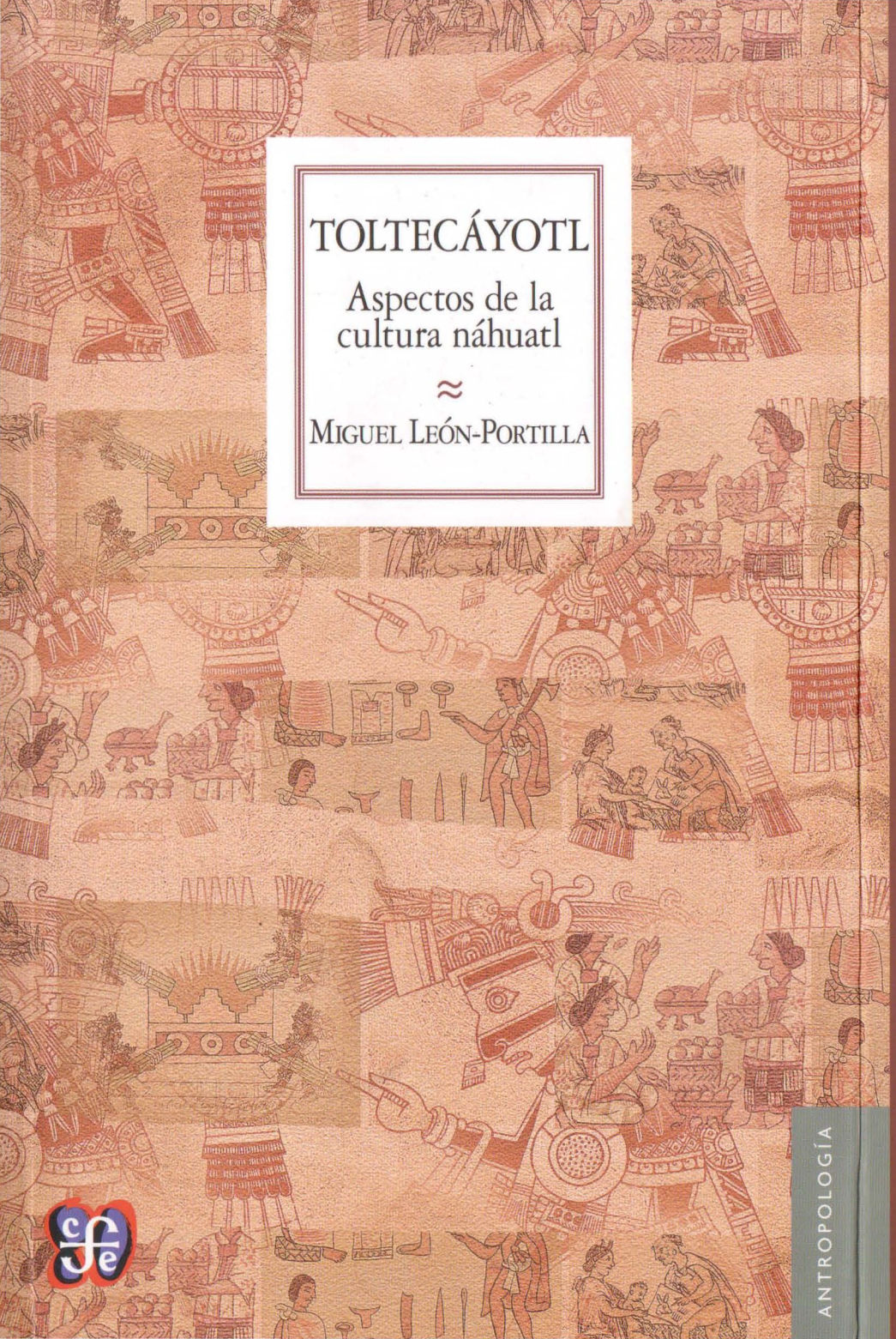


TOLTECÁYOTL

Aspectos de la cultura náhuatl

≈

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

ANTROPOLOGÍA

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

≈

(México, 1926) es uno de los más importantes investigadores del pensamiento y la literatura náhuatl. Es doctor en filosofía con especialidad en historia y pensamiento prehispánicos, miembro de la Academia Mexicana de Historia e investigador emérito de la UNAM. Dada su destacada trayectoria ha recibido múltiples reconocimientos. El FCE también ha publicado sus libros: *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (1961), *Huehuehtlahtolli. Testimonios de la antigua palabra* [en coautoría con L. Silva Galeana (introducción y traducción), 1991], *Literaturas indígenas de México* (1992), *El destino de la palabra* (1996), *Tonantzin Guadalupe* (2000) y *Motivos de la antropología americanista* (coordinador, 2001).

Sección de Obras de Antropología

TOLTECÁYOTL

Aspectos de la cultura náhuatl

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

TOLTECÁYOTL

Aspectos de la cultura náhuatl

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 1980
Décima reimpresión, 2014

León-Portilla, Miguel
Toltecáyotl: aspectos de la cultura náhuatl / Miguel Léon-Portilla. — México : FCE, 1980
466 p. ; 21 x 14 cm — (Colec. Antropología)
ISBN 978-607-16-1318-9

1. Indios de América — México — Nahuas I. Ser. II. t.

LC F1219.3 C8 Dewey 972.01 L166t

Distribución mundial

D. R. © 1980, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
www.fondodeculturaeconomica.com
Empresa certificada ISO 9001:2008

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel.: (55)5227-4672. Fax: (55)5227-4694

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del titular de los derechos.

ISBN 978-607-16-1318-9

Impreso en México • *Printed in Mexico*

A Marisa mi hija

INTRODUCCIÓN

TOLTECÁYOTL, traducido a la letra, significa toltequidad: esencia y conjunto de creaciones de los toltecas. Pero cabe desentrañar mejor la riqueza de sus connotaciones. De sentido abstracto y también colectivo es este vocablo derivado de *toltéca-tl.* Los antiguos mexicanos lo empleaban para abarcar lo que consideraban herencia suya, semilla de inspiración y condicionante de ulteriores logros. La *toltecáyotl,* el legado de Quetzalcóatl y los toltecas, abarcaba la tinta negra y roja —la sabiduría—, escritura y calendario, libros de pintura, conocimiento de los caminos que siguen los astros, las artes, entre ellas la música de las flautas, bondad y rectitud en el trato de los seres humanos, el arte del buen comer, la antigua palabra, el culto de los dioses, dialogar con ellos y con uno mismo...

Lo más elevado de las que se nombran "instituciones" de un pueblo, las creaciones que dan apoyo a la estructuración de una cultura, todo eso y probablemente también otras realidades, se incluían en el significado de *toltecáyotl.* En este libro, desde varios ángulos, vamos a acercarnos a la *toltecáyotl.* Ello ocurrirá porque nuestros temas son la historiografía prehispánica, el pensamiento mítico, las ideas de número, tiempo y espacio entre los nahuas, sus ideales en la educación, literatura, organización social, comercio, minería y metalurgia... Al poner por delante la palabra *toltecáyotl,* mi propósito ha sido enunciar —con un concepto prehispánico— la temática que aquí interesa: hurgar en aspectos sobresalientes de la cultura náhuatl, y de sus relaciones con otras de Mesoamérica.

Ahora bien, adentrarse en el ser de una cultura supone siempre difícil pero remunerador esfuerzo. Como conjunto de creaciones del hombre, las realidades todas de una cultura convergen y se traducen en formas específicas de existir y a la par originan un universo de símbolos y significaciones. Así, para conocer lo humano, lo ajeno y lo propio, con todos sus logros, fracasos, angustias y esperanzas, nada hay más atrayente que el ancho campo de la historia y la antropología culturales.

Sólo que, aun tratándose de culturas de algún modo

cercanas al que investiga, querer escudriñarlas implica tanteos y tropiezos, en suma, oficio de rastreador. Recordemos el origen de la voz *investigar*: ir en pos de los *vestigios*, huellas o rastros.

Hurgar en los vestigios, ricos y extraordinarios, de la cultura que floreció en el México anterior al contacto con los españoles, ha sido para muchos, entre los que quiero incluirme, ocupación absorbente. Ha habido intentos, y es gran cosa que los haya, de alcanzar una visión panorámica de la historia de los pueblos que forjaron la alta cultura en Anáhuac, el conjunto de tierras entre el océano Pacífico y el Golfo en esta parte nuclear de América. Pero, en última instancia, el valor de esas visiones panorámicas dependerá siempre de la aportación menos esplendente de los que profesan el oficio de rastreador.

En nuestro contexto han seguido huellas o rastros, vestigios —han así investigado— quienes han desenterrado tal o cual trozo de cerámica, una escultura, un monumento, restos, en fin, de algo significativo, desde un tepalcate o tiesto hasta las ruinas de una ciudad. Otro tanto han acometido los que han hurgado en los viejos libros de pinturas y jeroglíficos o en los otros documentos portadores de la palabra indígena.

Lo obtenido en tales rastreos e indagaciones revela vestigios, aspectos, significaciones del ser cultural del antiguo México. La aportación no podrá presentarse, en consecuencia, como exposición o tratado exhaustivos ni del asunto en cuestión ni menos de la realidad integral de lo que fue la cultura nativa en tal o cual sitio y momento. Es así frecuente que aquello que se ofrece como resultado de las propias pesquisas quede abierto a nuevos enriquecimientos, corregible, perfeccionable, al modo de un ensayo. Sale a luz el fruto de un esfuerzo. No piensa el autor haber alcanzado una total comprensión de su asunto, sabe que es un intento por conocer: hace entrega de un *ensayo*.

En términos de la definición a medias que de esa voz incluye el Diccionario de la Academia, los vestigios descubiertos se comunican por medio de un "escrito, generalmente breve, sin el aparato ni la extensión que requiere un tratado completo sobre la misma materia". Añadiré tan sólo, respecto de los ensayos que aquí interesan que, si por "aparato" se entiende "pompa u ostentación", la definición

es buena; no así si el sentido de la expresión implicara carencia de pruebas o "aparato crítico".

En este género de ensayos carentes de pompa u ostentación, que no pretenden ser tratado completo del asunto sobre el que versan, quiero situar al conjunto de las indagaciones que aquí publico. He rastreado vestigios del pasado prehispánico, a través sobre todo del estudio de los antiguos textos en náhuatl, pero con el ojo abierto a los hallazgos de la arqueología en su amplitud mesoamericana. Las cuestiones en que me fijo, aunque se antojan múltiples, reflejan una misma preocupación: hurgar en el ser cultural del México antiguo.

En 1958, dentro de la serie de pequeños volúmenes que por esos años editaba la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, reuní un conjunto de *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*.[1] A veintiún años de distancia, cabría hacer examen de conciencia para sopesar el sentido y el valor de esos ensayos. No me corresponde calificarlos pero sí puedo decir que, en términos de la resonancia que han tenido, me alegra haberlos reunido y publicado. Animado por esa experiencia, reúno ahora aquí otros varios trabajos de rastreador. En su origen se concibieron todos como ensayos, en mayor o menor grado independientes uno de otro. Tras revisarlos, me atrevo a decir que son resultado de pesquisas sobre aspectos sobresalientes de la cultura náhuatl. Como tales, es decir por su asunto, son intentos de aproximación a la *toltecáyotl*, sobre todo a la que heredaron y enriquecieron los mexicas.

Para destacar la relación que creo guardan entre sí estos ensayos, los he distribuido en cuatro partes de cinco capítulos cada una, con excepción de la última que incluye seis:

1) Búsqueda de la significación de la cultura antigua de México y de las fuentes para su estudio.

2) Análisis de varias creaciones prehispánicas de índole espiritual.

3) Otro tanto de algunas referentes a "la infraestructura".

[1] Miguel León-Portilla, *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, México, Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, 1958. (Colección Filosofía y Letras, 31.)

4) Acercamiento a determinados textos con breves reflexiones.

Tales son los rubros en función de los cuales he estructurado estos ensayos. Aunque suene superfluo, insistiré en que fueron elaborados en momentos y circunstancias muy variadas. Tres corresponden a otros tantos trabajos de ingreso, en las academias de la Lengua y de la Historia y en El Colegio Nacional. Tal es el caso de los que constituyen los capítulos II, III y VIII del presente conjunto. Otros se asomaron al público en reuniones de investigadores nacionales y extranjeros (capítulos I, IV, V, VII, XV). Cuatro —revisados y ampliados aquí— formaron parte de los ya mencionados *Siete ensayos sobre cultura náhuatl* (capítulos V, IX, X y XIII). El resto apareció publicado en una de las siguientes revistas: *Estudios de Cultura Náhuatl*, *Historia 16* (Madrid), *Revista de la Universidad Nacional*, así como uno, originalmente en inglés, en el libro *Sixteenth Century Mexico, The Work of Sahagún*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974. Finalmente, el capítulo XI lo he escrito para el presente libro.

Al revisar estos trabajos, sin hacerles perder su carácter de ensayos, he querido darles esta secuencia que les confiere cierta unidad. Veamos ahora lo que pertenece a cada una de las mencionadas cuatro partes. En la primera comienzo por fijarme en lo que es la *toltecáyotl*, en cuanto conciencia de una herencia cultural que se enriquece; comparo luego lo que me parece define su propio perfil, con otros desarrollos, muy diferentes, de civilizaciones del Viejo Mundo. Eso lleva justamente al planteamiento de una pregunta en la que, de modo implícito, se enuncia que en Mesoamérica hay una experiencia humana diferente en plan de alta cultura y, por ello, digna de atención: "El México antiguo, ¿capítulo de la historia universal?" Señalamiento de ayudas para hurgar en este ámbito de cultura son los tres ensayos siguientes: la realidad de una historiografía prehispánica en náhuatl; una categorización de la misma y de la que a ella siguió en el siglo XVI sobre el pasado indígena, para terminar esta primera parte insistiendo no ya sólo en lo que fue la investigación que llevó a cabo fray Bernardino de Sahagún sino también en varios puntos de requerido estudio si hemos de aprovechar el caudal de testimonios que él allegó.

Integran la segunda parte otros cinco ensayos sobre temas que tengo como de enorme interés. Se trata quizá únicamente de un señalamiento de pistas, como se ofrecen al halcón las aves de presa: introducción al pensamiento mítico mesoamericano; el maíz y la fauna nativa en los mitos; número, tiempo y espacio en el pensamiento náhuatl; los ideales de la educación, y un juego ritual de los nahuas.

Temas ligados a la "infraestructura", vista en función del todo social y cultural, son los de la tercera parte: sociedad y economía; Tlacaélel y el proceso electoral de los mexicas; el papel de la mujer; el comercio y, asimismo, minería y metalurgia prehispánicas.

A la cuarta y última pertenecen seis intentos de "beneficiar", como dicen los mineros, los filones de la literatura náhuatl: la curiosa historia del *tohuenyo*; Chapultepec en las antiguas composiciones; la *ahuiani*, alegradora, de los tiempos prehispánicos; Cuauhtémoc en la poesía náhuatl, *Citlalinicue*, Faldellín de estrellas, y "el rostro de las cosas", donde hice pretexto de los textos para reflexionar con inspiración derivada de esta antigua herencia cultural.

De este modo he concatenado estos rastreos acerca de distintos aspectos de la cultura náhuatl. A la luz del expresivo concepto de la *toltecáyotl* y, sin despojarlos de su carácter de ensayos, reunidos, los entrego al lector comprensivo.

Parecerá a alguien que falta aquí un estudio sobre el arte indígena. Diré que veo a la *toltecáyotl* como el conjunto de creaciones culturales que los pueblos nahuas enriquecieron a partir de la herencia tolteca. En esas creaciones el tema del arte está presente en los mitos, literatura, organización religiosa, educación, trabajo, metalurgia, etcétera. A quien busque un tratamiento específico del concepto de arte prehispánico remito al capítulo V de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*.

A José Luis Martínez, director del Fondo de Cultura Económica, agradezco haber propiciado la edición de estos trabajos. A Guadalupe Borgonio y a Felipe Garrido debo también aquí varias formas de auxilio que me complazco en reconocer.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Universidad Nacional
Enero de 1980

Primera Parte

SIGNIFICACIÓN DEL MÉXICO ANTIGUO

Vel itech peuhtica, vel itech quiztica in Quetzalcoatl in ixquich in Toltecayotl, in nemachtilli...
Yoan in tlamacazque Tollan tlamaniliztli inic otlamanitiaia, inic otlamanca in nican Mexico.

En verdad con él se inició, en verdad de él proviene, de Quetzalcóatl, toda la Toltecáyotl, el saber...
Y los sacerdotes así guardaban en Tula sus preceptos, como se han guardado aquí en México...

(*Códice Matritense de la Academia*, fol. 144r.)

I. TOLTECÁYOTL, CONCIENCIA DE UNA HERENCIA DE CULTURA

HURGARÉ, a través de los textos y otros testimonios nahuas prehispánicos, en la conciencia que tuvo el hombre mesoamericano de ser portador de un gran legado. Y añadiré que, lejos de querer elaborar una erudita y estática recordación, al acudir a las fuentes en náhuatl, busco también atisbos e ideas con significación para nosotros y a la vez capaces de enriquecer los planteamientos sobre nuestro propio patrimonio cultural.

Comencemos por un análisis de algunos conceptos —fundamentales en el pensamiento náhuatl— con los que el hombre indígena significó tener plena conciencia de ser dueño de un legado cultural. Tales conceptos, como testimonio de la expresión nativa, los encontramos en diversos textos que precisamente versan sobre la recordación y salvaguarda de su propio ser histórico.

LO QUE NOS COMPETE PRESERVAR

El primero de los conceptos que aquí interesan nos lo ofrece el vocablo *tlapializtli*, que significa "acción de preservar o guardar algo". Un texto del cronista nativo Tezozómoc nos ayudará a comprender mejor el sentido de este término. Hablando el autor indígena en su *Crónica mexicáyotl* o de la "mexicanidad", sobre la historia de México-Tenochtitlan y de cuanto, como herencia, estuvo ligado a ella, nos dice:

> En verdad estas palabras son *to-pializ* (*tli*), "lo que nos compete preservar"; así nosotros también, para nuestros hijos, nietos, los que tienen nuestra sangre y color, los que saldrán de nosotros, para ellos lo dejamos, para que ellos, cuando ya nosotros hayamos muerto, también lo guarden...[1]

El vocablo *tlapializtli*, "la acción de preservar algo", al

[1] Hernando Alvarado Tezozómoc. *Crónica mexicáyotl*, edición y versión del náhuatl de Adrián León, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1949, p. 6.

recibir el prefijo *to*—, que significa "lo nuestro", adquiere aquí la connotación más precisa de "lo que corresponde a nosotros guardar o conservar". En el texto citado *topializ* es apuntamiento a lo que se tenía en posesión y que debía ser preservado: los códices y las tradiciones de los ancianos, en relación con los orígenes de la nación mexicana.

Y creemos pertinente subrayar el enfoque dinámico de tal concepto. Para el hombre náhuatl, *topializ*, la idea de estar en posesión de un legado, implicaba la necesidad y obligación de preservarlo en favor sobre todo de los propios descendientes.

Veamos ahora, puesto que específicamente nos proponemos inquirir sobre la conciencia indígena de un *legado cultural*, si encontramos o no en los textos la expresión de alguna idea afín a la nuestra de cultura. Con este propósito acudimos a la rica documentación en náhuatl de los *Códices Matritenses*, que conservan los materiales aportados por los informantes indígenas de fray Bernardino de Sahagún.

La acción que lleva a existir de un modo determinado

Hay en esos códices una sección en la cual los sabios nahuas refieren lo que sabían sobre los distintos grupos o naciones, vecinas suyas, dueñas de formas de vida e idiomas diferentes. Precisamente en esa sección, al concluir los informantes que ésas eran las noticias que podían proporcionar sobre el modo de ser y las creaciones de tal o cual grupo, emplean a veces la siguiente expresión:

> *Zan uel ixquich in nican unmitoa in in-yuhcatiliz...*
>
> Esto es lo que aquí se dice sobre "su acción de ser así", su forma de vida...[2]

El vocablo que nos interesa, expresado en nominativo o enunciación absoluta, es *yuhcatiliztli*, que literalmente significa "la acción que lleva a existir de un modo determinado".

[2] Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia*, edición facsimilar preparada por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 1907, v, viii, fol. 177 r.

Atendiendo a los textos que nos ofrece este concepto cabe precisar mejor lo que con él se quiso expresar. "El existir de un modo determinado" comprende primeramente las formas de organización social, económica, religiosa y política en el caso de cada uno de los grupos cuya fisonomía cultural describen los informantes de Sahagún. Asimismo se refiere bien sea a su posible condición de nómadas o de grupos ya establecidos en pueblos y aun ciudades. Incluye además los tipos de habitación, los modos de producción y mantenimiento; las artesanías, industrias y manifestaciones artísticas, indumentaria, adornos y atavíos; las prácticas y formas de obrar, desde las técnicas agrícolas, hasta los rituales religiosos, tradiciones y creencias. En una palabra, con apoyo en los textos, puede afirmarse que el vocablo *yuhcatiliztli*, "el existir de un modo determinado", significó para los antiguos pueblos nahuas algo bastante parecido al concepto de cultura, con sus manifestaciones de muy variada índole, tanto materiales como espirituales.

Conjuntamente debemos destacar que la idea de *yuhcatiliztli*, lejos de connotar algo estático, es decir realidades culturales que se presentan como meramente establecidas y haciendo abstracción del cambio y del esfuerzo creador, supone un acento dinámico, en cuanto que es por encima de todo un actuar: "la acción que lleva a existir de un modo determinado".

Correlacionando ahora este concepto con el descrito antes, a propósito de la idea de un legado, *topializ*, "lo que es nuestra posesión, lo que debemos preservar", cabe sostener que, en uno y otro, encontramos un semejante énfasis de acción o dinamismo. Si "existir de un modo determinado", con organización y creaciones que confieren identidad al rostro de un grupo, es resultado de la propia manera de actuar, el mantener lo que es "posesión nuestra", *topializ*, exige asimismo acción perseverante, dirigida precisamente a acrecentar y salvaguardar el legado, a la vez raíz y riqueza.

La sociedad náhuatl prehispánica se sentía verdaderamente en posesión de una herencia (*topializ*), de plena significación cultural (*yuhcatiliztli*), fruto de la acción de los antepasados que debía proseguirse para fortalecer lo más valioso del propio ser.

La toltecáyotl: toltequidad

A un último concepto vamos a referirnos. Se trata de una idea que complementa las anteriores. Un término abstracto nos la expresa: *toltecáyotl*, "toltequidad", el conjunto de instituciones y creaciones de los toltecas. Mas para comprender mejor el sentido de *toltecáyotl*, debemos tomar en cuenta las voces de que, en última instancia, se deriva.

En múltiples relaciones indígenas encontramos el vocablo *Tollan*, que literalmente significa "en el lugar de espadañas o tules". Dicho término, sin embargo, en el contexto en cuestión, adquiere un sentido metafórico. Designa sitios donde abundan agua y vegetación. Su semántica culminó al fin como expresión del ámbito más adecuado de asentamiento para la comunidad, hasta llegar a significar la idea de población grande y floreciente, ciudad y metrópoli.[3] Se habla así de Tollan Teotihuacan, Tollan Chollolan, Tollan Xicocotitlan, Tollan Culhuacan..., las ciudades de Teotihuacan, de Cholula, de Xicocotitlan y de Culhuacan.

Partiendo de la voz *Tollan* se derivó la de *toltécatl*, el habitante de una Tula, el poblador de una ciudad o metrópoli. A su vez, el vocablo *toltécatl* hizo suyo el sentido de hombre refinado, sabio y artista. De él se formó a la postre el abstracto *toltecáyotl*: el conjunto de todo aquello que pertenece y es característico de quienes viven en una *Tollan*, una ciudad. Los relatos en náhuatl nos dicen que la *toltecáyotl* abarcaba los mejores logros del ser humano en sociedad: artes y urbanismo, escritura, calendario, centros de educación, saber acerca de la divinidad, conocimiento de las edades del mundo, orígenes y destino del hombre.

[3] Debemos recordar aquí que había otro término en náhuatl para expresar también la idea de pueblo o ciudad. Nos referimos a la voz *altépetl*, derivada de *atl* (agua) y *tépetl* (monte), que metafóricamente aludían asimismo a dos requerimientos de la vida en comunidad: cuanto ofrece el monte, es decir protección, leña, etcétera, así como al agua, no siempre abundante en el altiplano de México. En ocasiones, para señalar que se trataba de un poblado grande o ciudad, se anteponía a la voz *altépetl* el adjetivo *huey* que significa "grande".

La palabra *Tollan* se reservaba de ordinario para connotar con ella la idea de un gran centro urbano, es decir, una metrópoli, en la que las artes, la organización social y política y otras elevadas manifestaciones de la cultura habían llegado a florecer de forma extraordinaria.

Precisamente porque la *toltecáyotl* implicaba todo esto como atributo de las gentes fundadoras de ciudades, nos inclinamos a pensar que su connotación mucho se acerca a la que tiene, desde un punto de vista histórico y antropológico, el término de *civilización*. Este último se deriva de *civitas*, ciudad, en latín. *Toltecáyotl* viene en última instancia de *Tollan* que asimismo quiere decir metrópoli. Como vamos a verlo en seguida, acudiendo a las antiguas fuentes, la conciencia náhuatl de un legado cultural alcanzó su mejor manifestación en la idea de que lo más valioso de esa herencia fue precisamente la *toltecáyotl*, la toltequidad, el ser de pueblos no ya sólo dueños de rica cultura sino también de una civilización.

Tras haber analizado estos conceptos, básicos en nuestro acercamiento, vamos a presentar y comentar otros testimonios indígenas que nos ayudarán a percibir —en el contexto de la historia prehispánica— algo de lo que significó para el hombre náhuatl sentirse dueño de un patrimonio de cultura y civilización que él mismo debía preservar y enriquecer.

Acudiremos en primer término a la documentación proporcionada en náhuatl por los informantes de Sahagún y específicamente a la misma sección en que encontramos la idea de la *yuhcatiliztli*, "la acción que lleva a existir de un modo determinado". Antes sin embargo recordaremos algo que conviene tener presente. Hemos visto que los informantes mexicas, al aducir el concepto de *yuhcatiliztli*, enmarcaron en él las características culturales de los grupos vecinos cuyas fisonomías describieron. Entre las gentes que ocuparon su atención, podemos mencionar a los otomíes, matlatzincas, mazahuas, totonacos, huaxtecos y michhuaques o tarascos. Con base en un análisis de los testimonios dados, debemos añadir ahora que los mexicas, al informar sobre cada uno de esos distintos grupos, hablaron respondiendo a un cierto tipo de cuestionarios que les había propuesto fray Bernardino de Sahagún.[4] Trata-

[4] Respecto de los cuestionarios propuestos por fray Bernardino de Sahagún, véase: Miguel León-Portilla. "Los huaxtecos según los informantes de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México,

ron así de lo que sabían sobre el origen de las gentes en cuestión, del lugar en que vivían, la significación de su nombre, sus ocupaciones, creaciones artísticas y otras aportaciones culturales, creencias religiosas, prácticas guerreras, virtudes y defectos, formas de alimentación, indumentaria y atavíos, así como de las características más sobresalientes de su lengua.

El propio legado de cultura

Ahora bien, la documentación nos muestra que después de haber obtenido fray Bernardino estas noticias —o sea el parecer de los mexicas sobre sus varios vecinos— quiso proponer parecidas preguntas a los indígenas informantes en busca de la imagen cultural que tenían ellos de sí mismos. Pero entonces, contra lo que pudiera esperarse, los informantes mexicas, prescindiendo en gran parte del cuestionario, se expresaron de manera más espontánea y en extremo significativa. De hecho, para referirse a sus propios orígenes y forma de vida, adujeron tradiciones que por encima de todo, pusieron al descubierto la conciencia que tenían de su legado de cultura.

Comenzaron los mexicas ofreciendo una explicación de su propio nombre, relacionándolo con el de su sacerdote y dios *Mecitli* o *Mexitli*. Aludieron luego a su origen y manifestaron que eran el último de los grupos chichimecas que había venido de las grandes llanuras del norte. Abandonando ya el esquema de los cuestionarios de Sahagún, optaron en seguida por recordar un viejo relato, en el que son patentes las metáforas y los paralelismos de expresión característicos del náhuatl clásico. A través de sus palabras quisieron destacar una vinculación cultural con gentes de tiempos incluso remotos, que habían dejado honda huella y herencia valiosa en la región del altiplano y aun fuera de ella.

Los pueblos a los que aludieron los mexicas eran los más

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, *v.* v. pp. 16-19.

Asimismo: Alfredo López Austin. "The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún: The Questionnaires", *Sixteenth Century Mexico, The Work of Sahagún*, Munro S. Edmonson, Editor, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 1974, pp. 143-144.

antiguos creadores de cultura en las costas del Golfo de México, en la mítica Tamoanchan, en Teotihuacan, en la región huasteca, en Cholula y en la metrópoli del sacerdote Quetzalcóatl, Tula Xicocotitlan. Según los informantes, esos fundadores de distintos señoríos, habían alcanzado logros extraordinarios. También habían conocido periodos de crisis y a la postre ruina y abandono de sus propias creaciones. Mas, lo que en verdad importaba era que a ellos se debía la raíz de una *yuhcatiliztli*, "el existir de un modo determinado", con una larga serie de florecimientos, decadencias y nuevas formas de renacer. Así había surgido lo que, tal vez en época más cercana, llegó a conocerse como la *toltecáyotl*: el gran conjunto de creaciones del hombre en sociedad, artes y urbanismo, organización compleja, centros de educación, escritura, calendario, saber acerca de la divinidad y del mundo. Todo eso era herencia recibida por los mexicas y, por tanto, al hablar ahora de sí mismos, les pareció necesario recordarlo. Del texto que nos conserva sus palabras, bastante largo por cierto, citaré sólo las porciones más significativas. Como lo dijeron los mexicas, ésta es "la relación que solían pronunciar los ancianos":

En un cierto tiempo que ya nadie puede contar,
del que ya nadie puede ahora bien acordarse,
quienes aquí vinieron a sembrar
a los abuelos, a las abuelas,
éstos, se dice,
llegaron, vinieron,
siguieron el camino,
vinieron a barrerlo,
vinieron a terminarlo,
vinieron a gobernar aquí en esta tierra,
que con un solo nombre era mencionada,
como si se hubiera hecho esto un mundo pequeño.

Por el agua en sus barcas vinieron,
en muchos grupos,
y allí arribaron a la orilla del agua,
a la costa del norte,
y allí donde fueron quedando sus barcas,
se llama Panutla,
quiere decir, por donde se pasa encima del agua,
ahora se dice Pantla (Pánuco).

En seguida siguieron la orilla del agua,
iban buscando los montes,
los montes blancos
y los montes que humean;
algunos se acercaron a Quauhtemallan.

Además no iban por su propio gusto,
sino que sus sacerdotes los guiaban,
y les iba hablando su dios.

Después vinieron,
allá llegaron,
al lugar que se llama *Tamoanchan,*
que quiere decir "nosotros buscamos nuestra casa".
Y allí permanecieron algún tiempo.

Los que allí estaban era los sabios
los llamados poseedores de los libros de pinturas,
pero no permanecieron mucho tiempo,
los sabios luego se fueron,
una vez más entraron en sus barcas
y se llevaron la tinta negra y roja,
los códices y las pinturas,
se llevaron todas las artes, la *toltecáyotl,*
la música de las flautas.
Y cuando estaban a punto de partir,
convocaron a todos los que iban a dejar,
les dijeron:
Dice el Señor nuestro,
Tloque Nahuaque, el Dueño del cerca y del junto,
el que es Noche y Viento,
aquí habréis de vivir,
aquí os hemos venido a sembrar,
esta tierra os ha dado el Señor nuestro,
es vuestro merecimiento, vuestro don.
Ahora lentamente se va más allá
el Señor nuestro, *Tloque Nahuaque.*

Y ahora también nosotros nos vamos,
porque lo acompañamos
a donde él va,
al Señor, Noche, Viento,
al Señor nuestro, *Tloque Nahuaque,*
porque se va,
pero habrá de volver,
volverá a aparecer,
vendrá a visitarnos,

cuando esté para terminar su camino la tierra,
cuando sea ya el fin de la tierra,
cuando esté para acabarse,
él saldrá para ponerle fin.
Pero vosotros aquí habréis de vivir,
aquí guardaréis vuestro don, vuestro favor,
lo que aquí hay, lo que aquí brota,
lo que se encuentra en la tierra,
lo que hizo merecimiento vuestro
aquel a quien habéis seguido.

Y ahora ya nos vamos,
le seguimos,
a donde él va.[5]

Cuando se marcharon los sabios —los portadores de los libros de pinturas, de la música de las flautas, del conjunto de todas las artes y, en una palabra, de la *toltecáyotl*— grande fue, según el viejo relato, la consternación del resto del pueblo que allí quedó y se sintió abandonado. Fue menester entonces recordar o reinventar, por primera vez, la raíz de lo que más tarde habría de conocerse como la *toltecáyotl.* Según el texto, en que se funden mito e historia, correspondió a cuatro ancianos llevar esto a cabo. Entre ellos estuvieron Oxomoco y Cipactónal, que en otras fuentes aparecen como los progenitores de la especie humana. Así, a quienes en el pensamiento religioso se atribuía el origen de la propia existencia, se adjudicó también haber hecho posible el nuevo ser cultural con las cuentas del tiempo, anales, cantos y artes, tea y luz que —según afirmaron— iluminan la tierra y la comunidad de los humanos.

En seguida se fueron los portadores de los dioses,
los que llevaban a cuestas los envoltorios,
dicen que les iba hablando su dios.
Y cuando se fueron,
se dirigieron hacia el rumbo del rostro del sol,
se llevaron la tinta negra y roja,
los códices y las pinturas,
se llevaron la *toltecáyotl,*
todo se lo llevaron,
los libros de cantos y las flautas.

[5] Informantes de Sahagún, *op. cit.,* fol. 191 r. — 192 v.

Pero se quedaron
cuatro viejos sabios,
el nombre de uno era Oxomoco,
el de otro Cipactónal,
los otros se llaman Tlaltetecuin y Xochicahuaca.

Y cuando se habían marchado los sabios,
se llamaron y reunieron
los cuatro ancianos y dijeron:
¿Brillará el Sol, amanecerá?
¿Cómo vivirán,
cómo se establecerán los *macehuales* (el pueblo)?
Porque se ha ido, porque se han llevado
la tinta negra y roja (los códices).
¿Cómo existirán los macehuales?
¿Cómo permanecerá la tierra, la ciudad?
¿Cómo habrá estabilidad?
¿Qué es lo que va a gobernarnos?
¿Qué es lo que nos guiará?
¿Qué es lo que nos mostrará el camino?
¿Cuál será nuestra norma?
¿Cuál será nuestra medida?
¿Cuál será el dechado?
¿De dónde habrá que partir?
¿Qué podrá llegar a ser la tea y la luz?

Entonces inventaron la cuenta de los destinos,
los anales y la cuenta de los años,
el libro de los sueños,
lo ordenaron como se ha guardado
y como se ha seguido
el tiempo que duró
el señorío de los toltecas,
el señorío de los tepanecas,
el señorío de los mexicas
y todos los señoríos chichimecas.[6]

Los informantes mexicas, al comunicar este relato que, según ellos, "solían repetir los ancianos", manifestaron ser conscientes de la antigüedad de no pocas instituciones y elementos sumamente apreciados y con plena vigencia en su propia cultura. Entre otras cosas afirmaron que, gracias a ese remoto y primer reordenamiento del calendario, las cuentas de años y destinos vinieron a ser norma permanente en el ser de muchos pueblos y finalmente también

[6] Informantes de Sahagún, *op. cit.*, fol. 192 r. — 192 v.

de la nación mexica. Y debemos insistir en la lejanía que, en el tiempo, asignaron a tales descubrimientos y consiguientes reinvenciones o rescates. Al decir de los informantes todo ello había ocurrido antes de la fundación de Teotihuacan, la ciudad de los dioses, cuyos orígenes sitúa actualmente la arqueología hacia el siglo I de la era cristiana. Como vamos a verlo, al continuar su relato, expresaron que precisamente algunos de esos creadores de cultura y civilización al modo de una *toltecáyotl*, fueron los que más tarde dieron principio a Tollan Teotihuacan.

¿Significa esto que los mexicas, al mostrarse como herederos de quienes habían alcanzado ese tan antiguo florecimiento en las costas del Golfo y en la mítica región de Tamoanchan, tuvieron al menos vaga conciencia de que su legado entroncaba con la que —gracias a la arqueología— conocemos hoy como cultura olmeca o "cultura madre" en el ámbito de Mesoamérica? La pregunta, por atrevida que parezca, y desde luego de difícil respuesta, no carece de sentido y parece derivarse del análisis del texto que estamos comentando.

Conciencia acerca de Teotihuacan

El testimonio de los mismos informantes sólo añade al respecto que "ya no puede recordarse, ya no pueden seguirse las huellas de esos antiguos pobladores", primer brote, raíz de ulteriores transformaciones. Lo que sí asienta, en cambio, es que algunos de quienes allí habían vivido, se pusieron en movimiento hasta llegar al sitio que se nombra Teotihuacan.

Allí hicieron imprecaciones,
en el lugar llamado Teotihuacan.

Todos los hombres edificaron santuarios,
pirámides al sol y a la luna,
y luego hicieron otros muchos
adoratorios más pequeños...[7]

En el relato se menciona que los que así habían emigrado tuvieron diversas formas de contacto con otros pue-

[7] Informantes de Sahagún, *op. cit.*, fol. 193 r.

blos, entre ellos los huaxtecos, precisamente cuando, en el monte Chichinahuía, se hizo el descubrimiento del pulque, el *octli*, la bebida fermentada hecha del jugo del corazón del maguey. Pero retornando en seguida al tema de la marcha hacia Teotihuacan y del asentamiento allí, repiten los informantes que era verdad lo ya dicho:

Se pusieron en movimiento,
todos emprendieron el camino,
niños, ancianos, mujeres, ancianas.

Lentamente, despacio, se fueron,
allí vinieron a reunirse, en Teotihuacan.
Entonces se dieron allí las órdenes,
allí se estableció el mando.

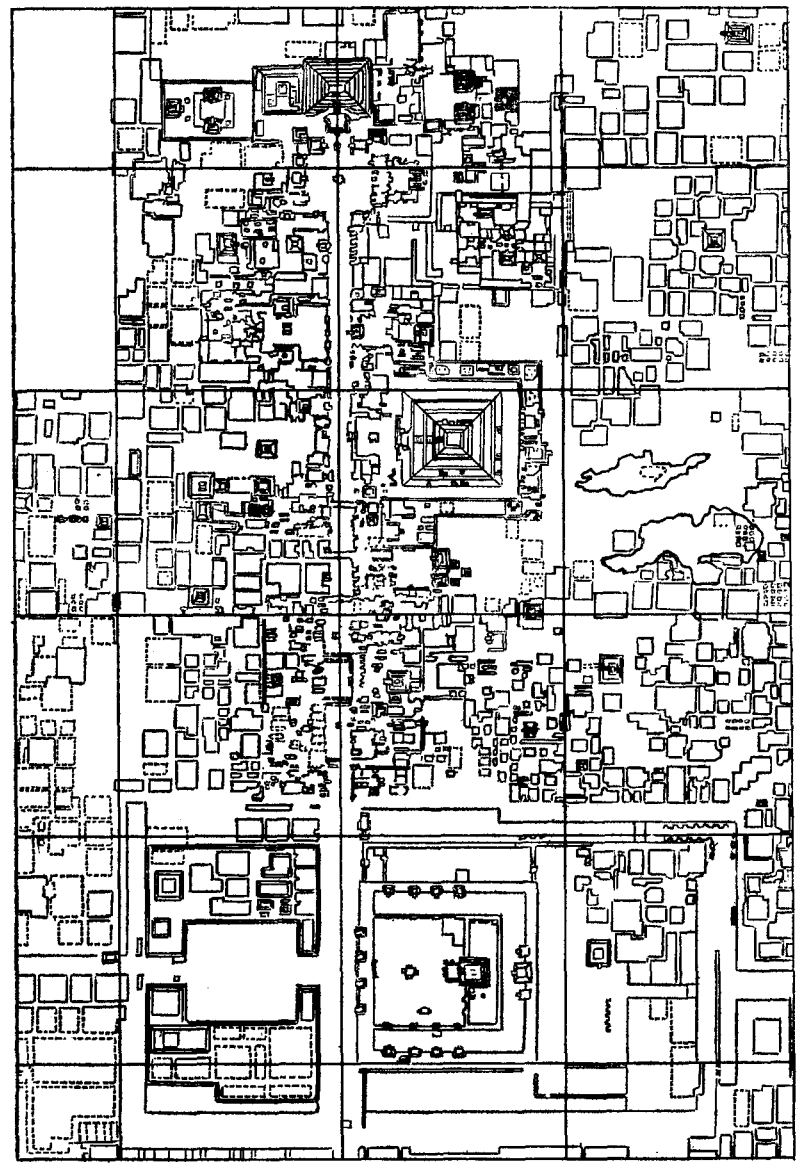
Los que se hicieron señores
fueron los sabios,
los conocedores de las cosas ocultas,
los poseedores de la tradición.
Luego se establecieron allí los principados...[8]

Paradigma de cualquier otra Tollan era para los mexicas lo que sabían acerca de Teotihuacan. Sus grandes edificaciones les parecían hechas por gigantes y así hablaron de ellas con asombro, al igual que de las calzadas y otros recintos de la gran ciudad. En Teotihuacan había alcanzado máximo esplendor una *yuhcatiliztli*, "existir de un modo determinado", que fue auténtica *toltecáyotl*, obra de los sabios que allí gobernaron, "los conocedores de las cosas ocultas, los poseedores de la tradición, los fundadores de pueblos y señoríos..." Para los informantes mexicas de fray Bernardino de Sahagún, la realidad cultural teotihuacana —como lo expresaron a su manera— fue asimismo antecedente de su propio ser.

A la postre, sin embargo, en la recordación indígena se habla de la salida y el abandono de Teotihuacan. Escuetamente se refiere que:

Entonces también ellos partieron,
se pusieron lentamente en movimiento,
los acompañaban sus señores,
ellos los guiaban.

[8] *Ibid.*, fol. 195 r.



El urbanismo teotihuacano. Área central de la gran ciudad según René Millon.

Los de cada grupo
entendían su propia lengua.

Todos tenían sus jefes, sus señores.
Y a ellos hablaba
el dios que adoraban...[9]

Otro grupo mencionan luego los informantes como aquel que pronto llegó a alcanzar primacía: "los toltecas —nos dicen— iban siempre muy por delante..." Ocuparse de los toltecas, el pueblo de Quetzalcóatl, los habitantes de Tollan Xicocotitlan, era algo que mucho agradaba a todas las gentes nahuas de tiempos posteriores, entre ellas los mexicas. Así encontramos, en el texto que venimos citando y en otros, como los *Anales de Cuauhtitlan*, la *Historia tolteca chichimeca* o *Anales de Cuauhtinchan* y asimismo en las colecciones de cantares en náhuatl, no pocas descripciones y formas de ponderación de la grandeza alcanzada por los pobladores de Tollan Xicocotitlan.

La recordación de los toltecas

Tanta fue la admiración que experimentaban los mexicas y otros grupos nahuas por el legado de cultura de Quetzalcóatl y los toltecas que, precisamente en función de tal herencia, hablaron de la *toltecáyotl* con el rico conjunto de significaciones que ya conocemos. Y aunque, a veces, se aplicó también dicho concepto a las creaciones culturales de pueblos aún más antiguos, fue sobre todo apuntamiento a cuanto, según se pensaba, había tenido su paradigma en Tollan Xicocotitlan. Elocuente es en este sentido el siguiente testimonio tomado del *Códice Matritense de la Academia*:

En verdad muchos de los toltecas
eran pintores, escribanos de códices, escultores,
trabajaban la madera y la piedra,
construían casas y palacios,
eran artistas de la pluma, alfareros...

En verdad eran sabios los toltecas,
sus obras todas eran buenas, todas rectas,
todas bien planeadas, todas maravillosas...

[9] *Ibid.*

Los toltecas eran muy ricos,
eran felices,
nunca tienen pobreza ni tristeza...

Los toltecas eran experimentados,
acostumbraban dialogar con su propio corazón.

Conocían experimentalmente las estrellas,
les dieron sus nombres.

Conocían sus influjos,
sabían bien cómo marcha el cielo,
cómo da vueltas...[10]

El aprecio por la *in tolteca topializ*, cuanto se consideraba "lo que es nuestra posesión, lo que debemos preservar de los toltecas", se nos muestra en los textos abarcando también los vestigios materiales visibles en la región de Tollan Xicocotitlan. Así, entre otras cosas se afirma:

Porque en verdad allí en Tollan estuvieron viviendo,
porque allí residieron,
muchas son las huellas que allí quedan de sus obras.
Dejaron lo que hasta hoy allí está,
lo que puede verse,
las columnas no concluidas en forma de serpiente,
con sus cabezas que descansan en el suelo,
y arriba su cola y sus cascabeles...

También se miran los templos y pirámides toltecas,
y restos de sus vasijas,
tazones toltecas, ollas y jarros toltecas,
que muchas veces se descubren en su tierra.

Joyas toltecas, pulseras,
jades y turquesas preciosas,
se encuentran allí enterradas...[11]

Esos objetos que con frecuencia descubrían los mexicas eran parte de su *topializ*, "lo que es nuestra posesión, lo que debemos preservar". Y como si hubieran obrado al modo de espontáneos arqueólogos, una y otra vez insisten en la importancia de tales hallazgos que, según decían, les

[10] Informantes de Sahagún, *op. cit.*, fol. 174 v.-175 v.
[11] *Ibid.*, fol. 172 r.-172 v.

salían al paso en otros muchos lugares antes habitados también por los toltecas.

