunque mi cuerpo está enfermo, mi corazón, mi voluntad, mi oído, mi pensamiento no está mal, está contento y estoy esperando la muerte de la que nadie puede escapar, que a nadie deja; lo comienzo y digo...⁵¹

Hago mi testamento porque aunque está enfermo mi cuerpo, lo primero mi corazón, mis umores, mis sentidos, mis oídos que no tienen nada que están

⁴⁹ Enrique Florescano, *op. cit.*, p.225.

⁵⁰ Los alcances de la práctica de testar en la sociedad indígena, también deben pensarse desde la pregunta sobre quiénes testan. En el estudio de Teresa Rojas, de un corpus de 181 testamentos de los siglos XVI y XVII, escritos en náhuatl y también en español, testan tanto *pillis* y *macehuales*, como hombres y mujeres. Si bien los hombres constituyen el 69%, las mujeres no están ausentes (18,7%). Y solo el 28,7% son *pillis* o nobles, incluyendo a hombres y mujeres.

⁵¹ Testamento de Elena Angelina, de San Martín Atezcapan. Año 1581. Microfotografía de la Biblioteca Nacional de Antropología, serie B. Franklin, rollo 5, manuscrito 1481, Colección Ayer.

buenos y porque estoi aguardando la muerte que ninguno puede huir de ella y a ninguno le da lugar y así mi testamento que es mi postrera y última voluntad...⁵²

En ambas citas puede observarse también la técnica de repetición como una de las reglas que Frances Yates anota como parte constitutiva de la memoria artificial⁵³. Su poder de retención estaba en la repetición, armonía y ritmo, que también se observa en lo que he llamado el “canto maravilloso y poético” que inunda los testamentos sobre todo en las invocaciones a la divinidad, llenas de hermosos padres, preciosos teutli Jesucristo y maravillosos padre Dios. Al igual que muchos pueblos que dependían principalmente del discurso oral para la comunicación, los nauas tenían poderosas memorias y con poco esfuerzo podían retener largos textos orales en la mente para repetirlos después según fuera necesario. Un naua al que se le pedía que relatara cualquier transacción humana que hubiera presenciado o de la que hubiera escuchado, normalmente respondía con una mezcla de una narración detallada, cada cosa según sucedió, y un diálogo ajustado a la realidad en primera persona⁵⁴.

La historia de la adopción de los modelos escriturales españoles por parte de los nauas tiene un muy buen análisis en James Lockhart. Éste plantea que los testamentos del periodo inicial siguen muy de cerca el modelo español, con pocos elementos orales y pocas desviaciones de cualquier clase respecto al patrón original establecido por los hispanos. El escribano, con el nuevo modelo firmemente retenido en la conciencia, tendía a abstraer mucho de lo que realmente se decía. Todavía no se había formado una tradición autónoma de testamentos en náhuatl. Después de más o menos una generación, los escritores nauas dejaron de pensar directamente en términos de los modelos originales y en cambio operaron según los precedentes y la propia evolución de su práctica. En ese momento empezaron a introducirse en ellos más elementos orales y otras tradiciones nauas. En este tiempo, cuando la situación todavía era muy fluida, la espontaneidad llegó a su máximo y fue entonces que se inscribió literalmente más de lo que decían aspectos de la tradición. Los elementos orales nauas se fijaron estáticamente como fórmulas escritas que representaban las declaraciones testamentarias, pero que ya no las reproducían literalmente; esas declaraciones pueden haber continuado de la misma manera que antes, o quizá gradualmente se asimilaron hasta cierto punto a las fórmulas españolas-nauas que, para entonces, ya tenían un largo tiempo de haberse establecido⁵⁵.

⁵² Testamento de don Joseph Sanchez, año 1606. AGN, Tierras, vol. 109, exp.1. En español.

⁵³ Ver: Frances A. Yates, *The art of memory*. The University of Chicago Press, 1966, 399 pp.

⁵⁴ James Lockhart hace un interesante y detallado análisis lingüístico de los testamentos desde la perspectiva del discurso, haciendo una distinción entre técnicas orales de recordación y presencia de expresiones “espontáneas” en el texto que dan cuenta de la situación en que era producido. Ver: James Lockhart, *op. cit.*, p. 519, y también, del mismo autor, *Nahuas and spaniards. Postconquest central mexican history and philology*. Stanford University Press UCLA, Los Angeles-California, 1991, 304 pp.

⁵⁵ El autor sugiere una cronología de la historia cultural de la internalización de la escritura alfabética por los nauas: Etapa 1, el tiempo entre 1519 y 1540-1550, cuando el náhuatl todavía no tomaba

El testamento fue un mecanismo poderoso de transmisión de conocimientos, complejo y simbólico, útil y sagrado, el soporte de formas de expresión cultural si bien no nuevas, por lo menos cargadas de significado y esperanza en el cumplimiento de las voluntades individuales o colectivas de heredar una memoria y de testar en la historia.