> Esas huellas de los toltecas...
> no sólo aparecen en Tollan Xicocotitlan,
> sino que por otras partes pueden encontrarse:
> lo que fue su alfarería, sus ollas,
> las piedras para machacar,
> sus figuras de barro, pulseras.
> Por todas partes pueden descubrirse,
> por todas partes se muestran,
> porque los toltecas en verdad se dispersaron
> y anduvieron por muchos sitios.[12]

Como en pocas palabras lo proclama un cantar en lengua náhuatl, la *topializ*, herencia de los toltecas que debía ser preservada, era suma de valores en todos los órdenes. La *toltecáyotl*, en tiempos antiguos entró en crisis y Tollan, tras la partida de Quetzalcóatl, fue abandonada. Por eso a otros correspondió recoger el legado para que floreciera de nuevo. Así lo expresó el forjador de cantos mexicas:

> Los toltecas escribían en sus libros de pinturas,
> pero el libro llegó a su fin.
>
> Tu corazón por entero se acerca
> a las artes y creaciones de los toltecas: la *toltecáyotl*.
> Yo tampoco viviré aquí para siempre.
> ¿Quién de mí se adueñará?
> ¿A dónde tendré que marcharme?
> Soy un cantor:
> allí estaré de pie, allá voy a recogerlos,
> mis flores, mis cantos, llevo a cuestas,
> los pongo ante el rostro de la gente...[13]

Llevar consigo a cuestas las flores y los cantos —metáfora de la poesía, el saber y el arte— para renovar y enriquecer la herencia de la *toltecáyotl*, confería sentido a la vida en la tierra, según la expresión del forjador de cantos. En tiempos del florecimiento de México-Tenochtitlan —como lo muestran los textos aducidos y otros que podrían citarse— se tenía ciertamente conciencia del previo y largo acontecer pleno de realidades culturales. La recordación mítica e histórica, de que eran portadores los mexicas, abarcaba muchas cuentas y ataduras de años: la época más reciente de esplendor de los señoríos tecpanecas y de Culhuacan; el periodo algo más lejano, de Tollan Xicocotitlan, la metrópoli de Quetzalcóatl; los remotos tiempos de la Ciudad de los Dioses, Teotihuacan, donde se hicieron señores los sabios y, finalmente, aquellos del mítico Tamoanchan, cuando allí en las costas del Golfo, había ya poseedores de códices y del calendario, creadores de múltiples artes, raíz la más antigua de ulteriores formas de *toltecáyotl*.

[12] *Ibid.*, fol. 173 v.
[13] *Libro de los cantares mexicanos*, Ms. de la Biblioteca Naciona de México, fol. 26 r.

El legado más próximo

Otra herencia de cultura en diversos grados diferente —pero ya fundida estrechamente con la *toltecáyotl*— reconocían asimismo los mexicas. Era ésta la de sus antepasados venidos de Aztlan y Chicomóztoc, en las llanuras del norte. La *toltecáyotl* aparecía esencialmente ligada con Quetzalcóatl. Su otro legado, de connotación chichimeca, implicaba atención permanente a los designios de Huitzilopochtli. En este sentido puede afirmarse que los mexicas fueron pueblo culturalmente mestizo. Pero si por obra de sus ideales guerreros y su apego a Huitzilopochtli llegaron a sentirse como el Pueblo del Sol, predestinado a expandirse por los cuatro rumbos del mundo, en razón sobre todo de la *toltecáyotl*, preservaron y acrecentaron los logros de la alta cultura y civilización en Mesoamérica. *Toltécatl* vino a significar para ellos artista. *Ten-toltécatl* —artista del labio o la palabra— adquirió el sentido de orador o maestro del buen decir. *Ma-toltécatl* —artista de la mano— fue el epíteto que se aplicó a cuantos elaboraban obras preciosas de barro, piedra, plumas finas, oro y plata.

El espacio de que disponemos nos impide aducir otros testimonios y entrar en más consideraciones sobre la conciencia que tuvieron los mexicas de su *topializ* tolteca, "lo que es nuestra posesión, lo que debemos preservar". Diremos al menos que ese patrimonio indígena fue realidad con vigencia plena en el existir cotidiano de la comunidad; a ella confería rostro y corazón.

Para quienes vivimos en un ambiente cultural seculari-

zado, con múltiples fisuras o incongruencias, pérdidas y variadas intromisiones, resulta tal vez difícil comprender el grado de integración que, en todos los órdenes de la vida, implicaba una visión del mundo, raíz de la propia organización social, económica, política y religiosa, como la que tuvieron los pueblos nahuas prehispánicos. Para éstos ahondar en el propio legado, luchar por su preservación, jamás fue curiosidad de tipo alguno, ni quehacer de eruditos o sabios. Necesidad vital, sustento del propio rostro y corazón, vínculo de la comunidad, todo esto y mucho más significaba para quienes, en los centros de educación, los *calmécac* y *telpochcalli*, en los templos, en el hogar y, por todos los medios al alcance, buscaban hacer suyo aquello que tenían como recto y bueno y que a la vez era menester acrecentar.

Trauma frente a la inminente destrucción del propio legado

Por esto precisamente, cuando la conquista española implicó reiterados intentos de destruir el viejo patrimonio, el hombre indígena experimentó el más hondo de los traumas. Abundantes son los testimonios que de ello tenemos. Recordemos, por ejemplo, las palabras de un canto que refleja algo de lo que fue la visión de los vencidos:

> Todo esto pasó con nosotros,
> nosotros lo vimos,
> nosotros tuvimos que admirarlo.
> Con esta lamentosa y triste suerte
> nos vimos angustiados.
> En los caminos yacen dardos rotos,
> los cabellos están esparcidos.
> Destechadas quedan las casas,
> enrojecidos tienen sus muros...
> Golpeábamos en tanto los muros de adobe
> y fue nuestra herencia una red de agujeros.
> Con escudos fue resguardado.
> Pero nuestra soledad
> ni con escudos pudo ya sostenerse.[14]

[14] Manuscrito anónimo de Tlatelolco, de 1528, *Anales Históricos de la Nación Mexicana*; Colección de Manuscritos Mexicanos de la Biblioteca Nacional de París, núm. 22, fol. 33.

Eco del mismo trauma lo ofrece la respuesta que algunoe sabios mexicas dieron a los doce franciscanos que, llegados en 1524, habían hecho pública condenación de las creencias y formas de vida indígena:

> Dejadnos pues ya morir,
> dejadnos ya perecer,
> puesto que ya nuestros dioses han muerto...
> Y ahora, nosotros,
> ¿destruiremos la antigua forma de vida,
> la de los chichimecas, toltecas,
> acolhuas y tecpanecas?
> Oíd, señores nuestros, no hagáis algo a nuestro pueblo
> que le acarree la desgracia, que lo haga perecer.
> Es ya bastante que hayamos perdido,
> que se nos haya quitado,
> que se nos haya impedido, nuestro gobierno.
> Si en el mismo lugar permanecemos,
> sólo quedaremos cautivos...[15]

Los empeños por rescatar el antiguo legado

Cabe añadir al menos, en contraste con las palabras citadas, que hubo también al fin algunos que, con la antigua conciencia de ser dueños de un patrimonio cultural, se empeñaron en hacer rescate del mismo. Varios fueron, en los tiempos que siguieron a la conquista, los que mantuvieron ocultos viejos libros de pinturas, representaciones de sus dioses, símbolos de su anterior existencia cuando aún florecía la *toltecáyotl*. Por otra parte, llegó a haber también indígenas que escribieron nuevas crónicas e historias en lengua náhuatl para preservar la herencia de cultura en beneficio de sus propios descendientes. Recordemos, entre éstos, al grupo de autores anónimos de Tlatelolco que redactaron en 1528 los que hoy se conocen como *Anales de la Nación Mexicana*. Mencionaremos también los nombres de indígenas como Hernando Alvarado Tezozómoc, Cristóbal del Castillo y Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. De cuanto éstos y otros dejaron escrito, valiéndose a veces de los

[15] *Libro de los coloquios y doctrina cristiana*, de fray Bernardino de Sahagún. Texto náhuatl tomado de la versión paleográfica publicada por Walter Lehmann, *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart, 1949, pp. 102-106.

jeroglíficos prehispánicos y también del alfabeto latino, citaremos un texto del cronista Tezozómoc que mejor que nadie proclamó la urgencia de salvaguardar el propio patrimonio de historia y cultura. He aquí sus palabras:

Así lo vinieron a decir,
así lo asentaron en su relato,
y para nosotros lo vinieron a dibujar en sus papeles
los ancianos, las ancianas.
Eran nuestros abuelos, nuestras abuelas,
nuestros bisabuelos, nuestras bisabuelas,
nuestros tatarabuelos, nuestros antepasados.
Se repitió como un discurso su relato,
nos lo dejaron,
y vinieron a legarlo
a quienes ahora vivimos,
a quienes salimos de ellos.

Nunca se perderá, nunca se olvidará,
lo que vinieron a hacer,
lo que vinieron a asentar en las pinturas:
su nombre, su historia, su recuerdo.
Así en el porvenir
jamás perecerá; jamás se olvidará,
siempre lo guardaremos
nosotros, hijos de ellos, los nietos,
hermanos, bisnietos, tataranietos, descendientes.
Quienes tenemos su sangre y color.
Lo vamos a decir, lo vamos a comunicar
a quienes todavía vivirán, habrán de nacer,
los hijos de los mexicas, los hijos de los tenochcas.

Y esta relación la guardó Tenochtitlan
cuando vinieron a reinar todos los grandes,
estimables ancianos, los señores y reyes tenochcas.

Esta antigua relación oral,
esta antigua relación pintada en los códices,
nos la dejaron en México,
para ser aquí guardada...

Aquí, tenochcas, aprenderéis cómo empezó
la renombrada, la gran ciudad,
México-Tenochtitlan,
en medio del agua, en el tular,
en el cañaveral, donde vivimos,

donde nacimos,
nosotros los tenochcas.[16]

La conciencia que tuvieron los nahuas de un legado cultural mantiene nuevas formas de sentido en nuestro propio tiempo. Al igual que en el caso del hombre indígena, también nosotros vemos hoy amenazada de múltiples formas nuestra herencia de arte y cultura. ¿No podemos afirmar que también nosotros estamos en posesión de una *toltecáyotl*? Abarca ésta distintos legados, entre ellos precisamente el de las culturas mesoamericanas. Volviendo la mirada a ese pasado, que de muchas formas sobrevive, tiempo es ya de recordar la lección y el mensaje de los antecesores nativos. Trauma y peligro de perder rostro y corazón sería mantener indefenso el patrimonio cultural: *topializ*, "lo que es posesión nuestra, lo que debemos preservar".

[16] Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, pp. 4-6.

II. EL MÉXICO ANTIGUO, ¿CAPÍTULO DE LA HISTORIA UNIVERSAL?

AL MODO de urgente imperativo, a raíz del descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo y, de forma más amplia e insistente al entrar en contacto con el área de alta cultura que hoy nombramos Mesoamérica, surgió un empeño por responder a cuestiones como la del origen de sus pobladores y su civilización, con creaciones tenidas unas veces por admirables y otras juzgadas en extremo repugnantes. Se abrió así la que Antonello Gerbi designa como "la disputa del Nuevo Mundo".[1] Las inmensas tierras objeto de la penetración europea se describen como ámbito maravilloso, morada del buen salvaje y también de otros "pueblos semibárbaros", posible escenario para convertir en realidad utopías como la de quienes participaban en una corriente milenarista. Y con igual o mayor vehemencia se enhebran la percepción de lo que se ofrece a la vista y un pensamiento de raíces medievales. Así, por ejemplo, se señala como evidente una acción demoniaca que ha esclavizado durante milenios a los nativos de las islas del Caribe y, más aún, a los que habitan en México. Como pruebas se aducen sus sacrificios humanos, su obsesión de la sangre y otras formas de culto y creencias que, en el mejor de los casos, son torpe remedo de la verdad revelada por Dios.

El debate no concluye con el paso de los siglos. Hubo de aceptarse la racionalidad de los indios y no, por cierto, como la defendía fray Bartolomé de las Casas, en cuanto plenitud y excelencia de facultades en los hombres de estas tierras.[2] Prueba la tenemos en el hecho de que en la literatura y en la práctica se mantuvo la diferencia entre el

[1] Me refiero a la frase que sirve de título al libro en el que hace análisis y valoración de los puntos de vista antagónicos de no pocos pensadores, a partir sobre todo del siglo XVIII, Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

[2] Véase a lo que a este respecto expone Edmundo O'Gorman en su amplio estudio preliminar a fray Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, 2 v., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1967.

indio y los europeos, estos últimos mentados como "la gente de razón".

Mucho escribieron, a partir de los mismos conquistadores, numerosos cronistas españoles e indígenas, funcionarios reales, historiadores eclesiásticos y otros varios curiosos o viajeros. En tanto que algunos reiteran la condenación de tales o cuales vestigios de las antiguas culturas, otros acometen admirables empresas de rescate. En ellas participan sabios nativos y frailes humanistas. Un ejemplo extraordinario es el de fray Bernardino de Sahagún que, con sus colaboradores, reunió en lengua náhuatl testimonios que, mucho tiempo después, habrían de ser fuente de valor inestimable para conocer algo del mundo espiritual indígena.

Mas a pesar de tantos escritos y pesquisas, el meollo del debate no quedó esclarecido. Más bien fue el desinterés el que atenuó las contradicciones. Con el paso del tiempo poco o nada importaron ya los logros culturales supuesta o realmente alcanzados por pueblos como los antiguos mexicanos. Si atendemos a las grandes obras de conjunto que sobre historia universal se escriben en Europa desde fines del siglo XVIII, nos encontramos con hechos desalentadores. Las altas culturas del Nuevo Mundo —las de México y el área andina— no son tomadas en cuenta o cuando mucho reciben fugaz mención dentro de los capítulos dedicados a los viajes y descubrimientos de fines del siglo XVI y principios del XVII. Su única significación se derivaba de que los europeos las hubieran descubierto y, en diversos grados, destruido.

Ni siquiera obras como la *Historia antigua de México* del jesuita exiliado en Italia, Francisco Xavier Clavijero, publicada en 1780 y pronto traducida a otras lenguas europeas,[3] ni luego la copiosa información reunida por Alejandro de Humboldt, alteraron la situación prevalente. Por el contrario, según vamos a verlo, como consecuencia esta vez de un reflexionar en plan filosófico, al desdeñoso olvido vino a sumarse la rotunda negación de interés por las

[3] Bajo el título de *Storia Antica del Messico*, en 4 volúmenes, apareció por vez primera en Cesena esta obra de Clavijero. La versión inglesa de la misma, *The History of Mexico*, comenzó a circular en 1787. La versión alemana *Geschichte von Mexiko*, fue impresa en Leipzig en 1789-1790.

realidades culturales del Nuevo Mundo, incluyendo obviamente las de sus grupos indígenas, juzgadas como desprovistas por entero de significación a la luz de la historia universal.

La negación de un posible significado

Pocos fueron por cierto los filósofos de la historia que, entrado ya el siglo XIX, se tomaron la molestia de emitir un juicio sobre la significación cultural e histórica del Nuevo Mundo. Tal vez mejor que nadie tipifica esta actitud el célebre G. W. Federico Hegel, a quien, a pesar de que pudo conocer los estudios de su compatriota Humboldt, no le interesaron en lo más mínimo las culturas nativas de América ni el posible sentido de sus logros y trayectoria. En su obra *Prelecciones sobre la Filosofía de la Historia* (1831), al asentar lo que piensa acerca de este continente, expresa un criterio que habría de mantenerse por largo tiempo con la vigencia de algo casi obvio. Escribe así en su introducción a las *Prelecciones*:

> América es, por consiguiente, la tierra del futuro en la que, en los tiempos que habrán de venir, tal vez haya de manifestarse la realidad de la historia universal en una posible lucha entre las porciones norte y sur del continente. Es ésta la tierra añorada de todos aquellos a quienes aburre el arsenal histórico de la vieja Europa... América ha estado separada del campo en el que hasta hoy se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora ha sucedido en ella es sólo eco del Viejo Mundo, expresión de formas de vida que le son extrañas. Y como tierra del futuro, América no es aquí de nuestro interés... Dejando así a un lado al Nuevo Mundo y a las fantasías que están ligadas con él, nos fijamos en el Viejo Mundo, es decir en el escenario verdadero de la historia universal...[4]

Desde el punto de vista de la evolución dialéctica de la idea hegeliana, "la tierra del futuro" carece aún de significado. Nada importa lo que en ella pudo haber sucedido. El Nuevo Mundo es campo virgen para futuras manifestaciones en el devenir del espíritu que es la esencia de la

[4] Hegel, G. W. F., "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", *Sämtliche Werke*, v. 11, Stuttgart, 1961, p. 129.

historia unversal. La actitud extrema de Hegel refleja, por una parte, lo poco o nada que significaba para la conciencia europea del siglo XIX el mundo aborigen de este continente. Por otra, como reafirmación de este desinterés desde el punto de vista de la razón histórica, el pensamiento expresado en las *Prelecciones* habría de influir poderosamente, cerrando las puertas a cualquier acercamiento que quisiera tomar en serio el estudio de estas culturas en función de la historia universal.

Así, al iniciarse nuestro propio siglo, y no obstante el incremento de las investigaciones acerca de las lenguas, los códices y documentos, al igual que en el campo de la arqueología, con la aplicación de nuevos métodos, hay que reconocer que, para el hombre europeo en general, para los filósofos de la cultura y de la historia, los pueblos americanos no pasan de ser otro ejemplo dentro del sector primitivo del género humano. Como corolario que fluye espontáneamente está la idea del Nuevo Mundo como ámbito vacío y abierto a la expansión del Occidente, tierra virgen en la que por fin comienza a implantarse la cultura, a imagen y semejanza de lo que han sido y quieren ser las respectivas potencias colonizadoras.

El proceso de incomprensión histórica que brevemente he analizado explica, al menos en parte, la general indiferencia del hombre europeo hasta tiempos recientes por enterarse de lo que pudieron ser las formas de vida y pensamiento en el México o el Perú antiguos. Interesaba ya profundamente cuanto se refería a las civilizaciones del Cercano Oriente, en las que con razón se percibía antiguo y propio antecedente. Las culturas de China, la India y el Japón, para no mencionar otras, eran también objeto de la atención no sólo de eruditos, sino de un público mucho más amplio que veía en ellas realizaciones distintas en el devenir del hombre en el Viejo Mundo. De los pueblos de América sólo se recordaba a veces, como un eco de la primera denuncia del padre Las Casas, pero ya en términos de la Leyenda Negra, el hecho de su destrucción: las tribus de antropófagos, con ritos primitivos y sacrificios de hombres, habían sido aniquiladas o sometidas al peor de los yugos por la odiada España.

La condenación de la Conquista marcaba así el punto final del interés.

Pero, contra lo que pudiera preverse, los eruditos, arqueólogos, lingüistas e investigadores, iban a hacer posible un cambio de actitud. Los hallazgos aludidos, la multiplicación de estudios sobre arte, literatura y pensamiento precolombinos, la apertura de museos y zonas arqueológicas, la presentación de exposiciones durante las últimas décadas, fueron al fin descorrimiento del antiguo telón. América podría seguir siendo tierra del futuro, mas contra lo que antes se pensaba, tenía también ella un largo pasado, manifiesto sobre todo en las altas culturas nativas de México y del Perú.

En este contexto contemporáneo, y por encima de cualquier chauvinismo, se abre la puerta a la pregunta acerca de la posible significación de estas culturas desde el punto de vista de la historia universal. El planteamiento se circunscribe aquí precisamente al complejo de las que florecieron en el antiguo México. Y no es que, con mirada estrecha, queramos hacer caso omiso de las del mundo andino. Hay una razón que parece objetiva y es la que nos mueve a restringir el problema. Las culturas de esta que se ha llamado *Mesoamérica* pueden ofrecer especial interés para la historia porque aquí, desde el primer milenio antes de Cristo, existieron formas de escritura y, por tanto, medios para preservar sistemáticamente el recuerdo del pasado. En otras palabras, de todo el continente americano, con certeza sólo nos consta que el México antiguo estuvo en posesión de la escritura y en consecuencia alcanzó la posibilidad cumplida de la conciencia histórica.

Lo peculiar en la evolución cultural del México antiguo

No pocas de las creaciones materiales, el arte y la simbología del México prehispánico, han sido en más de una ocasión objeto de comparaciones con las huellas dejadas por las antiguas culturas del Cercano y el Lejano Oriente. Para algunos ha sido éste un campo abierto a toda clase de hipótesis fantásticas. La trayectoria de las investigaciones ha seguido ciertamente un camino bien distinto. Sin embargo, al mismo tiempo que los especialistas se alejaron de fantasías gratuitas y suposiciones, admitieron que, para hacer científico su acercamiento, debían adoptar al menos un esquema de referencia afín, si no es que igual, al ya

establecido por quienes estudiaban la evolución de las culturas del Viejo Mundo.

Era necesario, por consiguiente, inquirir acerca de lo que pudo haber sido el paleolítico, el mesolítico y la eventual "revolución neolítica" del hombre americano. Había que buscar los principios de su agricultura, la formación de comunidades estables, las formas de producción, la aparición de la cestería, la cerámica, los tejidos, la fabricación de utensilios, la aplicación de sistemas de regadío, hasta llegar a descubrir el nacimiento de la vida urbana y de las antiguas formas de gobierno teocrático. Allí debía estar la raíz de la ulterior organización de los estados prehispánicos, especialmente de aquellos que parecían hacerse acreedores al título de imperios, con rígidas estructuras sociales, con amplio comercio, fuertes tendencias religioso-militaristas y ciclos al parecer inevitables de conquistas.

El investigador que se acercaba así en plan científico a las culturas del México antiguo podía estar satisfecho porque contaba ya de antemano con el marco o esquema en que habría de situar los hallazgos fruto de sus trabajos. En función del esquema clásico, los datos antes aislados habrían de adquirir su significación más plena.

Pero he aquí que, a pesar de lo científico del esquema y del carácter ciertamente objetivo de las investigaciones, bien pronto salieron al paso hechos que resultaba difícil enmarcar debidamente. A medida que se ahondaba en el pasado prehispánico y se desechaban fantasías, se acrecentaban también los problemas. Mencionaremos unos cuantos. En primer término, el sentido que podía darse a la prehistoria americana era radicalmente distinto del que marcaba el esquema clásico, aplicable al Viejo Mundo. El inmenso paleolítico de cientos de miles de años, durante el cual había culminado la evolución de la especie humana, no tenía paralelo en el Nuevo Mundo, en el que la presencia del hombre data probablemente de 35 o 40 mil años como máximo.

Los prehistoriadores hasta hoy sólo han encontrado en el continente americano vestigios y fósiles de individuos que tuvieron plenamente los atributos del *homo sapiens*. Los hallazgos que se han hecho dan testimonio acerca de los primeros grupos de cazadores y recolectores nómadas que, con escaso desarrollo cultural, habían penetrado por

el estrecho de Behring y quizá asimismo provenientes de las islas meridionales del Pacífico. Específicamente, en el área de Mesoamérica, el instrumental lítico u óseo y los restos humanos de mayor antigüedad que se han descubierto, limitan aún más el ámbito temporal de lo prehistórico. El célebre "hombre o mujer de Tepexpan" vivió al parecer hacia los ocho mil años antes de Cristo.

Gracias a investigaciones efectuadas durante las últimas décadas, sabemos hoy algo más sobre la evolución cultural de estos primeros pobladores. Puede afirmarse que, por lo menos desde mediados del sexto milenio antes de Cristo, apareció en Mesoamérica una incipiente forma de domesticación de plantas: el maíz, la calabaza, el frijol y el chile. Con base en el método del carbono 14, pudo asignar tal antigüedad Richard S. MacNeish a los hallazgos que hizo en el suroeste de Tamaulipas y después en la cueva de Coxcatlán, municipio de Tehuacán, en Puebla.[5]

Querer aplicar en este punto los conceptos propios de la prehistoria, concebida al modo clásico, daría lugar a una serie de paradojas. Comparando el proceso que entonces se inició en Mesoamérica con lo que, a partir igualmente de las primeras formas de cultivo, ocurrió en el Viejo Mundo, lleva a percibir, en vez de semejanzas, grandes diferencias. Es cierto que, cuando en algunas comunidades del México precolombino, aparecen las actividades agrícolas, paulatinamente se va enriqueciendo su cultura y se desarrollan técnicas como la cestería, la cerámica y los tejidos. Pero, en cambio, hay aquí total ausencia de muchos de los descubrimientos que se generalizaron entre los primeros pueblos agrícolas del Viejo Mundo. En Mesoamérica nunca se empleó utilitariamente la rueda. La alfarería por consiguiente se produjo siempre por obra de las solas manos. Tampoco hubo molinos de especie alguna y en su lugar se tuvo, como utensilio doméstico que hasta hoy perdura, el

[5] El investigador Richard MacNeish ofrece, con base en el sistema del carbono 14, fechas aisladas todavía más antiguas que apuntan a la incipiente aparición de la agricultura en Mesoamérica desde el séptimo milenio a. c. Vestigios examinados, procedentes del suroeste de Tamaulipas, han dado 6590±450 a. c. y 6250±450 a. c. Véase su trabajo: "The food-gathering and incipient agriculture stage of prehistoric Middle America", *Handbook of Middle American Indians,* vol. I, Austin, University of Texas Press, 196, pp. 413-426.

tradicional metate, piedra cuadrilonga, sostenida por tres patas. No se conocieron otros telares que los que fijaban a su cintura las tejedoras. Por lo que a la misma agricultura se refiere, el hombre prehispánico jamás llegó a emplear otro instrumento que la *coa,* el largo trozo de madera aguzado y endurecido al fuego. Y completando el elenco de las diferencias que, en este caso son limitaciones, en el México antiguo la domesticación de animales fue prácticamente nula. La razón es obvia, ya que no había equinos, ni bovinos, ni lanares. Sólo los perrillos, como acompañantes en la vida y más allá de la muerte, fueron excepción. La única fuerza de trabajo hubo de ser necesariamente la de los propios seres humanos. Y en la explotación de otros recursos, particularmente los metales, tampoco se llegó muy lejos. De hecho, jamás se trabajaron en Mesoamérica el bronce y el hierro.[6] La conclusión que de todo esto podía sacar el prehistoriador, habituado a pensar en función de los esquemas clásicos del Viejo Mundo, era que estos pueblos, que nunca llegaron a disponer de un más elaborado instrumental ni desarrollaron técnicas esencialmente superiores, permanecieron estancados en una muy incipiente forma de desarrollo cultural.

Pero las investigaciones arqueológicas sobre la ulterior secuencia cultural de Mesoamérica, contrariando la aplicación de los esquemas, obligan a plantear nuevas cuestiones. Los mesoamericanos, tan menesterosos desde el punto de vista de su instrumental técnico, dieron principio, hacia fines del segundo milenio antes de Cristo, a lo que llegaría a ser, rigurosamente hablando, una civilización. A lo largo de las costas del Golfo de México, en los límites de los actuales estados de Veracruz y Tabasco, aparecen los primeros centros ceremoniales y con ellos las más antiguas formas de un arte que nadie puede llamar primitivo. Las grandes esculturas en basalto, los refinados trabajos en jade y el preciosismo en la cerámica de los olmecas, juntamente con los recintos ceremoniales, dan testimonio de cambios radicales. Asimismo con base en lo que nos revela la arqueología podemos inferir el surgimiento de nuevas formas de organización social, religiosa, política y económica. En lugares como San Lorenzo, La Venta, Tres Zapo-

[6] Véase el ensayo que aparece aquí como capítulo xv, dedicado al tema de la minería prehispánica.

tes y otros más en esa área, se producen diversas formas de especialización en el trabajo y en otra suerte de actividades. Hay sacerdotes y sabios, guerreros, agricultores, artesanos y artistas. También allí tiene lugar un descubrimiento que habrá de ser esencial en la ulterior trayectoria de Mesoamérica. En el mundo olmeca, y verosímilmente en el primer milenio antes de Cristo, nace el calendario y con él los primeros vestigios de escritura.

Los núcleos originales de esta cultura, quizá a través del comercio, de conquistas o de otra clase de contactos, difundieron sus creaciones por muchos lugares del México antiguo. Hoy sabemos que su influencia se dejó sentir en la región del altiplano, en el área del Pacífico y también en Oaxaca e igualmente en lo que llegaría a ser el mundo maya y todavía más lejos. La presencia de los olmecas, que coexistieron en el tiempo con otros grupos mesoamericanos con mucho más precario desenvolvimiento, confiere nuevo sentido al que los arqueólogos designan como periodo preclásico, ya que es entonces cuando en esta parte del continente se inició definitivamente el proceso que culminó en una civilización. Así los que, por sus limitaciones técnicas —según los esquemas aplicados en el caso del Nuevo Mundo—, debían ser situados en un incipiente neolítico, aparecen, gracias al análisis de lo que realmente fueron, dentro del plano de una peculiar forma de alta cultura.

Siglos después, desde poco antes de la era cristiana, el surgimiento de Teotihuacan en el altiplano central, el nuevo esplendor de Monte Albán y otros sitios en Oaxaca e igualmente en el área maya, la proliferación de centros religiosos y urbanos, son precisamente consecuencia de la implantación de una cultura superior. Teotihuacanos, zapotecas y mayas, para sólo mencionar a los grupos más conocidos, fueron tributarios culturalmente de la herencia olmeca. Sus creaciones revelan la personalidad propia de cada uno, pero a su vez dejan entrever la influencia recibida en común de una cultura madre.

Por lo que toca a Teotihuacan, recientes investigaciones muestran que el gran centro ceremonial llegó a convertirse en enorme metrópoli. Al lado de las pirámides y adoratorios, se edificaron también, siguiendo admirable concepción urbanística, un gran número de palacios y residencias, escuelas para sacerdotes y sabios, almacenes y mercados.

La grandiosidad de la traza teotihuacana, con multitud de espacios abiertos, calzadas y plazas, se vuelve hoy patente mirando los planos de Teotihuacan que, gracias a la arqueología, han podido elaborarse. De hecho esa ciudad, donde, según los mitos, había ocurrido la transformación de los dioses, fue paradigma no superado en el que habrían de inspirarse los futuros pobladores de la región del altiplano. Y otro tanto podría decirse respecto de su arte: pinturas murales, esculturas, bajorrelieves y cerámica de formas muy distintas pero siempre refinadas. La antigua visión del mundo y las creencias y prácticas religiosas también ejercerían influencia en las culturas de otros grupos de la altiplanicie y de fuera de ella.

Algo parecido sucedió en Monte Albán, donde desde tiempos antiguos se conoció el arte de las inscripciones y de las medidas del tiempo. La secuencia de las culturas de Oaxaca, sobre todo la zapoteca y la mixteca, constituye otra variante en la asimilación de la antigua herencia enriquecida por pueblos que, hasta los días de la conquista, se mantuvieron en el contexto de la alta cultura. Finalmente, los mayas, mejor tal vez que cualquier otro grupo en Mesoamérica, aparecen como testimonio viviente de lo que, estudiado a base de categorías procedentes de afuera, resulta paradójico. Quienes tampoco superaron la mencionada serie de limitaciones técnicas, alcanzaron a producir un arte extraordinario y asimismo sistemas calendáricos de precisión inverosímil. Casi seguramente desde los tiempos olmecas, se asignaba ya un valor a los números en función de su posición. Esto llevó a concebir un concepto y un símbolo de *completamiento* muy semejante a lo que entendemos por cero. Las cuentas de los días, de los años y de otros grandes periodos que, por obra de los sabios mayas, se perfeccionaron cada vez más, dejan ver cómo el cero y el valor de los números por su colocación fueron elementos de constante uso en los cómputos. Los resultados de las observaciones de los astros, las complejas anotaciones calendáricas, y mucho más que no ha podido descifrarse, quedó en las inscripciones, sobre todo en las estelas de piedra. Precisamente la lectura de algunas de éstas ha permitido afirmar que los mayas lograron un acercamiento al año astronómico, superior incluso al que tiene el año gregoriano.

La civilización mesoamericana se expandió durante este periodo llamado clásico, hasta apartadas regiones que sólo habían habitado antes comunidades de incipientes agricultores y alfareros. Un universo de símbolos, en el que quedaron reflejados los mitos y las creencias religiosas, denota profunda afinidad cultural, a pesar de las variantes, dentro de una vasta área.

La decadencia que sobreviene entre los siglos séptimo y noveno, con el abandono de muchos de los centros y ciudades, plantea problemas que tampoco pueden esclarecerse sobre la base de criterios y esquemas tomados de otros contextos culturales. Sabemos al menos que la declinación del antiguo florecimiento no significó la muerte de la civilización en Mesoamérica. El reacomodo de pueblos y la penetración por el norte de tribus con precarias formas de cultura, hacen entrever un dinamismo que sólo en parte ha comenzado a valorarse. Lugares habitados por gentes de idioma náhuatl, como Cholula y Xochicalco y después Tula, la metrópoli de Quetzalcóatl, confirman que sobrevivió mucho del antiguo legado. Y otro tanto puede decirse de lo que ocurrió en sitios como el Tajín o por el rumbo de Oaxaca, sin excluir a Monte Albán, e igualmente en el área maya, donde perduraron centros importantes como los más célebres de Yucatán. En esta época comienzan a trabajarse el oro, la plata y, en reducida escala, el cobre. Estas técnicas se adquirieron como resultado de una lenta difusión originada al parecer en el ámbito andino y de las costas de América del Sur.

Mucho más abundantes son ya los testimonios que permiten conocer algo de la historia, la religión y el pensamiento de esta nueva etapa en Mesoamérica. Gracias a los hallazgos arqueológicos y también a los códices y textos en lenguas indígenas de épocas posteriores, pero que hacen referencia a lo que había ocurrido varios siglos antes, es posible hablar de las formas de gobierno y de organización social y religiosa que entonces existieron. Recordemos, por ejemplo, la información que proporcionan crónicas en náhuatl como la *Historia tolteca-chichimeca* y los *Anales de Cuauhtitlan*. Igualmente pueden citarse los relatos de documentos en varios idiomas de la familia mayense. Y en el caso de los mixtecas de Oaxaca, como lo ha comprobado Alfonso Caso, en su más reciente investigación, a través de

los códices es posible conocer las genealogías y biografías de varios cientos de señores, a partir del siglo séptimo de nuestra era.[7]

La ruina de Tula abrió las puertas a un extraordinario proceso, plenamente documentable, de asimilación cultural de otros grupos procedentes del norte. En el ulterior reajuste, que inevitablemente se produjo, fue al fin destino de los mexicas determinar más que nadie la postrer fisonomía que tuvieron la alta cultura y la civilización de Mesoamérica. Los viejos mitos resuenan otra vez, pero expresados en términos de la visión mexica del mundo. Una decidida voluntad de conquista lleva a ese pueblo a extender sus dominios por dilatadas regiones desde el Golfo hasta el Pacífico y por las tierras del sur. El idioma náhuatl es entonces la *lingua franca* de Mesoamérica. Herederos de más de dos milenios de creación cultural, su pensamiento y su literatura escapan al olvido y pueden estudiarse en los códices y en los textos que se conservan en bibliotecas de América y Europa. Entre ellos hay anales históricos, ordenamientos rituales y tradiciones religiosas, pláticas de los ancianos, enseñanzas en los centros de educación y, como la mejor muestra de su refinamiento espiritual, una rica poesía, en la que se hizo presente cuanto puede preocupar al hombre en la tierra. A través de estas fuentes y de los descubrimientos de la arqueología, es posible comprender el sentido que dieron a su vida y aun a prácticas y ritos, como los sacrificios humanos, que nos resultan hoy sombríos y repugnantes. Aquí vuelven a hacerse patentes el dinamismo y las tensiones que caracterizaron a la trayectoria mesoamericana. Por una parte están los *tlamatinime*, los sabios, que cultivaban la poesía y se planteaban problemas sobre la divinidad y el hombre, y por otra los guerreros que, para mantener la vida del sol, hacían conquistas y ofrecían el agua preciosa y el corazón de las víctimas.

Hemos recordado únicamente algunos de los momentos mejor conocidos en la secuencia cultural del México antiguo. En vez de buscar semejanzas con otros contextos de cultura, nos ha interesado señalar circunstancias y rasgos que parecen característicos y propios de la realidad meso-

[7] Véase: Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la Mixteca*, *v.* I, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

americana. Con antecedentes prehistóricos relativamente limitados en el caso del Nuevo Mundo, los primeros pobladores desarrollaron aquí, en aislamiento, su propia cultura. Si algún contacto hubo con el exterior debió de haber sido transitorio y accidental, ya que no dejó vestigios que hayan podido comprobarse. Una serie de peculiaridades a veces paradójicas, muestra las radicales diferencias de los procesos que aquí ocurren. Por lo menos desde el primer milenio antes de Cristo, cuando nace entre los olmecas la alta cultura, sus múltiples creaciones en el campo del espíritu se logran sin que desaparezcan las impresionantes limitaciones materiales y técnicas. Repetiremos que nunca se empleó utilitariamente la rueda, ni se pasó a la llamada edad de los metales, ni pudo disponerse de bestias domesticables, ni se llegó a tener mejor instrumental que el hecho de piedra, pedernal y madera. Y sin embargo proliferaron los centros ceremoniales y urbanos. La organización social, política y religiosa se tornó compleja. Lo que hoy llamamos su arte adquirió grandes proporciones en la arquitectura, en los murales y esculturas, y aun en el barro alcanzó preciosismo. Finalmente se registraron las medidas del tiempo, apareció la escritura en las inscripciones y en los códices y se hizo posible la preservación definitiva del testimonio histórico.

La individualidad esencial de este mundo de cultura parece derivarse así del hecho de que aquí dinámicamente se integraron instituciones y creaciones, que son atributo de una alta cultura ya urbana, con un instrumental y con recursos técnicos que nunca dejaron de ser precarios. Y nos parece llegado el momento de hacer comparaciones. Pensemos en aquellos otros contextos donde, de manera autónoma, se había dado antes el paso decisivo de crear una civilización. En Egipto y Mesopotamia, en el Valle del Indo, en las márgenes del río Amarillo en China, el desarrollo cultural supuso siempre radical transformación en las técnicas, empleo constante de la rueda, elaboración de instrumentos de bronce y de hierro; en una palabra, nuevos medios para aprovechar cada vez mejor las potencialidades naturales.

Parecida comparación puede hacerse con lo que sucedió en otra zona nuclear fuera del Viejo Mundo, donde también floreció una alta cultura: el caso de los pueblos an-

CUADRO COMPARATIVO

DESARROLLO DE LAS ALTAS CULTURAS CON ORIGENES AUTÓNOMOS

	Egipto	Mesopotamia		India	China	Mesoamérica	Sudamérica andina
8000 a. C.	Inicio de la agricultura	Inicio de la agricultura					
7000 a. C.	Cerámica	Cerámica					
6000 a. C.	Domesticación de animales Cobre	Domesticación de animales		Inicio de la agricultura Cerámica Domesticación de animales	Inicio de la agricultura Cerámica Domesticación de animales	Inicio de la agricultura	Inicio de la agricultura
5000 a. C.		Cobre		Cobre	Cobre		Domesticación de animales
	Bronce	Bronce		Bronce	Bronce		
4000 a. C.	Irrigación Aumento de población	Irrigación Aumento de población		Irrigación Aumento de población	Irrigación Aumento de población		Cerámica
	Ciudades	Ciudades					
3000 a. C.	Nuevas estructuras sociopolíticas Arte de grandes proporciones Escritura					Cerámica	
	Imperio antiguo	Sumerios		Aldeas más grandes	Aldeas más grandes		
				Ciudades	Ciudades		
				Nuevas estructuras sociopolíticas			
			Europa	Arte de grandes proporciones Escritura		Aumento de población	
			Recibe influencia de Egipto y Mesopotamia en Creta y otros lugares del Mediterráneo				
1000 a. C.	Imperio nuevo	Babilonios		Invasión aria	Dinastía Shang	Alta cultura olmeca	Chavín
	Término de evolución cultural autónoma		Grecia	Grandes estados Imperio Maurya	Influencia en Corea, Indochina, Japón	Centros ceremoniales Escritura calendario El "0" (cero) y el valor de los numeros por su posición	Trabajo del oro, plata, cobre
			Esplendor clásico griego				
1 d. C.			Imperio romano	Influencia griega Reinado de Asoka			
	Dominación romana					Esplendor de Teotihuacan, centros mayas y de Oaxaca	Cultura mochica y "estados regionales"
400 d. C.			Invasiones de los bárbaros	Imperio Gupta Descubrimiento del "cero" Invasiones de los hunos	Continuidad cultural y política del Imperio Chino	Arte, escritura, numerosas inscripciones jeroglíficas Desarrollo maya	
600 d. C.	Prepotencia musulmana				Etapas de fragmentación regional	Decadencia del periodo clásico	Metrópoli chimú de Chan-Chán
			Invasión musulmana de España				Tiahuanaco en el altiplano
800 d. C.			Sacro Imperio Romano Germánico	Presencia de comerciantes árabes			
1000 d. C.			Adquisición, a través de los árabes, en España, del "cero" y otros importantes elementos culturales			Posclásico Introducción del trabajo de metales desde Sudamérica Toltecas Códices	
	Prepotencia musulmana						
1300 d. C.			Formación de reinos	Gengis Kan Dominación de los mongoles		Invasiones chichimecas desde el norte	
						Fundación de México-Tenochtitlan Rica literatura	Fundación de Cuzco
1500 d. C.			Renacimiento. Desarrollos técnicos			Estado mexica	Estado incaico
	Etapa de descubrimientos realizados por europeos e inicio de su expansión colonial			Dominación portuguesa y después británica	Subsiste continuidad cultural en China	Fin del desarrollo autónomo Dominación española Inicio del mestizaje étnico y cultural	

dinos y de la costa en la América del Sur. Su realidad cultural, aunque semejante en muchos aspectos a la de Mesoamérica, alcanzó mayor desarrollo en algunas de sus técnicas, pero en cambio jamás llegó a la invención de la escritura. El solo enunciado de estas comparaciones permite afirmar que la evolución del México antiguo siguió caminos muy diferentes de los que recorrieron en otros tiempos y latitudes los pocos pueblos que autónomamente llegaron a la alta cultura y a la civilización. De hecho, fuera del ámbito del Viejo Mundo, el caso de Mesoamérica se presenta como el del único núcleo que, en su aislamiento de milenios, y también por obra de sí mismo, desarrolló una civilización con escritura y con historia.

Consecuencia del empeño por enmarcar la evolución del México antiguo dentro del esquema válido en otras latitudes, ha sido precisamente el descubrimiento de esta serie de verdaderas paradojas. Ha sido precisamente este marco de referencia, el que, a la postre y por contraste, ha mostrado mejor que nada los rasgos peculiares y muchas veces exclusivos de Mesoamérica. Si se la pone en parangón con las del Viejo Mundo, por haber llegado también ella a la edificación de centros religiosos y urbanos, a la estratificación en clases sociales, al comercio organizado, a la creación de artes extraordinarias, al descubrimiento de la escritura, el calendario y la historia, se verá a las claras que constituye nuevo ejemplo entre las que con razón se han llamado "altas culturas". Pero igualmente, percibiendo sus limitaciones técnicas, algunas condicionadas por su medio ambiente, como en el caso de la domesticación de animales, sabemos que su trayectoria ha sido diferente. Inevitablemente surge así la afirmación de que la experiencia de los antiguos mexicanos como creadores distintos de alta cultura es probablemente caso digno de atención en el contexto de la historia universal.

Este parece ser el punto de vista desde el que deberá buscarse su más honda significación. Lo peculiar en la evolución del México antiguo necesariamente interesará al filósofo de la historia y la cultura. La riqueza de su arte, de sus literaturas e historia, que pueden estudiarse en códices y textos, no son una de tantas curiosidades, atracción de eruditos y especialistas. Es ésta la otra experiencia humana que casi de raíz quedaba aún por conocer: la de

quienes, por caminos distintos, superaron el ancestral primitivismo hasta situarse por sí solos en un plano semejante al que habían alcanzado en tierras lejanas los más antiguos privilegiados inventores de la escritura y de la historia.

Un lugar en la historia universal

Lo hasta aquí expuesto al parecer permite ya formular una respuesta a la pregunta que es título de este ensayo: "el México antiguo, ¿capítulo de la historia universal?" Hemos visto que, a pesar de sus carencias, las culturas que integran la que bien puede llamarse "civilización prehispánica de Mesoamérica", alcanzaron un rango en muchos aspectos paralelo al de las altas culturas clásicas del Viejo Mundo. Específicamente nos estamos refiriendo a las que florecieron en Mesopotamia y en Egipto, en el Valle del Indo y en las márgenes del Hoang-ho, el río Amarillo, en China. Tanto éstas como la de México tuvieron su raíz en más antiguas comunidades agrícolas que, con escasa diferencia cronológica (entre los milenios VII y VI, a. c.), comenzaron a domesticar, entre otras plantas, los cereales. Allá fue el trigo, la cebada, la avena, el sorgo y, sobre todo en China, el arroz. Acá, principalmente, fue el maíz. En ambos casos, con una trayectoria más rápida o más lenta por las carencias técnicas, la agricultura vino a ser principio de la ulterior transformación.

La vida urbana, las nuevas formas de organización política, social, religiosa y económica, los principios de la escritura, el calendario y la historia, aparecieron allá muchos siglos antes que en el México antiguo. Sabemos que desde el cuarto milenio a. c. en Mesopotamia y en Egipto, y algo después, en el Valle del Indo, se ha dado el paso decisivo que marca los principios de la alta cultura. China lo dará más tarde, hacia 1500 a. c. La "cultura madre mesoamericana" se manifestará más ampliamente en el primer milenio a. c. Desde las costas del Golfo, entre Veracruz y Tabasco, en el país de los misteriosos olmecas, y también desde otros lugares como Monte Albán, en Oaxaca, a fines del llamado horizonte preclásico, anterior a nuestra era, la nueva efervescencia cultural traerá consigo la difusión del calendario, los principios de la escritura, del proto-urbanismo inherente a los centros ceremoniales, con la arquitectura y otras artes plásticas y con lo que hace posible el paso de las primitivas comunidades agrícolas a incipientes estados con nuevas formas de organización. El ulterior florecimiento clásico que parece iniciarse con la era cristiana, es la etapa de pleno desenvolvimiento en plan de alta cultura, en algún caso germen de "estados-imperios" como el que tiene su metrópoli en Teotihuacan.

Clásicos han sido llamados con razón estos siglos, porque durante ellos, más que nunca, el hombre prehispánico alcanzó supremo refinamiento en sus creaciones, como lo prueban sus templos y palacios, sus esculturas y pinturas murales, su cerámica misma y, sobre todo entre los mayas, el desarrollo de sus cómputos cronológicos y de su arte de las inscripciones. Pero, paralelamente, no en el tiempo, sino en cuanto a la aparición de hechos semejantes entre las altas culturas del Viejo Mundo, el esplendor clásico de Mesoamérica, poco antes de que concluyera el primer milenio d. c., entró en decadencia.

Si está claro que a quienes desarrollaron el esplendor clásico y a los que, mucho después, heredan y revitalizan la antigua cultura mesoamericana, debe atribuirse el título de creadores de una civilización, la única fuera del Viejo Mundo con escritura e historia, por esto mismo será ya tarea más fácil entrever su lugar en el contexto de la historia universal. A las claras su significación rebasa el hecho más o menos fortuito de su descubrimiento y conquista en los siglos XV y XVI. Solamente al lado, y si se quiere en parangón, con las culturas de Mesopotamia y Egipto, del Valle del Indo y de China, es posible situar esta más tardía y distinta, y por ello eminentemente interesante, experiencia de los antiguos mexicanos.

Quienes aquí iniciaron, no mucho después que en el Viejo Mundo, una agricultura con métodos distintos hasta lograr la domesticación de plantas diferentes, al parecer estuvieron libres de influjos culturales realmente importantes procedentes del exterior. Más lentamente, tal vez por sus carencias tantas veces señaladas, inventan si no todo aquello que clásicamente integra una "alta cultura", al menos sus elementos más característicos y por añadidura otros que, como sus matemáticas con el cero y el valor de los números por su posición, el Viejo Mundo tardaría mucho más en descubrir. Finalmente, quienes así

desarrollan en aislamiento esta forma distinta de cultura, llegan a tener, también a su modo, conciencia de lo que significa ésta, su obra de creadores.