Fuentes

- 1 Testamento de don Diego de Rojas, año 1578. Protocolos de Tepeaca, paquete 49, exp.2.
- 2 Testamento de don Gonzalo Sánchez, año 1581. AGN, Tierras, vol. 190, exp. 1.
- 3 Testamento de don Baltasar Marmolejo, año 1589. AGN, Tierras, vol 190, exp. 1.
- 4 Testamento de Juan Moscoso, año 1590. Protocolos de Tepeaca, paquete 2, exp. 34. En español.
- 5 Testamento de don Juan Ximenez, año 1597. Notaría de Puebla, paquete de los años de 1631-1659, exp. 1.
- 6 Testamento de don Joseph Sanchez, año 1606. AGN, Tierras, vol. 109, exp.1. En español.
- 7 Testamento de don Tomas de Rojas, año 1623. Protocolos de Tepeaca, paquete 49, exp. 2. En español.
- 8 Testamento de doña Antonia Velázquez, año 1628. Notaría n^o1 de Puebla, paquete de los años 1631-1659.
- 9 Testamento de doña María Ruiz de Castañeda casica de Guatinchán, año 1652. Protocolos de Tepeaca, paquete 77, exp. 2. En español⁵⁶.
- 10 Testamento de el año de 1707 que otorgó don Antonio de Roxas casique principal de el pueblo de Guatinchán, jurisdicción de la ciudad de los Angeles. Protocolos de Tepeaca, paquete 49, exp. 2. En español.

en préstamo palabras del español que no fueran nombres propios y sus estructuras por lo general cambiaron poco. Etapa 2, el tiempo que va de 1540-1550 hasta aproximadamente 1640-1650, cuando el náhuatl tomó en préstamo del español sustantivos y las corporaciones indígenas sufrieron grandes ajustes. Etapa 3, el tiempo a partir de 1640-1750, cuando el náhuatl empezó a tomar en préstamo verbos y partículas, además de sustantivos del español, y sus expresiones y gramática se vieron influidos más profundamente a medida que aumentaba el bilingüismo, y las poblaciones indígena y española tenían un mayor contacto diario. Etapa 4, se refiere a un aspecto del tiempo después de aproximadamente 1770, cuando algunos nahuas empezaron a escribir, e incluso a comunicarse entre sí, en un español fuertemente influido por la sintaxis y las expresiones idiomáticas del náhuatl. Ver en James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. FCE, México, 1999.

⁵⁶ Testamentos 1 a 10 traducidos al español por Luis Reyes García y reproducidos en: Luis Reyes García, *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuatinchán*. CIESAS-FCE-Estado de Puebla, 1988, México D.F, 220 pp.

- 11 Testamento de Francisco Hernández Quahuicequi, habitante de San Juan Xihuitonco, año 1576. En: Inés Joco, india sobre unas casas, año 1577. AGN, Tierras, vol. 38, exp. 2. Traducido por Diego León en el siglo XVI.
- 12 Testamento de Martín Jacobo, habitante de Santa María Asunción en el tlaxicalli de Cuepopan, 19 de junio de 1577. En: Proceso de Francisca Ana, india, contra Isabel Juana sobre un solar, es mujer de Martín Jacobo, año 1577. AGN, Tierras, vol 39, 2ª parte, exp. 1. Traducido por Juan Grande en el siglo XVI.
- 13 Testamento de Juana Francisca, habitante de San Sebastián Tzaqualco, año 1576. En: María menor, india, contra María Mussuel y otras indias, sus consortes, sobre las casas y solar en San Sebastián, año 1583. AGN, Tierras, vol, 48, exp.,4. Traducido por Francisco Granados, Juan Leyva, Juan Méndez Sotomayor en el siglo XVI.
- 14 Testamento de Diego Tlacochealcatl, habitante de San Sebastián Catolco, Año 1566. En: Proceso entre María Techon e Isabel Tlaco, sobre un pedazo de tierra en Puchtlan.
- 15 Testamento de Angelina Martina, pochteca de Tlatelolco, tlaxilacalli de San Martín Telpochcaltitlan Pochtlan, año 1580. En: Información, testamento, carta de venta y otros recaudos presentados por Angelina Verónica, india, sobre las ochenta brazas en cuadra de tierra que poseen Bonifacio Maximiliano y Bernardina Francisca, menores. Año 1585. AGN, Tierras, vol. 49, exp. 5.
- 16 Testamento de Isabel Ana. Año 1587. En: Autos seguidos por Martín Calixto contra Juana Petronila, indios, del barrio de San Juan de esta ciudad, sobre la propiedad de unas casas. Año 1587.
- 17 Testamento de Pedro Jacobo. Año 1588. En: Polonia Clara y Magdalena su hermana indias naturales de San Juan Necaltitlan, contra Juan de San Martín, indio, sobre una casa en el dicho barrio, Año 1595.
- 18 Testamento de Juana Antonia, madre de Pedro Jacobo. Año 1595. En: Polonia Clara y Magdalena su hermana indias naturales de San Juan Necaltitlan, contra Juan de San Martín, indio, sobre una casa en el dicho barrio, Año 1595.
- 19 Testamento de Juan Moxel. Año 1596. En: Diego de Arias Dávila con los naturales de San Juan. [1601] AGN, Tierras, vol. 70, exp. 4.
- 20 Testamento de María Tiacapan del tlaxilacalli de Axiuaca otorgado ante testigos, ciuatepixque y merinos. Año 1561 En: Proceso de Juliana Tiacapan contra Pablo Xuárez Hernández sobre ciertos camellones. Año 1572. AGN, Tierras, vol. 2729, exp. 20.
- 21 Testamento de Elena Angelina, de San Martín Atezcapan. Año 1581. Microfotografía de la Biblioteca Nacional de Antropología, serie B. Franklin, rollo 5, manuscrito 1481, Colección Ayer⁵⁷.