Sólo liberados del afán de aplicar criterios y esquemas que fueron pertinentes en ámbitos muy distintos, y analizando en cambio la peculiaridad esencial mesoamericana, llegaremos a percibir la significación que puede tener ésta en la historia universal. Aquí se hizo realidad una muy diferente hipótesis: lo que ocurrió a los humanos cuando, en un medio distinto y básicamente aislado, superaron de nuevo el primitivismo y la barbarie. Para el filósofo de la historia, y para cuantos se interesan por conocer la trayectoria del hombre como creador de instituciones y de diversas formas de arte y pensamiento, el pasado precolombino de México surge como experiencia distinta y de atractivo excepcional.

Lo que hoy conocemos de las creaciones mesoamericanas sigue siendo invitación a penetrar en el significado de lo que fue su vida y pensamiento. A la luz de la historia universal la experiencia humana y cultural de los antiguos mexicanos tiene nueva forma de interés. Y en contraparte, la historia misma, al hacer suyo el capítulo antes olvidado de quienes aisladamente crearon la otra alta cultura, no sólo se enriquece sino que de modo mejor se hace acreedora al título de plenamente universal. Como florecimiento con esquema diferente, separado y con su propia cronología, el México antiguo, no a pesar de esto sino precisamente por todo ello, tiene su lugar en la historia.

III. EL TESTIMONIO DE LA HISTORIA PREHISPÁNICA EN NÁHUATL

¿QUÉ SENTIDO puede darse críticamente a la idea de historia —de obvio origen griego y de connotaciones múltiples en el pensamiento occidental—, al referirla a un fenómeno cultural de un ámbito tan distinto como el de Mesoamérica? Esta cuestión quizás a algunos parezca sutil, por no decir bizantina. De ella, sin embargo, depende en gran parte el que procedamos sobre una base más firme, ya que, si empleáramos aquí, sin distingos ni precisiones, los conceptos de historia e historiadores, fácilmente caeríamos en interpretaciones ingenuas. Correríamos el peligro de venir a redescubrir en lo indígena lo que fue propio de culturas diferentes y soslayaríamos lo que más importa: las características que tuvo en el mundo prehispánico el empeño de conservar la memoria del pasado.

UN PUNTO DE PARTIDA

Partiré de un hecho que podemos aceptar como cierto. En el México antiguo, desde el periodo olmeca, anterior a la era cristiana, existió un afán por no dejar que se borrara el recuerdo de lo que había acontecido. Tal actitud puede percibirse hoy de múltiples formas. Lugar especial tienen la conocida precisión de sus sistemas cronológicos, las inscripciones en piedra, los códices o libros en que se consignaron los hechos pretéritos, así como no pocas tradiciones orales, también recordación de sucesos. A estas formas de evidencia se suman las noticias que específicamente hablan de sacerdotes y sabios dedicados a indagar y a hacer posibles tales testimonios.

Casi como algo que podía esperarse, encontramos además, a partir de los primeros cronistas españoles, la reiterada afirmación de que la antigüedad mexicana no fue indiferente a su historia. Sólo que, asimismo desde el siglo XVI, comenzó a sostenerse paralelamente la noción de que esas llamadas "historias de los indios", eran meras fábulas y leyendas en las cuales supuestas actuaciones di-

vinas y humanas se mezclaban puerilmente. De hecho, el celo misionero —con contadas excepciones— pronto vio en los antiguos códices, en los almanaques calendáricos, en las inscripciones y en las relaciones orales, la mano oculta del demonio. Decididamente se persiguió, en consecuencia, lo que se juzgó que era no ya historia sino vestigio de supersticiones y arraigadas idolatrías.

Ello explica que mucho se perdiera entonces y que el estudio de la documentación que se salvó no pudiera emprenderse sino hasta tiempos recientes. Mas el moderno investigador de las culturas prehispánicas, libre ya de la obsesionante interpretación demoniaca, con dificultad podrá escapar a otros más sutiles prejuicios derivados de su propio bagaje cultural. Cualesquiera que sean sus conocimientos acerca de los idiomas y culturas nativas, ¿cómo superará los puntos de vista subjetivos y, por consiguiente, apriorísticos? Y sobre todo, ¿cómo alcanzará a distinguir con precisión entre lo que puede ser huella de una conciencia histórica indígena y lo que debe tenerse por mera elaboración fabulosa?

Lo legendario, la historia y la cuasi-historia

El problema se agudiza, no sólo en un sentido particular, respecto de cualquier fuente de información, sino de modo general, cuando, con criterio abierto, se toman en cuenta las tesis de algunos modernos estudiosos acerca de la significación de la historia. Las conclusiones alcanzadas, a propósito de los orígenes de la historia en el ámbito del mundo griego, parecen tajantes en este punto. En ellas se hace clara distinción entre cualquier afán por preservar de algún modo el recuerdo del pasado y el empeño en inquirir críticamente acerca de él. La primera preocupación es considerada sólo como un antecedente de la conciencia histórica. Los conceptos de historiador y de historia se reservan para elaboraciones culturales que se juzgan de un orden muy distinto, a saber: cuando interviene la reflexión sobre el sentido del acontecer pretérito; pero, además, cuando el recuerdo o imagen de los sucesos es el fruto de indagación metódica y crítica, dirigida a separar lo legendario o mítico, de lo que, en términos de causa y efecto, se considera como acaecido realmente en el mundo del que-

hacer humano. Tal tipo de historia en sentido estricto, se nos dice, nació en el ámbito mediterráneo, específicamente en Grecia. Posteriormente sólo ha existido en aquellas esferas culturales que, de un modo o de otro, estuvieron expuestas al influjo helénico.

Buena muestra de este modo de pensar la ofrece R. G. Collingwood en su *Idea de la historia*:

> ¿Cuáles fueron —se pregunta— los pasos y las etapas que, para llegar a existir, ha recorrido la moderna idea europea de la historia? Puesto que, a mi parecer, [dice] ninguna de esas etapas ocurrió fuera de la región del Mediterráneo, es decir, fuera de Europa, del Cercano Oriente, desde el Mediterráneo hasta Mesopotamia y de las costas septentrionales al África [o sea fuera del mundo influido luego por la herencia greco-romana], nada debo decir acerca del pensamiento histórico en China ni en otra parte alguna del mundo, salvo de la región que he mencionado.[1]

Y a continuación, para precisar por qué excluye del campo de la conciencia histórica a la mayor parte de la humanidad, da las razones que, fundamentalmente, se reducen a distinguir entre ese propósito casi universal de querer preservar la memoria del pasado y lo que ofrece como radicalmente diferente: reflexionar sobre el acontecer pretérito e inquirir críticamente para formarse una imagen lógica de él.

Aquellos pueblos, incluso los que conocieron alguna forma de escritura, pero que estuvieron desprovistos de la actitud inquisitiva y crítica nacida entre los griegos, no alcanzaron otra cosa —sostiene Collingwood—, que una cierta especie de "cuasi-historia".[2] Ésta tuvo un carácter teocrático, y se expresó en sus teogonías, mitos, fábulas y leyendas.

Para el investigador de las antigüedades del Nuevo Mundo, esta conclusión no debe pasar inadvertida. Si asume una actitud crítica, cual es de esperarse, ¿tendrá por ello que desechar, como no históricos en sentido estricto, tal vez todos los documentos que pueda reunir provenientes

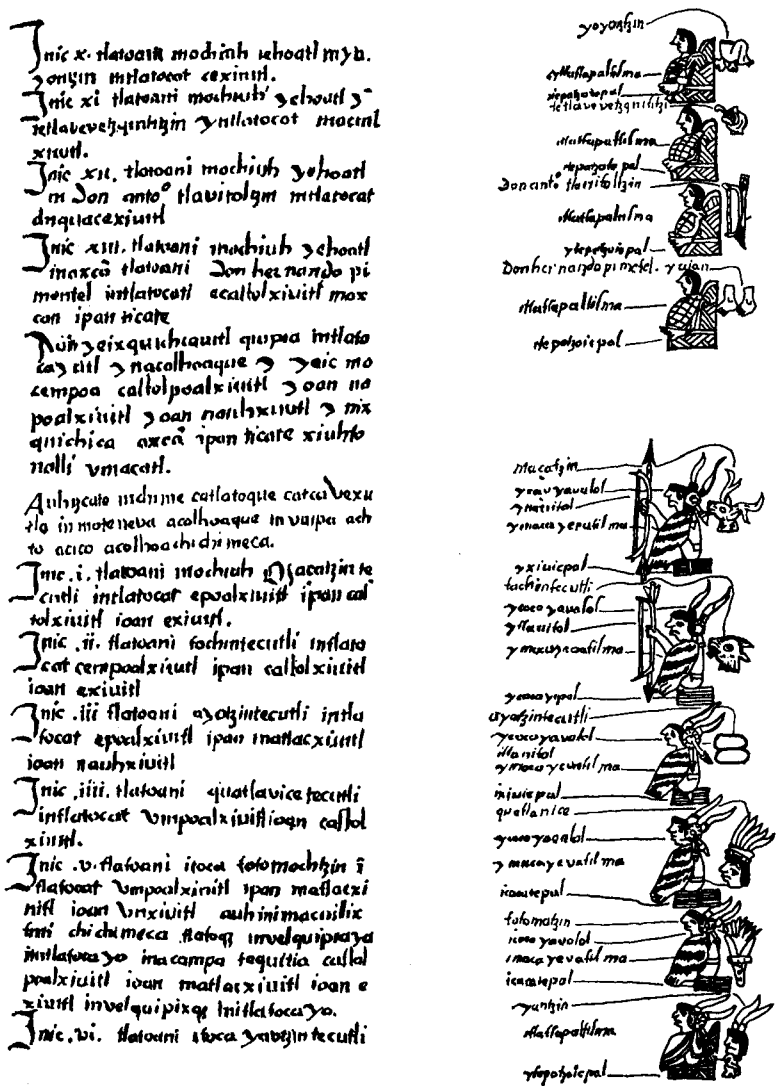
[1] R. G. Collingwood, *Idea de la historia*. Traducción de Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 23.
[2] *Ibid.*, p. 24.

de los pueblos que estudia? ¿Deberá ver en ellos sólo otra manera de testimonio implícito, como son los demás vestigios que descubren los arqueólogos, pero no el reflejo de una conciencia histórica verdaderamente digna de ese nombre?

El enunciado de estas cuestiones vuelve pertinente una consideración sobre ellas. Es curioso notar que esta moderna concepción crítica de la idea de historia coincide, en cuanto a sus consecuencias, con aquella otra forma de pensamiento que, por razones tan distintas como la de una actuación demoniaca, llevó a tener asimismo por meras fábulas a las llamadas "historias de los indios". ¿Se trata acaso —cabría preguntarse—, de dos posturas etnocéntricas, la del evangelizador, que sólo aceptó como verdaderas la historia de la revelación y la de los pueblos cristianos, y la del hombre moderno de origen occidental que afirma que el sentido crítico es exclusivo de su herencia de cultura?

Desde luego no es mi intención hacer a un lado, con este comentario, las disquisiciones formuladas, a propósito de la historia, por el pensamiento contemporáneo. Formalmente las tomo en cuenta porque considero que, a su luz, cabe intentar un más serio acercamiento al fenómeno específico de ese interés por el pasado en el ámbito del México antiguo. Reconozco que, obligado por el tema, he usado ya los vocablos de historia e historiadores. Acepto ahora ponerlos críticamente en entredicho hasta no determinar qué sentido puede concedérseles en el contexto de las culturas prehispánicas.

Pero antes de abordar el problema quiero advertir que lo circunscribo a los pueblos nahuas de los últimos siglos anteriores a la conquista. No significa esto, sin embargo, que deba perderse de vista el marco de referencia, mucho más amplio, de la evolución cultural mesoamericana. Hoy se sabe, gracias a las investigaciones arqueológicas, que en otras áreas del México antiguo existió una parecida preocupación por el pasado, y de ello hay testimonios que se remontan al primer milenio antes de Cristo. Pienso en las inscripciones que provienen del periodo olmeca y, de épocas posteriores, en los múltiples registros de acontecimientos a lo largo del horizonte clásico, en el área maya y en las de Oaxaca y del altiplano central. Otro tanto puede



Página del *Códice Matritense del Real Palacio* (Antiguos memoriales) en la que aparecen los señores que han gobernado en Tezcoco y en Huexotla.

afirmarse de la etapa tolteca durante los siglos del posclásico. La investigación, en el caso específico de los tiempos mexicas, parte en consecuencia del reconocimiento de que el interés que entonces existió acerca del pasado no fue experiencia aislada en el mundo mesoamericano. También en esto, los mexicas y otros grupos nahuas contemporáneos suyos, fueron herederos y acrecentadores de un legado de alta cultura, más de dos veces milenario.

Hecho el anterior deslinde, podemos ya plantearnos las cuestiones pertinentes respecto a este último periodo, el anterior a la conquista. Los puntos que interesa elucidar son los siguientes: ¿qué ideas tenían los *tlamatinime* o sabios nahuas de los siglos XV y principios del XVI acerca de sus formas de perpetuar la recordación del pasado? ¿Dentro de qué marco de creencias y lucubraciones realizaron su tarea? ¿Fundamentalmente qué les interesaba rescatar del olvido? ¿Quiénes eran y qué propósitos tenían los que se ocupaban en esto? De las respuestas que puedan darse a tales cuestiones depende, así lo creo, el esclarecimiento del problema de si hubo o no durante la etapa mexica alguna manera de historia, entendido críticamente el concepto.

Conciencia de lo que es recordar

Fijémonos en el primer punto: las ideas que tuvieron los sabios nahuas sobre sus formas de recordación del pasado. Varios son los documentos indígenas que arrojan luz sobre este asunto. En algunos de ellos encontramos precisamente determinados términos que, analizados en función de sus correspondientes contextos, dejan percibir mejor las ideas de que fueron expresión.

Comencemos por el vocablo *tlatóllotl*. Se deriva éste de *tlatolli* que significa "palabra" y "discurso". *Tlatóllotl* es voz colectiva y también abstracta que vale tanto como "conjunto de palabras o de discursos" e igualmente quiere decir "esencia de la palabra o del discurso". Ahora bien, el término *tlatóllotl* no se aplicó a cualquier conjunto de palabras o discursos, sino específicamente a los dedicados a rememorar el pasado. En este apuntamiento a lo pretérito radicaba la esencia de la palabra que, así, se convertía en memoria. Varios son los textos indígenas que muestran que tal era la acepción de este término. Citaré, como ejemplo, un breve párrafo de los *Anales de Cuauhtitlan*. En él se habla de los lugares donde florecieron sucesivamente los conjuntos de palabras que eran tradición de hechos pretéritos:

> *Tlatoloyan*, o sea la sede por excelencia del *tlatóllotl* (las palabras-recuerdo), estuvo primero en Tula, en Quauhquecholan, en Quauhnáhuac, en Uaxtépec, en Quahuacan.
>
> Cuando aquello decayó, quedó la palabra-recuerdo, *ontlatóloc*, en Azcapotzalco, en Colhuacan, en Coahuatlinchan.
>
> Cuando aquello decayó, quedó la palabra-recuerdo, *ontlatóloc*, en Tenochtitlan-Mexico, en Tezcoco-Acolhuacan, en Tlacopan-Tepanohuayan.[3]

Como breve comentario a este texto, destacaré algo que parece muy significativo. Expresamente se ha afirmado que el conjunto de palabras, memoria del pasado, los *tlatóllotl*, tuvieron su raíz en Tula y en la serie de lugares que después se mencionan, y que marcan distintas etapas culturales, hasta terminar la lista con los nombres de las ciudades que fueron cabeza de la llamada Triple alianza: Tenochtitlan-México, Tetzcoco, en la región de Acolhuacan, y Tlacopan, Tacuba, en el territorio tepaneca. En esos tres sitios —tal es la conclusión del texto—, se recogió y quedó la palabra-recuerdo de lo que había ocurrido en los antiguos tiempos.

Cómo se preservan las palabras-recuerdo

Los *tlatóllotl* se conservaron para que las nuevas generaciones pudieran oírlos y hacerlos suyos. Así, a propósito de los portentos obrados por algunos dioses o de los hechos de personajes famosos, se lee muchas veces en la documentación indígena la siguiente expresión: "se oirán sus palabras-recuerdo" (*in itlatollo mocaquiz*).[4] Pero, paralelamente, los *tlatóllotl* se perpetuaron en otra forma. En la misma fuente que hemos citado, los *Anales de Cuauhtitlan*, se dice a propósito de la vida de Huémac, antiguo señor de Tula: "Muchas palabras-recuerdo acerca de él están en varios libros (*amoxtli*); por medio de ellos, po-

[3] *Anales de Cuauhtitlan*, fol. 63.
[4] Véase, por ejemplo, *ibid.*, fol. 8 y fol. 10.

drán ser escuchadas (*Ca cenca itolloca cecni amoxpan mocaquiz*)".[5]

Lo que al comienzo fue sólo objeto de tradición oral pasó a ser tema y contenido de los libros indígenas, cuya escritura comprendía representaciones estilizadas de distintos objetos, es decir pictografías, asimismo ideogramas y, en menor grado, glifos de carácter fonético. Varios son los códices que han llegado hasta nosotros con recordaciones, hasta cierto punto esquemáticas, de sucesos divinos y humanos. Menciono, como ejemplo notable, los que integran el grupo de manuscritos mixtecas de origen prehispánico. En ellos pudo estudiar Alfonso Caso, las biografías de varios centenares de personajes que existieron a partir del siglo VII d. c. Y por lo que toca al mundo náhuatl, son libros de recordación del pasado la *Tira de la Peregrinación*, los códices *Azcatitlan, Mexicanus, Vaticano A, Telleriano-Remensis* y otros varios que si bien provienen, como algunos de los ya mencionados, de tiempos posteriores a la conquista, conservan en buena parte la antigua técnica indígena.

Para describir el contenido de estos manuscritos, el hombre náhuatl se valió de diversos términos: *cecemeilhuiamoxtli*, libros de lo que ocurría cada día; *cexiuhámatl*, los que consignaban los acontecimientos de un año, o simplemente, *xiuhámatl* que tanto vale como "anales". Otros eran los *nemilizámatl* o *nemiliztlacuilloli*, papeles o pinturas de una vida; *in huecauh amoxtli*, libros de lo que sucedió en la antigüedad; *tlalámatl*, papeles de tierras y *tlacamecayoámatl*, papeles de linajes o como ellos decían, de "mecateidades o cordeles humanos".

En los centros prehispánicos de educación el contenido de esos libros, al igual que las palabras-recuerdo, los *tlatóllotl*, eran parte esencial en la enseñanza. Y juntamente con estas maneras de escritos y de tradición oral existieron las inscripciones en determinados monumentos. Un ejemplo es la conocida *Piedra de Tízoc* cuyos relieves y glifos conmemoran las hazañas de quien fue un *tlatoani* de los mexicas.

Mas para responder a la cuestión sobre lo que pensaron los sabios indígenas acerca de sus medios de preservar la memoria del pasado, no basta lo que hemos aducido. Es

[5] *Ibid.*, fol. 8.

necesario valorar, además, lo que a veces consignan los mismos textos acerca del origen y credibilidad de los distintos relatos. Por ejemplo, en varios *tlatóllotl* que incluyó Sahagún en su magna recopilación se lee esta frase: "He aquí la palabra que dejaron dicha los viejos..." (*Izca in tlatolli in quitotihui in huehuetque...*).[6] Por otra parte, es frecuente encontrar, a modo de preámbulo, esta otra expresión casi clásica: "Se refiere, se dice..." (*Mitoa, motenehua...*).[7] También —y entonces hay indicio de duda—, algunos relatos aparecen precedidos del vocablo *quílmach* que significa: "dicen que, dizque". Y, a propósito de algunas recordaciones de los orígenes cósmicos, como en la "Leyenda de los Soles", la narración se anuncia así: "Aquí están las palabras-recuerdo que repiten lo que se sabe que sucedió en la antigüedad..." (*In nican ca tlamachilliztlatolzazanilli ye huecauh mochiuh...*).[8]

Distintas son todas esas formas de presentar un testimonio de aquellas otras en las que expresamente se menciona a alguien como responsable de haber sostenido lo que se aduce. En las colecciones de la antigua poesía náhuatl son frecuentes semejantes atribuciones. Como muestra veamos lo que se dice del pensamiento de un sabio náhuatl, el Señor de Teotlaltzinco: "Así lo dejó dicho Tochihuitzin, así lo dejó dicho Coyolchiuhque..." (*In ic conitotéhuac Tochihuitzin, in ic conitotéhuac Coyolchiuhque...*).[9] Encontramos, asimismo, otras afirmaciones en que se invoca el testimonio de la experiencia. Transcribo la fórmula que se repite varias veces en los textos de la *Visión de los vencidos*: "Y todo esto pasó con nosotros, nosotros lo vimos, nosotros lo contemplamos admirados..." (*Auh ixquich in topa mochiuh, in tiquitaque, in ticmahuizoque...*).[10] Finalmente citaré, por su grande interés una ex-

[6] Textos de los informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 191 r.

[7] Véase, por ejemplo, el principio de muchos relatos incluidos en obras como los *Anales de Cuauhtitlan*, los *Anales Históricos de la Nación Mexicana*, la *Historia tolteca-chichimeca*, los códices *Matritenses* y *Florentino* (textos de los informantes de Sahagún), los *Anales de Tecamachalco*, etcétera.

[8] *Manuscrito de 1558, Leyenda de los Soles*, fol. 75.

[9] *Manuscrito de Cantares Mexicanos*, Biblioteca Nacional de México, fol. 14 v.

[10] *Manuscrito Anónimo de Tlatelolco*, 1528, Biblioteca Nacional de París, fol. 33.

presión de duda, con una consiguiente rectificación, respecto de lo que otros sostuvieron a propósito de un antiguo linaje. El texto proviene de los *Anales de Cuauhtitlan*. Tras de recordarse allí la genealogía de Xaltémoc, que había sido señor de Tequixquináhuac, aparece el siguiente comentario: "Este discurso acerca del linaje [de Xaltémoc] no puede ser cierto. Porque ya se dijo aquello que es verdadero, cómo se ordenó [la descendencia].[11]

Aunque es casi seguro que tal comentario se debe al recopilador indígena de tiempos posteriores a la conquista, tenemos en él un indicio de que, en la elaboración de anales como éstos, no era inusitado en la tradición prehispánica recurrir a la confrontación de testimonios distintos. Ahora bien, cualquiera que sea la estimación que merezcan las diversas maneras, que hemos examinado, en la forma de aducir la autoridad de los relatos, lo importante es la diversidad de actitudes adoptadas frente a los testimonios del pasado. A través de ellas el hombre indígena reflejó tener conciencia de que, en su saber acerca de lo que había ocurrido, existían diferentes grados de certeza.

Marco de referencias en el que se preservan las palabras-recuerdo

Y corresponde atender ya a otra de las cuestiones que inicialmente nos propusimos: ¿en qué consistió el repertorio de creencias e ideas que sirvió a los sabios de marco en su afán de conocer y conservar el pasado? Imposible sería reconstruir aquí la complejidad de su visión del mundo y de su pensamiento, fundamentalmente de contenido religioso. Opto, en consecuencia, por fijarme en lo que me parece más estrechamente relacionado con el tema que estamos considerando. Primer lugar ocupa la concepción que tuvieron, no sólo los nahuas sino en general los pueblos mesoamericanos, de un universo esencialmente cíclico. El sol y la tierra, ésta con todos sus rumbos y sus planos superiores e inferiores henchidos de símbolos, habían existido, cual realidad intermitente, varias veces consecutivas. A través de innumerables cuentas y ataduras de años, los dioses creadores habían sostenido las grandes luchas re-

[11] *Anales de Cuauhtitlan*, fol. 17.

cordadas en los que hoy llamamos mitos prehispánicos. El periodo de predominio de los distintos dioses había constituido una edad del mundo, un sol, como decía el hombre prehispánico. Cuatro eran los soles que habían surgido y terminado: las edades de tierra, aire, agua y fuego. La época actual era la de *ollintonatiuh*, el sol de movimiento, el quinto de la serie, que comenzó a ser por el sacrificio de los dioses que, con su sangre, le dieron vida. Pero este sol, como todos los anteriores, estaba destinado a perecer y, con él, la realidad del mundo donde habitaban por igual los *macehualtin*, gente del pueblo, y los sabios y nobles.

En tanto que la edad presente existía, múltiples fuerzas divinas actuaban y se dejaban sentir en el mundo. La acción de los dioses no era ni ciega ni menos fortuita. También en ella había ciclos y por tanto igualmente los había en todo acontecer a lo largo de cada día, y de las trecenas y veintenas de días, de las cuentas de años y de las ataduras de éstos, al concluir cincuenta y dos, y de las llamadas *huehuetiliztli* o "vejeces", sumas de ciento cuatro años solares. De hecho, para los nahuas y los demás pueblos de Mesoamérica, todos esos periodos y otros más complejos, como los que concibieron los mayas, constituían precisamente el marco, pleno de vida y movimiento, en el que actuaban los dioses. Las medidas de tiempo no sólo implicaban un *tonalli* o destino, sino que ellas mismas eran manifestación de los rostros de las deidades que, una y otra vez, se hacían presentes en el mundo de los seres humanos.

Vitalmente persuadido de que así era el universo en que le había tocado existir, el hombre prehispánico hizo de los cómputos del tiempo un saber de salvación. Desarrolló con extremada precisión sus sistemas calendáricos y ahondó en su peculiar forma de astrología, siempre preocupado por cuanto acontecía o podía suceder en cada uno de los ciclos, a partir de las divisiones del día y de la noche hasta que llegara la temida consumación del *ollintonatiuh*, la edad o sol de movimiento que, como las cuatro anteriores, consigo llevaba la muerte.

Su actitud de expectación ante el futuro llevó a los sabios nahuas a interesarse igualmente por el pasado ya que, en lo que había ocurrido, pensaban encontrar indicios de los destinos propios de todos los ciclos. Los signos calendáricos eran portadores de sentidos al referirse con rigor

matemático a cualquier cuenta de días o de años. Por eso, para alcanzar la significación de lo que había ocurrido, había que computar y registrar la fecha con la máxima precisión posible. Dentro de este marco de creencias —y también de medidas calendáricas—, fue como se pronunciaron las palabras-recuerdo, los *tlatóllotl*, y se pintaron y redactaron los *amoxtli* y los *ámatl* que hoy nombramos códices del México antiguo.

¿Deberá concluirse de todo esto que el afán indígena en torno del pasado estuvo radicalmente constreñido dentro de una visión del mundo cimentada en mitos y expectaciones astrológicas? Sin duda, para alcanzar una respuesta, es necesario tomar conciencia, una vez más, de lo que fue la estructura propia de ese pensamiento. Los calendarios prehispánicos no sólo estuvieron apoyados en la lógica de una larga serie de observaciones sino que se expresaron asimismo en términos fundamentalmente matemáticos. En consecuencia, dentro precisamente del universo de los números y los símbolos sagrados, fue posible situar en forma estructurada cualquier memoria del pasado. Esto ocurrió respecto de todo lo que interesó al hombre náhuatl rescatar en sus palabras-recuerdo y en sus códices.

Como lo muestran los textos, quiso computar así la duración de las edades que habían existido. Correlacionó también con su lógica calendárica las manifestaciones y portentos de los dioses. Y, sin limitarse a lo cósmico y divino, concentró asimismo la atención en el orden de las cosas humanas. En el caso particular de los mexicas, su recordación incluyó a la serie de acontecimientos que habrían formado la trama del existir de la comunidad, desde los días de la tribu desconocida y peregrinante, hasta el asentamiento en Tenochtitlan y hasta los tiempos de grandeza del que llegó a ser el Pueblo del sol.

Temas y propósitos de las palabras-recuerdo

Convirtieron en relato y en medida de tiempo la memoria de las dificultades y persecuciones a las que se habían sobrepuesto; de sus guerras, hambres y epidemias; de las genealogías de sus jefes o caudillos y después de sus distintos gobernantes, los *tlatoque*, con noticias de lo que cada uno hizo en su vida. También consignaron la realización

de obras que hoy llamaríamos públicas, como edificaciones de recintos sagrados, palacios, escuelas, acueductos y mercados, y, paralelamente, las actuaciones de los sabios, sacerdotes, guerreros, artistas, poetas y mercaderes. De manera muy especial —porque era donde lo divino y lo humano se unían—, registraron lo tocante al culto religioso, la consagración de los templos, como la del llamado *Mayor* en Tenochtitlan, los sacrificios y fiestas que entonces se llevaron a cabo. En todo esto, casi como algo obvio, se reiteró la palabra de la intervención de sus dioses, en particular del que siempre los guió y protegió, el joven guerrero que hace nacer al sol, Huitzilopochtli.

A medida que la pujanza del pueblo mexica se fue afirmando y acrecentando, encontramos que en los textos se definió cada vez mejor el propósito que normaba la perpetuación de los recuerdos. Lejos de romper con el marco de los mitos y creencias, el empeño era mostrar cómo, en todos los momentos del pasado, la nación mexica había tenido un destino recto y bueno, que ella había sabido aprovechar, hasta encaminarse con paso seguro a la consolidación de su grandeza. Los *tlatóllotl* y los códices se convirtieron en elemento esencial para la integración del Pueblo del sol. Gracias a ellos tuvo éste una imagen de sí mismo en la que sobresalían el rostro y el corazón esforzados que, por medio de la lucha, realizaban siempre su destino.

Las palabras-recuerdo resonaron como una especie de historia sagrada y nacional y hasta cierto punto también nacionalista. Más de un testimonio podemos aducir en confirmación de esto. Cuando, hacia 1428, se consumó la victoria de los mexicas y sus aliados sobre los antiguos dominadores de Azcapotzalco, se tomaron medidas para transformar la fisonomía del pueblo que hasta entonces había sido tributario. Itzcóatl, aconsejado por el célebre Tlacaélel, hizo nueva distribución de tierras, concedió títulos a quienes se habían distinguido en la lucha, promulgó leyes y atendió al engrandecimiento de la ciudad. Tales medidas se referían a un presente del que se quiso hacer momento de cambios radicales. Pero a la vez se atendió de modo explícito a la significación de lo pretérito. En los viejos códices, los propios y los de Azcapotzalco, la imagen del pueblo mexica distaba mucho de aparecer con rasgos de grandeza. Era pues necesario reinterpretar el pasado para

tener en él nuevo apoyo del destino que aguardaba a los seguidores de Huitzilopochtli. Había que establecer otras palabras-recuerdo y cambiar el contenido de los códices. Se reunió lo que se calificó entonces de falso y se hizo la quema de los libros de pinturas que no convenía conservar. Esto es lo que precisamente nos refiere un texto indígena, incluido en el *Códice Matritense de la Real Academia*:

> Se guardaba su historia. Pero entonces fue quemada. Se juntaron los señores mexicas, dijeron:
>
> —No conviene que toda la gente conozca las pinturas. Los que están sujetos, los hombres del pueblo, se echarán a perder y andará torcida la tierra, porque allí se guarda mucha mentira y muchos en ellas han sido tenidos falsamente por dioses.[12]

Distintos *tlatóllotl* y códices empezaron a reflejar la nueva imagen que los mexicas querían tener de sí mismos. En modo alguno se suprimieron ideas como la de que, durante mucho tiempo, ellos habían sido un pueblo perseguido. Por el contrario, se insistió en esto —y así lo muestran los relatos—, para ofrecer luego el contraste de una voluntad de lucha, determinación de realizar un destino, con el auxilio siempre del dios Huitzilopochtli. Los mexicas —como se consigna en sus textos—, son los herederos por excelencia de todo lo grande que habían alcanzado los toltecas. Sus dioses, en especial Huitzilopochtli, pasan a ser situados en un mismo plano con las divinidades que habían dado vida y completamiento a las anteriores edades o soles. Si Quetzalcóatl, Tezcatlipoca y Tláloc habían presidido los ciclos cósmicos pretéritos, a Huitzilopochtli corresponde identificarse con el sol en la edad presente del *ollintonatiuh*. Él es, como se lee en uno de sus himnos sagrados, "el joven guerrero, el que obra arriba, el que va andando su camino..." En su boca se ponen palabras como éstas: "No en vano tomé el ropaje de plumas amarillas, porque yo soy el que hace salir al sol; el portentoso, el que habita en la región de las nubes."[13]

[12] Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia*. Vol. VIII, fol. 192 v.

[13] "Himno a Huitzilopochtli", *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Versión de Ángel Ma. Garibay K., México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958, p. 31.

Reinterpretación del pasado y conciencia de un destino histórico

La reinterpretación mexica de los mitos y la elaboración de nuevos relatos y códices tuvieron consecuencias que casi se antojan imprevisibles. En ellos iba a encontrarse la justificación de un destino que se concibió ligado a la realidad total del universo. Como Pueblo del sol, los seguidores de Huitzilopochtli tenían en esto una misión que cumplir. El sol y la edad presente habían nacido en virtud del sacrificio de los dioses que, con su sangre, les habían comunicado la vida. Pero el *ollintonatiuh*, la edad de movimiento, como las anteriores, llevaba la semilla de su propia destrucción. Cuando ésta ocurriera, se cerraría el ciclo de la actuación de los humanos; pasado y futuro por igual perderían todo sentido. Sólo al Pueblo del sol correspondía posponer el acabamiento, fomentando la existencia del *ollintonatiuh*, con aquello mismo que le había dado originalmente la vida, el líquido precioso de los sacrificios. Haciendo profesión de guerrero, su misión era someter a otras gentes, reunir cautivos y sustentar con su ofrenda al que crea el día y la sucesión de los tiempos. En tanto que los mexicas fueran fieles a ese destino, el sol y la tierra se librarían de la muerte. El orden de las recordaciones humanas seguiría abierto.

Así, en el marco de creencias de un universo cíclico, los mexicas introdujeron esencial novedad: la idea de poder alargar indefinidamente las cuentas de años del sol de movimiento. Con su reinterpretación del pasado tomaron la carga de impedir que se cerrara el ciclo de interacción de hombres y dioses, el lapso del recuerdo posible, el tiempo único de lo que llamamos historia. Conscientemente he empleado ahora el término de historia, porque considero que quienes repensaron su pasado para engrandecer su propia imagen y afirmar un destino, hicieron de hecho crítica de los antiguos relatos y se plantearon cuestiones sobre la posible significación de éstos. La más patente consecuencia de semejante forma de actuar, tuvo también relación primordial con lo que puede significar el concepto de historia: la duración de los tiempos humanos cuyo único término es la desintegración de la tierra, del sol, del universo.

Sin duda el nacimiento de esta peculiar manera de con-

ciencia histórica ocurrió en un contexto donde los mitos mantenían su vigencia. Pero esto, si se tiene como posible objeción, ni fue exclusivo del mundo prehispánico ni desvirtúa en rigor la aparición de la historia. Diversas formas de mito ha habido y hay en lo que es el pensamiento histórico de otros muchos pueblos. Citaré en este punto a Edmundo O'Gorman en su obra *Crisis y porvenir de la ciencia histórica.* Analiza allí las etapas que, a su juicio, pueden percibirse en la producción historiográfica del mundo occidental. Primero estuvo —nos dice—, la finalidad clásica de perpetuar, como lección permanente, los hechos ejemplares del pasado. Más tarde vino la que algunos tuvieron como suplantación o sea la historia concebida

> en favor de un pragmatismo político que, desde entonces, será la piedra angular en que se edifique el poderoso y creciente sentimiento de las nacionalidades... La historiografía queda uncida al destino de una aventura nacionalista. Ya no habrá sistemas de gobierno, no habrá plan de acción política, de paz, de guerra..., que no invoquen como justificación y garantía la experiencia del pasado y que no descansen en una interpretación historiográfica.[14]

Proliferación de mitos ha habido en esos propósitos de uncir la historia a destinos y aventuras nacionalistas. Nada tiene, por tanto, de extraño que, cuando los mexicas quemaron los viejos códices porque era necesario dar nuevo cimiento al propio ser, los mitos también se volvieran presentes. La reinterpretación de su pasado, divino y humano, se hizo entonces en términos de lo que ellos creían y deseaban y también de la conciencia que tenían de lo que importaba la historia.

Otros hechos podrían mencionarse, en el caso de los mexicas, que confirman su propósito de valerse del mito y de la memoria de actuaciones ejemplares con el mismo fin de justificar su destino. Recordemos la orden de Motecuhzoma Ilhuicamina que envió servidores suyos a buscar el sitio de donde los mexicas habían venido, *Chicomóztoc*, el lugar de las siete cuevas, en las llanuras del norte.[15]

[14] Edmundo O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, Imprenta Universitaria, 1947, p. 28.

[15] Véase lo que escribe acerca de esto fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, edición de Angel Ma. Garibay K., 2 vols., México, Editorial Porrúa, 1967, t. II, p. 215.

Y asimismo citemos el mandato del mismo *tlatoani* de que esculpieran su efigie y la de Tlacaélel en Chapultepec "para que —según las palabras suyas que transcribió Diego Durán de una crónica en náhuatl—, viendo allí nuestra figura, se acuerden nuestros hijos y nietos de nuestros grandes hechos y se esfuercen en imitarnos".[16]

A través de monumentos, de pesquisas sobre los orígenes míticos, de quemas de códices y de una consiguiente reinterpretación del pasado, se hicieron visibles los propósitos que avivaron la conciencia de la historia. Piedra angular fue ésta para ellos sobre la que quisieron edificar el poderoso y creciente sentimiento de su realidad única de Pueblo del sol.

Nacionalismo y universalidad

Hubo en esto sin duda una actitud calificada ya de nacionalista. Pero a la vez existió un enfoque raíz de universalidad. En virtud de su historia el hombre mexica concibió su destino esencialmente ligado a la realidad entera del mundo. Como en el caso de judíos y romanos, los mexicas se pensaron a sí mismos predestinados a realizar una misión. La de ellos fue posponer el término de la edad de movimiento, o lo que es lo mismo, alargar indefinidamente la duración de los tiempos, el ámbito abierto de una historia de connotación universal, porque abarcaba la vida de todos los humanos en los cuatro rumbos de un mundo circundado por las aguas divinas, según su propia imagen del universo.

Los de oficio guardianes de las palabras-recuerdo

Hemos descrito la que parece fue una peculiar manera de conciencia histórica en el mundo náhuatl. Resta decir algo sobre las personas mismas que se ocuparon de la preservación del pasado. Los textos indígenas conservan los términos con que se nombraban los que hoy llamaríamos historiadores. *Tlatollicuiloani* es vocablo que significa "el que pinta o pone por escrito las palabras-recuerdo", el que reúne los *tlatóllotl* y sabe consignar su sentido en los libros de pinturas. Otro término es *Xiuhamoxpohuani*, "el que

[16] *Ibid.*, t. II, p. 245.

refiere cuál es el contenido de los libros de los años", aquel que, como maestro y conocedor de los códices, puede trasmitir el relato de lo que ha acontecido. En las escuelas indígenas, sobre todo en los *calmécac*, tenía lugar la enseñanza sistemática de las palabras-recuerdo, y de lo que se registraba en los códices. Los *cuicapicque*, forjadores de cantos, participaban igualmente evocando en sus poemas, para beneficio del pueblo, los portentos de los dioses y las proezas de hombres que en verdad fueron dueños de un rostro y un corazón.

A los cronistas indígenas y mestizos del siglo XVI cabe acudir en busca de mayor información sobre sus colegas prehispánicos. De ellos hablan autores como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Hernando Alvarado Tezozómoc y Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. Este último en su *Octava Relación*, para justificar el origen de los códices que fueron su apoyo, menciona a una serie de historiadores prehispánicos. "Estos antiguos relatos —nos dice—, fueron hechos durante el tiempo de los señores, nuestros padres, de nuestros antepasados. Y estas pinturas del pueblo y la historia de los linajes fueron así guardadas..." Entre los que se ocuparon de preservar los recuerdos y códices, de confrontarlos y enriquecerlos, estuvieron los nobles Ahuilitzatzin, Moxochintzetzelohuatzin y Cuetzpaltzin, señor Tlaylótlac. Los tres mencionados sobrevivieron a la conquista y trasmitieron su saber de la historia.[17]

Y como ellos hubo otros de los que asimismo se tiene noticia. Se salvaron así del olvido antiguos *tlatóllotl* y un cierto número de libros de pinturas. El interés del hombre indígena por su historia definitivamente no murió con la conquista. Más de treinta nombres de historiadores y cronistas, nahuas y mestizos, pueden citarse del siglo XVI y principios del XVII. En sólo esto hay nueva prueba del arraigo que llegó a tener en la región del altiplano el empeño de perpetuar la recordación de los tiempos antiguos. Es cierto que en algunos de esos cronistas nativos de la primera centuria novohispana, el quehacer histórico —como el ser mismo del país—, se fue volviendo mestizo. La historiografía española había comenzado a influir sobre las formas indígenas de redactar sus anales. De ello dan fe los códices con glifos prehispánicos y con anotaciones marginales en escritura alfabética, y asimismo las obras de autores como Ixtlilxóchitl, Muñoz Camargo, Juan Bautista Pomar, Cristóbal del Castillo, Chimalpahin y Tezozómoc. Al mestizarse la cultura, otro tanto sucedió con la interpretación de lo que había sido la vida del México antiguo. Comenzó a concebirse el pasado a través de formas de pensamiento que eran consecuencia de la fusión de pueblos y modos de ser muy distintos. La historiografía nativa, posterior a la Conquista, fue así prenuncio de la futura realidad de un México que acabaría por ser fundamentalmente mestizo.

[17] Francisco de San Antón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Octava Relación*, manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de París, fol. 238-239.

Nunca desapareció, sin embargo, el empeño de dar a conocer lo que fue la raíz, y de ufanarse —como lo seguimos haciendo hoy en día—, en la recordación del más antiguo legado. Los cronistas indios y mestizos encontraron en la vieja historia los testimonios que les permitían autoafirmarse ante cualquier desdén de los peninsulares. Hombres como Bernardino de Sahagún participaron también en esta empresa y así los *tlatóllotl* y los glifos de los códices no se perdieron para siempre. El nuevo pueblo, en proceso de formación, tendría la posibilidad de conocerse mejor, reconstruyendo la imagen de esa porción de su ser que es lo indígena.

IV. UNA CATEGORIZACION DE LA HISTORIOGRAFÍA NÁHUATL Y DE LA QUE A ÉSTA SIGUIÓ EN EL SIGLO XVI

En el ensayo anterior traté de precisar en qué sentido cabe entender la aparición de una conciencia histórica entre los nahuas prehispánicos. Ahora el campo de atención es otro: interesa describir lo más sobresaliente en la producción historiográfica de esas mismas gentes que desarrollaron tal conciencia histórica, así como lo que elaboraron otros, españoles y mestizos, hasta fines del siglo XVI. En particular me fijaré en las obras que versan sobre el pasado cultural de quienes vivieron en la región del altiplano central de México.

En lo que concierne a los periodos objeto de esta historiografía, mi propósito conlleva una limitación que debo destacar. Sólo me ocuparé de lo que se escribió en relación directa con el pasado prehispánico de los pueblos nahuas hasta el momento de su contacto con los conquistadores españoles. Significa esto que no intentaré valoración alguna de las obras que versan sobre el proceso de implantación de las instituciones españolas y de la evangelización en el ámbito náhuatl.

En el título del presente ensayo indico que mi propósito es proponer una categorización historiográfica. Ello implica buscar conceptos o nociones, de alcances genéricos, que permitan enmarcar y situar las distintas aportaciones sobre historia cultural de los nahuas prehispánicos, precisamente en función de las características que ellas mismas ostentan. En cuanto instrumento conceptual de investigación, establecer categorías presupone análisis y crítica del gran conjunto de obras en cuestión para discernir posibles afinidades entre ellas, al igual que las diferencias de sentidos y propósitos con que las mismas fueron concebidas y realizadas.

Desde luego, en éste, como en cualquier otro intento de categorización, cabe pensar en la adopción de muy diversos criterios.[1] Dicho de otra manera, es obvio que, concibiendo a las varias categorías como una forma de géneros, necesariamente se da entrada preferencial a factores o razones que se tienen como base suficiente para establecer determinadas diferencias específicas. La gama de elementos o factores que pueden entrar en una categorización historiográfica es por supuesto muy variada. Por una parte está el factor tiempo, es decir, la época en que se elaboró tal o cual producción histórica. En nuestro caso existen ya aquí enormes diferencias entre las obras que se produjeron en los tiempos prehispánicos, o al ocurrir el choque de la Conquista, cuando los que hacen historiografía son cronistas indígenas y soldados españoles, o luego, cuando se inicia la etapa de rescate de la cultura indígena, tarea en la que participan, de modos distintos, algunos sabios indígenas sobrevivientes a la Conquista, varios frailes humanistas, algunos oficiales reales, así como otros estudiosos nativos y mestizos, motivados por razones con frecuencia desiguales entre sí.

Otro punto de vista fundamental, en función del cual puede introducirse una categorización, proviene del análisis del contenido y estructura de las distintas formas de producción histórica al alcance del investigador. Así, lo que registra un antiguo códice sobre un asunto como el de la peregrinación de los mexicas, una crónica en náhuatl bastante escueta o un relato indígena acerca de la Conquista ostentan características muy diferentes de las que pueden percibirse en elaboraciones como las *Cartas de relación* de Hernán Cortés o la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo, las historias de cronistas franciscanos como Motolinía y Mendieta, o el resultado de la penetrante investigación de fray Bernardino de Sahagún, los tempranos intentos de síntesis del jesuita Joseph de Acosta o del franciscano Juan de Torquemada. Y es evidente que las formas de elaboración se diferencian mucho más con el transcurso del tiempo hasta llegar a nuestra época contemporánea. En estrecha relación con lo anterior está el ángulo de los enfoques mismos con que los autores —cronistas e historiadores de orígenes muy variados— quisieron pensar y expresarse en una obra determinada. En algunos casos puede tratarse de intentos de exaltación

[1] En relación con el concepto de categoría, puede verse: Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, 2ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 156-159.

nacionalista, en otros de afanes de justificar lo que se ha realizado y hacer valer los propios méritos para obtener determinadas mercedes, o de empeños de penetrar en la realidad cultural indígena para propiciar la introducción de cambios, como la cristianización del indígena o la implantación de nuevas formas de organización política, social y económica.

Y sólo añadiré aquí que nada tiene de extraño que haya habido ya variantes tan notorias desde los puntos de vista de la motivación y enfoque en la historiografía que data del siglo XVI, cuando, en nuestro propio tiempo se multiplican también las divergencias en las posturas ideológicas y metodológicas en acercamientos de tipo neopositivista, oficialista, historicista, marxista, o de mera comprensión cultural y humanística.