⁵⁷ Testamentos 11 a 21 traducidos al español, en los que no se especifica traductor, por Luis Reyes García, Eustaquio Celestino Solís y Armando Valencia Ríos, reproducidos en Luis Reyes García et al., *Documentos nauas de la ciudad de México en el siglo XVI*. CIESAS-AGN, México D.F., 1996, 360pp.

- 22 Memoria formulada por Alonso Demilli nombrando herederos de sus bienes a sus hijos y a la Iglesia, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, 28-12-1616.
- 23 Bienes otorgados por Juan Pérez a sus hijos Fabián, Rodrigo, Ventura, Bernadino, Juanota, Marcos y a su nieta Aldonza, a quienes hereda tierras, casas, borregos y demás, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, 13-2-1652.
- 24 Patrimonio que Lucas Juan, habitante de este señorío en el barrio de Santa Ana, deja a su hijos Juan Felipe, Pedro García, Isidro Marcos, Marcos Alonso, Luisa Francisca y Antonia María, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, 3-8-1686.
- 25 Catalina Luisa, habitante de este señorío, vecina del barrio de Santa Ana, nombra como heredero de sus bienes a su esposo Pedro Gaspar y a sus hijos, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, 30-12-1692.
- 26 Petición [partición] que Antonio Hilario, difunto, hace de sus bienes entre sus hijos Javier Francisco, María Encarnación y Elena de la Cruz, habitantes del pueblo de San Esteban y vecinos del barrio de Nuestra Señora Santa Ana, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, 30-10-1738.
- 27 Lorenza Fabián, vecina del barrio de Santa Ana, otorga testamento y nombra por herederos a sus hijos Antonio Guadalupe, Bernardino, Simón de los Santos, Marcela Anastasia y Juan Eugenio Ramos, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, 20-4-1764⁵⁸.
- 28 Testamento de Juan Pérez, Alahuistlan [Zacualpam] Guerrero, año 1714. Traducido al español en 1787. AGN, Tierras, vol. 2877, exp. 7, año 1787.
- 29 Testamento de Manuel Segura, Alahuistlan [Zacualpan] Guerrero, año 1764. En español. AGN, Tierras, vol. 2877, exp. 7, año 1787.
- 30 Testamento de Tomás Nicolás, año 1763. En Juan Tomás contra Julián Gregorio, indios tributarios de Ixcateopán (Guerrero), sobre pedazo de tierra. Traducido al español en 1786. AGN, Tierras, vol. 1137, exp. 10. Año 1786⁵⁹.
- 31 Memoria y disposición testamentaria de Juan Pascual, vecino del pueblo de nuestra Señora la Asunción Amecameca, barrio de Santiago Tenanco Pahuacan, en ese lugar a 10-9-1789, en: Inventario y seguro de los bienes que quedaron por muerte de don Juan Pascual Sacatenco, fecho a pedimento de la parte del albacea que instituyó en la memoria simple que contiene. AGN, Serie Judicial, vol. 14, ff 226-231. Traducido por Vicente Antonio Ponce en Amecameca a 5 de abril de 1791.
- 32 Testamento de don José de la Cruz San Antonio y Soto, cacique de la Jurisdicción de Chiapa de Mota, año 1687. En español. AGN, Bienes Nacionales, vol. 743, exp. 12, año 1789.

⁵⁸ Los testamentos 22 a 27 fueron traducidos al español por Eustaquio Celestino Solís, se encuentran en: Eustaquio Celestino Solís, *El señorío de San Esteban del Saltillo. Voz y escritura nahuas, siglos XVII y XVIII*. Archivo Municipal de Saltillo, 1991, 193 pp.

⁵⁹ Testamentos 29 y 30 reproducidos en Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos de indios de Guerrero*. CIESAS-INI, México D. F., 1994, 210 pp.