Criterio que tampoco hay que desdeñar en cualquier intento de categorización, es el que se deriva de la temática misma de las obras: monografías sobre una determinada institución, un suceso histórico en particular, la vida de un personaje o, por el contrario, trabajos de índole más amplia hasta llegar a los proyectos o realización de síntesis de lo que ha sido la trayectoria de los pueblos nahuas, por ejemplo desde el periodo tolteca hasta la Conquista o referidos a una etapa más reducida, como la ya de por sí compleja, del estado mexica.

En este ensayo de categorización, como habrá de verse, tomaré en cuenta estos y otros criterios. No dudo que, al hacerlo, inevitablemente influirán en mí presupuestos de índole subjetiva. Por ello, tanto ésta como otras posibles categorizaciones pueden ser objeto de crítica o por lo menos de complementación. Creo necesario subrayar también que, precisamente por su carácter de categorización historiográfica, se distingue este ensayo de otro tipo de trabajos. Pienso en elaboraciones fundamentalmente de sentido bibliográfico, como las incluidas en el *Handbook of Middle American Indians* que, con somero análisis, se dirigen a hacer el registro de las principales fuentes etnohistóricas dando sólo cabida a unas cuantas monografías sobre algunos historiadores en particular.[2] También difiere el presente intento en sus propósitos y enfoque, de estudios de sentido más plenamente filosófico, como el debido a Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, en el que su autor trata de responder a preguntas como ésta: "¿cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana?" [3] Por otra parte, aunque selectivo, este trabajo de Villoro no se restringe a un periodo determinado, sino que ofrece ejemplos que van del siglo XVI al XX. Otra obra, rica en contenido, aunque mucho más profusa, mencionaré también en este contexto la de Benjamín Keen, *The Aztec Image in Western Thought*.[4] Aunque en ella hay formulación de categorías para valorar mucho de lo que se ha expresado en relación con los mexicas, su autor, limitándose por una parte a la etapa mexica de los pueblos nahuas, rebasa con mucho el campo que nos hemos fijado y en general el de la historiografía en sentido estricto. De hecho da allí cabida a toda suerte de apreciaciones sobre el ser histórico de los mexicas como, por ejemplo, su supuesta o real grandeza, crueldad, desarrollo o decadencia; su carácter de raíz y antecedente, proclamado o negado, en la realidad de la moderna nación mexicana, etcétera. Para ello toma en cuenta no sólo obras de cronistas e historiadores sino también de panfletistas, literatos, artistas, principalmente pintores, psicólogos, sociólogos y políticos. Siendo de enorme interés el trabajo de Keen, más que una historiografía acerca del tema de los mexicas, constituye nueva forma de análisis y valoración de lo que ha significado lo azteca, el aztequismo o neoaztequismo culturales, dentro y fuera de México, a través de los siglos.

Una última consideración: por necesidad tendré que ser también selectivo. Apartándome del peligro de caer en enumeraciones de tipo bibliográfico, el intento de categorización cubrirá sólo lo más significativo. Admito, por tanto, de antemano, que cabe introducir otros distingos y categorías, además de las que aquí propongo. Será tam-

[2] Véase: John B. Glass, con la colaboración de Donald Robertson, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1975, v. 13, pp. 81-232, y Charles Gibson y John B. Glass, "A Census of Middle American Prose Manuscripts in the Native Historical Tradition", *Handbook of Middle American Indians*, v. 15, pp. 322-400.

[3] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, 1950, p. 9.

[4] Benjamin Keen, *The Aztec Image in Western Thought*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1971.

bién posible o conveniente pensar en posibles subcategorías dentro de un conjunto determinado de obras. En cierto modo puede decirse que existe un derecho de proponer nuevas categorías, siempre y cuando éstas puedan fundamentarse en función de las realidades que se pretenden abarcar. Lo que aquí expondré se basa en los análisis y valoraciones que, a lo largo de más de dos décadas, he podido hacer al leer y estudiar con detenimiento numerosas producciones sobre historia y cultura de los pueblos nahuas prehispánicos.

Historiografía de origen prehispánico

Hemos visto que podemos hablar con fundamento acerca de obras de contenido histórico elaboradas en los tiempos anteriores a la Conquista. Por ello no sólo es válido sino necesario introducir esta primera categoría que abarca genéricamente a la producción historiográfica debida a los nahuas prehispánicos. Más aún, los testimonios al alcance permiten también dar entrada a varias divisiones o rubros dentro del concepto genérico de historiografía anterior al contacto con los españoles.

Muestra patente de la misma la ofrecen varios códices indígenas que se conservan. Es cierto que, en el caso particular de los nahuas, es difícil hablar de códices prehispánicos de contenido netamente histórico que hayan escapado a la destrucción que trajo la Conquista. Una posible excepción sería la *Tira de la Peregrinación*, de la que algunos sostienen es mera copia, aunque temprana, quizás alterada, de un documento precortesiano. Sin embargo, aun aceptando una total pérdida de genuinos códices históricos nahuas anteriores a la Conquista, quedan dos vías para ampliar nuestro conocimiento en esta materia. En primer término podemos atender a los códices prehispánicos, de tema histórico, de origen mixteca. Como es sabido, los mixtecas influyeron considerablemente, en particular a lo largo del periodo posclásico superior, sobre los pueblos de lengua y cultura nahuas. Tal influencia se dejó sentir de modo especial en lo tocante a las formas de escritura y elaboración de códices. En ese sentido la existencia y forma de composición de los códices mixtecos de contenido histórico permiten ampliar, con todos los distingos del

caso, nuestro concepto acerca de las producciones afines en el altiplano central.[5]

La otra vía para analizar y valorar las distintas formas de producción histórica de los nahuas prehispánicos la proporcionan los códices y otros testimonios de la tradición oral, resultado de reelaboración durante las décadas que siguieron a la Conquista. Desde luego que en el examen de estos testimonios se requiere particular cautela. No obstante, es cierto que, en algunos de esos códices pintados a raíz del contacto español, el registro de acontecimientos prehispánicos se llevó a cabo siguiendo básicamente las pautas de los antiguos *tlacuilohque*. Muestras de ello las proporcionan códices de origen tetzcocano, como el *Tlotzin, Quinatzin, Xólotl, en Cruz* y otros. Códices de origen mexica, que conviene mencionar en este contexto son el *Azcatitlan, Mexicanus, Sigüenza*, así como las porciones históricas de tema prehispánico, en el *Vaticano A*, y en el *Telleriano Remensis*.[6]

Por otra parte están varios textos en náhuatl, reducidos a escritura alfabética en el siglo XVI. De ellos puede decirse que constituyen la "lectura comentada" de códices hoy desaparecidos o la transcripción de testimonios de la antigua tradición oral conservada en los templos y escuelas prehispánicos. Son ejemplo de esto los textos que integran los *Anales de Tlatelolco*, designados también como *Historia de la nación mexicana*, así como la mayor parte del contenido de los *Anales de Cuauhtitlan* y de la *Historia tolteca-chichimeca*.[7]

Obras como las mencionadas, no sólo son prueba de que hubo entre los nahuas prehispánicos un interés permanente por preservar el recuerdo de su pasado, sino también de que disponían de varias formas o recursos para lograr su

[5] Véase, por ejemplo, lo que expresa Alfonso Caso en "Mixtec Writing and Calendar", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, The University of Texas Press, 1965, t. 3, pp. 948-961.

[6] De estos y otros códices se ocupa, sobre todo desde un punto de vista estético-estilístico, Donald Robertson, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*, New Haven, Yale University Press, 1959.

[7] En relación con los textos de contenido histórico, testimonios de la antigua tradición, puede consultarse el capítulo que a ellos dedica Ángel Ma. Garibay K., en su *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1953, pp. 449-478.

cometido. De hecho el análisis de los códices y de los textos, fruto de la antigua tradición oral, permite hablar de varias categorías o géneros distintos en la producción historiográfica prehispánica. Brevemente me referiré a ellos.

Categorías historiográficas en función de la estructura y el contenido de las varias producciones

Según lo vimos en el ensayo incluido como capítulo III de este libro, sobre la historia prehispánica en náhuatl, los sabios prehispánicos se valían de expresiones como ésta: *in huecauh tlatolli*, "palabras acerca de lo antiguo", o de la forma abstracta de *tlatolli* o sea *tlatóllotl*, "conjunto de palabras", con la idea implícita de que se trataba precisamente de un "conjunto de palabras-recuerdo". En otros lugares encontramos la forma *itolloca*, "lo que acerca de algo queda dicho". Me atreveré a señalar aquí un curioso paralelismo cultural con el mundo griego que, en un principio, empleó la voz *lógoi*, "verba", "palabras", para designar lo que se expresaba en torno al pasado. En el contexto de los pueblos nahuas fue, en resumen, *tlatóllotl*, *itolloca*, "el conjunto de palabras", "lo que queda dicho acerca de algo", empeño también de no dejar caer en el olvido lo que era en verdad significativo.

Ahora bien, dentro de la *itolloca*, "lo que queda dicho acerca de algo", llegó a haber formas muy distintas de elaboración. Por una parte estaban las palabras de la tradición oral sistemática. Por otra, siempre en relación con las mismas, se confió a los *amoxtli*, "libros", *ámatl*, "papeles", la preservación de esos recuerdos por medio de la escritura jeroglífica.[8] Teniendo presentes numerosas producciones indígenas de este tipo, tanto códices como textos transcritos ya con el alfabeto, ofrezco la siguiente categorización en la que se quieren destacar las formas principales de composición de contenido histórico entre los nahuas.

Forma frecuente es la que se designó en náhuatl con la

[8] Sobre escritura jeroglífica en el altiplano central véase Charles E. Dibble, "El antiguo sistema de escritura en México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, t. IV, p. 105. También puede consultarse la más reciente publicación: *Mesoamerican Writing Systems*, Elizabeth P. Benson, Editor, Washington, Dumbarton Oaks Research Library, 1973, en particular, pp. 1-46.

palabra *xiuhámatl*, "papel o libro de años". Desde luego hay variantes, tanto en la designación como en la presentación misma de estos papeles o libros de años. La ya citada *Tira de la Peregrinación* constituye una primera muestra. En ella, al lado de los jeroglíficos de los años, se dibujan los acontecimientos que van ocurriendo. Modo diferente de presentación ostenta el que se conoce como *Códice en Cruz*. Esquemáticamente se incluyen en sus tres páginas o pinturas, los sucesos de tres ciclos de cincuenta y dos años (*xiuhtlacuillolli*) distribuidos, en cada caso, en cuatro grupos de trece años que pictográficamente se incluyen en los cuatro brazos que integran una cruz. Otros textos del tipo de un *xiuhámatl*, en los que se consigna lo que ocurrió cada año, se encuentran, transcritos ya con el alfabeto, en obras como los *Anales de Tlatelolco* y los de *Cuauhtitlan*.

Categoría diferente, aunque de contenido complementario del que ofrecen los *xiuhámatl*, la integran los que se designan con el nombre de *tlacamecayoámatl*, "papeles de linajes", o literalmente "mecateidades humanas", "papeles con el conjunto de cordeles que unen a los hombres". Para elaborar su *Crónica mexicáyotl* el cronista Fernando Alvarado Tezozómoc hubo de valerse de este tipo de producción histórica.[9] De hecho en varios códices se indican con líneas, que son representación de cordeles, los vínculos de parentesco, los linajes de diversas personas. Existen además algunos *tlacamecayoámatl*, elaborados después de la Conquista, pero que conservan la tradición prehispánica. Como muestra mencionaré los que se conocen con los nombres de *Genealogía de una familia de Tepetícpac*, *Genealogía de Cotitzin y Zozáhuic* y *Genealogía de Cuauhtli*, conservados en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología.

Registro histórico y a la vez jurídico eran los *tlalámatl*, "papeles de tierras". En ellos se dejaba constancia de la extensión, características y límites de determinadas propiedades, bien fuese de pueblos, comunidades o personas.

[9] Fernando Alvarado Tezozómoc expresamente señala que pudo consultar diversas *amoxtlacuilolli*, "pinturas de los libros", para presentar los numerosos *tlacamecáyotl*, "series de linajes", que incluye en su obra. Véase *Crónica mexicáyotl*, edición y versión de Adrián León, 2ª edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

Con frecuencia la elaboración de un *tlalámatl* implicaba hacer previo acopio de diversas noticias históricas. En relación con ello tenemos al *Códice Cozcatzin*, en el que, por cierto, hay un relato acerca de la distribución de tierras en tiempos de Itzcóatl.

Otra categoría, que a primera vista podría considerarse afín a la de los *tlalámatl*, la constituyen varios códices en los que lo cronológico y lo geográfico se combinan estrechamente. Ejemplo extraordinario de ello son el *Códice Xólotl* y los que se conocen como *Mapas de Cuauhtinchan*. El investigador Henry B. Nicholson, que se ha ocupado también del tema que aquí nos interesa, propone para designar a esta categoría el vocablo *altepetlacuillolli*, "pinturas del pueblo, la ciudad".[10] Puesto que, al menos en algunos códices de este tipo se incluyen también los jeroglíficos correspondientes a los distintos años, no desaparece su relación con los *xiuhámatl*. Sin embargo, el énfasis geográfico, aunque aducido por motivos distintos, los vincula, si se quiere sólo en apariencia, con los *tlalámatl* o "papeles de tierras". Teniendo a la vista el *Códice Xólotl* podría decirse que sus varias hojas constituyen una serie de pinturas del Valle de México, tomadas desde una altura imaginaria en diversos momentos de su evolución histórica. Algo así como si, desde un satélite, pudiera fotografiarse la situación histórica de una región, en diferentes momentos, a lo largo de varios años.

Además de estas categorías que brevemente he reseñado, encontramos en varios textos otros términos con los que se enuncian las que constituían, al parecer, distintas maneras de expresión y enfoque en torno de acontecimientos del pasado. Citaré sólo algunos de los principales. Entre ellos está el de *cecemeilhuiamoxtli*, "libros de lo que ocurría cada día", probablemente una especie de diarios, más esquemáticos ciertamente de los que, ya en la época colonial, elaboraron en náhuatl algunos indígenas como Juan Bautista y Chimalpahin. También ocupan lugar importante

[10] Henry B. Nicholson, "Prehispanic Central Mexican Historiography", *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México*. Memorias de la Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, El Colegio de México y The University of Texas, 1971, pp. 49-50.

los *nemilizámatl* o *nemiliztlacuillolli*, "papeles o pinturas de una vida", términos que tienen una doble significación. Por una parte pueden referirse a la vida en particular de un personaje y adquirir así el sentido de biografía. Por otra, y de ello tenemos varios testimonios, pueden ser un relato, conservado por tradición oral, en el que se evocan, con cierta abundancia de detalles, acontecimientos en la vida de un pueblo, ciudad o región.

Aparte de estas designaciones, que más directamente apuntan al contenido de códices de tema histórico, aduciré los vocablos con que se connota a su vez aquello que, por vía de tradición oral, se salvaba del olvido. Entre otros términos están los siguientes: *tenonotzaliztli*, literalmente la evocación acerca de alguien, "la relación que se hace de alguna cosa o persona"; *huehuenonotzaliztli*, "la antigua relación", así como también diversos cantos concebidos para evocar las proezas de los guerreros y otras formas de logros de los señores. Entre ellos se mencionan los *ocelo-quauhcuícatl*, "cantos de águilas y ocelotes", los *yaocuícatl*, "cantos de guerreros", los *tecuhcuícatl*, "cantos de señores", y aquellos en los que se anteponía el nombre del lugar al que se referían, como *Huexotzincayocuícatl*, "canto acerca de las cosas de Huexotzinco".

Lo expuesto deja ver no sólo la existencia de medios para preservar el recuerdo del pasado entre los nahuas prehispánicos, sino también el desarrollo de formas o categorías distintas, en función de los medios empleados (tradición oral o escritura jeroglífica en los códices), a veces con propósitos y contenidos distintos entre sí. Y debo recalcar que sólo he hecho alusión a lo más sobresaliente y a aquello que, en sentido estricto, puede considerarse como testimonio de una producción historiográfica prehispánica. He excluido, por tanto, otro gran caudal de testimonios como, por ejemplo, los códices de índole religiosa, astrológica, etcétera, los textos de sentido mítico o legendario, los himnos sagrados, la poesía lírica. Todos esos testimonios, si bien son fuente imprescindible para el estudio de la cultura náhuatl prehispánica, no fueron concebidos ni elaborados con intención de salvaguardar o registrar cronológicamente la memoria de acontecimientos pretéritos. El hecho de que sea posible establecer esta distinción fundamental dentro del contexto de las fuentes indígenas de

la cultura náhuatl, es quizás la más obvia confirmación de que en ella había florecido ya algo muy semejante a lo que hoy entendemos como sentido de la historia, preocupación por preservar el recuerdo del pasado.

Historiografía en el inicio del contacto indígena-hispánico

Varios son los géneros de crónicas, relaciones e historias que se originan a partir de la llegada de los españoles. De modo general puede decirse que la mayor parte de esos tempranos testimonios versan tanto acerca de los hechos que entonces ocurren, como sobre las imágenes que los españoles se forjan de la cultura indígena, y lo que, a su vez, opinan los nahuas en relación con los hombres de Castilla. Precisamente por incluirse, en unos y otros de estos testimonios, interpretaciones de lo que se considera como más sobresaliente o característico en la cultura ajena, los escritos que integran la historiografía de la Conquista deben ser asimismo objeto de cierta atención en nuestro trabajo sobre historiografía acerca de los pueblos nahuas.

De un lado están las obras debidas a españoles, capitanes y soldados, que participaron en la Conquista; de otro, los relatos que constituyen la "visión de los vencidos". No entraré aquí en un análisis, ni siquiera en una mención pormenorizada de los trabajos que pertenecen a una y otra de estas categorías.

La aportación de los soldados cronistas

A propósito de los testimonios debidos a españoles, me limitaré a recordar lo que ha expresado Jorge Gurría Lacroix sobre los que llama "soldados cronistas".[11] Con acierto destaca él las semejanzas y diferencias que pueden percibirse en los escritos que conocemos de Hernán Cortés, Bernardino Vázquez de Tapia, Francisco de Aguilar, Andrés de Tapia y Bernal Díaz del Castillo. En opinión de Gurría, son rasgos en común de estos soldados cronistas

[11] Jorge Gurría Lacroix, "Estudio preliminar", a la *Relación breve de la conquista de Nueva España* de fray Francisco de Aguilar, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977, véase particularmente pp. 7-12.

haber sido testigos de vista de mucho de lo que narran y asumir una postura providencialista en la interpretación de lo que consignan. Por mi parte añadiré, como atributos también de todos ellos, una natural inclinación a exaltar lo que han realizado, repulsa de lo que consideran negativo y aun diabólico en el ámbito indígena y a la vez admiración por diversas creaciones culturales de los nativos.

Las diferencias, en cambio, de sus varios relatos son múltiples, tanto en sus propósitos, estructuración y amplitud de tratamiento. Citando a Gurría, cabe señalar que

> Hernán Cortés y Bernardino Vázquez de Tapia... no tuvieron la intención de "hacer historia" sino sólo de dar a conocer al monarca español sus méritos y servicios para obtener el favor real... En Bernal Díaz coinciden los dos intereses, o sea, hacer historia y obtener los dichos favores. No así en Andrés de Tapia y fray Francisco de Aguilar, cuyo propósito fue únicamente dar a conocer a la posteridad lo por ellos presenciado durante el proceso de la Conquista.[12]

Además de esto, que se refiere a los propósitos con que escribieron los soldados cronistas, pueden destacarse otros factores tales como los momentos, muy distintos, en que redactaron sus obras, las diferentes estructuras, estilo y extensión de las mismas. La mayor o menor penetración alcanzada en lo que toca al conocimiento de las realidades indígenas, etcétera. Como puede verse, el que trabajos como los citados de los soldados cronistas puedan y deban agruparse en una categoría, en modo alguno implica perder de vista sus grandes diferencias. Otro tanto ocurre con los correspondientes testimonios indígenas.

La visión de los vencidos

En el conjunto de relaciones y pinturas nahuas acerca de la Conquista hay varios rasgos que les confieren afinidad entre sí. Son testimonios, como en el caso de los debidos a los soldados cronistas, aportados por quienes estuvieron presentes y aun a veces participaron en los hechos que refieren. Así, para citar un solo ejemplo, en el texto que se conoce como del *Anónimo de Tlatelolco,* se afirma: "Todo

[12] Gurría, *op. cit.*, p. 7.

esto pasó con nosotros. Nosotros lo vimos, admirados lo contemplamos..." [13] Otro rasgo perceptible en las crónicas nahuas de la Conquista, es que en ellas, además de evocarse y describirse lo más sobresaliente, a partir de las primeras noticias de la llegada de los hombres de Castilla, hasta la caída de Tenochtitlan, se incluye, al menos de modo implícito, una postrera imagen de la realidad cultural mexica, tal como ésta existía libre aún de imposiciones provenientes del exterior.

También es frecuente encontrar en estos textos la referencia a lo portentoso y lo mágico. Una serie de presagios anuncia la venida de los hombres de Castilla. Hay apariciones de dioses, como en el caso de Tezcatlipoca a los mensajeros de Motecuhzoma en las cercanías del Popocatépetl, a la par que se consulta a magos y hechiceros. Se reitera la creencia en el retorno de Quetzalcóatl, se escucha el llanto nocturno de la diosa madre, y se habla del recurso final, cuando ya Tenochtitlan está a punto de perderse, de emplear el arma invencible de Huitzilopochtli, la "serpiente de fuego", *xiuhcóatl*. Si un sentido providencialista fue atributo de los soldados cronistas, que incluso mencionan el dicho de algunos conquistadores que creyeron haber contemplado a Santiago apoyando su lucha, de modo parecido lo portentoso y lo mágico se tornan presentes, una y otra vez, en los testimonios que integran la visión de los vencidos.

Ahora bien, así como estos y otros rasgos son frecuentes en los relatos indígenas y a veces dan lugar a semejanzas con las correspondientes crónicas de los hombres de Castilla, hay desde luego también notorias diferencias entre ellos. El tono del relato indígena, repetitivo y hondamente dramático, confiere al texto en ocasiones aires de poema épico. Otras veces el testimonio es, en cambio, extremadamente escueto. Pero hay otras diferencias en el conjunto de los testimonios indígenas, que conviene señalar al menos.

Subcategorías manifiestas pueden precisarse en función de los orígenes distintos de los cronistas, tenochcas, tlatelolcas, tetzcocanos o tlaxcaltecas, estos últimos siempre

[13] *Anónimo de Tlatelolco* en *Anales de la Nación Mexicana*, Manuscrito Mexicano 22, Biblioteca Nacional de París, fol. 33.

favorables a los conquistadores. Por otra parte, la categorización puede efectuarse atendiendo a las formas de elaboración de los testimonios. Muy distintos son el relato del *Anónimo de Tlatelolco*, de los textos de los informantes de Sahagún, redactados en náhuatl a solicitud de éste, o las pinturas que se incluyen en códices como el *Lienzo de Tlaxcala*, el *Florentino* o en algunas páginas del *Azcatitlan* y *Mexicano* o, finalmente, los varios cantares, recordación triste de lo que entonces sucedió. De cualquier modo que se valore este gran conjunto de textos, cabe decir que con ellos se cierra el ciclo de la historiografía nativa, libre de influencia extraña, ya que por lo menos algunos de tales documentos, como el *Anónimo de Tlatelolco*, se elaboraron viva aún la tradición prehispánica.

Negación gratuita y temprano aprovechamiento de esta historiografía

Extraño suena, teniendo a la vista esta doble forma de testimonios —los de españoles y nahuas— que, en lo que toca a los últimos mencionados, se hubiera soslayado y aun negado *a priori* su existencia. Entre otros, José Vasconcelos llegó a expresar:

> Todos los hechos conducentes nos van a ser dados por escritores de nuestra lengua, historiadores y cronistas de España... Bernal Díaz, Hernán Cortés... ¿Y dónde está, preguntaréis, la versión de los indios que son porción de nuestra carne nativa? Y es fácil responder con otra pregunta: ¿Cómo podrían dar versión alguna congruente los pobres indios precortesianos que no tenían propiamente ni lenguaje, puesto que no escribían, ni sabían lo que les pasaba, porque no imaginaban en la integridad de una visión cabal o siquiera de un mapa, ni lo que eran los territorios del México suyo, mucho menos el vasto mundo de donde procedían los españoles y el Mundo Nuevo que venían agregando a la geografía y a la cultura universales? [14]

Y, sin embargo, un investigador como fray Juan de Torquemada, que escribió a principios del siglo XVII, había reconocido ya lo contrario. Así, refiriéndose a los relatos

[14] José Vasconcelos, *Breve Historia de México*, México, Ediciones Botas, 1937, pp. 19-20.

que acerca de la Conquista elaboraron López de Gómara y Antonio de Herrera, escribe:

> Estuvo el yerro en no hacer estas inquisiciones e informaciones, más que con los españoles que entonces vinieron y no las averiguaron con los indios, que también les toca mucha parte de ellas y aún el todo, pues fueron el blanco donde todas las cosas de la Conquista se asestaron, y son los que muy bien las supieron y las pusieron en historia a los principios, por sus figuras y caracteres, y después que supieron escribir algunos curiosos de ellos, las escribieron, las cuales tengo en mi poder y tengo tanta envidia al lenguaje y estilo con que están escritas, que me holgare saberlas traducir en castellano con la elegancia y gracia que en su lengua mexicana se dicen y, por ser historia pura y verdadera, la sigo en todo...[15]

Testimonio es éste de Torquemada en extremo justo. Otro, en cierto modo semejante, citaré por provenir de más temprana fecha. Se debe a fray Toribio Benavente Motolinía:

> Mucho notaron estos naturales indios, entre las cuentas de sus años, el año que vinieron y entraron en esta tierra los españoles, como cosa muy notable y que al principio les puso muy grande espanto y admiración. Ver una gente venida por el agua, lo que ellos nunca habían visto, ni oído que se pudiese hacer, de traje tan extraño del suyo, tan denodados y animosos, tan pocos entrar por todas las provincias de esta tierra con tanta autoridad y osadía, como si todos los naturales fueran sus vasallos. Asimismo se admiraban y espantaban de ver los caballos y lo que hacían los españoles encima de ellos...[16]

No siendo posible hacer aquí ni el elenco ni menos una valoración pormenorizada de estos testimonios, remito al interesado al estudio introductorio a la *Visión de los vencidos*.[17]

[15] Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 3 v., reproducción de la edición de 1723, introducción de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1969, t. I, pp. 379-380.

[16] Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 161.

[17] *Visión de los vencidos, relaciones indígenas de la conquista*, introducción, selección y notas por Miguel León-Portilla, y versión de textos nahuas, Ángel Ma. Garibay K., 4ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1969, pp. v-xxx.

La ulterior historiografía en el siglo XVI

Pasamos ahora a categorías muy diferentes de obras en relación con los nahuas. Se trata de las recopilaciones, crónicas, e historias, obra de religiosos misioneros a lo largo del siglo XVI, asimismo lo que escriben cronistas indígenas y mestizos, también diversos funcionarios reales y, finalmente, otros interesados ya en intentar alguna forma de síntesis o visión de conjunto. Aunque cronológicamente todas estas aportaciones pueden situarse dentro de un lapso de aproximadamente siete décadas —entre 1530 y 1600— su cercanía temporal en modo alguno suprime enormes diferencias entre ellas. Por ello, en función sobre todo de su origen, propósitos, estructura y contenido, cabe agruparlas en categorías muy distintas.

Obras de frailes misioneros

Elemento característico de esta historiografía es su propósito de ahondar en el conocimiento de la cultura indígena para propiciar la evangelización, destacar sus elementos positivos y asimismo cuanto se consideraba resultado de la intervención del Demonio. Tema que con frecuencia abarcan también dichas obras es el de los trabajos apostólicos entre los nativos. Sin embargo, a la par que son perceptibles estos propósitos en los trabajos de que tratamos existen también diferencias entre ellos, derivadas sobre todo de las formas de proceder de sus autores y de los materiales que allegan como fruto de sus pesquisas.

Mencionaré, ante todo, los empeños de investigación dirigidos a recoger testimonios en lengua indígena sobre diversas instituciones prehispánicas. En ellos participaron quienes nos dejaron recopilaciones que dan lugar a un género en extremo valioso. Me refiero a los trabajos de los insignes franciscanos Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún. De uno y otro me he ocupado ampliamente en varios lugares y por ello sólo recordaré aquí que debemos a Olmos una primera colección de *huehuetlatolli* o "antiguas palabras" y al segundo, con razón considerado como padre de la antropología en el Nuevo Mundo, la gran suma de

textos que se conservan en náhuatl en los *Códices Matritenses* y *Florentino*.[18] Por desgracia otra obra de Olmos, en la que aprovechó y expuso el resultado de sus investigaciones, se encuentra hasta hoy perdida. De los trabajos de Sahagún, además de los textos en náhuatl de sus informantes, sobresale su *Historia general de las cosas de Nueva España*, tanto que ella sola podría tenerse como llave maestra para abrir el arca de muchos secretos de la cultura prehispánica.

Sahagún es principio de una nueva escuela histórica de la que luego pasarán a formar parte sus propios discípulos indígenas, antiguos estudiantes de Tlatelolco. Esos indígenas, como Antonio Valeriano, Martín Jacobita, Andrés Leonardo y Alonso Begerano, habrán de continuar por cuenta propia la recopilación y transcripción de antiguas crónicas y cantares en idioma náhuatl, siguiendo precisamente el método desarrollado por Sahagún.

Trabajos de índole diferente fueron los de Toribio de Benavente Motolinía y de su hermano de hábito Gerónimo de Mendieta. Aunque es menos copiosa la información que recogieron sobre el pasado prehispánico, no significa ello que sus testimonios carezcan de valor. Estos son, en cambio, más abundantes acerca de la reacción del hombre náhuatl ante la predicación del cristianismo. A Motolinía corresponde, en este contexto, el mérito de ser el iniciador de la que puede describirse como "escuela de cronistas franciscanos". A los estudios que recientemente ha hecho Edmundo O'Gorman acerca de su obra me remito aquí.[19] En lo que toca a Mendieta, su trabajo es digno de particular consideración desde dos puntos de vista. Uno es el de las noticias que reunió sobre el pasado prehispánico y su apreciación de lo que habían sido la Conquista y la implantación de las instituciones españolas. Por otro lado la obra

[18] Sobre los materiales recogidos por Sahagún: Ángel Ma. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, t. II, pp. 63-88. Véase asimismo: *Sixteenth Century Mexico, The Work of Sahagún*, Munro S. Edmonson, Editor, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974.

[19] Edmundo O'Gorman, "Estudio analítico de los escritos históricos de Motolinía", en Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, pp. XV-CXXXI.

de Mendieta —como lo ha mostrado John Phelan— además de tener un tono milenarista, implica una honda crítica a la política real en su relación con los indígenas de la Nueva España.[20]

Narración mucho más amplia acerca de la historia mexica y sus propias instituciones, apoyada en testimonios de primera mano, es la debida al dominico fray Diego Durán. En ella hay extraña mezcla de auténtico rescate de la historia y las antigüedades indígenas con la permanente obsesión de mostrar cómo, no obstante los afanes de la evangelización, la idolatría subsiste por todas partes. La aportación de Durán, relacionable con el trabajo del jesuita de origen tetzcocano Juan de Tovar y con la *Crónica mexicana* del indígena de noble estirpe, Fernando Alvarado Tezozómoc, constituye de por sí una categoría de muy grande interés. Podría decirse que se trata del relato —derivado tal vez, como lo expresó Robert H. Barlow, de una "Crónica X"— que complementa y da más plena significación al contenido de varios códices que, a partir del tema de la peregrinación, se ocupan del pasado mexica.[21]

Los testimonios de estos frailes misioneros del siglo XVI, anteriores a las síntesis, como las de Acosta y Torquemada, son a la vez historiografía sobre los pueblos nahuas y para nosotros, por las noticias que aportan, fuente de enorme importancia para el conocimiento del México antiguo.

Historiografía indígena y mestiza del siglo XVI

Las obras que cabe situar bajo esta categoría son mucho más numerosas y variadas de lo que pudiera pensarse. En este intento de categorización sólo me es posible hacer una especie de índice de los principales conjuntos de aportaciones, muchas de ellas no estudiadas ni valoradas hasta la fecha, en tanto que otras han sido objeto sólo de apreciaciones parciales. También aquí tendrían cabida los códices de contenido histórico, a algunos de los cuales ya hice alusión. En este punto se impone ya un primer distingo.

[20] John L. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

[21] Robert H. Barlow, "La Crónica X, versiones coloniales de la historia de los mexica tenochca", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1945, v. 7, pp. 65-87.

Por una parte están aquellos en que se preserva con más fidelidad la forma de historiografía indígena y que pueden considerarse como supervivencias, o de algún modo continuación más genuina, de la tradición prehispánica. Por otra, hay varios también de positivo interés, en los que es patente un temprano testimonio de mestizaje cultural. Se trata de obras en las que las corrientes culturales indígena e hispánica de muchas maneras se entrelazan y confunden. Pensemos, por ejemplo, en manuscritos como el que lleva el nombre de *Códice Aubin*, en el que subsiste el empleo de diversos jeroglíficos y representaciones pictográficas y se introduce también un amplio relato escrito en náhuatl con el alfabeto latino.

Ahora bien, insistiendo en la necesidad de estudios que prosigan, criticando o enriqueciendo, realizaciones como la de Donald Robertson en su trabajo sobre *Los manuscritos pictográficos de los primeros tiempos del periodo colonial*,[22] fijaré ya la atención en el grupo numeroso de los cronistas e historiadores indígenas y mestizos, de nombre conocido, que vivieron a lo largo del siglo XVI y principios del XVII.

Los testimonios de que disponemos nos permiten establecer una primera forma de distinción, atendiendo a sus lugares de origen. Tenemos así grupos de cronistas tenochcas, tlatelolcas, tetzcocanos, tlaxcaltecas y chalcas. De estos voy a fijarme especialmente en el grupo de los primeros mencionados, los que vivieron en Tenochtitlan y Tlatelolco.

Comienzo con don Alonso Axayácatl Ixhuetzcatocatzin, hijo al parecer de Cuitláhuac, que llegó a ser señor de Iztapalapa. Según informes de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, don Alonso Axayácatl fue hombre muy curioso y leído y reunió muchas historias. El propio Ixtlilxóchitl, que conoció los escritos de Axayácatl, informa que los empleó sobre todo para su exposición acerca de los sucesos de la Conquista. Del propio don Alonso se sabe que tuvo una hija de nombre doña Bartola que, por su interés acerca del pasado, guardó celosamente la documentación de su padre.[23]

[22] Véase la nota 6.

[23] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, 2 v., México, Editora Nacional, 1952, t. I, p. 61.

Otro noble mexicano, que ya ha sido mencionado aquí, fue Hernando Alvarado Tezozómoc, nacido probablemente en la década que se inicia en 1521. Hijo de Diego Alvarado Huanitzin, tuvo acceso a antiguos testimonios mexicas, entre otras cosas a algunos *tlacamecayoámatl*. A él se deben la *Crónica mexicana* y la *Crónica mexicáyotl*. El caso de don Alonso Axayácatl y el de Hernando Alvarado Tezozómoc pueden tenerse como representativos de una categoría en la producción historiográfica que estudiamos. Se trata de nobles que escriben, como lo repite Tezozómoc, para que nunca perezca el recuerdo, la fama de los mexicas tenochcas.[24]

Afín, en cierto grado, fue la tarea que acometió otro indígena, Cristóbal del Castillo. A diferencia de los anteriores, no era noble sino más bien hombre menesteroso que, viviendo en aislamiento, expresamente afirma de sí mismo que quiere ser "historiador mexicano". Los fragmentos que se conservan de su obra, con aportaciones originales, parecen haber tenido como objetivo ofrecer lo que el propio autor alcanzó a saber. En su prólogo, Del Castillo se muestra a la vez sincero y elocuente en tal sentido. Nada hay en su trabajo que denote afanes de lucro o de obtener merced alguna de la corona.

En cambio, este último tipo de interés aflora en los escritos de Pablo Nazareo de Xaltocan que, además de sus *Cartas*, una de ellas dirigida en latín a Felipe II, se interesó por el pasado mas para destacar sus méritos, con la mira puesta en la obtención de beneficios. Como el caso de Pablo Nazareo de Xaltocan, podrían desde luego aducirse otros varios nombres, en especial de cronistas tetzcocanos y tlaxcaltecas. De estos mencionaré a Juan de Pomar, al que fray Juan de Torquemada critica y acusa de que, con sus obras "pretendía la gobernación de la ciudad de Tetzcoco".[25]

Si bien, en cuanto al tiempo en que escribió, rebasa el límite cronológico del siglo XVI que aquí me he fijado, es necesario atender al menos brevemente a la persona y obras de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Sabido es que, entre los miembros de su familia por línea materna, estaba él emparentado con quienes habían reinado en Tetz-

[24] Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, pp. 4-6.

[25] Torquemada, *op. cit.*, t. II, p. 357.

coco. Para nuestro propósito interesa sobre todo que otros varios miembros de la misma familia se ocuparon también de asuntos históricos. Tal fue el caso de don Antonio y don Pablo Pimentel Ixtlilxóchitl, cuyas memorias consultaron el propio don Fernando y el padre Juan de Torquemada. Otro descendiente de la misma familia, emparentado a su vez también con la nobleza de Tenochtitlan, fue don Antonio Tovar Cano Motecuhzomatzin Ixtlilxóchitl que, a petición del virrey don Luis de Velasco, escribió acerca de la genealogía de los señores de México y Tetzcoco.

Respecto de don Fernando, en ocasiones se ha puesto en tela de juicio por lo menos parte de la información que proporciona. Se ha dicho también que escribió movido por doble forma de ambición. Buscaba hacer exaltación de Tetzcoco y pretendía obtener mercedes para su persona, como la que de hecho logró de gobernador en Tlalmanalco. Juzgando con serenidad lo que de su obra conocemos, cabe decir que constituye, por sí misma, muestra de una especial categoría de exaltación nacionalista y a la vez amplia apreciación de lo que conoce el autor sobre la cultura española y la historia medieval, aunado ello a propósitos de conveniencia personal. De cualquier forma que se mire hay que reconocer que tanto las *Relaciones* como la *Historia de la nación chichimeca* son historiografía basada en un gran conjunto de testimonios y en la que se integra una visión coherente de la historia del reino de Acolhuacan y de lo que fue la conquista española, interpretada desde el ángulo partidista de quienes allí se aliaron a Hernán Cortés.

Otro enfoque tuvieron los trabajos, de diversas maneras en colaboración o a solicitud de algunos españoles, bien sea autoridades reales o frailes misioneros. Un ejemplo lo ofrece don Francisco Hualpuyohualca, *tlahcuilo* y probablemente también cronista, que se ocupó en la elaboración de un códice, cumpliendo un encargo del virrey don Antonio de Mendoza. Justamente el libro o códice fruto de su trabajo, es el que hoy se conoce como *Códice Mendoza*. Muestra más extraordinaria de colaboración la ofrecen los indígenas que trabajaron con fray Bernardino de Sahagún en su recopilación de materiales en náhuatl. Ya he mencionado a Antonio Valeriano, Pedro de San Buenaventura,

Martín Jacobita, Alonso Begerano y Andrés Leonardo. Como en otros lugares me he ocupado acerca de los mismos, me limito a citar aquí sus nombres.[26] A todas luces, en el caso de estos colaboradores de Sahagún y, más ampliamente en el de algunos de sus informantes, ancianos que habían vivido en los tiempos prehispánicos, como don Jacobo de Mendoza Tlaltecatzin, recoger tradiciones y contribuir a su transcripción fue propiciar la comprensión de la cultura indígena.

Categoría muy diferente, de la que citaré aquí dos casos, es la de los indígenas Juan Bautista, vecino del Tepeyácac, y Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, este último oriundo de Amecameca, que, a lo largo de varios años, llevaron un diario en lengua náhuatl para conservar así, de modo personal y sin ulteriores pretensiones, noticias que, si bien en gran parte versan sobre sucesos del siglo XVI, incluyen alusiones a creencias e instituciones del pasado precortesiano.

A estos ejemplos que he aducido, deberían añadirse en una investigación historiográfica de alcances más amplios, el análisis y la valoración de ese otro gran conjunto de obras anónimas como los *Anales de la nación mexicana*, el manuscrito en náhuatl que terminó de redactarse en 1528, la *Historia tolteca-chichimeca* y los *Anales de Tecamachalco*. Por otra parte están los códices pintados después de la Conquista y a los que ya he atendido como muestras tardías, y más o menos fieles o influidas ya por la cultura hispánica, de lo que fue la historiografía al modo tradicional indígena. En este sentido he aludido ya a algunos de ellos por la relación que guardan con las varias categorías historiográficas prehispánicas. Aquí vuelvo a mencionarlos, no ya como trasunto de lo antiguo sino por sí mismos, es decir como producción de los tiempos novohispanos y, por ende, reflejo muchas veces de un extendido proceso de mestización cultural. Entre esos códices están el *Mexicanus, Azcatitlan, Aubin, Vaticano A, Telleriano-Remensis, Magliabecchi, Cozcatzin, Sigüenza, Moctezuma, en Cruz*, de *Tlatelolco*, para sólo citar algunos del ámbito mexica.

Como lo hemos visto, estas obras relativamente abundantes, de los cronistas indígenas, pueden situarse en distintas categorías en función de sus propósitos. Así, por una

[26] Sobre los informantes de Sahagún: Garibay, *op. cit.*, t. II, pp. 78-79.

parte, están las que son consecuencia del deseo de exaltación nacionalista y de conservar la memoria de los antepasados y, por otra, aquellas cuyo incentivo principal es obtener mercedes, o que, en fin, provienen de la colaboración con autoridades reales o frailes misioneros. Propósitos semejantes pueden percibirse en las obras de otros cronistas oriundos de las zonas tetzcocana, tlaxcalteca y de Chalco. De dichas regiones pasan de veinte los nombres que han llegado hasta nosotros de indígenas o mestizos interesados en estas tareas.[27]

Otra forma de categorización cabe establecer en función del contenido y estructura de estas aportaciones. Enumero los géneros principales que se nos presentan. Uno lo constituyen aquellos trabajos en los que muy de cerca se sigue la manera prehispánica de hacer historia. En tales casos, aun cuando ya se emplee el alfabeto latino para transcribir el texto indígena, se dan las fechas de acuerdo con el calendario indígena, se emplean frases paralelas y ciertas metáforas y modos de decir característicos de los tiempos antiguos. De ordinario se trata de crónicas en las que se hace sólo relación escueta de varios sucesos. Puede pensarse que se ha hecho transcripción del contenido de algunos códices o de los comentarios tradicionales de lo que en tales papeles se consignó. Buen ejemplo de esto lo proporcionan los *Anales de Cuauhtitlan,* elaboración debida probablemente a discípulos indígenas de Sahagún.

En contraste con tal tipo de textos, están las variadas producciones en las que son patentes formas de exponer influidas por la cultura española. Más aún, hay textos que incluyen también sincronologías indígenas-europeas y notorios sincretismos con modos de pensar propios de la cultura de los conquistadores. Ello ocurre en trabajos como los de los mestizos Diego Muñoz Camargo y Antonio de Guevara de Tlaxcala, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Juan de Pomar, estos dos últimos de Tetzcoco. Lugar especial tiene en este contexto el cronista nacido en Amecameca, Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, en cuyas varias *Relaciones* y *Diario* se reúnen noticias de enorme interés. Chimalpahin, aunque apoyado principalmente en algunos códices indígenas y en tradiciones orales, vio ya el acontecer prehispánico con una mentalidad cristiana.[28]

[27] A los cronistas e historiadores indígenas y mestizos de los siglos XVI y XVII dediqué el curso que en 1971 impartí en El Colegio Nacional. Tengo en preparación una obra, relacionada con dicho curso, en la que me ocuparé mucho más detalladamente de estos historiógrafos.

Ni acerca de las relaciones históricas escritas en náhuatl empleando ya el alfabeto latino, ni sobre los numerosos códices que se elaboraron en el siglo XVI, existen suficientes estudios que, con sentido crítico, nos muestren lo que fue en unas y otros la fusión de dos corrientes tan distintas de interés historiográfico, como son la náhuatl y la hispánica. Tenemos en estas crónicas y pinturas del siglo XVI campo muy amplio para analizar y valorar la convergencia de esas dos formas de entender el mundo y apreciar la significación del pasado. Un gran conjunto de materiales, de interés excepcional, aguarda a los estudiosos interesados en esto.

Otras formas de historiografía hasta llegar a las primeras síntesis

Tal vez sea excesiva reiteración insistir en la riqueza de la temprana historiografía sobre los pueblos nahuas prehispánicos. Sin embargo, en este ensayo, por necesidad tan sumario, y que casi podría tenerse como esquema o lineamiento de uno o varios libros, importa destacar al menos algunas otras categorías en la producción que nos ocupa. Por una parte están los trabajos que pueden describirse como resultado de encomiendas que recibieron algunos funcionarios españoles de parte de determinadas autoridades. Sus obras tienen, por tanto, el propósito de ser información y, en algunos casos, también respuesta a impugnaciones de otros que han escrito sobre el mismo asunto.

Lugar especial ocupa aquí don Alonso de Zorita, el oidor que tanto en su *Breve Relación* como en en su más extensa aportación, reunió noticias sobre la organización social, económica y política de los antiguos mexicanos. Si

[28] Preocupación suya fue, por ejemplo, situar los orígenes del hombre indígena en función de los relatos bíblicos. También, en muchos lugares, de sus *relaciones* afloran sus puntos de vista de sincero creyente.

por una parte Zorita aprovechó mucho de lo que otros ya habían escrito, hizo también indagación personal y directa.[29] Algo semejante ocurrió, aunque con propósitos distintos y sobre materia también diferente, en el caso de don Francisco Cervantes de Salazar. Recibió éste el encargo de elaborar una nueva historia acerca de la Conquista y de las cosas de la Nueva España, precisamente para oponerla a lo que fray Bartolomé de las Casas había predicado, escrito y difundido de múltiples modos. Diríase de esta categoría de obras que, así como las de aquellos indígenas que con sus escritos buscaron mercedes particulares o tuvieron otras finalidades específicas de índole política, económica o social, a pesar de todo, no es raro encontrar que, en ocasiones, aportan información no desdeñable.

Como afines de algún modo a las obras de los mencionados funcionarios reales, traeré a cuenta al menos las publicaciones de quienes, sin haber puesto jamás pie en el Nuevo Mundo, recibieron también encargo de ocuparse de estas materias. Nos encontramos ahora con autores que ven las cosas desde fuera y toman y se aprovechan de comunicaciones personales y directas o de los escritos de otros. Dentro de esta categoría pueden establecerse diferencias muy notorias como en los casos, que tan sólo menciono, de Francisco López de Gómara, Gonzalo Fernández de Oviedo y Antonio de Herrera.

La recordación de estos nombres nos acerca a algo significativo que comenzó a darse ya en la segunda mitad del siglo XVI. Más allá del rescate de testimonios, bien sea por obra de indígenas, mestizos, frailes o funcionarios de la corona, aparece nueva especie de interés. El propósito es abarcar lo que se ha reunido. Surgen así elaboraciones en las que es muy frecuente la transcripción de los testimonios que otros allegaron y en las que, sobre todo, se buscan interpretaciones, valoraciones y síntesis. Podría decirse, en resumen, que las que hoy constituyen nuestras fuentes, se identifican o están relacionadas primordialmente con cuan-

[29] En extremo interesante es en este sentido el "Catálogo de los autores que han escrito historias de Indias o tratado algo de ellas", incluido por el propio Alonso de Zorita al principio de la Primera Parte de su más amplia obra, intitulada *Historia de la Nueva España*, edición de Manuel Serrano y Sanz, Madrid, librería general de Victoriano Suárez, 1909, t. I, pp. 8-28. Este tomo, el único publicado, incluye tan sólo la primera parte de la citada *Historia*.

to se allegó sobre la historia prehispánica, gracias a las distintas formas de rescate historiográfico del que hemos venido hablando. Todos los otros trabajos posteriores no son ya testimonio o rescate de primera mano, sino reelaboración, aprovechamiento, interpretación, intento de una visión de conjunto. No será sino hasta el siglo XIX y mejor aún en la presente centuria cuando, gracias a las investigaciones arqueológicas, etnohistóricas y lingüísticas, podrá enriquecerse el caudal de las fuentes originales y primarias.

Los tempranos intentos de síntesis

En la categoría de los primeros grandes empeños de síntesis, desde luego con propósitos y resultados diferentes, deben situarse los trabajos de fray Bartolomé de Las Casas, el jesuita Joseph de Acosta, el cronista real Antonio de Herrera y el franciscano Juan de Torquemada. Investigación atrayente y fructuosa será adentrarse en un análisis comparativo de estas cuatro aportaciones. Subrayo aquí sólo que constituyen esfuerzos desiguales, pero todos dignos de tomarse en cuenta, de contemplar ya con mirada panorámica lo que ha sido la realidad de los pueblos nahuas y de otros en el ámbito americano.

El padre Las Casas reunió cuantas noticias estuvieron a su alcance para mostrar con ellas que el hombre indígena no sólo era un ser racional sino que había mostrado capacidades intelectuales en verdad extraordinarias. Para fundamentar su alegato, incluyó en su *Apologética historia* una primera gran síntesis histórica.[30] Joseph de Acosta, por su parte, en la *Historia natural y moral de las Indias* tuvo sobre todo a la vista dar a conocer en Europa la información que reunió para situar, en función de ella, a los indígenas americanos y al Nuevo Mundo en el contexto de una historia concebida en términos de una cierta modernidad. En la síntesis que para ello elaboró del pasado de los nahuas aprovechó varios testimonios, entre otros los del también jesuita, el tetzcocano Juan de Tovar.

[30] Véase la fundamentación que de esto ofrece Edmundo O'Gorman, "La Apologética Historia, su génesis y elaboración, su estructura y su sentido", en fray Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, 2 v., México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, t. I, pp. XV-LXXIX.

Antonio de Herrera es el cronista real que tiene acceso a multitud de documentos a los que da entrada en sus *Décadas*. Actuando por una parte con un criterio selectivo con respecto a sus fuentes, poco es lo que, por otra, hay en su obra de verdadero análisis, o interpretación más honda. Su trabajo fue sobre todo el de un recopilador obligado a abarcar la inmensa temática de las culturas indígenas, la Conquista y los sucesos que a ella siguieron, en el ámbito de las islas, en la Nueva España, y en las tierras al sur de ésta hasta comprender al virreinato del Perú. Obra farragosa la de Herrera, resulta aún ahora de utilísima consulta, puesto que en ella se transcriben algunos testimonios de imposible localización en otro lugar.

Diferente de las anteriores es la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada. De su autor hay que decir que aprovechó ampliamente y transcribió en muchos casos lo que habían escrito sobre todo sus hermanos de hábito, Motolinía, Olmos, Mendieta y Sahagún. Tuvo asimismo acceso a numerosos testimonios, antiguos códices y relatos en lengua indígena. A todo ello se sumó el fruto de su investigación personal y, sobre base tan amplia, es como redactó su monumental crónica de crónicas. En la *Monarquía indiana* ocupan ciertamente lugar principal la historia prehispánica, la Conquista, y la ulterior existencia de los pueblos nahuas durante buena parte del siglo XVI. Sin embargo, la *Monarquía indiana* va mucho más lejos y en realidad sitúa al México indígena en el contexto de la historia americana, a partir del descubrimiento de las Antillas hasta llegar a las expediciones por el septentrión novohispano. A Torquemada le interesó además entender el pasado y el presente del hombre indígena en términos de una historia universal vista a la luz de la revelación judeo-cristiana. Esto último es lo que explica el cúmulo de comparaciones que hace el franciscano entre las instituciones y creencias principalmente de los nahuas y las de otros muchos pueblos de la antigüedad clásica. También de ello se deriva el recurso tan frecuente a la intervención del Demonio para volver comprensible lo que aparece como nefando en sí mismo o como desviación de la ley natural y de la revelación divina. Obra de su tiempo la *Monarquía indiana* vino a ser no ya sólo la primera realización de una extraordinaria síntesis sino también esfuerzo por entender el

pasado prehispánico, con muchos de sus vericuetos, en términos de una concepción universalista de la historia.

CONCLUSIÓN

En nuestro intento de categorizar las principales producciones prehispánicas y del siglo XVI sobre el pasado de los pueblos nahuas, hemos comprobado la existencia de gran número de aportaciones de índoles muy diferentes entre sí. Dos grandes vertientes se presentan desde luego: la historiografía que se elaboró antes de la Conquista, y la que se produjo más tarde, desde el momento del contacto entre indígenas e hispanos hasta el tiempo en que aparecen los primeros intentos de síntesis. Aunque existen algunos trabajos sobre la historiografía náhuatl de origen prehispánico, lo que acerca de ella hemos expuesto confirma la necesidad y posibilidad de investigaciones más penetrantes. Y también a propósito de la historiografía que se inició con el contacto indígena-hispánico, hay una gama de perspectivas. Aunque relativamente más estudiada, queda aún no poco por esclarecer. Tarea revisionista ha sido, durante los últimos años, la que se ha abocado al examen crítico de algunos de los textos de los soldados cronistas y de varios sabios indígenas sobrevivientes, a quienes se debe la "visión de los vencidos". Otro tanto es verdad acerca de las obras de historiadores y cronistas misioneros como Olmos, Motolinía, Durán, Sahagún y Mendieta.

En cambio, el campo en verdad muy extenso de las obras de otros indígenas y mestizos a lo largo del XVI, no ha recibido aún la atención que se merece. Muchos son los códices elaborados después de la Conquista y los textos en lengua náhuatl que siguen en espera de análisis y estudio. Y conviene recalcar que esos testimonios abren posibilidad extraordinaria de estudiar lo que fue, de diversos modos, la peculiar fusión indígena e hispánica de entender al mundo y acercarse a las raíces de su historia.

Mayor atención han recibido las primeras síntesis, sobre todo las de Bartolomé de las Casas, Joseph de Acosta y Juan de Torquemada. En el caso de los dos primeros destacan los estudios y ediciones de Edmundo O'Gorman. Por lo que toca a Torquemada citaré los relativamente recientes trabajos de Alejandra Moreno Toscano, José Alcina

Franch y Howard F. Cline. En el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional, trabajando durante varios años en plan de seminario, hemos preparado nueva edición de la *Monarquía indiana* y asimismo estudios acerca de la vida y obra de Torquemada, analizando cada uno de los capítulos de la *Monarquía* y estudiando su pensamiento filosófico y teológico, con particular insistencia en su apreciación de los mundos indígena y europeo de su tiempo.[81]

Como última consideración diré que hemos tratado aquí tan sólo de los dos primeros capítulos —el de la etapa prehispánica y el del siglo XVI— en lo que toca a la historiografía de uno de los grupos en el ámbito mesoamericano. La historiografía sobre el pasado prehispánico de México obviamente tendrá que abocarse a campos mucho más extensos. Por una parte habrá de valorar las ulteriores aportaciones en los siglos de la colonia y del México independiente. Por otra, deberá abrir su mirada hasta abarcar a los otros pueblos mesoamericanos y, a los todavía menos estudiados, del norte mexicano. Analizar y valorar lo que se ha escrito acerca de este subsuelo histórico de nuestro país, es requerimiento indispensable para iniciar cualquier forma de nueva investigación. Así, más que hablar de conclusión, hemos de reconocer que, tocante a estas tareas, estamos aún en plan de iniciación.

[31] De esta nueva edición han aparecido 5 volúmenes (1978). Distribuido el texto de la *Monarquía* en seis volúmenes, se destina el séptimo al conjunto de estudios preparados sobre el autor, su obra, las fuentes de la misma, su concepción filosófico-teológica, registros bibliográficos y glosarios de arcaísmos y nahuatlismos. A modo de complemento de este volumen de estudios se incluye un índice analítico bastante pormenorizado.

V. LA INVESTIGACIÓN INTEGRAL DE SAHAGÚN Y LA PROBLEMÁTICA ACERCA DE ELLA

EN EL ensayo que a continuación ofrezco he reunido dos trabajos distintos pero muy relacionados entre sí. El primero, escrito hacia 1958, es un resumen de lo que por ese tiempo se sabía sobre fray Bernardino y su obra. El segundo constituye, en cambio, un elenco y análisis de lo que hasta ahora ignoramos o no acabamos de precisar a propósito del mismo franciscano y sus trabajos.

He dudado si valía la pena incluir aquí el primero de los mencionados ensayos, sobre todo teniendo en cuenta que existen varias y muy valiosas aportaciones que arrojan nueva luz sobre nuestro fraile y sus investigaciones. Como muestra mencionaré la publicación en 1974 de once estudios de contenido sahagunense, fruto de un simposio en el que participamos varios colegas que hemos dedicado diversas formas de atención a este tema. En dicho simposio fue precisamente donde presenté el segundo de estos ensayos que aquí ofrezco conjuntamente. El libro donde éste apareció, con los otros diez estudios de mis colegas, fue editado por Munro S. Edmonson con el título de *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún* (*México en el siglo xvi. La obra de Sahagún*), sacado a luz por la Escuela de Investigación Americana, de Santa Fe, Nuevo México y la Universidad del mismo Estado, en Albuquerque. Teniendo presentes tales aportaciones, he releído y revisado el ensayo-resumen. Me he decidido a volver a publicarlo como información para quienes poco saben sobre lo que fue la magna empresa de rescate cultural que realizó Sahagún. Y, teniendo en mente a los estudiosos, a los que sobre todo se dirige el segundo de los trabajos aquí aunados, pensé que podría aceptarse el revisado ensayo como introducción sumaria a la problemática que luego me planteo y que implica un señalamiento de campos de requerida investigación. Hechas estas salvedades, entraré en materia.

UN ENFOQUE HUMANISTA INTEGRAL

Se ha señalado varias veces el mérito de fray Bernardino de Sahagún al emplear por vez primera un método de in-

vestigación que hoy llamaríamos "científico", al obtener de numerosos indígenas de varios lugares como Tepepulco, Tlatelolco y México, informes de primera mano, dados en náhuatl y sobre la base de sus códices y tradiciones aprendidas de memoria en los centros prehispánicos de educación (los *calmécac*, principalmente). Mas, si éste es ya un mérito grande de Sahagún, que lo convierte con razón en precursor de la moderna antropología, hay en el enfoque humanista e integral de sus trabajos algo que con frecuencia no se menciona.

Ante todo, debe subrayarse el hecho de que Sahagún no pretendía hacer un trabajo meramente académico. Desde su punto de vista de misionero franciscano del siglo XVI, quiere conocer la realidad material e intelectual de los pueblos nahuas, pormenorizadamente en todos sus aspectos, para hacer más fácil lo que hoy llamaríamos técnicamente "aculturación cristiana" de los nahuas, o sea, su transformación y nueva orientación como resultado del contacto de culturas: la cristiana occidental y la indígena. Refiriéndose así, en la introducción de su *Historia*, a los ritos, agüeros y creencias de los indios, y comparando al misionero con el médico que debe conocer a los enfermos, para poder aplicarles acertadamente sus remedios, escribe:

> Pues porque los ministros del Evangelio que sucederán a los que primero vinieron en la cultura de esta nueva viña del Señor, no tengan ocasión de quejarse de los primeros, por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España, yo, Fr. Bernardino de Sahagún, fraile profeso de la Orden de N. S. P. Francisco de la observancia, natural de la villa de Sahagún en Campos, por mandado del muy R. P. Fr. Francisco Toral, provincial de esta Provincia del Santo Evangelio, y después obispo de Campeche y Yucatán, escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas y humanas y naturales de esta Nueva España.[1]

Persiguiendo pues un fin eminentemente práctico, "la aculturación cristiana" de los indios, no restringió Sahagún el campo de su investigación, sino que en un plan integral se ocupó de "las cosas divinas, o por mejor decir, idolátricas y humanas y naturales de esta Nueva España".[2]

[1] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales, edición preparada por Ángel María Garibay K., 4 v., México, Porrúa, 1956, t. I, pp. 27-28.

El método seguido

Con un método que hoy en día sigue siendo válido, dedicó fray Bernardino muchos años de su larga vida (1499-1590), a buscar información sobre la base de las pinturas o códices indígenas, recogiendo el testimonio de los indios viejos conocedores de sus "antiguallas", acerca de todos los puntos fundamentales de la cultura, tanto intelectual como material de los nahuas.

Hizo para esto un cuestionario o "minuta", como él nos dice, de todos los temas que le interesaba investigar. En Tepepulco —cerca del actual centro industrial de Irolo, con justicia rebautizado como Ciudad Sahagún—, hizo reunir fray Bernardino al señor y a los principales del pueblo y:

> Habiéndolos juntado, propúseles —nos dice— lo que pretendía hacer, y pedíles me diesen personas hábiles y experimentadas con quien pudiese platicar, y me supiesen dar razón de lo que les preguntase. Ellos me respondieron que se hablarían acerca de lo propuesto, y que otro día me responderían, y así se despidieron de mí. Otro día vinieron el señor con los principales, y hecho un muy solemne parlamento, como ellos entonces lo solían hacer, que así lo usaban, señaláronme hasta diez o doce principales ancianos, y dijéronme que con aquéllos podía comunicar, y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase.[3]

Debe recordarse que esos principales ancianos habían sido estudiantes en los *calmécac* o en los *telpochcalli* (centros nahuas de educación), antes de la venida de los españoles. Impartiéndose allí la enseñanza en forma oral y exigiéndoseles la memorización de lo aprendido para poder interpretar así sus códices y pinturas, el método de Sahagún consistió precisamente en aprovechar todo esto para lograr la reviviscencia del pensamiento y tradiciones de la cultura náhuatl.

[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, t. I, pp. 105-106.

Venidos los viejos, comenzó la recopilación de informes. Los jóvenes estudiantes de Tlatelolco, discípulos del fraile, copiaron en grandes folios las pinturas de los códices y a un lado transcribieron en hermosos caracteres latinos los testimonios en náhuatl de los informantes de Sahagún. El mismo fray Bernardino resume así este proceso:

> Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban: los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura. Tengo aún ahora estos originales.[4]

Recogió así numerosos folios con la información de los indios acerca de sus antiguallas: religión, calendario, astronomía, educación, historia, mitos y leyendas. Mas, con un atinado sentido crítico no se contentó con esta primera información recogida en Tepepulco. Admitió que era posible el error o el engaño en esos informes. Por este motivo, para verificar o corregir la autenticidad de los datos, varios años más tarde repitió, ampliada, su investigación en Tlatelolco. Tampoco allí terminó el trabajo, puesto que en México-Tenochtitlan volvió a hacer un tercer escrutinio:

> De manera que —resume Sahagún— el primer cedazo por donde mis obras se cirnieron fueron los de Tepepulco, el segundo los de Tlatelolco, el tercero los de México, y en todos estos escrutinios hubo gramáticos colegiales.[5]

La documentación reunida

En esta forma, recogió Sahagún centenares de folios con informes, poemas, cantares y testimonios acerca de las instituciones culturales del mundo náhuatl. Su consagración a estos trabajos suscitó problemas y por fin una real cédula de Felipe II que mandó decomisar todo el cúmulo de datos recogidos por Sahagún, por juzgar que no convenía "a la gloria de Dios y nuestra, que se escriban cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir de estos indios". El material recogido fue enviado entonces a España.

[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, pp. 106-107.

Sahagún logró conservar una copia y basado en ella, redactó un resumen en castellano de los textos nahuas originales, que es lo que hoy día conocemos con el nombre de *Historia general de las cosas de Nueva España.*

Aunque parezca increíble, el material en náhuatl recopilado por Sahagún estuvo arrumbado por más de tres siglos en bibliotecas de Madrid y Florencia. Tan sólo en 1905, don Francisco del Paso y Troncoso logró publicar en una edición facsimilar de 420 ejemplares, los más antiguos textos recogidos por Sahagún y que hoy día se conocen con el nombre de *Códices Matritenses.*

Tal es el origen y la forma como llegaron hasta nosotros —en la monumental edición facsimilar de Del Paso y Troncoso— los testimonios en náhuatl de los informantes de Sahagún. De ellos se prepara una edición crítica y bilingüe en varios tomos, bajo los auspicios de la Universidad Nacional Autónoma de México. Como podrá comprobarlo quien acuda directamente a dichos textos, la información recogida en náhuatl por Sahagún, es aún más rica que su misma *Historia,* redactada a modo de compendio en español.

Porque, es en esa documentación donde ampliamente y de acuerdo con la "minuta" o cuestionario propuesto por fray Bernardino, se conservan los textos en náhuatl acerca de todos y cada uno de los aspectos de la cultura material e intelectual de los nahuas: ritos y dioses, los cielos, la cuenta de los años, el más allá, costumbres de los señores, cosas humanas, insignias, fiestas, fenómenos naturales, parentescos, leyendas, educación y crianza, astrología, artesanías, sabios, ideas filosóficas, derecho, medicina, alimentación, botánica, animales, metales y piedras preciosas, tipos humanos, orígenes étnicos, etcétera.

La Historia general de las cosas de Nueva España

Fue la *Historia general de las cosas de Nueva España,* redactada más tarde en español, a modo de resumen sobre la base de la documentación en náhuatl, el magnífico ejemplo ofrecido por Sahagún de integración de los numerosos aspectos estudiados desde un enfoque humanista. Porque, conviene recordar que no existiendo entonces ciencias sociales, ni afán alguno de proponer "tipos", "leyes" o "patro-

nes culturales" en el estudio de los pueblos, el empeño principal de Sahagún fue descubrir los rasgos formales y específicos de la cultura de los nahuas.

Comienza así por presentar en su *Historia* —apegado siempre a la información recibida— las ideas religiosas (lib. I), no sólo en un plan estático, sino en acción, dando a conocer "el calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades que estos naturales de esta Nueva España hacían a honor de sus dioses" (lib. II). Y ahondando más en los mitos y tradiciones religiosas —clave para conocer el espíritu de cualquier pueblo—, refiere con viveza muchos de los datos reunidos acerca "del principio que tuvieron los dioses", así como sobre el destino humano después de la muerte. Y como, sin duda, muchos habrían de querer saber dónde y cuándo se habían comunicado a los indios esas tradiciones e ideas religiosas, Sahagún da luego la respuesta hablando acerca del sistema náhuatl de enseñanza en los *calmécac* y *telpochcalli* (centros de educación) (lib. III).

Conociendo mejor que nadie la importancia atribuida por los nativos (y también por muchos españoles de entonces) a la astrología no vacila en consagrar los libros IV y V a tema de tanto interés, como factor que influía en el pensamiento, y sobre todo en la conducta y modo de obrar de los nahuas, al igual que al tema afín de los "agüeros y pronósticos". En relación todavía con la cultura intelectual de los nahuas, presenta fray Bernardino (lib. VI) el material reunido por él desde temprana fecha acerca de "la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana", en el que se traducen discursos y exhortaciones de profundidad no sospechada.

Conocido ya lo específico del hombre náhuatl, sus maneras de pensar —a través de las ideas religiosas, mitos, los dos calendarios, augurios, ideas filosóficas— y lo que hoy llamaríamos sus valores o normas de conducta —por el análisis de las ideas morales, la forma de educación, las creencias astrológicas—, puede pasar lógicamente Sahagún al estudio de las propiedades naturales del medio en que vivió el pueblo náhuatl, así como a la consideración de sus obras y creaciones de cultura material. Y conviene destacar aquí precisamente lo característico del enfoque humanista de Sahagún, que considera paso previo y fundamental

de toda investigación ulterior el conocimiento detallado y amplio de los rasgos formales del hombre náhuatl: sus maneras de pensar, sus creencias, sus valores y normas morales y educativas.

A continuación podrán interpretarse y valorarse en lo justo, esos otros aspectos más exteriores de la organización social, política, jurídica, militar, económica, mercantil, del trabajo, y familiar de los nahuas, temas expuestos a lo largo de los libros VIII, IX, y X. Y en abierta relación con el conocimiento del medio ambiente están los datos acerca "del sol, la luna y estrellas" (lib. VII); y de "las propiedades de los animales, aves, peces, árboles, hierbas, flores, metales y piedras" de esta tierra (lib. XI). Por lo que a la cultura material se refiere, escribió Sahagún toda una serie de capítulos en los libros IX y X, en los que pormenorizadamente trata de las formas de labrar el oro, la plata y las piedras preciosas; de oficios tales como los de carpintero, cantero, sastre, tejedor, labrador, diversas clases de vendedores, alfareros, fabricantes de *chiquihuites* (cestería) y petacas, al igual que de otros objetos.

Y dando a su investigación la debida proyección a través del tiempo y el espacio, no descuida tampoco Sahagún lo que pudiéramos llamar "enfoque etnohistórico". Así, además de las genealogías de los señores de México, Tlatelolco, Tetzcoco y Huexotla, dadas ya al tratar de la organización política de los varios grupos nahuas (lib. VIII), dedica expresamente un muy largo capítulo (el XXIX del libro X), al estudio "de todas las generaciones que a esta tierra han venido a poblar". Y culminando la proyección de su *Historia general*, en el tiempo, añade como libro XII y último la versión comunicada a él por los nahuas acerca "de la Conquista de la Nueva España", particularmente de México-Tenochtitlan.

Una visión integral de la cultura náhuatl

Tal es, en resumen, la forma como abordó Sahagún el tema de la cultura náhuatl, integrándolo dinámicamente, gracias al único enfoque conocido por él: el de las humanidades, estudiadas y asimiladas por fray Bernardino en sus días de escolar. Y que dicho enfoque —aun desprovisto como estuvo de los análisis, clasificaciones y teorías de

las que habrían de llamarse "ciencias sociales"— logró reconstruir la imagen plena del "hombre entero" en el mundo náhuatl, podrá juzgarlo quien haya leído siquiera una parte considerable de la *Historia general.*

Por medio de ella obtuvo Sahagún para sí y para sus lectores la que designaremos "reviviscencia" integral de la vieja cultura. Consciente de esto, escribió en la *Introducción*:

> ...aprovechará mucho toda esta obra, para conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual aun no se ha conocido, porque vino sobre ellos aquella maldición que Jeremías de parte de Dios fulminó contra Judea y Jerusalén, diciendo en el capítulo 5º: "yo traeré contra vosotros una gente muy de lejos, gente muy robusta y esforzada, gente muy antigua y diestra en el pelear, gente cuyo lenguaje no entenderéis ni jamás oisteis su manera de hablar; toda gente fuerte y animosa, codiciosísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos, y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestros pueblos y edificios". Esto a la letra ha acontecido a estos indios, con los españoles, pues fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. Así están tenidos por bárbaros, y por gente de bajísimo quilate (como según verdad, en las cosas de policía, echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticas, sacando fuera algunas tiranías que su manera de regir contenía). En esto poco con gran trabajo se ha rebuscado; parece mucho la ventaja que hicieran, si todo se pudiera haber.[6]

Quien así —libre de prejuicio— alcanzó un conocimiento adecuado de lo que habían sido los nahuas "antes que fueran tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas", cuando "echaban el pie delante a muchas naciones que tienen gran presunción de políticas", en verdad supo integrar humanísticamente los varios aspectos de la cultura náhuatl. Y conviene repetir una vez más que la integración de las numerosas facetas analizadas por Sahagún, se llevó a cabo gracias a su esfuerzo inicial de comprender primero la mentalidad indígena en acción, en cuanto creadora de mitos, ideas religiosas, morales, jurídicas, educativas y aun filosóficas. Conocido ya el hombre náhuatl como

[6] *Ibid.*, p. 29.

forjador de una cultura, fue más fácil interpretar en seguida coherentemente las manifestaciones materiales de ésta.

Tal es el primer ejemplo de una investigación integral, en lo que algunos llamarían "periodo precientífico". Con un fin eminentemente práctico —la "aculturación cristiana" de los indios— llevó a cabo Sahagún una obra de investigación en la que no descuidó aspecto alguno de lo que hoy llamamos cultura material e intelectual de los nahuas. Sus trabajos, casi olvidados durante tres siglos hasta que don Carlos María de Bustamante publicó la *Historia general* en 1829-1830, constituyen un admirable ejemplo para los estudiosos de la antropología y de la historia y, en una palabra, de las varias ciencias sociales.

El abundante material en náhuatl, recogido por fray Bernardino que cada día va siendo conocido y estudiado mejor, abre nuevas perspectivas a todos los investigadores de la antigua cultura náhuatl, quienes podrán relacionar los datos aportados por la moderna arqueología, y por el estudio de los códices y de los cronistas, con los textos en idioma indígena reveladores de aspectos hasta hace poco no sospechados, tales como la existencia de una rica literatura, una concepción del arte y de la educación, así como una visión filosófica, para no mencionar otros campos menos explorados aún y de tanto interés como los referentes a la organización económica y comercial, las ideas psicológicas y morales, sin excluir el tema de la vida sexual entre los nahuas. Acerca de todo esto hay datos precisos y abundantes en la documentación náhuatl recogida por Sahagún. Falta sólo que tan precioso material sea al fin estudiado y dado a conocer.

El largo olvido y el rescate de la documentación en náhuatl reunida por Sahagún

Mala suerte corrieron, en vida misma de fray Bernardino y después por mucho tiempo, la documentación en náhuatl, fruto de sus investigaciones, al igual que la mayor parte de su copiosa producción escrita. Un único trabajo suyo alcanzó él a ver publicado: la *Psalmodia christiana y sermonario de los sanctos del año, en lengua mexicana,* impreso por Pedro Ocharte en 1583. El resto de sus papeles,

a más de inédito, había de quedar disperso, con grave riesgo de perderse para siempre.

Varios investigadores, desde el último tercio del siglo XVI, aprovecharon ciertamente algo de las obras de Sahagún. Entre ellos estuvieron el protomédico de Felipe II, doctor Francisco Hernández, los cronistas fray Gerónimo de Mendieta, Juan Suárez de Peralta, Diego Muñoz Camargo, fray Juan de Torquemada y don Antonio de Herrera. Más tarde algunos de los que escribieron sobre las culturas indígenas de la Nueva España o que prepararon elencos bibliográficos acerca de dicho asunto mencionaron, aunque sin conocerlos, los trabajos de Sahagún. Tal fue el caso de los bibliógrafos León Pinelo, Lucas Wadding, Nicolás Antonio y Juan José de Eguiara y Eguren, y, de entre los historiadores, Lorenzo Boturini y Francisco Xavier Clavijero. Sin embargo, aunque perduró así de algún modo el recuerdo de que fray Bernardino había realizado pesquisas y trabajos de suma importancia, se tenían, en pleno siglo XVIII, ideas muy confusas sobre la naturaleza de los mismos y, lo que es más grave aún, se desconocía a punto fijo su paradero.

Tardío hallazgo —que marcó el principio de las investigaciones en torno a la obra del ilustre franciscano— fue el de la copia de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, conservada en el convento franciscano de Tolosa, en Navarra. Aunque de este descubrimiento había dado cuenta, desde 1732, fray Juan de San Antonio,[7] de hecho, con excepción de Eguiara y Eguren,[8] que confundió la noticia, nadie se interesó en dicho manuscrito hasta que el cronista español, don Juan Bautista Muñoz, con la idea de aprovecharlo, lo obtuvo en préstamo y llevó a Madrid en 1783. De este manuscrito, que al fin habría de quedar en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, procedieron las ulteriores copias sobre las cuales se hicieron, ya en el siglo XIX, las primeras ediciones de la *Historia general*, sacadas a luz por Carlos María de Bustamante (1829, 1829-1830 y 1840), Sobre la transcripción que había pertenecido a Diego Panes, y asimismo por Lord Kingsborough

[7] Fray Juan de San Antonio, *Bibliotheca universal franciscana*, Madrid, 1732-1733, t. I, p. 214.

[8] Juan José de Eguiara y Eguren, *Bibliotheca Mexicana sive eruditorum historia virorum*, México, 1755, t. I, art. 608.

(1831-1848) que la incluyó en sus *Antiquities of Mexico*, sobre la base de otra copia, la del español refugiado en Londres, Felipe Bauzá.

A esta primera forma de rescate siguió, algunas décadas después, la identificación por algunos estudiosos mexicanistas de otros importantes trabajos de Sahagún, entre ellos los manuscritos con la documentación en náhuatl incluida en los *Códices Matritenses* (del Real Palacio y de la Academia de la Historia), y del que se conoce como *Códice Florentino*, preservado en la Biblioteca Laurenciana de Florencia. La localización de materiales tan importantes, así como otros hallazgos en bibliotecas y archivos de México, España, Italia y de los Estados Unidos de Norteamérica, de sermonarios en idioma mexicano atribuidos a fray Bernardino, de otros fragmentos de la *Historia general*, de vocabularios y opúsculos como el *Libro de los colloquios*, paulatinamente dieron base a muy amplia serie de estudios y publicaciones en relación con la vida y la obra de nuestro franciscano.

Larga es la sola lista de los investigadores que se han ocupado de esto desde muy diversos puntos de vista. Así, entre quienes, desde la segunda mitad del siglo XIX, han atendido al esclarecimiento de la biografía de Sahagún y de lo que fue su copiosa producción, deben ser mencionados el italiano Bernardino Biondelli, editor del *Evangeliarium epistolarium et lectionarium aztecum sive mexicanum* (Leccionario azteca o mexicano de evangelios y epístolas), obra atribuida al infatigable franciscano, sacada por primera vez a luz con un amplio prefacio y un vocabulario, en Milán, en 1858; el laborioso don José Fernando Ramírez que, en 1867, presentó a la Real Academia de la Historia un importante trabajo acerca de los que llamó "Códices mexicanos de fray Bernardino de Sahagún";[9] Alfredo Chavero que elaboró un estudio sobre la biografía del franciscano (1887);[10] D. Jourdanet y Rémi Siméon, los editores de la versión francesa de la *Historia general*, aparecida en

[9] José Fernando Ramírez, "Códices mexicanos de fray Bernardino de Sahagún", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1885, v. VI, pp. 85 y *s.*

[10] Alfredo Chavero, "Apuntes sobre bibliografía mexicana. Sahagún", *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, 3ª época, México, 1882, v. VI, núms. 1-3, 5-42.

1880; Joaquín García Icazbalceta, que, en su *Bibliografía mexicana del siglo* XVI (1886 y 1954)[11] hizo aportación fundamental, verdadero punto de partida de las investigaciones en torno a la obra sahagunense, y Daniel G. Brinton (1890) que, además de referirse en diversas ocasiones al franciscano, fue el primero en sacar, traducidos a una lengua europea, los veinte himnos sacros recogidos en náhuatl por fray Bernardino.[12]

Y entrando ya plenamente al campo de quienes iniciaron el estudio de diversas porciones de la documentación en náhuatl, ocupan lugar de suma importancia los trabajos de Eduard Seler que, desde 1890, empezó a publicar la paleografía de algunos textos, como los referentes a la orfebrería, el trabajo de las piedras y del arte plumario. Más tarde dicho prestigiado americanista hizo otras aportaciones en este mismo campo, la más importante de las cuales, publicada como obra póstuma, incluyó el texto náhuatl con versión alemana de varios capítulos y aun libros completos de los *Códices Matritenses* y de *Florencia* (1927).[13] También sumamente meritorios fueron los trabajos del insigne investigador y editor de documentos, don Francisco del Paso y Troncoso, a quien se debe la edición facsimilar de los *Códices Matritenses*, publicada en Madrid entre los años de 1905 y 1907, así como algunos estudios descriptivos del contenido de dichos manuscritos (1896, 1903).[14]

[11] Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo xvi. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600...*, México, 1886.

——, *Bibliografía mexicana del siglo xvi. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600...*, editado y con notas de Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

[12] Daniel G. Brinton, *Rig-Veda Americanus. Sacred Songs of the ancient Mexicans with a Gloss in Nahuatl*, Edited with a Paraphrase, Notes and Vocabulary. Library of Aboriginal American Litterature, Philadelphia, 1890, v. VIII.

[13] Eduard Seler, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des P. Sahagún aus dem aztekischen übersetzt von Eduard Seler*. Editado por Cecilie Seler-Sachs en colaboración con el profesor Dr. Walter Lehmann, Stuttgart, 1927.

[14] Francisco del Paso y Troncoso, editor. *Historia de las cosas de Nueva España*, edición facsímile (Códices Matritenses en lengua mexicana), v. VII, *Códice Matritense del Real Palacio*, Madrid, 1905.

——, *Historia de las cosas de Nueva España*, edición facsímile, (Códices Matritenses en lengua mexicana), v. VII, *Códice Matritense del Real Palacio*, Madrid, 1906.

A los anteriores investigadores vinieron a sumarse otros muchos que o bien han tratado de diversos aspectos de la vida de Sahagún y de su compleja obra o han sacado a luz adiciones de algunos de sus trabajos o de parte de ellos. Entre dichos investigadores citaremos al menos a Cayetano Rosell (1883), Antonio Peñafiel (1890), Wilhelm Schmidt (1906), Hermann Beyer (1922), Alfonso Toro (1924), José María Pou y Martí (1924), Walter Lehmann (1927), Fanny R. Bandelier (1932), Ignacio Alcocer (1938), Miguel Acosta Saignes (1946), Luis Villoro (1950), Luis Leal (1955), Donald Robertson (1959 y 1966), Manuel Ballesteros Gaibrois (1964) y Georges Baudot (1969). Algunos de sus principales trabajos se citan en la bibliografía al final del presente libro.

Consideración aparte requieren las aportaciones de otros especialistas a los que a continuación vamos a referirnos. Un estudio, que vino a enriquecer considerablemente las noticias proporcionadas principalmente por García Icazbalceta, es el debido a Wigberto Jiménez Moreno, "Fray Bernardino de Sahagún y su obra", incluido, a modo de Introducción, en la nueva edición de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, preparada por Joaquín Ramírez Cabañas, 5 vol., México, Antigua Librería de Robredo, 1938, vol. I, pp. xiii-lxxxi. Por su parte Luis Nicolau D'Olwer (1952) sacó a luz la más extensa de las biografías que hasta ahora se han publicado acerca del ilustre franciscano.[15]

A Leonhard Schultze Jena (1950 y 1952) se debe la versión paleográfica, con traducción al alemán, de una parte de los *Códices Matritenses*, con diversas porciones de los materiales que sirvieron de base a Sahagún para redactar los libros, II, III, IV, V, VII, VIII y IX de su *Historia general*.[16] Aunque este trabajo diste mucho de ser resultado de una

[15] Luis Nicolau d'Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Comisión de Historia, México, 1952. (Historiadores de América, IX.)

[16] Leonhard Schultze Jena, *Wahrsagerei Himmelskunde und Kalender der alten azteken*, del texto original en náhuatl de la obra de Bernardino de Sahagún, *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerika*, v. IV, Stuttgart, 1950.

——, *Gliederung des alt-aztekischen Volks in Familie Stand und Beruf*, de: *Quellenwerke zur alten Geschichten Amerikas*, v. IV, Stuttgart, 1952.

comprensión adecuada de los textos en náhuatl, constituye aportación digna de tomarse en cuenta. Por otra parte, a Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson hay que reconocer el gran mérito de haber concluido la versión paleográfica y la traducción al inglés de los doce libros del *Códice Florentino*, en edición debidamente anotada (*Florentine Codex*, 1950-1969).[17] Igualmente han publicado estos investigadores otros estudios en relación asimismo con la obra de Sahagún.

Intencionalmente he dejado para el final de esta enumeración los trabajos llevados a cabo por Ángel María Garibay K. y el grupo de sus discípulos en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional de México. Numerosos son los estudios debidos en esta materia a Garibay. Por una parte están las versiones que, con carácter antológico, comenzó a sacar de algunos textos de los *Códices Matritenses*. Por otra, en su importante obra, *Historia de la literatura náhuatl* (1953-1954),[18] incluyó asimismo Garibay, además de la versión de algunos textos sahagunenses, un capítulo titulado "La obra de Sahagún como monumento literario", en el que analiza desde diversos puntos de vista, en especial el literario, los trabajos de fray Bernardino. Debe también mencionarse aquí la edición que preparó de la *Historia general de las cosas de Nueva España* (1956),[19] con introducciones y notas a cada uno de los libros de ésta y con una versión del texto en náhuatl del libro XII, el de la Conquista, así como de las porciones referentes a los atavíos e insignias de los dioses, los veinte himnos sacros y los textos que hablan acerca de los magos y saltimbanquis.

En lo que toca a otras ediciones, realizadas por Garibay, con participación del grupo de sus discípulos, mencionaré la serie, en proceso de publicación, bajo el título de "Textos de los informantes de Sahagún", de la que han aparecido hasta la fecha cuatro volúmenes, debidos al mismo Ángel María Garibay K. (1958, 1961),[20] Miguel León-Portilla (1958)[21] y Alfredo López Austin (1969).[22] Estos dos últimos investigadores se han ocupado asimismo de la obra de Sahagún y de sus informantes en otras publicaciones. Añadiré que a otros estudiantes del mismo grupo de la Universidad Nacional de México, se deben también versiones del náhuatl de algunos de los documentos reunidos por Sahagún.

[17] *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, fray Bernardino de Sahagún, traducido del náhuatl al inglés con notas e ilustraciones por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, 12 v., The School of American Research and the University of Utah, Santa Fe, New Mexico, 1950-1969.

[18] Ángel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Porrúa, 1953-1954.

[19] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*

La recordación que he hecho de la ya larga serie de publicaciones sobre la figura y la obra de Sahagún, aun cuando dista mucho de tener un carácter exhaustivo, muestra que no es poco lo que se ha investigado en este campo, a partir de las ediciones de la *Historia general* en la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, como es del dominio de los estudiosos especialistas en la historia y la historiografía del México antiguo, no es posible afirmar que la totalidad de la documentación y las varias obras que se conocen de Sahagún sean ya asequibles en ediciones críticas ni que se hayan resuelto en forma adecuada un sinnúmero de problemas en relación con ellas. Justamente mi propósito es enunciar aquí, de manera sucinta, algunos de los puntos principales de esa problemática. Al tratar acerca de esto, la intención es mostrar diversos temas de requerida investigación, como paso preliminar para una más cabal forma de comprensión y aprovechamiento de estas fuentes de fundamental interés para el estudio del pasado prehispánico de México.

Con un criterio selectivo he optado por destacar varios problemas hasta ahora relativamente menos tomados en cuenta o sujetos también a diversas formas de controver-

[20] *Vida económica de Tenochtitlan. Pochtecáyotl (Arte de traficar)*, paleografía, versión, introducción y apéndices preparados por Ángel María Garibay K., Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, México, 1961. (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los informantes indígenas de Sahagún. 3.)

[21] *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, versión, introducción y notas de Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, México, 1958. (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Informantes de Sahagún. 1.)

[22] *Augurios y abusiones*, versión, notas y apéndices por Alfredo López Austin, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, México, 1969. (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los informantes indígenas de Sahagún. 4.)

sia. Me abstendré, en cambio, de insistir en algunas de las cuestiones, que han recibido ya considerable atención, como las que se refieren a la fecha de la iniciación de los trabajos de fray Bernardino, a sus varias etapas y a las distintas modificaciones que fue introduciendo en sus planes y esquemas. Sobre esta materia existen de hecho aportaciones muy estimables, como la ya citada de Wigberto Jiménez Moreno (1938).

En resumen, los problemas sobre los que concentraremos nuestro interés, comprenden los siguientes puntos:

1. A modo de cuestión preliminar, atenderemos a la necesidad de contar con un elenco o bibliografía descriptiva de los manuscritos de Sahagún que hoy se conocen y que se conservan inéditos, y de aquéllos otros que, en diversas formas, han sido hasta ahora publicados.
2. La cuestión de la originalidad de la empresa sahagunense. Las posibles influencias en la concepción de su trabajo, en la metodología adoptada y en su elaboración.
3. El papel desempeñado por los informantes indígenas y otros colaboradores nativos de fray Bernardino.
4. Orígenes y categorías en que pueden distribuirse los testimonios indígenas reunidos por el franciscano.
5. La intención de éste al escribir en castellano la *Historia general de las cosas de Nueva España* y las relaciones de la misma con la documentación recogida en náhuatl.
6. Los problemas de las ediciones en castellano de la *Historia general*, derivadas del manuscrito de Tolosa o de copias de éste.
7. Cuestiones tocantes a las formas hasta ahora adoptadas en la traducción a lenguas europeas de los textos en náhuatl recogidos por fray Bernardino.

A continuación pasaré a considerar cada uno de estos puntos, atendiendo en primer lugar al que he enunciado como cuestión de carácter preliminar.

Necesidad de un elenco o bibliografía descriptiva de los manuscritos de Sahagún que se conservan inéditos y de sus obras publicadas hasta hoy

Aun cuando en estudios como los ya citados de José Fernando Ramírez, García Icazbalceta, Jiménez Moreno, Garibay y Nicolau D'Olwer, se ofrecen abundantes referencias documentales y bibliográficas sobre esta materia, no existe una reconstrucción de lo que podría llamarse el *Corpus sahagunense*, hasta donde nos es dado conocerlo en la actualidad.

Entre las consecuencias que ha tenido el no disponer de un estudio descriptivo y crítico de dicho *Corpus sahagunense* está, por ejemplo, el hecho de que no hay una edición de la *Historia general de las cosas de Nueva España* en la que se tomen en cuenta las variantes que existen en los más antiguos manuscritos que se conservan de ella o de partes de la misma. Howard F. Cline señaló, como muestra de esto, algunos de los prólogos omitidos en las ediciones de la *Historia general*, preparadas fundamentalmente sobre la base de copias defectuosas del manuscrito tolosano o de la Real Academia de la Historia.[23] García Icazbalceta se había fijado también en la existencia de una antigua copia del libro IV de la *Historia*, con un extenso prólogo que, aunque parezca inverosímil, hasta la fecha no ha sido incluido y ni siquiera mencionado en alguna edición de esta obra de Sahagún.[24] El manuscrito en cuestión se conserva, como es bien sabido, en el mismo volumen en el que se halla la *Colección de cantares mexicanos*, preservada en la Biblioteca Nacional de México.

Existen, por otra parte, debidos asimismo a fray Bernardino, varios textos de los que tampoco hay una descripción precisa ni menos aún una edición crítica. A modo de ejemplo citaré el que mencionó ya García Icazbalceta con el título de "Exercicios quotidianos en lengua mexicana" y que se conserva en la Ayer Collection, número 1484, de la New Berry Library, en Chicago. De mayor importancia

[23] Howard F. Cline, "Missing and variant Prologues and Dedications in Sahagun Historia General: Texts and English Translations", *Estudios de cultura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, v. IX, pp. 237-252.

[24] Joaquín García Icazbalceta, *op. cit.*, pp. 376-387.

todavía parece ser, por su relación con el contenido de algunas porciones de los *Códices Matritenses*, otro documento, citado ya por Chavero, como parte que era de su biblioteca. En él hay un vestigio del proyecto que tuvo el franciscano de elaborar un vocabulario trilingüe castellano, latín, náhuatl. Este manuscrito se halla también en la Colección Ayer, número 1478.

De hecho sabemos que, tanto en la ya mencionada Colección Ayer como en la Biblioteca Nacional de México y en la Biblioteca Vaticana, se conservan otras varias piezas pertenecientes al conjunto de los trabajos de Sahagún y que hasta la fecha o no han sido tomadas en cuenta o sólo han merecido descripciones muy someras. Confirma esto, según pienso, la necesidad que hay de elaborar el que he designado como *Corpus sahagunense*.

La cuestión de la originalidad de la empresa sahagunense. Las posibles influencias en la concepción de su trabajo, en la metodología adoptada y en su elaboración

Bien sabido es que fray Bernardino alteró en varias ocasiones el esquema de su investigación. A partir de la redacción de la "minuta", "de todas las materias que había de tratar", de hecho dio cabida sucesivamente a diversos ordenamientos de los materiales que fue reuniendo. Jiménez Moreno, al tratar de las varias etapas en la elaboración de la *Historia*, hace referencia a los que designa como "Plan de Tepepulco 1558-1560, primeros memoriales", "Plan de Tlatelolco, 1564-1565, Códices Matritenses", "Plan de México, 1565-1569."[25]

La serie de variaciones a que fue dando lugar Sahagún en la distribución de los textos allegados, constituye de por sí una prueba de que, cualesquiera que hayan sido las posibles influencias originales que lo llevaron a concebir su magna obra, mantuvo a lo largo de su elaboración una muy considerable flexibilidad de espíritu.

Ángel María Garibay K., al buscar antecedentes de la empresa de Sahagún en obras de la antigüedad clásica, llegó a afirmar que "toda la probabilidad del influjo directo está en favor de la *Historia natural* de Plinio". Destaca Garibay que fray Bernardino, durante sus años de estudiante en Salamanca, tuvo que haber conocido, entre otras, la obra del célebre naturalista romano. Asienta que, más tarde, cuando nuestro fraile fue ya maestro en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, pudo volver a consultar los escritos de Plinio, ya que consta que éstos estaban a su alcance en la biblioteca de dicho colegio. En conclusión sostiene Garibay que "no puede ponerse en duda que Sahagún, en vías de escribir una obra como ésta, hubo de leer y estudiar la distribución de materiales y la forma de redacción de las descripciones e informes en Plinio".[26]

Garibay intenta de hecho una comparación del plan de Sahagún con el de Plinio. A su juicio, dicho plan llega a ser paralelo en la parte que concierne propiamente al mundo de la naturaleza, en otras palabras, entre el libro XI de la presentación final de la *Historia general de las cosas de Nueva España* y la forma de tratar sobre asuntos afines en los libros 8 a 25, 33, 35 y 36 de la *Historia Naturalis* de Plinio.

Por su parte, Donald Robertson ha sostenido también que existe una manifiesta relación entre el esquema de la *Historia general* de Sahagún y la organización tradicional de varias obras de carácter enciclopédico, elaboradas en la Edad Media, en las que la presentación de materias va desde las cosas divinas a las humanas y a las naturales, de manera jerarquizada. Específicamente el mismo Robertson establece un cotejo entre los varios libros del *Códice Florentino* y la estructura de la obra de Bartholomaeus Anglicus o de Glanville, *De Proprietatibus Rerum*.[27] Reconoce, no obstante, el mismo Robertson, que en la obra de Sahagún hay algunas notorias diferencias debidas, a su juicio, a determinadas adiciones que introdujo más tarde el franciscano en su plan original. Entre estas adiciones están las de los *huehuetlatolli* que constituyen la materia del li-

[25] Wigberto Jiménez Moreno, "Fray Bernardino de Sahagún y su obra", *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, 1938, v. I, pp. XIII-LXXXI.

[26] Angel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, t. II, pp. 68-71.

[27] Donald Robertson, "The Sixteenth Century Mexican Encyclopedia of fray Bernardino de Sahagún", *Cuadernos de Historia Mundial*, Commission Internationale pour une Histoire du Développement Scientifique et Culturel de l'Humanité, v. IX, núm. 3, pp. 617-628.

bro VI e igualmente la del relato de la conquista, tema del libro XII.

Garibay destaca también otra forma de muy probable influencia debida a las investigaciones realizadas anteriormente por fray Andrés de Olmos.[28] El ejemplo de éste explicaría el interés que tuvo fray Bernardino por recoger textos, como los ya mencionados de los *huehuetlatolli*, el relato de la Conquista y otros como los veinte himnos sacros en idioma náhuatl.

Lo señalado por Garibay y Robertson indudablemente arroja luz sobre las probables fuentes de inspiración que tuvo fray Bernardino en la elaboración de su obra. Pienso, sin embargo que, no obstante lo dicho hasta ahora, cabe preguntarse por otras maneras de posible influencia —no ya en lo que toca a la estructura y distribución de materiales—, sino más específicamente en lo referente al método adoptado en lo que hoy podría describirse como "trabajo de campo" llevado a cabo por el franciscano. Si se ha dicho, con razón, que fray Bernardino fue el padre de las investigaciones etnológicas en el Nuevo Mundo, parece de sumo interés inquirir si también en el método de sus interrogatorios directos estuvo influido por formas de proceder, hasta cierto punto afines, de otros investigadores de la antigüedad clásica o de tiempos posteriores. Es necesario subrayar que el propio Sahagún, con plena conciencia del método que había adoptado, hizo descripción del mismo en varios lugares, dando incluso los nombres de algunos de sus informantes, como en el caso de aquel viejo principal de Tepepulco, "que se llamaba don Diego de Mendoza, hombre anciano, de gran marco y habilidad, muy experimentado en todas las cosas civiles, bélicas, políticas y aun idolátricas".[29] Y parecida referencia encontramos a propósito de sus informantes en materia de medicina indígena, de los que asimismo quiso conservar los nombres (Sahagún, *Códice Matritense de la Academia*, fol. 172 r.-v) A lo cual debe añadirse la lista, varias veces dada por fray Bernardino, de los jóvenes indígenas trilingües que fueron asimismo sus colaboradores.

Existe también el punto, estrechamente ligado con el anterior, de los cuestionarios que, a propósito de las varias

[28] Angel María Garibay K., *op. cit.*, t. II, pp. 2-72.
[29] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, v. I, p. 105.

materias, propuso sucesivamente el fraile a sus distintos informantes. Ambas cuestiones se hallan obviamente en relación directa con lo que se ha llamado "el trabajo de campo" del franciscano. También aquí habrá que proseguir ahondando en el tema de las posibles influencias recibidas por nuestro autor. Por otra parte, el hecho innegable de las modificaciones sucesivas que fue él introduciendo en su trabajo no debe perderse nunca de vista, como probable indicio de su pensamiento que, al normar su actuación, toma en cuenta lo que ha ido percibiendo a través de su propia y nada corta experiencia. Desde luego no es la intención ni soslayar ni disminuir las influencias que recibió de otros fray Bernardino, sino llegar a una valoración más adecuada de lo que se ha descrito como la originalidad de su magna investigación.

El papel desempeñado por los informantes indígenas y otros colaboradores nativos de fray Bernardino

Respecto de este punto se han formulado, implícita o explícitamente, apreciaciones bastante distintas entre sí. Ha habido, por ejemplo, quienes, desde el mismo siglo XVI, supusieron que los textos en náhuatl reunidos por el franciscano constituían una obra escrita por él mismo en dicha lengua. Tal cosa se desprende, por ejemplo, del texto de la conocida Real Cédula de Felipe II, de fecha 22 de abril de 1577, en la que textualmente leemos:

> Por algunas cartas que se nos han escripto desas provincias, habemos entendido que fray Bernardino de Sahagún, de la orden de San Francisco, ha compuesto una historia universal de las cosas más señaladas desa Nueva España, la cual es una computación muy copiosa de todos los ritos y ceremonias e idolatrías que los indios usaban en su infidelidad, repartido en doce libros y en lengua mexicana...[30]

Y, como haciéndose eco de la dicha idea de que fray Bernardino "había compuesto en legua mexicana" tal obra, escribe el arzobispo Pedro Moya de Contreras en una carta

[30] Códice Franciscano, siglo XVI. *Nueva colección de documentos para la historia de México*, editados por Joaquín García Icazbalceta, México, reimpresión de S. Chávez Hayhoe, 1941, p. 249.

al rey, del 30 de marzo de 1578, sobre el mismo asunto del envío a España de sus papeles:

> La historia universal destos naturales... compuesta por fray Bernardino de Sahagún... me ha dicho el autor que la ha dado con todos sus papeles originales al virrey en lengua castellana y mexicana y ciertos traslados que había sacado.
>
> Vuestra Majestad estime la lengua mexicana deste religioso, que es la más elegante y propria que hay en estas partes... y así la curiosidad de este religioso en algunas ocasiones podrá ser de gran emolumento, y éste es visible para que la Inquisición tenga noticia de sus ritos cuando venga a conocer de las culpas de los indios.[81]

El mismo fray Bernardino, por otra parte, se queja de que algunos de los que conocieron sus varios libros, y en especial el que llegó a constituir el VI, con los textos de los *huehuetlatolli* o "antiguas palabras", los tuvieron por ficciones y mentiras, como algo que supuestamente podía haber sido frangollado por él mismo. Para refutar dicha opinión, no dudó así en escribir lo siguiente:

> En este libro se verá muy claro que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escrito en estos libros, antes de éste y después de éste, son ficciones y mentiras, hablan como apasionados y mentirosos porque lo que en este libro está escrito no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está.
>
> Y todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados...[82]

En tiempos ya muy posteriores, cuando comenzaron a publicarse de modo fragmentario algunos de los textos contenidos, bien sea en los *Códices Matritenses* o en el *Florentino*, la atribución de los mismos, en el título de tales ediciones, se hizo casi siempre, de manera exclusiva, referida a fray Bernardino. Tal es el caso, para dar un solo ejemplo, de la publicación póstuma de Eduard Seler que, bajo el título de *Einige Kapitel aus dem Geschichtswek des P. Sahagún* (Algunos capítulos de la obra histórica del padre Sahagún), sacó a luz la señora Cecilia Seler-Sachs en colaboración con el doctor Walter Lehmann (Stuttgart, 1927).

[81] Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España*, 16 v., México, Antigua Librería Robredo, 1939-1942, t. XI, p. 50.

[82] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, v. II, p. 53.

Reaccionando ante tal forma de presentar los textos en náhuatl recogidos por fray Bernardino de sus informantes, Garibay, León-Portilla y López Austin, han dado como título a sus varias publicaciones de textos incluidos en los *Códices Matritenses*, la siguiente: "Textos de los informantes indígenas de Sahagún."

Tal manera de presentación, concebida para destacar el origen último de dichos textos, en cuanto trasmitidos por los informantes del franciscano, a su vez ha sido criticada en una ocasión por el ya citado Donald Robertson. Textualmente ha escrito éste:

> La manera usual de escribir del canónigo Garibay y del doctor León-Portilla, respecto de varios textos de Sahagún, tiende a dar el crédito de autores, especialmente de los textos más tempranos, los *Primeros Memoriales* y los *Códices Matritenses*, a los "informantes de Sahagún". Aun cuando ellos deban recibir algún crédito, de hecho se está dando a los "auxiliares de la investigación" el crédito respecto de la composición de la obra final, algo que no se hace en las prácticas bibliográficas ordinarias, cuando los nombres de los que ayudan a los autores o compiladores de obras monumentales muchas veces ni siquiera aparecen en la introducción o en el prefacio. Lo que se está pasando por alto, al dar el crédito de los trabajos a los informantes de Sahagún, es que fue él mismo quien estableció el modelo de la obra, concibió una forma de verdadera enciclopedia y que él, con sus preguntas, obtuvo la información a través de las respuestas de los informantes, que siguieron los esquemas que él les propuso, para presentar los materiales que él juzgó debían darse a conocer. Al comienzo (*Códices Matritenses*) el papel de los informantes fue en esencia pasivo; el papel de Sahagún fue activo y dominante; tuvo las funciones de editor y fue la mente que conservó bajo su control toda la empresa. En resumen, fue el autor responsable de la obra.[83]

Lo asentado por Robertson tiene, a nuestro juicio, validez muy parcial. Nosotros hemos querido destacar que determinados textos, por ejemplo los que fueron respuesta

[83] Donald Robertson, *op. cit.*, p. 625.

espontánea de los informantes, y sobre todo aquéllos que, como los *huehuetlatolli* o los veinte himnos sacros, que innegablemente se deben a la tradición náhuatl prehispánica, fueron en realidad diversas maneras de testimonios netamente indígenas trasmitidos por los propios informantes. Subrayar esto en modo alguno significa disminuir el mérito de Sahagún que recogió y supo dar un lugar a tales materiales. Al decir "textos de los informantes indígenas de Sahagún", respecto de esos testimonios trasmitidos por ellos mismos, no se está negando que, en la integración final de todos esos documentos tuvo fray Bernardino el papel de director y —en lo que toca a la obra en castellano, la *Historia general de las cosas de Nueva España*— el papel de autor. La atribución de textos, como los mencionados, "a los informantes de Sahagún", lleva la intención de señalar con precisión la fuente de que obtuvo las relaciones en náhuatl nuestro fraile, destacando simultáneamente el método que siguió en lo que hemos llamado su "trabajo de campo".

Precisamente para atender de una manera más adecuada a esta cuestión, que se relaciona con el origen de los distintos tipos de textos en náhuatl que recogió Sahagún, creo necesario pasar al tema que planteo en el punto siguiente de esta exposición.

Orígenes y categorías en que pueden distribuirse los testimonios indígenas reunidos por el franciscano

Poco es, según creo, lo que acerca de esta materia se ha investigado hasta el presente. Tan sólo en forma general se ha dicho, aduciendo con frecuencia el testimonio del propio fray Bernardino, que éste obtuvo la mayor parte de sus materiales de labios de sus informantes indígenas que, en ocasiones, le presentaron asimismo algunas de sus antiguas pinturas.

Otros investigadores han comenzado, por su parte, a atender a un punto estrechamente ligado con la misma cuestión de los orígenes de los testimonios indígenas allegados por Sahagún. Nos referimos al asunto de los cuestionarios empleados por el fraile en sus pesquisas. De ello me he ocupado al analizar el texto en náhuatl donde se habla acerca de los huaxtecos (*Códices Matritenses*, fol. 187 r.-188 r.). Allí ensayé una primera reconstrucción del cuestionario adoptado por el fraile cuando inquirió acerca de los rasgos somáticos y culturales de éste y de otros grupos étnicos.[34] También López Austin ha atendido al mismo tema de los cuestionarios.[35]

Quien esté familiarizado con la documentación en náhuatl y la obra en castellano de Sahagún, se habrá percatado de que en múltiples lugares de dichos trabajos se perciben las respuestas —en diversos grados reelaboradas— a preguntas hechas sistemáticamente, o sea a los cuestionarios formulados por el franciscano. Tal es el caso, para dar unos cuantos ejemplos, de los materiales en los que se hace la descripción "de los dioses que adoraban los naturales de esta tierra que es la Nueva España" (lib. I), o de aquéllos otros en los que se habla de las comidas y atavíos, especialmente de los nobles (lib. VIII). Más fácilmente detectable aún parece ser el tipo de cuestionarios adoptados a propósito de lo que concierne a los parentescos, oficios y cargos, las partes del cuerpo humano, las enfermedades, medicinas y naciones, materias todas del libro X. Justamente, a propósito de las cuestiones que debió proponer el franciscano al inquirir acerca de los varios oficios y cargos, buscando, como en antítesis, las imágenes del que era tenido por bueno y, en contraposición, por malo, Donald Robertson ha presentado la hipótesis de una probable influencia proveniente de autores clásicos, como el ya citado Bartholomaeus de Glanville que había usado de un semejante modo de exposición.[36] También en el libro XI, "de las propiedades de los animales, aves, peces, árboles, hierbas, flores, metales y piedras, y de los colores" resulta posible la reconstrucción de los cuestionarios que allí se aplicaron.

Si todos estos textos, que fueron las respuestas dadas por los informantes a las preguntas sistemáticas de Sahagún, pueden reflejar en diversos grados tradiciones indígenas, es innegable que en ellos la mentalidad del frai-

[34] Miguel León-Portilla, "Los huaxtecos, según los informantes de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional, Instituto de Investigaciones Históricas, t. 5, 1965, pp. 15-29.

[35] Alfredo López Austin, *Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún, los cuestionarios*. Tesis para obtener la licenciatura en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1969.

[36] Donald Robertson, *op. cit.*, p. 625.

le está también a todas luces presente. Y cabe añadir que esta última afirmación cobra todavía más fuerza al recordar que las dichas contestaciones a los cuestionarios fueron más tarde objeto de diversas reelaboraciones por parte del mismo fray Bernardino y de sus colaboradores, los antiguos estudiantes trilingües del Colegio de Tlatelolco. Hay, sin embargo, en los materiales en náhuatl otros textos en los que definitivamente no se percibe el carácter de respuesta a un cuestionario sistemático. Entre éstos nos parece encontrar dos tipos o categorías.

La primera la constituyen determinados pasajes en que los informantes aparecen hablando libremente o sea sin seguir esquema alguno que les hubiera propuesto el franciscano. Tal es el caso de varios textos incluidos sobre todo en los llamados *Primeros Memoriales*. Para dar dos ejemplos, mencionaré la relación, no muy hilvanada, que hacen de todo aquello que era pertenencia de los señores (*Códice Matritense del Real Palacio*, fol. 60 r.-61 r.), así como la información espontánea que dieron, haciendo verdaderas digresiones, al hablar acerca de los *tonalli* o destinos, en varias porciones de los textos que integraron luego el libro IV, "de la astrología judiciaria o arte de adivinar".

La segunda categoría está constituida por textos de los que, según creemos, hay suficiente evidencia para decir que provienen de antiguas formas de tradición oral prehispánica. Entre estos testimonios deben mencionarse los veinte himnos sacros en náhuatl (libro II), los relatos acerca de Huitzilopochtli y de Quetzalcóatl (libro III), y el de la creación del quinto sol (libro VII), que son al parecer recordación de los que llamaremos antiguos poemas clasificables como épicos; la larga serie de los *huehuetlatolli* que integran el libro VI, y de los que específicamente asienta Sahagún que ostentan un "lenguaje propio de sus antepasados".[87] Finalmente, otro ejemplo nos lo da el llamado "libro de la Conquista" o sea el que viene a ser el XII de la *Historia general*, acerca del cual, por cierto, cabría plantear no pocos problemas, entre otros los relacionados con las dos redacciones de que fue objeto.

Como puede verse, a través de lo dicho hasta aquí, si se atiende al problema de los orígenes y categorías en que

[87] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, v. VII, p. 53.

pueden distribuirse los testimonios indígenas allegados por fray Bernardino, existen de hecho diferencias que necesariamente hay que notar. Aquí hemos mencionado implícitamente tres categorías distintas: *a)* Aquellos que fueron resultado de respuestas a los cuestionarios sistemáticos. *b)* Los que se debieron a la expresión más espontánea de los informantes. *c)* El conjunto de los textos que fueron recordación de antiguas tradiciones de origen prehispánico.

Lo que hemos expuesto deja entrever que subsisten en esta materia no pocos problemas de requerida investigación. Tan sólo un análisis detallado de los materiales en náhuatl y en castellano de nuestro autor podrá contribuir a elucidar esta importante cuestión. De ella dependerá, en última instancia, una valoración más honda de lo que fueron la empresa y los frutos del franciscano.

La intención de fray Bernardino al escribir en castellano la Historia general de las cosas de Nueva España *y las relaciones de la misma con la documentación recogida en náhuatl*

A propósito de este punto cabe formularse desde luego preguntas como éstas:

¿Es la *Historia general* una traducción en sentido estricto, de buena parte de los materiales reunidos en náhuatl?

¿Además de los prólogos, introducciones y apéndices que el propio fray Bernardino introdujo en la *Historia general*, hay otros elementos de su propia cosecha, distintos y aun opuestos a los testimonios que había reunido?

¿Puede afirmarse que la interpretación dada por Sahagún a determinados textos de sus informantes, en la presentación castellana que de ellos hizo en la *Historia general*, fue siempre resultado de una comprensión adecuada de lo que habían dicho los informantes?

¿Hasta qué punto la *Historia general* resulta una especie de tardío y aislado compromiso, a la luz de sus proyectos originales de ofrecer, en "tres columnas", el texto náhuatl, la versión española y los comentarios lingüísticos?

¿Por qué, en varios casos, el autor decidió no tomar en cuenta determinados textos en náhuatl, dejando las que pueden describirse a modo de "lagunas" en su obra en castellano?

Como puede verse, aunque algunas de las cuestiones que nos hemos planteado han recibido alguna atención por parte de varios estudiosos, no puede decirse que de hecho se haya respondido cabalmente, a ellas. Garibay ha escrito con razón a este respecto:

> Como es natural, no coinciden en absoluto ambas obras (la *Historia general* y los textos en náhuatl). Ni había por qué, ya que Sahagún hace su libro por su cuenta y no una versión pura de sus documentos. Por esta razón, suprime, abrevia, enmienda. A veces, aunque parezca inverosímil, se equivoca en la versión de sus textos en náhuatl y omite datos o los traduce mal. Pero, otras veces, agrega noticias que en vano buscaríamos en el texto de sus documentos. Se entiende que las allega de otra fuente, oral acaso, acaso escrita, que no cae bajo el examen de nuestros ojos porque ignoramos su calidad.
>
> Así las dos obras son como piedra de toque una de otra. En ellas se entrelazan los dos modos de concebir el mundo. Sahagún queda influido por los indios aun en su estilo. Los indios, necesariamente sufren su influjo pero conservan su propia manera de ver, de pensar, de expresar, y su lengua sonora, elegante y matizada..." [88]

Sólo añadiré que, hasta que no se haya estudiado y traducido la totalidad de los textos recogidos en los *Códices Matritenses* y *Florentino*, no podrán hacerse los análisis y comparaciones requeridas para responder, de una manera más precisa, a cuestiones, como las formuladas, a propósito de las relaciones que, con dichas fuentes, guarda la *Historia general de las cosas de Nueva España*.

Los problemas de las ediciones en castellano de la Historia general *derivadas del manuscrito de Tolosa o de copias de éste*

Como ya lo noté antes, no existe hasta la fecha una edición del texto castellano de Sahagún en la que se hayan tomado en cuenta la totalidad de los manuscritos —los completos y los fragmentarios— que de ella se conservan. Las ediciones hasta hoy publicadas de la *Historia general* o de partes de ella, se derivan fundamentalmente de copias

[88] Ángel María Garibay K., Introducción, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, 1956, v. I, pp. 11-12.

sacadas del manuscrito de Tolosa, conservado actualmente en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Tan sólo en algunas de las más recientes ediciones a que se ha hecho referencia (las de 1938, con el estudio introductorio de Wigberto Jiménez Moreno; la de 1946, de Miguel Acosta Saignes, y la de 1956, de A. M. Garibay), se ha tomado en cuenta, en diversos grados pero nunca en forma total, el texto castellano incluido en el *Códice Florentino*.

Por otra parte, hasta donde sabemos, jamás se ha hecho el cotejo con otros manuscritos fragmentarios, como el conservado en el Archivo Secreto del Vaticano, y firmado por Sahagún que lo dedicó al Papa Pío V, de parte de los libros I y II (*Col. Miscellanea*, AA. Arm XVIII, 1816), o el del libro IV, con un extenso prólogo de Sahagún hasta ahora no incluido, que existe en la Biblioteca Nacional de México o el texto de los "Memoriales en español", al final del *Códice Matritense del Real Palacio*, fols. 160 r.-170 r. y los fols. 88 r.-96 r. del que guarda la Academia de la Historia. Acerca del asunto en cuestión y, como ya lo he señalado, Howard F. Cline en el artículo citado en la nota 23 ha hecho varias consideraciones pertinentes. Además en la requerida edición crítica de la *Historia general* resultará de suma importancia hacer una serie de cotejos sobre todo con el texto náhuatl del *Códice Florentino*, y también con el de los *Códices Matritenses*. Para señalar un solo caso en el que es muy visible la importancia de esto, puede mencionarse la división por capítulos, hecha por Sahagún en lo que concierne al texto del libro XII, el de la Conquista.

Las correspondientes referencias al texto náhuatl, siempre que ello sea pertinente a lo largo de la *Historia general*, permitirán destacar numerosos aspectos, hasta ahora sólo enunciados vagamente, a propósito de la génesis del conjunto de la obra de nuestro autor. En resumen, a quienes interesa profesionalmente el *Opus sahagunense*, se dirige esta nueva llamada de atención, considerando que, a casi cuatro siglos de distancia de la redacción del texto en castellano, parece ser ya tiempo de preparar una edición crítica del mismo.

Cuestiones tocantes a las formas hasta ahora adoptadas en las traducciones a lenguas europeas de los textos en náhuatl recogidos por fray Bernardino

Como último punto de esta enumeración de problemas quiero fijarme en la necesidad de discutir algunas de las técnicas y métodos adoptados por distintos investigadores al preparar sus versiones de esta documentación en náhuatl. Reconozco desde luego que es ésta una cuestión con tantas implicaciones que bien podría ser tema de una reunión particular de especialistas. Además, innegablemente podría ampliarse el tema, refiriéndolo a los problemas de traducción, planteados en general por otros textos indígenas nahuas y aun de otras lenguas mesoamericanas.

Circunscribiéndome al caso de los materiales recogidos por Sahagún, pueden formularse, a modo de ejemplo, algunas cuestiones particulares. Entre ellas, enunciaré las siguientes:

a) De hecho fray Bernardino, en su *Historia general* en castellano, realizó ya una peculiar manera de presentación de una parte considerable de los testimonios que había recogido. Como se señaló antes, aun cuando su trabajo no puede considerarse siempre como una versión al español del conjunto de los textos en náhuatl, innegablemente proporciona una forma de acercamiento a los mismos. A la luz de estas ideas, la primera cuestión que cabe proponerse se refiere a la actitud de independencia de criterio, con respecto a la *Historia general* en castellano, que puede o debe asumir el traductor moderno del contenido de los *Códices Matritenses* y del *Florentino.* Subrayo esto, que parece tal vez casi obvio, dado que, en algunas de las versiones que se han publicado, por lo menos de ciertas partes de los materiales en náhuatl, cabe percibir en algunos traductores contemporáneos una especie de temor de apartarse de lo que escribió Sahagún en castellano.

b) En relación también con lo anterior, conviene recordar aquí que frecuentemente el mismo Sahagún —manteniendo en diversos grados fidelidad al texto náhuatl— simplificó o abrevió, haciendo caso omiso de las diversas formas de repetición o paralelismo tan frecuentes en los materiales en náhuatl. En ocasiones algunos traductores modernos han seguido parecido procedimiento. Los que

Garibay ha descrito como "difrasismos", tan comunes en la expresión náhuatl, desaparecen no pocas veces en las versiones modernas, quizás porque los traductores pensaron que la insistente repetición no ayudaba y sí podía causar fastidio en el lector contemporáneo.

c) Particularmente difícil resulta, además, dar una versión adecuada y concisa de términos que se refieren a determinadas instituciones prehispánicas que no tienen un equivalente en el contexto de la civilización moderna. Los ejemplos que de esto podrían aducirse son innumerables. Recordaré unos cuantos:

Neyolmelahualiztli (con este vocablo se designaba una especie de "confesión" que se hacía a la diosa Tlazoltéotl en circunstancias especiales). Sahagún, en la *Historia general,* tradujo simplemente "confesión"; Anderson y Dibble, siguiendo a Sahagún, pusieron en inglés "confession".[89] Por mi parte, analizando el vocablo, he tomado en cuenta, con un criterio filológico, las connotaciones de *yólotl* que, en asociación con *ixtli,* es un apuntamiento a la persona humana (*in ixtli, in yólotl*: el rostro, el corazón: la persona). Me he fijado también en otros varios textos en los que *yólotl* parece significar el núcleo dinámico, la movilidad intrínseca de los seres humanos. Así, apoyado en semejantes comparaciones filológicas y lingüísticas, en vez de dar como equivalente el también complejo término occidental de "confesión", he preferido traducir "acción o rito de enderezar el corazón de alguien" (*ne-yol-melahualiztli*).

Otros ejemplos que plantean problemas semejantes, los tenemos en vocablos como *macehualiztli, neixtlamachiliztli, cihuacóatl* (como designación de un cargo de gobierno), *tlacochcálcatl, tlacatécatl, tepantlato, calpulli,* etcétera.

En casos como los que se han mencionado, una solución frecuente ha sido mantener las versiones adoptadas por Sahagún y también por otros cronistas del siglo XVI, que se valen de términos castellanos que, en la mejor hipótesis, constituyen una mera aproximación, pero que, con gran frecuencia, por aludir de hecho a instituciones o categorías enteramente distintas, vienen a oscurecer lo que era característico y propio del mundo prehispánico. Aun cuando podría añadirse que el problema puede resolverse con notas explicativas, pensamos que subsisten en este campo no

[89] *Florentine Codex,* v. I, p. 23.

pocas cuestiones dignas de ser valoradas con detenimiento en busca de respuesta.

d) En otros casos, cuando en la expresión nativa se ofrecen metáforas o símbolos de rica connotación, y típicos del idioma náhuatl, la dificultad de traducirlos a una lengua moderna ha hecho que algunos investigadores se vean tentados a dar meras descripciones para elucidar lo que dice el texto náhuatl pero haciendo desaparecer la metáfora original. También aquí cabe plantearse problemas como los ya señalados en el inciso *c*.

e) Además de cuestiones como las que se acaban de proponer, hay otras, de índole más general, como las que se refieren al sinnúmero de problemas que supone una fijación o establecimiento crítico del texto. No siempre encontramos, por desgracia, en varias de las traducciones que se han publicado, la aplicación de tales criterios filológicos y lingüísticos que permitan conocer cómo y por qué se ha llegado a establecer una lectura en casos particularmente oscuros o difíciles.

No siendo posible alargar aquí la lista de los problemas inherentes al asunto de las traducciones de estos textos a lenguas europeas —lo que, como ya se dijo, podría constituir el tema de una discusión que se centrara específicamente en ello—, me permitiré dar a continuación un ejemplo en el que pueden percibirse varios de los criterios adoptados en la versión de un testimonio náhuatl en particular. He escogido el texto en que los informantes hablan acerca de la figura ideal de los célebres *tlamatinime* o sabios. Para mayor claridad, ofrezco en varias líneas sucesivas —y al modo clásico de las traducciones interlineales— primeramente el texto en náhuatl, en seguida la presentación que del mismo hizo fray Bernardino en su *Historia general*, luego la versión que por mi parte, he publicado del mismo, así como las de Anderson y Dibble (*Florentine Codex*), y finalmente la de Leonhard Schultze Jena. El texto en náhuatl que aquí se adopta es el del *Códice Florentino*, publicado por Anderson y Dibble.

(Cód. Flor.) *In tlamatini, tlauilli, ocutl tomaoac, ocutl apocio,*
(Hist. gral.) El sabio es como lumbre o hacha grande,
(León-P.) El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma,

(And.-Dib.) The wiseman [is] exemplary,
(Schultze) Der Weise ist eine Leuchte, eine Fackel, eine starke Fackel,

(Cód. Flor.) *tezcatl coiaoac, tezcatl necoc xapo,*
(Hist. gral.) y espejo luciente y pulido de ambas partes,
(León-P.) un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados,
(And.-Dib.) [no traducen]
(Schultze) ein klarer Spiegel, ein grosser Spiegel, beiderseits polierter Spiegel,

(Cód. Flor.) *tlile, tlapale, amuxoa, amoxe,*
(Hist. gral.) Y buen dechado de los otros, entendido
(León-P.) Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices,
(And.-Dib.) He possesses writings; he owns books,
(Schultze) Er ist in Besitz von Bilderschriften, hat Bücher, nenn sein eigen,

(Cód. Flor.) *tlilli, tlapalli, utli, teiacanoui, tlanelo,*
(Hist. gral.) y leído, también es como camino y guía para los otros,
(León-P.) él mismo es escritura y sabiduría, es camino, guía veraz para otros,
(And.-Dib.) He is the tradition, the road; a leader of men, a rower,
(Schultze) Er ist den Menschen ein Vorbild, er ist der Weg, er ist der Führer, der antreibt,

(Cód. Flor.) *teuicani, tlauicani, tlaiacanqui.*
(Hist. gral.) [no traduce]
(León-P.) conduce a las personas, a las cosas, es guía en los negocios humanos.
(And.-Dib.) a companion, a bearer of responsibility, a guide.
(Schultze) er ist ihr Begleiter, ist Leiter, der ihnen vorangeht.

El ejemplo aducido muestra a las claras formas distintas de traducción del texto en náhuatl. Fray Bernardino da aquí una versión considerablemente abreviada. Conserva las ideas fundamentales pero suprime varios elementos, entre ellos algunas metáforas. Por ejemplo; *tlille, tlapalle, amuxoa, amoxe, tlilli, tlapalli,* se reducen en su versión a "buen dechado de los otros, entendido y leído..."

Por lo que toca a mi propia versión, el propósito de la misma ha sido reflejar, hasta donde me pareció posible, los distintos matices del texto náhuatl. En un punto particular esta traducción difiere sustancialmente de lo entendido por Sahagún: *tezcatl necoc xapo*, significa, para el franciscano, "espejo pulido de ambas partes". He entendido esto, en cambio, como "espejo agujereado por ambos lados". La razón de esta interpretación es haber tenido presente la significación de la raíz *xapo* que significa abrir, agujerear. Igualmente atendí al carácter de difrasismo respecto de la frase anterior: *tezcatl coiaoac*, que taduje como "espejo horadado". A modo de explicación de esto he pensado en la existencia del *tlachialoni*, especie de cetro con un espejo horadado que formaba parte del atavío de algunos dioses y les servía para observar a través de él. Sahagún mismo, en otro lugar, al describir el *tlachialoni*, nota: "quiere decir miradero o mirador... porque con él miraba por el agujero de enmedio".[40] Al aplicarse esto al *tlamatini*, diciendo que es un espejo horadado, he pensado que la idea es afirmar que era en sí mismo un ser dedicado a la observación de todas las cosas.

En la traducción de este texto, preparada por Anderson y Dibble, puede verse que en ella desaparecen todas las metáforas de las líneas 1 y 2. Así, al decirse que el *tlamatini* [es] *tlahuilli, ocutl tomaoac, ocutl apocio, tezcatl coyahuac, tezcatl necoc xapo*, todo ello es vertido así: "the wiseman [is] exemplary". Aquí, como en otros lugares de la traducción del *Códice Florentino* preparada por estos investigadores, su intención parece haber sido aligerar con frecuencia el texto de las que podrían tenerse como complicadas expresiones del pensamiento náhuatl (difrasismos, metáforas, etcétera).

Schultze Jena, por su parte, traduce en varios lugares, más que el texto náhuatl, la versión castellana de la *Historia general*. Ejemplos de esto son los siguientes: donde Sahagún dice "hacha grande", Schultze pone "starke Fackel" (hacha gruesa); el texto náhuatl dice *ocutl apocio*: "tea de ocote que no ahuma". Donde Sahagún pone "espejo luciente", Schultze "ein klarer Spiegel" (un espejo brillante); el texto náhuatl dice: *tezcatl coyahuac*: "espejo horadado". Más abajo tenemos otra muestra de esto

[40] Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 58.

mismo: cuando Sahagún dice: "buen dechado de los otros", Schultze consigna "er ist den Menschen ein Vorbild" (es un modelo para los hombres); el texto náhuatl: *tlilli, tlapalli*: "tinta negra, tinta roja", que, aunque puede significar "dechado", tiene asimismo otras connotaciones.

Lejos estoy de pensar que el método que he seguido en las versiones que he preparado esté libre de deficiencias. Precisamente por ello me ha interesado tratar aquí de algunos de los problemas que inevitablemente se plantean a quien intenta poner, en otra lengua, el contenido de testimonios como estos de los *Códices Matritenses* y *Florentino*. Muy de desearse es, como lo he insinuado antes, que en fecha no lejana pueda celebrarse una reunión cuyo tema específico sea el de la problemática filológica y lingüística inherente a las versiones a idiomas europeos de textos nahuas y de otras lenguas mesoamericanas.

Como conclusión de este trabajo diré que, al atender aquí a los problemas enumerados en relación con la obra de Sahagún, mi intención ha sido reavivar el interés por otras formas de investigación dirigidas a hacer posible un aprovechamiento, sobre bases cada vez más firmes, de la gran riqueza de información allegada por el insigne franciscano acerca del pasado prehispánico de México. Quienes profesionalmente nos hemos ocupado, al menos de algunos aspectos o partes de la obra sahagunense, en vez de proseguir en la reiteracción de lo que ya es conocido, debemos intentar nuevas aportaciones a propósito de puntos como los que aquí se han enunciado.

Segunda Parte

ALGUNAS CREACIONES DE CULTURA ESPIRITUAL

VI. INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO MÍTICO MESOAMERICANO

ENTRE las más antiguas formas de pensamiento y expresión, patrimonio original de las culturas, ha de situarse el universo de los mitos. Acercarse a él, en su manifestación dentro de un determinado contexto cultural, es más que atrayente pero también es en extremo difícil. El investigador de la mitología podrá ser etnólogo o filólogo, historiador, psicólogo o, para no alargar más la lista, estudioso de la filosofía de la cultura. Decir esto equivale ya a afirmar la riqueza y complejidad del pensamiento mítico que no puede ser aprehendido desde puntos de vista unilaterales.

Múltiples son los pasos que han de darse y los enfoques requeridos para introducirse en este universo de símbolos y expresiones tan distintas. Y a ello se suma el imprescindible esfuerzo de intentar colocarse, hasta donde es posible, en la peculiaridad específica de una cultura diferente. Lo dicho corrobora la atracción que puede despertar el área de lo mítico e igualmente anuncia los obstáculos que aguardan a quien desee penetrar en estas formas de pensamiento, tan relacionadas con los ritos, las creencias religiosas, la magia y la visión del mundo.

Mi propósito es elaborar una introducción a lo que se conoce de la mitología mesoamericana. Supone ello familiaridad con las fuentes para el estudio de estos mitos. Lugar principal tienen aquí los códices indígenas, los textos posteriores sobre todo en lengua náhuatl, en maya, quiché, cakchiquel y en otros idiomas nativos; y desde luego también los vestigios descubiertos por la arqueología, donde muchas veces quedaron reflejados plásticamente el meollo y la imagen de los mitos. Mas enumerar las fuentes, mostrar críticamente sus orígenes e interrelaciones, presentarlas con su correspondiente traducción, o desciframiento en el caso de las inscripciones jeroglíficas, es sólo etapa inicial en lo que ha de entenderse por un intento de introducción. Mucho más supone querer ahondar en la comprensión de lo peculiar y propio de la mitología mesoamericana. Además del ya aludido esfuerzo de acercarse

a un contexto cultural distinto, habrá que hurgar en el origen de los mitos y en la raíz de sus posibles significaciones, atender a la evolución y heterogeneidad de los mismos, a la pérdida o permanencia de su posible estructura, a sus formas de sincretismo y diferencias en el tiempo o en regiones determinadas.

Fijémonos por el momento de manera general en el primer gran problema que plantea el tema de los orígenes y posibles formas de significación de los mitos, en este caso, de los mesoamericanos. Quien a ellos se acerca, inevitablemente y aunque sea de manera implícita, partirá de criterios o concepciones, propias o ajenas, en torno a lo que se ha pensado sobre la naturaleza del pensamiento mítico, como fenómeno en la historia de la cultura. En el bagaje del investigador podrá haber doctrinas como las que postulan la existencia de una simbología radicalmente universal y por consiguiente afín a todos los seres humanos, o las que explican el origen de las diversas maneras de mitos en función de distintas formas de determinismo histórico. Y no son éstas desde luego las únicas posturas que podrían aducirse. Amplia es la gama de lucubraciones a propósito del mito. Como saldría de mi propósito recordarlas, señalaré al menos que, por encima de todas sus diferencias, cabe percibir en ellas la existencia de una u otra de dos actitudes básicas frente a la cuestión de los orígenes, naturaleza y posibles formas de significación míticas.

Dos actitudes ante el pensamiento mítico

Por una parte están las hipótesis y teorías que, a la luz de un evolucionismo biológico y cultural, coinciden en describir a los mitos como expresión característica del muchas veces llamado "hombre primitivo". Bien tipifican por cierto, y de modo extremo, esta actitud las palabras del célebre filólogo alemán, y estudioso de las religiones comparadas, Max Müller, al afirmar que "los primeros hombres no sólo no pensaban del mismo modo que nosotros, sino que tampoco pensaban como suponemos nosotros que debieron haber pensado".[1] Formas primitivas de pensamiento, esencialmente distintas de las nuestras y por ello inalcanzables para nosotros, debieron ser, según esto, las que tuvieron como propias los primeros hombres. Nada tiene de extraño que, con parecida persuasión, el famoso evolucionista Lewis Henry Morgan llegara a afirmar, acerca de los mitos y creencias religiosas en general, que "por pertenecer en tan alto grado a lo imaginativo y emocional y consiguientemente a elementos tan poco ciertos del conocimiento, todas las religiones primitivas resultan en buena parte ininteligibles".[2]

[1] Citado por Lewis Spence en *The Outlines of Mithology*, Londres, Thinker's Library, 1949, p. 5.

Partiendo de una concepción semejante, acerca del pensamiento llamado primitivo, E. B. Taylor y J. G. Frazer elaboraron luego sus conocidas teorías sobre el animismo y sobre la magia como antecedentes de las religiones asimismo primitivas. Y en un ambiente distinto, para no citar sino a otros dos conocidos investigadores, L. Levy-Bruhl y E. Durkheim, insistieron a propósito de las formas elementales de la vida religiosa, en un parecido sentido evolucionista, según el cual, lo mítico y fabuloso caracterizaban la escasa racionalidad del hombre en su etapa primitiva.

Es obvio que las tesis a las que se han hecho referencia tienen hoy pocos seguidores rigurosamente ortodoxos. Sin embargo, y de modo especial respecto al mundo de los mitos, sería un error pensar que ha desaparecido la interpretación radicalmente evolucionista. Aún ahora hay estudiosos que, al ocuparse de la mitología o de la religión de los pueblos antiguos, no vacilan en aplicarles el calificativo de "formas primitivas de pensamiento y expresión". Y si no siempre se afirma esto tan simplistamente, por lo menos se deja entender en varias ocasiones. Tal es el caso, para dar un ejemplo, de la obra publicada originalmente en 1962, *Primitive Song*, del conocido especialista en la cultura griega, C. M. Bowra:

> Un mito —afirma éste—, es una historia cuyo propósito primario no es entretener sino dar luz al hombre primitivo acerca de asuntos que lo dejan perplejo y que no le son inteligibles, como pueden serlo para nosotros por abstrac

[2] Lewis Henry Morgan, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, Nueva York, 1877, p. 5.

ción o análisis, ya que se encuentran más allá de sus recursos lingüísticos y mentales.[3]

Subsiste así esta tendencia, como afirmación de antiguas formas de un pensamiento prelógico, relacionada por cierto algunas veces con sistemas casi dogmáticos de determinismo en el acontecer histórico.

Veamos ahora la que, en términos generales, puede describirse como posición distinta y en buen grado opuesta a la anterior. Es ésta la de quienes niegan la existencia de formas primitivas de un pensamiento calificable de "menos racional" entre los miembros de culturas antiguas, no ya sólo en el ámbito de la historia y la protohistoria, sino aún en aquellas de las que sólo conocemos algunos vestigios materiales gracias a la arqueología. Admitiendo, por supuesto, la evolución biológica que culminó en el llamado *homo sapiens*, contradicen en cambio que, desde el momento en que apareció el hombre, haya habido cambios esenciales en su estructura cerebral y consiguientemente en sus facultades intelectuales. Se reconoce que ha habido sin duda individuos mejor dotados para alcanzar determinadas formas de expresión cultural, pero no se acepta superioridad o inferioridad esencial alguna, como la supondría hablar en términos de una especie humana fundamentalmente "prelógica", anterior a la actual, dueña ya de un pensamiento lógico. Sin cerrarse a la evidencia de que las primeras culturas tuvieron que ser fruto de experiencias y conocimientos mucho más limitados, lo único que se contradice es que las capacidades cognoscitivas de sus miembros fueron esencialmente distintas de las que son atributo de quienes vivieron o vivimos posteriormente en contextos más desarrollados.

A la luz de estas ideas no resultará incoherente hablar de hombres de culturas, tenidas a veces como primitivas o semibárbaras, que aparecen dedicados a quehaceres intelectuales hasta cierto punto semejantes a los en que, entre pueblos más refinados, se consideran propios de los sabios y aun de los filósofos. Tal fue precisamente el enfoque con que estudió este punto desde hace varias décadas Paul Radin en su conocida obra, de título casi irónico *El*

[3] C. M. Bowra, *Primitive Song*, Nueva York, The New American Library, 1963, p. 217.

hombre primitivo como filósofo.[4] Y ahondando mucho más en lo que concierne a los procesos cognoscitivos de los miembros de las culturas igualmente ágrafas y poco desarrolladas, Claude Lévi-Strauss se ha esforzado por descubrir los complejos estructurales que subyacen a las distintas formas de pensamiento y expresión humana. Sin entrar en un análisis de la obra del antropólogo francés, diremos al menos que, a la luz de la etnología y la lingüística, ha mostrado sorprendentes paralelos entre la conceptuación de sistemas como los mitológicos y las estructuras del pensamiento científico contemporáneo. La diferencia fundamental no está en la naturaleza de las facultades intelectuales de quienes los concibieron, que radicalmente son las mismas, sino en su aplicación a campos distintos, contando con mayor o menor riqueza de experiencias y en posesión o no de determinadas relaciones lógicas anteriormente establecidas. Escribe Lévi-Strauss:

> Así, se encuentra superada la falsa antinomia entre mentalidad lógica y mentalidad prelógica. El pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y en la misma forma que el nuestro, pero como lo es solamente el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al cual se le reconocen simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas. Una vez disipado el malentendido, no deja de ser menos verdadero que, en contra de la opinión de Levy-Bruhl, este pensamiento (salvaje) procede por las vías del entendimiento, no de la afectividad; con ayuda de distinciones y de oposiciones, no por confusión y participación...[5]

He presentado los rasgos más sobresalientes de estas dos tendencias en torno a la naturaleza de las antiguas formas de pensamiento entre las que tienen su lugar los mitos. He dejado entrever que, de ellas, más fundada parece la segunda, en la que se supera la antinomia entre una supuesta mentalidad prelógica, atribuida al llamado "hombre primitivo", y una mentalidad lógica en los humanos de tiempos posteriores. Al acercarnos, por consiguiente, a los mitos mesoamericanos no esperemos encontrar en ellos formas precarias de conocimiento en las que aún

[4] Paul Radin, *Primitive man as philosopher*, Nueva York, Dover Publications, 1957.

[5] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962, p. 355.

no ha aflorado la abstracción y en las que todo absolutamente suena a fantasía, consecuencia de emotividad primitiva. Sin embargo, al reconocer que asumo esta actitud para estudiar la mitología de Mesoamérica, no es mi intención afiliarme a las ideas de investigadores como los que he mencionado: Paul Radin, Lévi-Strauss, o algún otro. Básicamente estoy de acuerdo con ellos en cuanto toca a la afirmación que hacen de la identidad esencial en las facultades cognoscitivas del hombre, desde el momento en que éste, como resultado de su larga evolución biológica, llegó a constituirse como tal.

Con capacidades intelectuales específicamente semejantes, el llamado *homo sapiens*, en las culturas menos desarrolladas o en las grandes civilizaciones, alcanzó creaciones distintas en función del paulatino enriquecimiento de sus diversas formas de experiencia. En el caso del Nuevo Mundo, y de modo particular en Mesoamérica, donde el hombre vivió en aislamiento a través de milenios, llegó a crear una auténtica civilización en la que se manifestó como elemento importantísimo un rico complejo de pensamiento integrado por su mitología, sus creencias religiosas, sus ritos y sus prácticas mágicas, su visión del mundo y sus reflexiones de innegable sentido filosófico. Quien superando prejuicios ha valorado al menos parcialmente el gran arte de la civilización mesoamericana desde los tiempos olmecas, y luego durante los periodos clásico y posclásico, hasta los días de la Conquista, tendrá ya prueba del grado de desarrollo intelectual de estos pueblos. Reiterada evidencia de ello ofrecen los monumentos con inscripciones, el obsesionante afán de medir el tiempo con precisión calendárica y casi inverosímil, los jeroglifos de los libros de pinturas y los textos que se rescataron en idioma indígena. Tal abundancia de testimonios abre el camino para buscar el meollo o sentido más hondo de lo que fue, en relación constante con la experiencia propia del hombre mesoamericano, el universo de sus mitos y creencias.

Distintas posibilidades en la evolución cultural mesoamericana

Pasando ya por consiguiente al tema específico de esta introducción, la mitología mesoamericana, comenzaré por

recordar algo que, aunque sabido, parece necesario destacar. Los testimonios de que se dispone para estudiar estos mitos en modo alguno son igualmente abundantes respecto de los distintos periodos a lo largo de la evolución cultural de Mesoamérica. De lo que pudieron haber sido las creencias de los grupos que vivieron durante el periodo preclásico, durante casi dos milenios antes de la era cristiana, es obviamente muy poco lo que cabe decir con fundamento. Sólo con apoyo en los hallazgos de la arqueología, podrán formularse algunas inferencias casi siempre hipotéticas. Coincidiendo parcialmente en el tiempo con el horizonte preclásico, tenemos en cambio el caso particular de los llamados olmecas arqueológicos. Afirman los especialistas que, casi seguramente, el foco original de esta cultura estuvo en las costas del Golfo de México y reconocen asimismo la difusión que alcanzó en otros muchos lugares del área mesoamericana. La cultura olmeca, como lo ha subrayado Ignacio Bernal, parece significar el principio de una auténtica civilización en Mesoamérica.[6] Los centros ceremoniales, las grandes esculturas en basalto, las más antiguas inscripciones calendáricas y la representación de deidades en el ámbito olmeca, permiten ya formas de acercamiento mejor fundamentadas a lo que pudo haber sido el pensamiento mítico y religioso de estos antiguos portadores de cultura.

La riqueza de testimonios se acrecienta, de manera muy considerable, cuando se pasa al horizonte clásico. Aunque en rigor carecemos de fuentes históricas capaces de iluminar esta importantísima etapa cultural, es ya sumamente rico el cúmulo de vestigios descubiertos por la arqueología en sitios como Teotihuacan, Cholula y Xochicalco, en el altiplano central; en Monte Albán y otros más del área zapoteca; en un sinnúmero de centros de la zona maya, así como en otros lugares de la costa del Golfo de México y también de la porción occidental del país. Además de la representación de deidades con atributos relativamente bien definidos, de la conceptuación que implica la erección de templos y monumentos y de toda la gama de sus distintas creaciones artísticas, debe mencionarse expresamente la existencia de las inscripciones. Éstas, en

[6] Véase: Ignacio Bernal, *El mundo olmeca*, México, Editorial Porrúa, 1968; especialmente pp. 64-73.

el área maya, son muy abundantes. Y aunque su significación sólo en pequeña parte ha podido ser descifrada, en ellas tenemos ya testimonio innegable de desarrolladas formas de pensamiento en el cual lo calendárico y lo religioso están estrechamente ligados. Siendo más escasos los glifos descubiertos en otros lugares como Teotihuacan, puede afirmarse no obstante, como lo ha mostrado Alfonso Caso, que también allí existieron formas paralelas de medir el tiempo en estrecha relación con el universo de lo mítico y lo religioso.[7]

Es el horizonte posclásico, a partir sobre todo de la presencia tolteca en el altiplano, el periodo acerca del cual comienza a disponerse ya de fuentes que más plenamente se hacen acreedoras al calificativo de históricas. Se conservan algunos códices indígenas en los que pueden estudiarse algunas de las formas de pensamiento y actuación de quienes vivieron a lo largo de esos siglos, por lo menos desde el siglo IX d. C., hasta los tiempos de la Conquista. La transcripción en idioma indígena de antiguas tradiciones, conservadas en numerosos textos, constituye asimismo material de información de primera mano. Y, de entre todas las etapas que integran el horizonte posclásico, innegablemente son los testimonios documentales y vestigios arqueológicos relacionados con los siglos inmediatamente anteriores a la Conquista, los que mayor luz arrojan para cualquier estudio sobre creaciones de cultura intelectual prehispánica, en este caso los mitos.

He señalado los distintos grados de posibilidad que ofrecen las fuentes para investigar la mitología en las varias etapas culturales de Mesoamérica. Esto lleva a afirmar que, si se ha de adoptar un punto de partida lo más firme posible, la investigación habrá de iniciarse comenzando por atender a los testimonios en torno al horizonte posclásico. Sobre él, como se ha dicho, tenemos mayor evidencia que acerca de ningún otro. Más tarde y con apoyo en diversas formas de comparación de símbolos y estilos, y aun aguardando el posible desciframiento de las inscripciones del horizonte clásico, la búsqueda podrá continuarse hacia

[7] Véase: Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional, 1967; especialmente el capítulo cuarto, "Los calendarios de Teotihuacan y Xochicalco", pp. 143-188.

periodos más antiguos. Quizás llegue a ser factible algún día precisar hasta cierto grado cuál ha sido la evolución de algunas formas de pensamiento y expresión, al igual que sus variantes y sincretismos, en la larga trayectoria que, ya en plan de civilización, ha tenido el mundo mesoamericano, a partir de su probable raíz olmeca.

Mitología y calendarios mesoamericanos

No es mi intención presentar aquí un catálogo de las fuentes y testimonios con que se cuenta para conocer la mitología mesoamericana del horizonte posclásico. Existen diversas obras en las que hay por lo menos descripciones parciales del acervo documental y arqueológico de que se dispone, y a ellas me remito.[8]

Paso en consecuencia a indicar cuál es el camino que vamos a seguir en la presente introducción a estas formas de expresión mitológica. Podríamos comenzar por señalar algunas de las principales categorías en las que parece posible distribuir los distintos mitos mesoamericanos. Cabría hablar así de mitos de los orígenes, mitos astrales, mitos acerca del tiempo y el espacio, mitos sobre determinadas deidades y posibles héroes culturales, etcétera. Sin embargo, antes de entrar en cualquier distribución o clasificación, enunciaré un principio metodológico que me parece adecuado para enfocar mejor nuestro estudio.

Este, que describo como un principio metodológico, parece estar además estrechamente ligado a la naturaleza del pensamiento mítico en su manifestación mesoamericana. En pocas palabras puede enunciarse así: pretender conocer esta mitología no a través de elementos aislados sino unitariamente, supone percibir y analizar su intrínseca y constante relación con los sistemas calendáricos de Mesoamérica. Y esto porque la compleja riqueza de los cómputos acerca del tiempo es algo así como espina dorsal que da estructura, y elemento que permea íntegramente la reali-

[8] Un elenco de testimonios documentales para el estudio del pensamiento náhuatl se halla en: Miguel León-Portilla, *Filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, 3ª edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966, pp. 7-27.

Cultura Maya: Ferdinand Anders, *Das Pantheon der Maya*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstatl, 1963, pp. 3-30.

dad cultural del México antiguo. Como prueba de ello enumeraré algunas de las principales interrelaciones y formas de significación de lo calendárico en el contexto mítico del ser y del actuar de dioses y de los hombres de Mesoamérica.

1. Toda fecha o cómputo calendárico tiene connotaciones que pertenecen al orden de lo sagrado y también a lo que hoy llamamos astrológico, mágico y ritual. Esto es válido respecto del *tonalpohualli*, cuenta de 260 días, y del *Xíhuitl*, cómputo de 365 días y de sus equivalentes en otras áreas culturales de Mesoamérica. En el caso de los mayas del periodo posclásico, tiene además grande importancia el cómputo de las llamadas "ruedas de los katunes", ciclos de trece cuentas de 20 años de 360 días, en tanto que en el altiplano se computan las ataduras de 52 años en relación con el fuego nuevo. El *tonalli*, o sea la carga de destinos propia de un día o fecha específica, está siempre determinado por los dioses. De hecho, la acción de estos, y aun ellos mismos, se manifiestan precisamente a través de los destinos calendáricos.
2. A la inversa, las mismas deidades prehispánicas, o por lo menos un buen número de ellas, ostentan nombres calendáricos.[9] Lo mismo puede decirse respecto de los seres humanos, muchos de los cuales, por ejemplo en los códices mixtecos, se conocen fundamentalmente a través de su designación calendárica. Así nuevamente en la esencia de los cómputos del tiempo se incluye la personificación misma de los dioses y los hombres.
3. Y respecto de lo que es existir, crear y poner término, las medidas del tiempo no se aplican únicamente al que podría designarse como ámbito del acontecer histórico. El pasado mítico de las cosmogonías y de las acciones divinas es igualmente objeto de cómputos calendáricos. En el mundo náhuatl se expresa cuál fue la duración en años y el signo calendárico propio de los distintos soles o edades que han existido; en la cultura maya clásica, entre otras cosas, hay estelas con inscripciones que hacen referencia a fechas que distan del presente varios millones de años.
4. Volviendo a la realidad cotidiana, puede afirmarse que el calendario es la norma de toda actividad humana. Obvio es que, en función de él, se celebren las fiestas. En ellas, como en un ciclo litúrgico que, al terminar vuelve a iniciarse, se hace recordación de la realidad integral del universo de creencias y mitos propios de la cultura. Y al lado de las fiestas, el calendario norma igualmente la economía de estos pueblos. La agricultura, las actividades comerciales y toda suerte de quehaceres no pueden iniciarse sin tomar en cuenta los cómputos y destinos del tiempo. Para imponer el nombre a los recién nacidos, para ingresar a las escuelas prehispánicas, para contraer matrimonio, para elegir gobernantes, para iniciar una guerra, para inaugurar un templo o palacio y, en resumen, para llevar a cabo con significación cualquier acto, es necesario tomar en cuenta las cargas del tiempo que es a la vez cómputo, destino, influencia y presencia de los dioses.

[9] Véase Alfonso Caso, *op. cit.*, capítulo quinto: "Nombres calendáricos de los dioses", pp. 189-199.

La enumeración que he hecho de estas interrelaciones y formas de significación de las medidas del tiempo en el ámbito cultural mesoamericano lleva a formular una pregunta: ¿hubo para el hombre prehispánico alguna forma de acontecimiento divino o humano, cuya plena comprensión no supusiera los cómputos calendáricos? O dicho de otro modo, ¿podía entenderse o emprenderse algo sin buscar antes sus posibles connotaciones en función de los distintos ciclos?

La respuesta la tenemos implícitamente en la enumeración que acabamos de hacer de las interrelaciones calendáricas con respecto al orden de lo divino y lo humano en Mesoamérica. Los orígenes, el ser y las acciones de dioses y hombres, e igualmente el universo del tiempo y el espacio, tenían sus correspondientes *tonalli* y se estructuraban a la luz de la lógica calendárica. Precisamente en las cargas propias del tonalli (*kin*, entre los mayas; *piye*, entre los mixtecos), había que encontrar siempre las últimas y más profundas formas de significación. También

estaba allí la posibilidad de hacer deducciones aplicables al futuro sobre la base de la recurrencia de los sinos favorables o adversos. Y valiéndome por un momento de la terminología introducida por Lévi-Strauss, añadiré que los mesoamericanos, gracias a sus medidas e interpretaciones calendáricas, complementaban esencialmente su percepción espontánea de la realidad física. La pensaban como dotada de propiedades semánticas o sea de atributos de significación, que les permitían comprender en relación unitaria cuanto existía en el universo.

Dentro de este orden de pensamiento estuvieron integrados los mitos mesoamericanos, al menos ya durante el horizonte posclásico y verosímilmente desde tiempos más antiguos. Estos mitos, a pesar de sus orígenes en ocasiones distintos, no eran meros relatos o recordaciones aisladas. Fueron elementos significantes en la integridad de la cultura que, una y otra vez, irrumpían en el presente, de acuerdo con los ciclos inherentes a todo acontecer.

Estas ideas, aunque extrañas y alejadas de nuestro modo de discurrir, fueron creación propia de la cultura intelectual de estos pueblos. A su luz, intentaremos alguna elucidación o distinción en la complejidad de este pensamiento mítico. Y si en cualquier acercamiento inevitablemente tendrá que hacerse presente nuestra mentalidad de hombres de otra cultura, pensamos en compensación que estamos tomando en cuenta algo de lo que, verosímilmente perteneció al meollo de las formas de conceptuación de los sabios mesoamericanos. Reconocemos expresamente que la complejidad e integración de los cómputos y signos calendáricos debió ser del dominio exclusivo de esos sabios y sacerdotes. Creemos sin embargo que todo ello, como principio ordenador de las creencias, como pauta de las actividades agrícolas y como medida que gobernó la recurrencia de las fiestas y ceremonias sagradas, permeó de hecho la vida de la comunidad prehispánica. Aunque el pueblo desconociera enteramente las formas de especulación de ese pensamiento así estructurado, inevitablemente se veía influido por él de modo constante, ya que ésta era la atmósfera cultural en la que tenía que vivir.

Temática de los mitos atendiendo a la estructura del pensamiento mesoamericano

Sobre la base del análisis de los principales testimonios documentales y arqueológicos que conocemos del horizonte posclásico, y desde el punto de vista de lo que parece haber sido esta estructura del pensamiento mítico mesoamericano, propongo al menos de manera tentativa, la siguiente distribución o clasificación temática:

1) Mitos del tiempo-espacio primordiales o de los orígenes cósmicos.
2) Mitos sobre el ser y actuar de los dioses en el universo *espacio-temporal*.
3) Mitos y leyendas sobre los orígenes étnicos de los distintos grupos.
4) Los mitos actualizados a través del calendario, en las fiestas y en la vida cotidiana.
5) Los mitos en relación con la visión del mundo y con la especulación de los sabios.

Mitos del tiempo-espacio primordiales o de los orígenes cósmicos

En esta primera categoría se sitúa la llamada *Leyenda de los soles*, de la que se conservan múltiples versiones en idioma náhuatl, otras transcripciones vertidas al castellano en el siglo XVI, y diversas representaciones plásticas, como las muy conocidas del *Códice Vaticano A*, y de la Piedra del Sol. De más está decir que, por lo menos en muchos de estos testimonios, la semántica o significación del acontecer primordial aparece estrechamente relacionada con los cómputos y signos calendáricos. No sólo la duración mítica de cada sol se computa cronológicamente sino, lo que es más importante, cada edad tiene su signo o *tonalli* característico. Así, por ejemplo, en el texto que se conoce como *Manuscrito de 1558*, el *tonalli* del primer sol fue 4-Tigre; el del segundo, 4-Viento; el del tercero, 4-Lluvia; el del cuarto, 4-Agua y el del quinto, 4-Movimiento, o sea *Nahui ollin*. Y asimismo, concibiéndose el espacio no como algo distinto y separado del tiempo, sino de naturaleza en el fondo homogénea, los cinco rumbos del uni-

verso en su plano horizontal, representados en varios de los códices del grupo Borgia, ostentan también la característica orientación espacial de los glifos o signos del tiempo.

Recordemos ahora, inevitablemente también en forma resumida, algunos de los testimonios del horizonte posclásico en el área maya. Entre ellos están varios relatos conservados en los libros como el de *Chilam Balam de Chumayel* en los que precisamente son las cargas de tiempo designaciones calendáricas de los dioses, las que van sacando de sí mismas la realidad de cuanto existe en el tiempo y el espacio. Un solo ejemplo, en extremo elocuente, aduciré. Se refiere éste a lo que sucedió cuando por vez primera la veintena de días se integró y nació así un ciclo de tiempo:

> Así explicó el gran sabio, el primer profeta Napuctún, primer sacerdote solar *ah kin*. Así es la canción.
>
> Sucedió que nació el mes, allí donde no había despertado la tierra antiguamente. Y empezó a caminar por sí mismo... Y se explica que haya nacido porque sucedió en *Oxla hún oc*, 13 Perro, emparejó su pie. Partieron del oriente. Y se dijo el nombre del día, allí donde no lo había antiguamente, así nació el mes y nació el nombre del día y nacieron el cielo y la tierra, la escalera del agua, la tierra, las piedras y los árboles, nacieron el mar y la tierra.
>
> El 1-Chuen sacó de sí mismo su divinidad, él hizo el cielo y la tierra.
>
> El 2-Eb hizo la primera escalera y bajó su divinidad en medio del cielo, en medio del agua, donde no había tierra, ni piedra, ni árbol.
>
> El 3-Ben hizo todas las cosas, la muchedumbre de las cosas, las realidades de los cielos, del mar y de la tierra.
>
> El 4-Ix sucedió que se encontraron, inclinándose el cielo y la tierra.
>
> El 5-Men sucedió que todo trabajó.
>
> El 6-Cib sucedió que se hizo la primera luz, donde no había sol ni luna.
>
> El 7-Caban nació por primera vez la tierra, donde no había nada para nosotros antiguamente.
>
> El 8-Edznab asentó su mano y su pie que clavó sobre la tierra.
>
> El 9-Cauac ensayó por primera vez los mundos inferiores.
>
> El 10-Ahau sucedió que los hombres malos se fueron a los mundos inferiores.



Deidades mayas de los números.

a) del número 4, b) del número 6, c) del número 9.



Glifos direccionales mayas.

a) años del este; b) años del norte; c) años del poniente; d) años del sur.

El 11-Imix sucedió que modeló piedra y árbol, lo hizo así dentro del sol.

El 12-Ik sucedió que nació el viento y así se originó su nombre, viento, espíritu, porque no había muerte dentro de él.

13-Akbal sucedió que tomó agua, humedeció la tierra y modeló el cuerpo del hombre.

Así nació el *uinal* (el mes), y sucedió que despertó la tierra, aparecieron el cielo y la tierra y los árboles y la piedra... La lectura de la cuenta de los días, uno antes que el otro, empieza por el oriente...[10]

Y al igual que este texto pueden recordarse otros como aquel que habla de lo que sucedió en un katún 11-Ahau, cuando ocurrió uno de los grandes cataclismos cósmicos de una de las edades o soles, en virtud de la mítica lucha entre las trece deidades de los pisos celestes y los nueve dioses de los planos del mundo inferior. Cuando al fin aparece la nueva edad, los cuatro rumbos del mundo y asimismo la región central resurgen con sus cargas de símbolos y hacen posible que cada uno de los años, de los katunes y de los signos del tiempo, reanuden su camino por los distintos sectores, oriente, norte, poniente y sur. Estas ideas tienen también su representación plástica en las páginas 75 y 76 del *Códice Tro-cortesiano*, en el que los rumbos del mundo aparecen acompañados con los glifos característicos de la orientación de los años. Finalmente, dado que no es la intención enumerar exhaustivamente los testimonios de que se dispone, diré por lo menos que, en forma mucho más narrativa, igual concepción está presente en el conocido libro de los quichés o sea en el *Popol Vuh*. Allí, como se lee en sus primeras páginas, está "el relato de cómo se acabó de sustentar todo, el sol, la tierra, sus cuatro ángulos, sus cuatro esquinas trazadas, las cuatro formadas, su lugar escogido, o medidas tomadas en el cielo, en la tierra; cuatro ángulos, cuatro rincones..."[11]

Lo que aquí se ha notado sobre la esencial interrelación de las cargas y los signos del tiempo con los mitos de los

[10] *Chilam Balam de Chumayel*, texto maya en la edición de Ralph L. Roys, *The Book of Chilam Balam de Chumayel*, Washington The Carnegie Institution, 1933, pp. 38-39.

[11] Popol Vuh, *Las antiguas historias del quiché*, Edición y versión de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 84.

orígenes cósmicos, no es sino introducción y planteamiento de problemas. Podría estudiarse, por ejemplo, en función de los testimonios que hay sobre la significación de los distintos *tonalli*, qué sentido tuvo en el caso del pensamiento náhuatl, el nacimiento de cada edad en fechas calendáricas como las ya mencionadas de 4-Tigre, 4-Viento, 4-Lluvia, 4-Agua, 4-Movimiento. O para dar otro ejemplo, precisar por qué la lucha entre los dioses de los pisos celestes y los inferiores, cuando terminó una edad, ocurrió según los mayas, en un katún 11-Ahau. Señalada así al menos la temática de esta primera forma de mitos del tiempo-espacio primordiales, atenderé a la segunda categoría situada asimismo dentro de la estructura de los cómputos calendáricos.

Mitos sobre el ser y actuar de los dioses en el universo espacio-temporal

Prescindiendo ya de los mitos que se refieren a formas de actuación divina en relación con los orígenes cósmicos, y que son aquellos de los que acabamos de hablar, nos fijamos ahora en los relatos que se conservan sobre la naturaleza y otros modos de obrar característicos de los múltiples seres que integraron el panteón mesoamericano. Obviamente no es posible ni siquiera enunciar aquí en resumen la larga serie de mitos que se conocen acerca de esto. Supondría ello abarcar la extrema complejidad y las múltiples variantes en las creencias del hombre prehispánico en torno a sus dioses. Piénsese, por vía de ejemplo, en los textos que se conservan a propósito de Quetzalcóatl en todas sus manifestaciones, no sólo en el altiplano, sino también en el área maya. Otro tanto podría decirse acerca de la antigua deidad de la lluvia, conocida con diversos nombres entre pueblos de idiomas diferentes: Tláloc, Cocijo, Tajín, Chac. Y si la suprema pareja de dioses creadores Ometecuhtli-Omecíhuatl, reconocida con otras designaciones en el ámbito del altiplano y también entre los mayas y otros pueblos de Mesoamérica, plantea problemas que aún no han sido esclarecidos, otro tanto podría decirse sobre un sinnúmero de deidades veneradas en ámbitos más restringidos, como númenes tal vez de antiguo carácter tribal. Y señalo esto, no para excusar un análisis, imposible de intentar aquí, sino para reafirmar la necesidad de más amplias investigaciones sobre el tema de los dioses de Mesoamérica.

Desde el punto de vista de la presente exposición, interesa precisar hasta qué grado, para hacer comprensible la naturaleza y modo de actuar de estos dioses, es necesario atender a sus interrelaciones en términos de la estructura que suponen los cómputos calendáricos. De las distintas formas de evidencia que podría aducir, señalaré únicamente dos particularmente interesantes. La primera se deriva del análisis de los nombres calendáricos de los dioses. Alfonso Caso, al menos en parte, ha llevado a cabo este trabajo a propósito de la cuenta de 260 días, el *tonalpohualli*, estudiado principalmente sobre la base de los códices que integran el grupo Borgia. Como el mismo Caso lo señala,

> algunos de estos nombres (calendáricos) son sumamente bien conocidos, como por ejemplo *Ometochtli*, que quiere decir 2-Conejo, y que era el nombre del dios del pulque; *Macuilxóchitl*, que quiere decir 5-Flor, y que era el nombre del dios del verano; *Chicomecóatl*, que quiere decir 7-Serpiente, y que es el nombre de la diosa del maíz y de los otros mantenimientos. Pero hay nombres mucho menos conocidos que se encuentran en varias fuentes y que permiten identificar a los dioses y aún explicarnos algunas de sus atribuciones... La gran cantidad de nombres calendáricos que pueden relacionarse con los dioses, sugiere que todos los días del *tonalpohualli*, deben haber sido considerados como nombres de alguna divinidad, o por lo menos de algunas de sus atribuciones...[12]

De hecho, el mismo Alfonso Caso ha elaborado un primer catálogo de nombres calendáricos de deidades. Atendiendo en él a la combinación de los trece numerales y de los veinte signos de los días del *tonalpohualli*, hallamos una prueba de la esencial relación entre la estructura de los cómputos del tiempo y la conceptuación en torno a los dioses. Tomemos un ejemplo de este orden de relaciones: 7-Ehécatl es uno de los nombres de la deidad solar según la *Leyenda de los soles*. Por otra parte, Quetzalcóatl crea al hombre en la primera edad que ha existido haciéndolo

[12] Alfonso Caso, *op. cit.*, p. 189.

de ceniza, teniendo él mismo por signo el de 7-Viento o sea 7-Ehécatl. ¿No supone esta identidad de nombre calendárico que en el pensamiento mítico debió haber alguna forma de esencial relación entre el propio Quetzalcóatl, como deidad creadora, y la divinidad solar que aparece con igual signo? Y como este ejemplo podrían aducirse otros, casi sin término, para mostrar que, además de que los cómputos del tiempo permiten precisar atributos de los dioses, abren asimismo la posibilidad de buscar relaciones entre ellos, posibles identificaciones y antiguas formas de sincretismo.

Tal es la primera evidencia someramente descrita, ofrecida por la recordación de los nombres calendáricos de los dioses. La segunda fuente de conocimientos la tenemos en algo que complementa la afirmación anterior. Fijándonos en los cómputos calendáricos en la cultura maya, y como ya lo he mostrado con mayor detenimiento en otro trabajo,[13] si examinamos los principales símbolos y conceptos de connotación temporal, encontraremos que aparecen como manifestaciones divinas. Esto es verdad respecto de los que expresan en general periodos o ciclos: *kin*, día; *uinal*, mes; *tun*, año; *katún*, veinte años; *baktún*, cuatrocientos años, etcétera. Igualmente es válido acerca de los glifos numéricos y sus variantes, en compañía de los signos de la serie de veinte días. Otro tanto puede afirmarse de los que representan los dieciocho meses y los cinco días al final del año. Y también puede decirse lo mismo de los glifos de los rumbos cósmicos en su relación temporal; de los símbolos con atributos divinos, portadores de cargas de tiempo, de los patrones de las divisiones del día y de la noche y de otros de determinados periodos. Prueba de ello la da el análisis de los glifos calendáricos, en su representación en estelas y en los tres códices que se conservan, y también, y de modo especial, en los textos tardíos en idioma indígena, como los que hablan de las profecías de los distintos *katunes*.

La conceptuación de los periodos de tiempo y de su orientación en el espacio, como realidades que pertenecen al mundo de los dioses, siendo evidente en el ámbito de

[13] Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya, ensayo de acercamiento*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968.

los mayas, no les fue de modo alguno exclusiva. Podría repetirse en este sentido lo que se ha dicho antes a propósito de los nombres calendáricos de los dioses en el *tonalpohualli* del altiplano central. De lo expuesto sacaré una conclusión. Es imposible acercarse al conocimiento de la naturaleza, atributos y formas características de actuación de los dioses mesoamericanos sin tomar en cuenta, como algo especial, sus ricas connotaciones en el contexto de la estructura del pensamiento calendárico. Ello nos confirma que lo calendárico es, como ya se dijo, espina dorsal de las creencias, mitos y visión del mundo en el México antiguo.

Mitos y leyendas sobre orígenes étnicos de los distintos grupos

Cubre esta tercera categoría, como ya lo indica su enunciado, los relatos y representaciones, particularmente en los códices, de antiguos acontecimientos en torno a los orígenes de distintos grupos mesoamericanos. Las peregrinaciones desde puntos de partida como Chicomóztoc, que muchas veces sólo pueden situarse en una especie de geografía mítica, los antiguos asentamientos de gente que obedece al designio de los dioses, las ulteriores migraciones y la fundación legendaria de centros ceremoniales, todo ello forma parte de la temática de estos mitos o historias legendarias. En la brevedad de esta introducción únicamente será posible recordar algunos ejemplos. Con ellos se desea mostrar la necesidad de buscar el sentido más hondo de estos relatos en función de la estructura de las connotaciones y cómputos calendáricos. A la luz de la aplicación del principio metodológico que hemos adoptado, es éste un apuntamiento al género de investigaciones que podrán llevarse a cabo.

El primer ejemplo lo tomo de un trabajo preparado por Alfonso Caso en el que, bajo el título de "El águila y el nopal", se ocupa de la fundación de Tenochtitlan:

> La tribu azteca, que había emprendido larga peregrinación, salió de Aztlán el año Ce-técpatl (1116 d. c.), según el más fehaciente documento que conservamos, la llamada *Tira de la Peregrinación* o *Códice Boturini*, y duró en sus andanzas

208 años o sea, exactamente cuatro siglos indígenas de 52 años.

Habiendo salido de Aztlán en *Ce-técpatl*, 1-pedernal (1116), tenía forzosamente que iniciar su nueva vida en un año del mismo nombre. Por eso la fundación de Tenochtitlan se hace en un año *1-técpatl*, 1324, según el intérprete del *Códice Mendocino*, aunque la pintura que ya los representa asentados en Tenochtitlan está enmarcada por una serie de años que principia por *Ome-calli*, 2-casa, 1325, o sea precisamente al año siguiente... Otro hecho muy importante para los aztecas, consignan sus anales, acaecido en *Ce-técpatl*: es el nombramiento de su primer rey Acamapichtli, que sucede precisamente cuando habían transcurrido 52 años de la fundación de la ciudad, es decir en 1376...[14]

La coincidencia, en modo alguno fortuita, de la misma fecha calendárica *Ce-técpatl*, 1-pedernal, a propósito de estos tres acontecimientos tan significativos para los antiguos mexicanos hizo que el propio Alfonso Caso se planteara formalmente la siguiente pregunta: "¿qué razón tuvieron los mexicas para elegir precisamente los años *Ce-técpatl* para estos acontecimientos tan importantes?" La respuesta nos la ofrece el mismo investigador. Si los mexicas estaban al servicio de un ideal religioso y llegaron a ser conocedores acuciosos del *tonalpohualli*, tuvieron plena conciencia de que

el día *Ce-técpatl*, está dedicado al dios Huitzilopochtli, por ser el día de su nacimiento, y por esta razón Huitzilopochtli, el dios tribal de los aztecas, se llama por su nombre calendárico *Ce-técpatl*; así como el gran dios de los toltecas, Quetzalcóatl, se llamaba *Cé-ácatl*, 1-caña. El año que se llamaba como su dios, debe haber sido considerado por los sacerdotes y adivinos como particularmente dichoso y propicio para intentar aquellas cosas que iban a tener una importancia fundamental en la vida de la tribu; el inicio de la peregrinación, la fundación de la ciudad, la creación de la monarquía.[15]

El análisis de Caso muestra claramente en este ejemplo, la necesidad de atender a lo calendárico para poder alcanzar una significación más honda de esos tres hechos del

[14] Alfonso Caso, "El águila y el nopal", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, 1948, tomo v, núm. 5, p. 96.
[15] Alfonso Caso, *op. cit.*, p. 97.

pasado de los mexicas. Puede afirmarse por consiguiente que esa historia en parte legendaria, estaba implícitamente estructurada en el sistema de connotaciones propias de los cómputos del tiempo.

Veamos ahora otro ejemplo proveniente de la cultura maya. Con precisión lo ofrece y lo destaca el investigador de esa cultura, Ralph L. Roys. Sobre la base de lo que se consigna en el *Chilam Balam de Chumayel*, se refiere éste al sino o cargas propias del katún 8-Ahau que, durante un milenio, trajo siempre consigo un cambio de residencia del grupo de los itzaes:

El katún 8-Ahau recurría aproximadamente cada 256 años, y durante mil años, cada vez que se presentaba un katún con este número, los itzaes se vieron forzados a abandonar sus hogares, independientemente del que pudiera ser el lugar donde estuvieran viviendo en ese tiempo determinado. A fines del siglo VII d. C., fueron expelidos de Chichén Itzá, después de su primera ocupación de esa ciudad. A mediados del siglo IX tuvieron que abandonar Chakanputún. A fines del siglo XII, de nuevo fueron arrojados de Chichén Itzá por Hunac Ceel. A mediados del siglo XV, Mayapán fue saqueada y destruida. Y aunque sea muy extraño, en un katún 8-Ahau, a fines del siglo XVII, los españoles conquistaron el último baluarte itzá en Tayasal, lo que constituyó el fin de esta notable nación.[16]

Casos como este en que, para el pensamiento de los sacerdotes debió ser manifiesta la relación entre los destinos de los katunes y los aconteceres humanos, corroboraron sin duda su concepción del tiempo como determinante universal. Para nosotros hay aquí otro indicio de la estructuración del pensamiento prehispánico en función de sus sistemas calendáricos.

Los mitos actualizados a través del calendario, en las fiestas y en la vida cotidiana

He mostrado hasta ahora algunas interrelaciones entre los cómputos del tiempo y los mitos de los orígenes cósmicos, los mitos referentes al ser y actuar de los dioses en el universo-espacio temporal, y los que hablan de los orígenes

[16] Ralph L. Roys, *op. cit.*, p. 136, n. 3.

y migraciones de algunos grupos mesoamericanos. Trataré ahora de la actualización de estos mitos a través de las fiestas normadas, a lo largo del año, por el calendario prehispánico. En este punto las relaciones conservadas por fray Bernardino de Sahagún y por fray Diego de Durán en sus correspondientes *Historias* pueden abrir el camino a la investigación. Ésta podría ampliarse atendiendo asimismo, por ejemplo, a los códices del grupo Borgia, al *Borbónico* y a otros testimonios más. Me fijaré en esta introducción únicamente en alguno de los múltiples ejemplos que pueden tomarse del libro II de la *Historia general* de Sahagún, el cual precisamente trata del "Calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades que estos naturales de esta Nueva España hacen a honra de sus dioses".

El ciclo de las fiestas, de acuerdo con el calendario solar, podría describirse como la liturgia prehispánica en la que, con base en la recurrencia del tiempo, se volvía presente el mundo de los dioses que en cada periodo debían ser propiciados. Así, en el que Sahagún designa como el cuarto mes, o cuenta de veinte días, el llamado *Hueytozotli*, "gran vigilia", se hacía particular fiesta a la deidad fomentadora de las sementeras, *Cintéotl*, cuyo signo calendárico era *Chicome-cóatl* (7 serpiente). La personificación de la diosa correspondía a una doncella que al fin sería sacrificada. El signo calendárico, concebido en función de sus interrelaciones, dentro del *xiuhpohualli* y también del *tonalpohualli*, se volvía presente y actuante en la dramática escenificación de sus antiguos mitos. Y mucho más podría decirse, correlacionando la información de este libro II de la *Historia* de Sahagún con el correspondiente libro IV, dedicado a la que él llama "Astrología judiciaria". Allí, la personificación de los signos calendáricos no se refiere ya sólo a deidades aisladas, sino que aparece de modo mucho más amplio e integral. En el libro IV tenemos una primera descripción del sentido y atributos de los días del *tonalpohualli* que, igualmente, como dioses que eran, debían ser venerados, a través de la actualización de los antiguos mitos.

Para abarcar la gama de sentidos que tuvo la presencia de los signos calendáricos en los más variados aspectos de la vida cotidiana, recordaré algunas de las ocasiones en las

que éstos necesariamente debían tomarse en cuenta. Por las fuentes de las culturas náhuatl y maya, y por los testimonios de los códices mixtecas, sabemos que los signos calendáricos no sólo se tomaban en cuenta para la imposición del nombre de los recién nacidos sino que, con su carga propia de connotaciones, venían a constituir los nombres mismos de los seres humanos. Y en el plano más amplio de lo que llamaron los cronistas "astrología indiana", casi es superfluo aducir la serie de momentos, siempre primordiales, en los que los sabios y sacerdotes volvían de nuevo presente y actuante el universo del *tonalli*. La consagración de los gobernantes, la elección del día para contraer matrimonio, el inicio de una guerra, la consagración de un templo, la construcción de una casa, el ingreso del niño a la escuela o la salida de los pochtecas o comerciantes, habían de emprenderse siempre dentro de ese marco de significaciones divinas inherentes a los signos calendáricos.

La actualización de los signos del tiempo, particularmente entre los mayas, tuvo también otra forma de presencia visible. Citaré un testimonio de fray Diego de Landa, que ilustra lo que por otras fuentes se sabe. Se refiere éste al orden y forma como eran veneradas las piedras conocidas como "marcadores de los katunes":

> Tenían en el templo dos ídolos dedicados a dos de estos caracteres. Al primero... (o sea a uno de los katunes), adoraban y hacían servicios y sacrificios para remedio de las plagas de sus veinte años. Y en los diez años que faltaban, de los veinte primeros, no hacían sino quemarle incienso y reverenciarle. Cumplidos los veinte años del primero, comenzaban a seguirse por los hados del segundo y a hacerle sus sacrificios. Y quitando aquel primer ídolo, ponían otro para venerarle por otros diez años... De manera que veneraban a estos sus katunes veinte años...[17]

Como en el periodo posclásico había caído en desuso el sistema de la serie inicial y la erección de las correspondientes estelas, el culto ligado a los monumentos conmemorativos del tiempo, se refería así a las piedras de los katunes, de las cuales se sabe que eran colocadas simbóli-

[17] Diego de Landa, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, edición de A. Pérez Martínez, México, Editorial Robredo, 1938, p. 206.

camente orientadas hacia los distintos rumbos del universo. La enumeración de estos ejemplos parece confirmar que el hombre prehispánico no sólo concibió y pensó el mundo de sus mitos, sino que igualmente vivió inmerso en él, actualizándolo en las recurrencias del tiempo, medido por sus distintos calendarios.

De acuerdo con el plan adoptado en esta introducción, quedaría hablar únicamente de este pensamiento mítico así estructurado, en relación ahora con la visión del mundo y con la especulación de los sabios. No creo sin embargo que sea necesario alargar este ensayo para ocuparnos en detalle de este último punto, obviamente muy complejo. En dos trabajos anteriores. *La filosofía náhuatl* y *Tiempo y realidad en el pensamiento maya,* he expuesto algo al menos de lo que parecen haber sido las lucubraciones de los sabios. Refiriéndose a ellos, de más está afirmar que su pensamiento estuvo esencial e inevitablemente situado dentro de este mismo ambiente de cultura intelectual. Precisamente los sabios y sacerdotes eran los conocedores por excelencia de los sistemas calendáricos. Como se lee en el llamado *Libro de los Coloquios,* eran ellos,

> los que ven, los que se dedican a observar el curso y el proceder ordenado del cielo, cómo se divide la noche. Los que están mirando (o leyendo), los que cuentan (o refieren a los otros lo que leen). Los que vuelven ruidosamente las hojas de los códices, los que tienen en su poder la tinta negra y roja, lo pintado en esos libros; quienes ordenan cómo cae un año, cómo sigue su camino la cuenta de los destinos, y los días, el *tonalpohualli* y cada una de las veintenas del *xiuhpohualli.* De esto se ocupan, a ellos toca hablar de los dioses.[18]

Porque esto era así, no es hipotético pensar que, al dar expresión a su pensamiento, al hacerse preguntas sobre el destino del hombre después de la muerte, la posibilidad de acercarse a la divinidad o la de formar rostros y corazones sabios en la tierra, necesariamente debieron tomar en cuenta lo que era parte de su propio legado intelectual:

[18] *Libro de los coloquios,* ver Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes,* pp. 76-79.

eso que ahora llamamos mítico y lo que describimos como sus cómputos calendáricos.

La introducción a los mitos mesoamericanos que he intentado indudablemente plantea no pocos problemas. Buscar las estructuras de los mitos en función de los sistemas calendáricos es tal vez uno de estos problemas. De cualquier manera que se mire, el tema de lo que pensó, en aislamiento, el hombre de Mesoamérica es en extremo atrayente. Mucho es lo que queda aún por esclarecer. Y cuando algo se logre, habrán de descubrirse nuevos problemas y oscuridades. Tarea en común es ésta en la que investigadores de distintas disciplinas, como ya se dijo al principio, filólogos, historiadores, arqueólogos, etnólogos, psicólogos y filósofos de la cultura, tendrán que hacer aportación.

VII. EL MAÍZ Y LA FAUNA NATIVA EN LOS MITOS

REÚNO aquí dos ensayos sobre temas que guardan cierta afinidad. Uno versa sobre un mito que es parte del ciclo cosmogónico: el que se refiere al descubrimiento del *tonacáyotl*, nuestro sustento, el maíz. El otro apunta al conjunto de mitos y leyendas ligadas con la fauna de Anáhuac. En este último caso se trata sólo de un señalamiento de los filones documentales en espera aún de ser beneficiados.

EL MITO DEL DESCUBRIMIENTO DEL MAÍZ

El mito, cuya traducción del náhuatl ofrezco, nos da la relación del descubrimiento del maíz, el sustento básico del hombre americano, llevado a cabo por Quetzalcóatl. La sola lectura de dicho mito, como documento literario, resulta en extremo interesante. Pero su análisis, aunque sea somero, en cuanto testimonio de la cultura intelectual del mundo náhuatl prehispánico, aumenta todavía su atractivo.

Antes de dar la traducción que del texto náhuatl he hecho, mencionaré brevemente la forma como se conservó dicho documento, así como los estudios que acerca del mismo se han publicado. Concluiré este trabajo con un breve comentario que busca explicar un poco el sentido de tan interesante mito.

Descripción del texto

El mito del "descubrimiento del maíz" forma parte de la designada por Francisco del Paso y Troncoso *Leyenda de los Soles* y se encuentra en el folio 77 del llamado por el Abate Brasseur de Bourbourg, *Códice Chimalpopoca*. Como se sabe, dicho manuscrito, que se conserva en el Museo Nacional de Antropología, consta en realidad de tres documentos de muy distinta procedencia. El primero son los *Anales de Cuauhtitlan*, en lengua náhuatl y compilados probablemente por varios de los discípulos de fray Bernardino de Sahagún. El segundo documento está constituido por la *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*,

redactada en español por el bachiller don Pedro Ponce, cura de Zompahuacan. Finalmente el tercer documento es el manuscrito anónimo en náhuatl fechado en 1558, conocido como *Leyenda de los Soles*, en el que se contienen la narración de las varias edades cósmicas, la nueva creación de los hombres hecha por Quetzalcóatl con los huesos que se robó en el Mictlan, el descubrimiento del maíz, y otros relatos.

Transcritos por medio del alfabeto castellano estos mitos cósmicos hacia el año de 1558, y concordando en lo esencial con otras varias versiones, también indígenas, en las que se refieren los orígenes cosmogónicos, puede decirse que su valor es grande, en cuanto testimonio que son de las ideas y tradiciones del mundo náhuatl.

La *Leyenda de los Soles* fue vertida primero al castellano por Francisco del Paso y Troncoso y publicada en Florencia en 1903. Su traducción, si bien cuidadosa y correcta, resulta de difícil lectura por su afán de querer expresar en castellano hasta el último matiz del náhuatl.[1] Posteriormente Walter Lehmann en 1938 y don Primo Feliciano Velázquez en 1945, publicaron sendas traducciones de todo el *Códice Chimalpopoca*, el primero al alemán y el segundo al castellano.[2]

La traducción que aquí ofrezco, busca ser fiel al texto náhuatl, y pretende asimismo mostrar su valor literario, y de profundo contenido humano.

El descubrimiento del maíz

Así pues de nuevo dijeron (los dioses):
"¿Qué comerán (los hombres), oh dioses?,
¡que descienda el maíz, nuestro sustento!"

Pero entonces la hormiga va a coger
el maíz desgranado, dentro del Monte de nuestro sustento
Quetzalcóatl se encuentra a la hormiga,
le dice:

[1] Paso y Troncoso, Francisco del, *Leyenda de los Soles*, Florencia, 1903.

[2] Lehmann, Walter, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico* en Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, Text mit Ubersetzung von Walter Lehmann, Stuttgart, 1938. Velázquez, Primo Feliciano. *Códice Chimalpopoca*, Universidad Nacional de México, Instituto de Historia, 1945.

"¿Dónde fuiste a tomar el maíz?,
dímelo."
Mas la hormiga no quiere decírselo.
Quetzalcóatl con insistencia le hace preguntas.
Al cabo dice la hormiga:
"En verdad allí."

Entonces guía a Quetzalcóatl,
éste se transforma enseguida en hormiga negra.
La hormiga roja lo guía,
lo introduce luego al Monte de nuestro sustento.
Entonces ambos sacan y sacan maíz.
Dizque la hormiga roja
guió a Quetzalcóatl
hasta la orilla del monte,
donde estuvieron colocando el maíz desgranado.

Luego Quetzalcóatl lo llevó a cuestas a Tamoanchan.
Allí abundantemente comieron los dioses,
después en nuestros labios puso maíz Quetzalcóatl,
para que nos hiciéramos fuertes.
Y luego dijeron los dioses:
"¿Qué haremos con el Monte de nuestro sustento?"
Mas el monte allí quiere quedarse,
Quetzalcóatl lo ata,
pero no puede moverlo.

Entre tanto echaba suertes Oxomoco,
y también echaba suertes Cipactónal,
la mujer de Oxomoco,
porque era mujer Cipactónal.
Luego dijeron Oxomoco y Cipactónal:
"Tan sólo si lanza un rayo Nanáhuatl,
quedará abierto el Monte de nuestro sustento."

Entonces bajaron los tlaloques [dioses de la lluvia],
los tlaloques azules,
los tlaloques blancos,
los tlaloques amarillos,
los tlaloques rojos.

Nanáhuatl lanzó enseguida un rayo
entonces tuvo lugar el robo
del maíz, nuestro sustento,
por parte de los tlaloques.
El maíz blanco, el oscuro, el amarillo,

el maíz rojo, los frijoles,
la chía, los bledos,
los bledos de pez,
nuestro sustento,
fueron robados para nosotros.

Comentario del texto

Desde el punto de vista del conocimiento de la cultura intelectual del mundo náhuatl prehispánico es éste un texto de máxima importancia. En él se trasmite uno de sus más antiguos mitos cósmicos: el de la invención del maíz *tonacáyotl*, "nuestro sustento", el cereal americano por antonomasia.

Después de narrar el *Manuscrito de 1558*, en una especie de génesis aborigen, el mito de las edades cósmicas, hasta llegar a la creación del quinto sol, éste en que vivimos y que tuvo lugar, según la leyenda, "allá en Teotihuacan", y tras haber referido la nueva creación del hombre llevada a cabo por Quetzalcóatl, el mito que he transcrito nos muestra a los dioses preocupados por dar de comer a los hombres. Dijeron éstos: "¿qué comerán los hombres? ¡Que descienda el maíz, nuestro sustento!"

Y una vez más Quetzalcóatl, simbolizando la sabiduría de *Tloque Nahuaque*, el dios supremo, Dueño del cerca y del junto, hace su intervención. Aparece con frecuencia en otros mitos en contacto con diversos animales, codornices, abejas, serpientes y tigres, y conoce también que la hormiga es la que sabe dónde se halla escondido el que va a ser nuestro sustento. Haciéndose encontradizo con la hormiga, Quetzalcóatl con gran insistencia le pregunta acerca del sitio donde se encuentra el maíz. Al fin la hormiga se rinde y guía a Quetzalcóatl hacia el *Tonacatépetl*, que literalmente significa "Monte de nuestro sustento."

Quetzalcóatl, para entrar en el monte donde se encierra el maíz, se transforma en hormiga negra. Marchando al lado de la hormiga roja, aparece manifiesto una vez más el simbolismo náhuatl de los colores negro y rojo que representan la sabiduría. Llegados al Monte de nuestro sustento, Quetzalcóatl y la hormiga roja "sacan y sacan maíz", como dice el texto expresivamente. Después Quetzalcóatl se lleva a cuestas la semilla preciosa hasta llegar

a Tamoanchan. Allí, donde según los mitos, viven los dioses y donde estaba también el lugar de nuestro origen, las mismas divinidades comieron abundantemente el maíz desgranado.

Pero, lo que es aún más importante, allí, en ese sitio, que tal vez pueda interpretarse como el lugar de nuestro origen. Quetzalcóatl puso maíz en los labios de los primeros seres humanos. Oxomoco y Cipactónal, la pareja náhuatl equivalente al Adán y Eva de la Biblia hebrea. Y añade el texto que les dio de comer Quetzalcóatl el maíz "para que se hicieran fuertes".

Hallado ya nuestro sustento, la segunda parte del mito parece referirse a la necesidad percibida por los dioses de hacerse dueños en forma definitiva del Monte de nuestro sustento. Veían que no bastaba tener unos cuantos granos de maíz, sino que era necesario poseerlo en abundancia para poder cultivarlo y asegurar así para siempre la vida de los hombres. Una vez más Quetzalcóatl entra en acción. Ata con sogas al Monte de nuestro sustento, pero éste —como dice el texto— "allí quiere quedarse" (*zan ya quimanaznequi*).

Por su parte la primera pareja humana, Oxomoco y Cipactónal, preocupados, echan suertes y hacen augurios, tratando de descubrir la manera de apoderarse del Monte de nuestro sustento. Al fin ambos acuden a aquel "Bubosillo", Nanáhuatl, que, según otro mito, se había convertido en sol en Teotihuacan. "Tan sólo si lanza un rayo Nanáhuatl, quedará abierto el Monte de nuestro sustento."

Llega el desenlace. Como en un mural maravilloso, nos describe el mito la llegada de los *tlaloques*, los dioses de la lluvia, que viven en lo alto de las montañas. De los cuatro rumbos del universo acuden presurosos. Ellos también van a actuar. El mito nos da los colores de cada uno de los cuatro grupos: los tlaloques azules del sur, los blancos del oriente, los amarillos del poniente y los rojos del norte. Todos bajan para fecundar con la lluvia al maíz que está a punto de quedar en su poder para beneficio de los hombres. Nanáhuatl lanza entonces un rayo y el Monte de nuestro sustento se abre para siempre. De él sale el maíz de todos los colores, blanco, oscuro, amarillo y rojo: los frijoles, la chía, los bledos y, en una palabra, todo lo que constituye nuestro sustento.

Quetzalcóatl y la hormiga por una parte, Oxomoco y Cipactónal por otra, contemplan azorados cómo ha estallado el Monte de nuestro sustento, dejando escapar su tesoro. Nanáhuatl y los tlaloques lo abrieron. Ellos se han robado para provecho nuestro el maíz y los demás mantenimientos. Desde ese momento podrán los hombres poner en sus labios el maíz como lo habían hecho los dioses. Desde entonces los hombres tendrán la posibilidad de ser fuertes.

Tal es, en resumen, el contenido de este extraordinario mito, en el que con los colores de la poesía se nos pinta el origen del cereal que dio y da alimento a millones de seres humanos en el continente americano. La narración de la invención del maíz, vuelta a contar a los niños de México y de otros países del Continente, puede llegar a ser motivo de inspiración y orgullo. Ayudará a recordar a los indígenas de hoy que son herederos de un rico pasado cultural que posee mitos como éste sobre el cereal americano que, conservando la vida del hombre, llega a ser no ya sólo nuestro sustento, sino "nuestra misma carne": *tonacáyotl*.

Mitos y leyendas sobre la fauna nativa

Maravilla fue y sigue siendo el universo de nuestros animales nativos. Y diremos además que, en estrecha relación con esta fauna, existe, por otra parte, un rico caudal de sorpresas. Nos referimos a los mitos y leyendas que, desde tiempos antiguos, dieron distintas formas de sentido a la realidad visible de muchos de esos animales. A algunos de ellos se atribuían, por ejemplo, actuaciones y presencias ligadas con el portento de los orígenes cósmicos. Figuras de animales estuvieron también entre los símbolos propios de las viejas cuentas calendáricas y de las edades o soles que han existido. Por todas partes encontramos al reino animal en los mitos y creencias y aun en la conceptuación misma de los rasgos y atributos de los dioses.

Recordemos a Coatlicue, la del faldellín de serpientes, a los cuatrocientos conejos, las antiguas deidades del pulque, al precioso colibrí en relación con Huitzilopochtli y con los otros guerreros muertos en la lucha. Para los mexicas el águila, además de ser evocación del sol, lo era del

prodigio que contemplaron los antecesores cuando al fin pusieron término a su larga peregrinación. Águilas y ocelotes eran los famosos "caballeros", personajes eminentes, miembros de una especie de orden militar y sagrada en el contexto de la sociedad prehispánica. Y todavía queda mucho por decir, como lo prueba, entre otros, el tema de los "nahuales" o dobles, con figura del animal.

Podría añadirse que esta antigua relación con los mitos no ha muerto del todo entre nosotros. Pensemos en las variadísimas consejas que aún sobreviven en diversas regiones del país. Igualmente cabría traer a colación el ingenio y la gracia de una multitud de apodos y alusiones estrechamente relacionadas con lo más representativo de la fauna nativa. ¿Quién, por ejemplo, no ha oído hablar de "los coyotes" y "los coyotajes"? Abrir un arcón de sorpresas es acercarse a los viejos mitos de nuestro reino animal. En esta ocasión —y casi a modo de señalamiento a un tema digno de mucho más amplio estudio— vamos a referirnos al menos a la carga de significaciones de dos especies nativas: los ocelotes y los *ozomatin* o monos.

El ocelote

Habitante de los bosques y las selvas de diversas regiones de México y de otras del continente americano, es el ocelote o tigrillo codiciada presa de cazadores y también ejemplar solicitado para enriquecer los jardines zoológicos del mundo. Una prueba del interés en torno a él es que su nombre, de origen náhuatl, ha pasado no sólo al castellano universal sino también a las principales lenguas europeas.

Como lo notaron los antiguos mexicanos, hay varias especies de ocelotes. Entre las principales se encuentran el *íztac océlotl*, ocelote blanco o *Felis glaucula*, según la clasificación científica; el *tlatlauhqui océlotl*, en el que predomina el color rojo (*Felis hernandesii*), y otros más como el *tlacocélotl*, el más pequeño, "medio tigrillo" (*Felis pardalis*). Pero dejando ya las clasificaciones, atendamos a los mitos que todavía hoy se nos vuelven presentes, tanto a través de los antiguos textos como en las obras de arte, principalmente esculturas y pinturas, conservadas en zonas arqueológicas y en museos como el Nacional de Antropología en Chapultepec.

Según los antiguos relatos, fue en la Ciudad de los Dioses, en la metrópoli de Teotihuacan, donde el ocelote, actor en la creación cósmica, adquirió las manchas que le son características. Allí se habían reunido los dioses después de la última destrucción del mundo. Tenían que crear de nuevo al sol y la luna. Allí estaban Quetzalcóatl, Tezcatlipoca y Tótec y también el arrogante Tecuciztécatl y el bubosillo Nanahuatzin. Alrededor de la hoguera divina los dioses hicieron larga penitencia. A la postre el menesteroso Nanahuatzin fue el primero en arrojarse al fuego para convertirse en el sol. El dios arrogante, señor de los caracoles, Tecuciztécatl, más tardíamente se echó en la hoguera y se transformó en la luna. Mientras esto sucedía, el águila y el ocelote, siempre tenidos por sagrados, andaban muy cerca del fuego. El águila, según la relación indígena, por acercarse al fuego, se quemó. Por ello tiene muchas veces las plumas renegridas. El ocelote, en cambio, hizo sacrificio a medias. Sólo en parte se chamuscó y así se quedó manchado.[3]

No fue ésta sin embargo la más antigua actuación cósmica de nuestro felino. Mucho antes, en la primera edad del mundo, cuando brilló el sol 4-*Océlotl*, hubo él de presidir esa prístina forma de vida. Pero si transformado en símbolo de la deidad solar, con su signo gobernó esa edad, también fue él quien le puso término. Según el texto indígena, "los que habitaron durante ese primer Sol, fueron comidos por los ocelotes, al tiempo del Sol que se llamó 4-*Océlotl*".[4] Otro testimonio del antiguo mito nos lo da la Piedra del Sol en cuyo centro, junto con el *Nahui-ollin* o 4-*Movimiento*, aparecen también los jeroglíficos de las edades anteriores y, entre ellos, el del 4-*Océlotl*.

Rica en extremo es la simbología en la que tiene significativo lugar el ocelote. Precisamente uno de los signos de los días del calendario prehispánico llevó su nombre y su figura. Y si el sol que asciende fue invocado muchas veces

[3] La versión que da fray Bernardino de Sahagún del mito acerca del origen del nuevo sol en Teotihuacan, se halla en el libro VII, capítulo II, de su *Historia general de las cosas de Nueva España*. Véase: *op. cit.*, t. II, pp. 258-262.

[4] Una versión completa de este texto, tomado de los *Anales de Cuauhtitlan*, se halla en Miguel León-Portilla: *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, 2ª edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, pp. 14-17.



Mixcóatl caza un ocelote (*Códice Borgia*).

con el título de águila sagrada, también en su aspecto nocturno fue impetrado con el nombre del felino que se esconde en las cavidades oscuras de la tierra. Nada tiene de extraño que, en estrecha relación con los mitos, tanta importancia alcanzaran las "órdenes o fraternidades" de los "guerreros águilas y ocelotes". Bastaría con recordar su actuación al tiempo de la Conquista para convencerse de su preponderante papel en la sociedad del mundo mexica.

Todo esto y mucho más es parte de la carga de símbolos que en la antigua cultura tuvo el ocelote. La deidad cósmica y solar por excelencia muchas veces hizo suyo el rostro de quien era asimismo "Corazón del monte", *Tepeyollotli*. También, entre otros, los célebres amantecas, los artistas de las plumas finas, lo veneraban como dios especialmente bajo el título de *Macuilocélotl*. En la toponimia quedó su recuerdo, por ejemplo en Teocelo, "el ocelote divino", Ocelotépec, "en el monte del tigre", y Oceloapan, "en las aguas del ocelote". Lo dicho es sólo apuntamiento al misterio de los mitos. Quien hoy contemple al ocelote en su cautiverio del zoológico o como cazador pretenda hacerlo su presa, no olvide el relato de los orígenes cósmi-



Cuauhtin, las águilas en los códices.

cos, ni su signo en el calendario, ni las antiguas hermandades de guerreros, ocelotes y águilas, cuyo símbolo con mano maestra esculpió en Malinalco el artista que vivió cuando aún florecía la antigua cultura.

Los ozomatin

Pocas mitologías habrá sin la inquieta presencia de una u otra especie de los que genéricamente se llaman simios o monos. Ejemplo son las leyendas que forman parte del legado de la India donde se alude a las formas de actuación de los astutos monos servidores del dios Shiva. De ello nos hablan asimismo no pocos bajorrelieves de algunos templos famosos en diversos lugares del Indostán. Pero volviendo la atención a la cultura del México antiguo, mucho es también lo que puede traerse a colación. Veamos al menos algo de lo que pensó el hombre prehispánico acerca de los que en su lengua llamó *ozomatin*, los pequeños monos descritos por los científicos con sabios nombres como los de *Alouatta palliata mexicana* y *Ateles neglectus*.

Al igual que el ocelote, el ozomatli estuvo presente con su nombre y su figura en los sistemas calendáricos de las

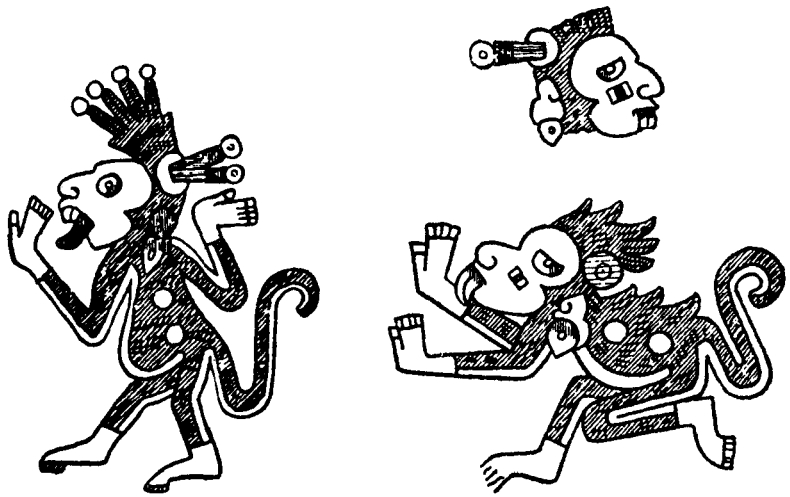
culturas nativas. Como podría suponerse, el día que ostentaba el signo del mono era tenido por los conocedores de la astrología como muy afortunado. Quienes en él nacían serían personas alegres e inquietas y también amantes de todas las formas de placer. Pero en el universo de los mitos el ozomatli era mucho más que el símbolo de un día. De nuevo, como respecto del ocelote, puede hablarse también de importantes actuaciones suyas al tiempo de los orígenes cósmicos. Al concluir la cuarta edad y el cuarto sol que han existido, o sea aquel cuyo signo fue 4-Viento, los hombres que entonces vivían tuvieron por destino convertirse en monos. La relación indígena en pocas palabras lo consigna: "entonces todo fue llevado por el viento; todos se volvieron *ozomatin*, monos. Por los montes se esparcieron, allá se fueron a vivir los *tlaca-ozomatin*, es decir, los hombres monos..."[5]

Y como precisamente esa edad del viento, de acuerdo con varias versiones, fue la que precedió a la actual, cabe decir que, para el pensamiento náhuatl, los antecesores más cercanos del hombre contemporáneo curiosamente eran los *tlaca-ozomatin*, los mencionados "hombre-monos". Este mito, de sentido casi darwiniano, muy probablemente contribuyó a elevar la estimación de los nahuas por el astuto animalillo. No pocas muestras podrían darse de este aprecio por el ozomatli. Más de un príncipe o señor pudo ufanarse de llevar públicamente como nombre el del mono, bien sea por haber nacido en un día ozomatli o por haberlo recibido como apodo en virtud de su astucia o de su afición por los regocijos y el placer. Tal fue el caso, entre otros, de un señor de Cuauhnáhuac, el célebre Ozomatzin Tecuhtli, que a la postre fue el suegro del gran Huitzilíhuitl y el abuelo nada menos que de Motecuhzoma Ilhuicamina.[6]

Pero quizás la más feliz ponderación de las gracias y atributos de los ozomatin nos la ofrecen los relatos en náhuatl que obtuvo fray Bernardino de Sahagún de sus informantes indígenas, incluidos hoy en los códices que

[5] *Anales de Cuauhtitlan*, fol. 2.

[6] Un relato acerca de Ozomatzin Tecuhtli se conserva en Hernando Alvarado Tezozómoc: *Crónica mexicáyotl*, paleografía del texto náhuatl y versión al castellano de Adrián León, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1949, pp. 90-95.



Ozomatin, los monos en los códices.

se conocen como *Matritenses* y *Florentino*. Lo que allí leemos parece de antología. Grato será recordarlo al menos en parte:

> El ozomatli —nos dice el informante náhuatl— es habitante de los bosques, sobre todo de los que están por donde sale el sol en Anáhuac. Tiene el dorso pequeño, es barrigudo y su cola, que se enrosca, es larga. Sus manos y sus pies parecen de hombre... Los ozomatin gritan y silban y hacen visajes a las gentes. Arrojan piedras y palos. Su cara es casi como la de una persona, pero tienen mucho pelo. Comen maíz y carne y también piñones y bellotas y retoños de los árboles...[7]

Animal tan atractivo era, al igual que hoy, codiciada presa. Desde luego que mucho importaba atraparlo vivo. Y como no carece de interés conocer cómo lograban esto los nahuas, y al parecer con envidiable eficiencia, con gusto daré el texto indígena en que se describe esta peculiar y nada sangrienta forma de cacería.

La cacería de los ozomatin

Muchos incentivos tenía la gente de Anáhuac para intere-

[7] *Códice Florentino*, lib. XI, cap. I.

sarse en atrapar, vivos desde luego, a los pequeños monos que llamaban ozomatin. Además de estimarlos por sus símbolos y mitos, agradaba llevarlos a casa para domesticarlos y tenerlos como inquietos acompañantes de cuyas monerías nacía regocijo universal. Al infatigable fray Bernardino de Sahagún debemos un texto que recogió en náhuatl, en el que se habla de esta bien diferente cacería. Para acercarnos mejor al relato indígena, cuya traducción aquí ofrezco, aclararé antes dos cosas. Por una parte conviene tomar en cuenta que los cazadores de monos muy probablemente practicaban sus ardides al anochecer y tenían como época más propicia del año los meses fríos del invierno. El segundo punto que pide explicación se refiere a la piedra que, como vamos a ver, usaban los cazadores, la llamada en su lengua *cacalótetl*. El significado del vocablo es "piedra del cuervo". Al parecer, como lo nota en su *Diccionario de mexicanismos* don Francisco Santamaría hasta la fecha se usa este nombre corrompido en cacalote para designar con él una piedra fácilmente quebradiza y de color negro como el cuervo. Aclarados ambos puntos, pasemos a saborear la descripción de la cacería del mono entre los nahuas.

Imaginemos un pequeño claro en el bosque y veamos a nuestros cazadores prehispánicos en acción:

> Para capturar a los monos, ozomatin, encienden un gran fuego. A su alrededor dejan varias mazorcas y también maíz desgranado. En medio del fuego ponen luego una piedra de regular tamaño, de esas que llaman cacalótetl. Los cazadores y los que buscan la presa en seguida se esconden. Cuando el fuego echa bastante humo, los ozomatin, por dondequiera que anden, huelen el fuego, huelen el humo y entonces se acercan.
>
> Las hembras traen a cuestas a sus crías. Todos se van sentando alrededor del fuego. Comienzan a calentarse. También las mazorcas y el maíz desgranado se van dorando poco a poco. Los ozomatin dan vueltas, recogen los granos, los devoran. Comen y se calientan al mismo tiempo. Cambian de lugar a sus crías para que también reciban el calor. Pero también la piedra cacalótetl se ha estado calentando. Como es quebradiza, no puede resistir el fuego; revienta al fin, se parte, estalla, hace un ruido tremendo.
>
> Las brasas, las cenizas son lanzadas entonces por todas partes. Las brasas caen encima de los monos, las cenizas se les meten en los ojos. Los ozomatin corren, huyen como si alguien los persiguiera. Asustados, abandonan, dejan a un lado a sus crías. Aunque algunos las buscan, no son capaces de verlas. En ese momento los cazadores salen y las cogen con sus manos. Rápidamente se apoderan de los pequeños monos. Después habrán de educarlos, de domesticarlos...[8]

Dejamos al buen criterio de los modernos cazadores discernir sobre la posibilidad de repetir esta peculiar forma de atrapar monos, invención de los antepasados. Y para concluir ya con el tema de las leyendas en relación con el ozomatli, mencionaremos, aunque sea de paso, una última conseja. A manera de amuleto, como muchos guardan hoy una pata de conejo, los pochtecas o mercaderes prehispánicos con gran solicitud buscaban las manitas de los monos. Teniéndolas consigo, pensaban que mucho habrían de lucrar en sus mercaderías. Quede también este consejo o receta para quienes, en nuestros tiempos, tratan de emular a los sagaces pochtecas.

Rico, más allá de cualquier ponderación, es el tema de los mitos prehispánicos a propósito de la fauna nativa de Anáhuac. Lo poco que aquí he aducido podrá tomarse como invitación a hurgar en este campo que, al igual que otros del México antiguo, encierra incontables sorpresas.

[8] *Ibid.*, lib. XI, cap. I.

VIII. NÚMERO, TIEMPO Y ESPACIO EN EL PENSAMIENTO NÁHUATL

Como muestra de la interrelación de las lucubraciones míticas con otras de rigor matemático, incluyo aquí este otro ensayo, presentado y discutido en el Primer Coloquio Mexicano de Historia de la Ciencia, celebrado en septiembre de 1963.

Si es arduo acercarse a conceptos primarios y fundamentales, como son los de número, tiempo y espacio en el contexto de la cultura occidental, más aún lo es tratar de comprender lo que, siquiera sea en forma análoga, pensaron sobre igual asunto los sabios y maestros de una cultura como la del México antiguo. Porque existe el peligro de atribuir al pensamiento náhuatl ideas e interpretaciones tomadas de un diferente bagaje intelectual, cuando lo que en verdad interesa es descubrir lo peculiar y propio, lo distintivo del pensamiento indígena en este punto.

Comenzaré por analizar el significado propio de los vocablos nahuas que parecen connotar las ideas de número, tiempo y espacio, con el fin de esclarecer hasta donde se pueda su sentido original.

Análisis de los tres vocablos

Tlapohualli, voz náhuatl que significa "cuenta", parece ser el vocablo que corresponde de algún modo a nuestra palabra "número". *Tlapohualli* es un sustantivo derivado del verbo *pohua* que significa "contar, repetir varias veces la misma operación, dar cuenta de algo, referir las varias partes de una historia, comprender los diversos elementos y glifos de una inscripción o de un códice". En resumen, como lo muestran los diferentes sentidos que este término tiene en el contexto de numerosos documentos, la idea subyacente de la que se derivan sus distintas acepciones parece ser la de abarcar sucesivamente varios elementos para comprenderlos en una cierta unidad.

Como veremos más adelante, la raíz *pohua* aparece también como parte integrante de voces compuestas, tales como *cempohualli* que significa "una cuenta", y es precisa-

mente el guarismo fundamental, dentro del sistema vigesimal de numeración de los pueblos del México antiguo. Igualmente, para dar tan sólo otros dos ejemplos, pueden mencionarse los términos *tonalpohualli*, "cuenta de los días", que connota el calendario astrológico de 260 días, así como *xiuhpohualli*, o "cuenta de años". En éstas y otras voces compuestas el término *tla-pohualli* mantiene siempre su significación original que es la de "acción de abarcar o comprender conjuntamente algo", concepto afín a nuestras ideas de numerar y contar.

Antes de pasar a ver cómo sobre la base de este concepto de *tla-pohualli* se elaboró lo que cabe llamar pensamiento matemático del México antiguo, analizaré los términos nahuas que connotan las otras dos ideas que interesan en este trabajo.

Cáhuitl, vocablo derivado del verbo *cahua*, que significa "dejar algo o llevar alguna cosa a otra parte", parece ser la voz que corresponde análogamente a nuestro vocablo "tiempo". *Cáhuitl*, también de la misma raíz que el verbo *cauh-tiuh*, "dejar como recuerdo", podría traducirse como "lo que va dejando". De hecho, en diversos textos y en los diccionarios elaborados a partir del siglo XVI, aparece con el sentido de "tiempo". En estrecha relación con este vocablo y este concepto encontramos la voz *tlacauhtli* que significa "algo que ha sido dejado", "lo que ha quedado permanentemente". Con ella se designa precisamente "espacio de lugar", en tanto que *cáhuitl* connota la idea de "espacio de tiempo". Como puede verse, espacio y tiempo aparecen estrechamente relacionados en el pensamiento náhuatl. El denominador de ambos conceptos es "dejar"; "ir dejando", cuando se refiere al tiempo y "haber sido ya dejado permanentemente", cuando se refiere al espacio.

Los textos de contenido mitológico y religioso que hemos estudiado, en algunos de los cuales se hará referencia este trabajo, mostrarán, por así decirlo, en acción, el sentido y la interrelación de estos dos conceptos fundamentales.

Relaciones número-espacio-tiempo en el pensamiento mesoamericano

Esbozada así someramente la connotación original de *tlapohualli*, *cáhuitl* y *tlacauhtli*, que de algún modo corres-

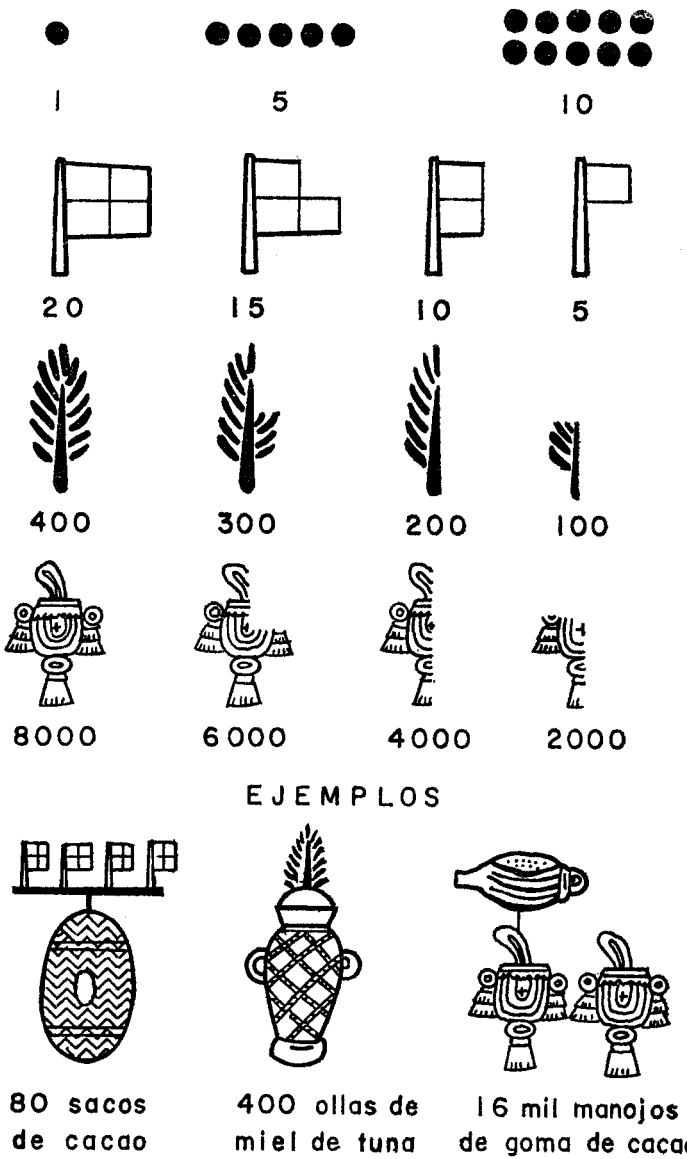
ponden a número, tiempo y espacio, expondré a continuación algo de las lucubraciones que acerca de estas tres ideas primarias elaboraron los antiguos *tlamatinime* o sabios del mundo náhuatl prehispánico. Como veremos, desde un principio los conceptos de número, tiempo y espacio, al entrar en acción, aparecen íntimamente conjugados a través de múltiples relaciones. Así, los más antiguos vestigios de glifos de carácter numérico los encontramos en inscripciones de contenido calendárico. Sin pretender establecer aquí cuáles puedan haber sido los orígenes de las diversas formas de calendario existentes en el ámbito de Mesoamérica, sí podemos sostener su aparición en los siglos anteriores a la era cristiana. Las inscripciones encontradas en Monte Albán y en las costas del Golfo son prueba de ello.

El análisis de los más antiguos glifos calendáricos de probable procedencia olmeca, así como los del área maya y algunos de la región central, permiten sacar algunas importantes conclusiones. Ante todo se descubre la existencia de un sistema vigesimal de numeración. En este sistema los guarismos fundamentales son los números 1, 20, 400 y 8 000. Estos guarismos tuvieron en las diversas culturas de Mesoamérica glifos propios de carácter ideográfico para su representación.

Otro punto igualmente importante y que implica considerable desarrollo en el pensamiento matemático prehispánico queda de manifiesto al encontrar en numerosas inscripciones que los glifos numéricos adquieren distintos valores en función de su posición. Particularmente es esto evidente en las inscripciones y códices mayas en los que la posición de un glifo que puede ser un punto o una barra, al aparecer en distintos niveles o pisos, adquiere diferentes valores, dentro siempre de la rigidez del sistema vigesimal.

Así, los glifos del nivel inferior representan unidades, los del siguiente veintenas, los del tercer nivel grupos de cuatrocientos y así sucesivamente.

A la concepción de un sistema vigesimal y al descubrimiento de haber asignado un valor determinado a los números en función de su posición, debe añadirse, en el caso de los mayas, la invención del cero y aun de cifras que pueden considerarse como negativas y aun fraccio-



Los glifos de los numerales en el ámbito de lengua náhuatl.

narias. Respecto de las otras culturas, incluyendo también a los mayas, debe subrayarse además el descubrimiento de determinados módulos matemáticos, sobre la base de los números 13, 18, 20, 52, 104, etcétera, que hicieron posible la concepción de sus sistemas calendáricos y astronómicos. Sin adentrarnos aquí en el problema de posibles influencias de carácter difusionista en virtud de las cuales pudiera explicarse el origen de los calendarios como provenientes del Asia, cabe afirmar su vigencia universal en esta porción del Nuevo Mundo por lo menos desde algunos siglos antes de la era cristiana.

Además de un calendario que puede describirse como venusino entre los mayas, existieron dos cuentas o *tlapohualli* del tiempo. Una es el *xíhuitl*, designado así por los nahuas o *haab* por los mayas, cuenta del año formada por 18 grupos o meses de 20 días, más los 5 días aciagos, llamados *nemontemi*. La otra es el *tonalpohualli*, en náhuatl, o *tzolkin* en maya, "Cuenta de los días y los destinos", formada por 20 grupos o semanas de 13 días que dan un total de doscientos sesenta. Las fechas en función de ambos calendarios se formularon y expresaron por medio de signos numerales del 1 al 13 y por veinte glifos ideográficos que indicaban el nombre de los días.

Partiendo ambos calendarios de un mismo momento determinado, únicamente podían repetirse sus fechas con igual número y glifo al cabo de un periodo de ciento cuatro años, conocido entre los nahuas como *huehuetiliztli*, "una vejez". Dentro de cada "atadura de años" (52 cuentas de 365 días), había asimismo cuatro grupos de trece. Los años dentro de estos grupos eran introducidos por los cuatro signos conocidos como "portadores de años", *Tochtli*, conejo; *Acatl*, caña; *Técpatl*, pedernal, y *Calli*, casa.

Más adelante mostraremos cómo las divisiones del tiempo, expresadas en inscripciones y códices con rigor matemático, aparecen también teñidas por un sinnúmero de características primarias y de símbolos cósmicos. Y lo que es más importante aún aparecen asimismo fundidas e incorporadas con los distintos rumbos del espacio en un devenir incesante que va dando sentido a todo lo que nace y muere, surge y se desvanece en el mundo. El concepto de número como *tlapohualli* o cuenta, el del tiempo, *cáhuitl*, como "lo que va dejando" y el de espacio, *tlacauhtli*, como

"lo que ha sido dejado", se funden y confunden en el pensamiento indígena para hacer posible su visión cosmológica del universo.

Un afán de precisión

Para apuntar, siquiera sea de paso, a la precisión y exactitud de la cuenta del tiempo entre los pueblos nahuas y mayas, recordaremos tan sólo dos hechos fundamentales. Acerca del *xíhuitl*, cuenta del año de 365 días, podemos aducir el testimonio de Sahagún quien afirma:

> Hay conjetura que cuando agujeraban las orejas de los niños y niñas, que era de cuatro en cuatro años, echaban seis días de *nemontemi*, y es lo mismo del bisiesto que nosotros hacemos de cuatro en cuatro años.[1]

Respecto del *haab* o año solar de los mayas, tan sólo haré mención de los ajustes y correcciones llevadas a cabo por sus astrónomos para rectificar las diferencias existentes con el año solar. Una corrección de que se tiene noticia, estudiada por Sylvanus G. Morley, implica un cálculo más aproximado que aquel en el que se basó la reforma gregoriana todavía vigente. El siguiente cuadro mostrará objetivamente esto.

Duración del año según la astronomía moderna	365.2422 días.
El año según la reforma gregoriana	365.2425 días.
El año según la corrección maya	365.2420 días.[2]

Como puede verse, la corrección indígena es un diezmilésimo más aproximada que la introducida en 1582 por el Papa Gregorio XIII.

Quienes de tal manera enmarcaron en sus dos calendarios la marcha del tiempo, se interesaron también por reducir a números sus diversas concepciones cosmogónicas y cosmológicas, como puede estudiarse en algunos textos clásicos en los que se narran mitos tan importantes como el de los cuatro "soles" o edades que nos "dejaron ya",

[1] Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1956, t. I, p. 132.

[2] Véase: Morley, Sylvanus G., *La civilización maya*, Fondo de Cultura Económica, 1947, pp. 337-338.

puesto que precedieron a la época en que vivimos. Así por ejemplo, en una relación que se redujo a caracteres latinos hacia 1558, y en la que se describen cada una de esas edades o soles anteriores, se asigna siempre una fecha calendárica al principio y al fin de cada periodo. Se determina el número de años que duró, se da la suma exacta de los años que habían transcurrido desde la fecha calendárica en que tuvo lugar "la primera cimentación de la tierra... hace ya mucho tiempo... hace 2 513 años".[3]

Y del mismo modo como se esforzaron los sabios nahuas, herederos del antiguo pensamiento tolteca, por matematizar el tiempo, redujeron también a números su concepción del espacio o *tlacauhtli,* lo que "ha sido dejado" en forma más permanente. Según unas escuelas de pensamiento, eran 13 los pisos celestes, aunque otras afirmaban que eran únicamente 9. Por debajo de la tierra existían también otros 9 planos inferiores, en los que el pensamiento religioso situaba las varias pruebas que tenían que pasar los difuntos que iban al *Mictlan.*

En el plano horizontal, más que hablar de cuatro puntos cardinales, consideraban al universo los sabios nahuas como distribuido en cuatro grandes rumbos heterogéneos, con diversas características cada uno de ellos. Algunas escuelas concebían al poniente como el rumbo del color rojo; al sur, la región del color azul; al oriente del color blanco; al norte como el cuadrante negro del universo. Diversos dioses ejercían su influencia en cada uno de esos rumbos que se pensaban asimismo como la sede de cada uno de los cuatro elementos, agua, tierra, aire y fuego, que como nota Eduard Seler, curiosamente coinciden "con los cuatro elementos conocidos por la antigüedad clásica...".[4]

Número, tiempo y espacio en el pensamiento cosmogónico

Pero tal vez el punto más interesante en el que *tlapohualli* "cuenta y número", *cáhuitl,* "el ir dejando" y *tlacauhtli* "lo

[3] Documento de 1558, *Leyenda de los Soles* en la edición bilingüe (náhuatl-alemán) de Walter Lehmann, *op. cit.,* pp. 322-327.

[4] Eduard Seler, "Entstehung der Welt und der Menschen, Geburt von Sonne und Mond", en *Gesammelte Abhandlungen,* t. IV, pp. 38-39.

que ha sido dejado" o sea el espacio, entran en nueva relación y contacto dinámico, esté en la forma como pensaron los sabios nahuas el movimiento. Tratando del origen de esa quinta edad o sol en que vivimos, llamada *Ollintonatiuh* (Sol de movimiento), ensayaron los *tlamatinime* una nueva explicación. Hasta entonces, las cuatro fuerzas primordiales, aire, tierra, fuego y agua, localizadas en los cuatro rumbos del universo, habían ejercido un predominio absoluto, cada una de ellas, en su correspondiente edad o sol. Pero, precisamente la oposición que surgió entre esas fuerzas cósmicas, simbolizadas por diversos dioses, había dado por resultado los varios cataclismos que acabaron con las cuatro edades.

Ahora bien, para explicar el término final de esas luchas y la consiguiente armonía que haría posible el movimiento y la vida de esta "quinta edad", forjaron los *tlamatinime* una nueva y atrevida concepción del tiempo y el espacio. En vez de que cada una de las fuerzas y rumbos cósmicos dominaran en forma absoluta y permanente, como había acontecido en las edades anteriores, se introducen ahora etapas sucesivas de predominio, dentro de la misma "quinta edad". En otras palabras, el *cáhuitl* o duración de la "quinta edad" quedará sometido a la influencia sucesiva de cada uno de los cuatro rumbos del universo. En esta edad, el tiempo o *cáhuitl* se irá espacializando, se fundirá con *tlacauhtli,* según una cuenta o *tlapohualli* determinada, de manera que, siguiendo un orden preestablecido, surjan los "años del rumbo del oriente, los años del norte, del poniente y del sur".

Así en cada "atadura de años" (grupos de 52 años), existirán trece años con el signo "conejo", orientados hacia el rumbo del sur. Otros trece de signo "caña", referidos al oriente. Trece más con el símbolo del "pedernal", del rumbo de los muertos. Y finalmente otros trece con el signo "casa", propio del oeste. Escuchemos un breve texto indígena en el que claramente se precisa todo esto:

> *Uno conejo,* se llama el signo anual, la cuenta de años del rumbo del sur.
>
> Trece años porta, encamina, lleva a cuestas siempre, cada uno de los años...
>
> *Caña* se dice al día del rumbo de la luz [oriente], así

como también se dice al signo anual del rumbo de la luz, porque de allá aparece la luz, el resplandor.

Y el tercer grupo de años: *pedernal.* Se dice del rumbo de los muertos... [el norte].

Y el cuarto signo anual, *casa,* se dice el día del rumbo de las mujeres [el oeste]...

Cuando todos los trece años terminaban, se acercaban, concluían, cuatro veces daban vueltas, se apartaban, iban entrando cada uno, año en año...[5]

Expresando esto mismo en términos abstractos, parece que según el pensamiento náhuatl, fue posible nuestra "edad de movimiento" al especializarse el tiempo: al someterse los años y los días al influjo de cada uno de los cuatro rumbos del universo. Y como lo demuestran numerosos textos indígenas, debido a esto aparecen por doquiera los que llamaríamos "complejos de espacio y tiempo", "ir dejando" y al mismo tiempo "ser dejado y permanecer": años del norte, del sur, del oriente y poniente, realidades cambiantes y múltiples que fundamentan su ser en la coincidencia e integración profunda del espacio y del tiempo.

El *tonalpohualli* o *tzolkin* de los mayas, como ocurre en los sistemas astrológicos de otros pueblos y culturas, es la cuenta que permite descubrir en el ritmo del cambio influjos buenos y malos que determinan y dan sentido a la vida del hombre en el acaecer del universo y en sus relaciones múltiples con la divinidad. Lo que a un observador superficial pudiera parecer especulación abstracta y fría acerca del tiempo y del cambio, se muestra así, en su realidad integral, como un saber de salvación, dirigido no ya sólo a comprender, sino sobre todo a situar y dar raíz al hombre en un mundo hostil en el que todo cual plumaje de quetzal se desgarra y, sin explicación aparente, se desvanece.

Lo que aquí se ha dicho acerca de estos tres conceptos fundamentales *tlapohualli, cáhuitl* y *tlacauhtli,* que de un modo o de otro pueden traducirse como número, tiempo y espacio, es sólo breve introducción a uno de los temas fundamentales del pensamiento precolombino. Un análisis mucho más hondo de estos conceptos, asunto de un

[5] Informantes de Sahagún, *Códice Matritense del Real Palacio.*

trabajo de mayor extensión, podrá revelar la verdadera importancia y los alcances de estas formas de pensamiento en el contexto y en la vida de los antiguos mexicanos. Y por otra parte, podrá asimismo contribuir a mostrar al filósofo o al historiador de la cultura de mentalidad occidental que en las formas y categorías propias del pensamiento prehispánico existen atisbos y acercamientos capaces de dar nuevos sentidos a la milenaria trayectoria del inquirir humano.[6]

[6] En lo que toca específicamente a la cultura maya, he preparado el estudio intitulado, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya,* prólogo de Eric Thompson y apéndice de Alfonso Villa Rojas, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

IX. LOS IDEALES DE LA EDUCACIÓN

TAL vez no exista modo mejor de conocer los ideales de una cultura que estudiando el concepto alcanzado en ella acerca de la educación. Buen ejemplo de esto nos ofrece el historiador y filólogo alemán Werner Jaeger, quien para ahondar en los ideales de la cultura griega investigó precisamente la evolución de la *paideia*, o sea la historia del concepto griego de la educación. Y es que, como escribe el mismo Jaeger, la educación viene a ser en las diversas culturas la "expresión de una voluntad altísima mediante la cual (cada grupo humano) esculpe su destino".[1]

Mas, como es obvio, numerosos han sido los conceptos de la educación forjados en las distintas culturas. Cada uno corresponde de hecho a los ideales específicos de las varias sociedades humanas y de quienes las guían a través de sus cambiantes circunstancias de espacio y tiempo.

En el caso de la cultura náhuatl prehispánica, sabemos que existieron en ella diversos tipos de escuelas o centros de educación. Dan innegable testimonio de esto las pinturas de códices como el *Mendocino* y el *Florentino*, así como las numerosas crónicas e historias de Motolinía, Sahagún, Durán, Mendieta, Torquemada e Ixtlilxóchitl, para no citar otras más. Sobre los datos aportados por esas fuentes, se han publicado varios estudios en los que se describe el funcionamiento de los *telpochcalli* o casas de jóvenes, donde se preparaba una gran mayoría de éstos para el arte de la guerra principalmente. Se menciona también la existencia de centros de educación superior, los *calmécac*, en los que se trasmitían los conocimientos más elevados de la cultura náhuatl. Finalmente, se añade que funcionaban también entre los nahuas las *cuicacalli*, en las que se enseñaba a los jóvenes el canto, la danza y la música.

Sin embargo no existe, que sepamos, estudio alguno en el que sobre la base de los testimonios indígenas en náhuatl, recogidos a raíz de la Conquista principalmente por fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún, se

[1] Jaeger, Werner, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 3 vols., 1942-1945, t. I, p. 4.

plantee formalmente la cuestión acerca de si hubo o no en la cultura náhuatl clara conciencia de poseer un concepto preciso sobre lo que hoy llamamos "educación". En otras palabras y aceptando proponernos esta pregunta desde el punto de vista de una rigurosa crítica histórica y filológica: ¿existen documentos en náhuatl —de los recogidos en forma oral y reducidos a escritura a raíz de la Conquista— en los que los sabios nahuas, los *tlamatinime*, se expresen directamente acerca de una concepción de carácter abstracto, para hacer comprensible y explicar en función de ella lo que hoy llamamos su "educación", impartida, como se ha dicho, en los *calmécac* y *telpochcalli*?

LOS TEXTOS ACERCA DEL CONCEPTO NÁHUATL DE LA EDUCACIÓN

Es evidente que no es posible presentar, dentro de los límites de un breve ensayo, todos los datos hallados en las numerosas fuentes nahuas acerca de la evolución y las varias tendencias y métodos concretos de las formas de educación en el mundo náhuatl. Sin embargo, será de interés ofrecer aquí al menos una traducción, lo más fiel que se pueda, de varios importantes textos en los que se encuentran precisamente algunas reflexiones de los *tlamatinime*, o sabios nahuas, acerca del modo como concibieron la educación.

Los textos que a continuación van a presentarse provienen del cúmulo de informaciones en lengua náhuatl, recogidas poco tiempo después de la Conquista principalmente por Olmos y Sahagún. De Olmos vamos a aprovechar algunos testimonios de sus *huehuetlatolli*, o "pláticas de los viejos". De Sahagún, algunos de los más antiguos textos recogidos de labios de los indios conocedores de sus "antiguallas" en Tepepulco (región de Tetzcoco), en Tlatelolco y en México.

Es ésta sólo una breve presentación de textos. Como podrá juzgar quien los lea, parece haber en ellos algo más que un atisbo acerca del concepto náhuatl de la educación. Creemos, no obstante, que existe material suficiente en las fuentes para trazar la historia de la educación entre los nahuas, mostrando la evolución de su pensamiento, así como los varios ideales que fueron plasmándose en las di-

versas formas concretas de la educación náhuatl. Pero esto, que sería aplicar al estudio de la cultura náhuatl el método seguido por Jaeger al estudiar la *paideia* griega, constituye más bien el tema de una obra extensa y según parece, de sumo interés.

"Rostro y corazón": punto de partida del concepto náhuatl de la educación

Para poder penetrar siquiera un poco en los ideales de la educación entre los nahuas, es necesario partir de otra concepción suya fundamental. Nos referimos al modo como llegaron a considerar los sabios nahuas lo que llamamos "persona humana". Ante el peligro de desviarnos de nuestro asunto principal diremos brevemente que encontramos en los textos algo que se repite especialmente en pláticas o discursos: al referirse el que ha tomado la palabra a aquél con quien está hablando, aparece la siguiente expresión idiomática náhuatl: "vuestro rostro, vuestro corazón". Obviamente se designa con estas palabras la persona del interlocutor. Y hallamos esto no en casos aislados, sino con gran frecuencia, es decir en la casi totalidad de los discursos pronunciados de acuerdo con las reglas del que llamaban los nahuas *tecpilatolli*, o sea, "lenguaje noble o cultivado".

In ixtli, in yóllotl, "la cara, el corazón", simbolizan siempre lo que hoy llamaríamos fisonomía moral y principio dinámico de un ser humano. Y resulta interesante notar, aunque sea de paso, el paralelismo que existe en este punto entre la cultura náhuatl y la griega. En esta última se concebía también la fisonomía moral e intelectual del hombre, o sea la persona, como un *prósopon* o rostro. Sólo que entre los nahuas, se yuxtaponía a la idea de "rostro", la del "corazón", órgano al que atribuían el dinamismo de la voluntad y la concentración máxima de la vida.

Pues bien, la concepción náhuatl de la persona como "rostro y corazón" es punto clave en la aparición de su concepto de la educación. El siguiente texto, recogido por Sahagún, en el que se describe el supremo ideal del "hombre maduro", mostrará mejor que un largo comentario el papel fundamental del "rostro y corazón", dentro del pensamiento náhuatl acerca de la educación:

El hombre maduro:
corazón firme como la piedra,
corazón resistente como el tronco de un árbol;
rostro sabio,
dueño de un rostro y un corazón,
hábil y comprensivo.[2]

Ser "dueño de un rostro y un corazón": he aquí el rasgo definitivo que caracteriza a un auténtico hombre maduro (*omácic oquichtli*). De no poseer un "rostro y un corazón", tendría entonces que ocultar "su corazón amortajado" y cubrir con una máscara su falta de rostro, como se afirma expresamente en otro texto, hablando de lo que se presupone para llegar a ser un artista.

Pero, hay algo más. En el texto citado no se dice únicamente que el auténtico hombre maduro "es dueño de un rostro y un corazón", sino que se añade que posee "un rostro sabio" y "un corazón firme como la piedra". Estos calificativos están presuponiendo, como vamos a ver, que el *omácic oquichtli*, "el hombre maduro", ha recibido el influjo de la educación náhuatl.

"Ixtlamachiliztli": acción de dar sabiduría a los rostros ajenos

Dos textos que vamos a transcribir a continuación nos hablan, según parece, con la máxima claridad de la finalidad asignada por los nahuas a su forma de educación. El primero describe precisamente la figura del sabio náhuatl en su función de maestro, *temachtiani*:

Maestro de la verdad,
no deja de amonestar.
Hace sabios los rostros ajenos,
hace a los otros tomar una cara,
los hace desarrollarla.

Les abre los oídos, los ilumina.
Es maestro de guías,
les da su camino,
de él uno depende.

[2] *Códice Matritense de la Real Academia*, edición de Del Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 109, vuelto.

Pone un espejo delante de los otros,
los hace cuerdos y cuidadosos,
hace que en ellos aparezca una cara...

Gracias a él, la gente humaniza su querer,
y recibe una estricta enseñanza.
Hace fuertes los corazones,
conforta a la gente,
ayuda, remedia, a todos atiende.[3]

Entre los diversos atributos del *temachtiani* o maestro náhuatl, podemos distinguir claramente dos clases. Por una parte, aquellos que se refieren a "hacer que los educandos tomen un rostro, lo desarrollen, lo conozcan y lo hagan sabio". Por otra, los que nos lo muestran "humanizando el querer de la gente" (*itech netlacaneco*) y "haciendo fuertes los corazones".

El solo análisis lingüístico de cinco términos nahuas con que se describe en el texto ya citado la figura del maestro o *temachtiani*, constituirá el más elocuente comentario acerca de su misión dentro del mundo náhuatl.

Es el primero, *teixcuitiani*: "que-a-los-otros-una-cara-hace-tomar". Magnífico ejemplo de lo que hemos llamado "ingeniería lingüística náhuatl". Está compuesto de los siguientes elementos: el prefijo *te-* (a los otros); el semantema radical de *ix-*(*tli*: rostro); y la forma participial *cuitiani* ("que hace tomar"). Reunidos estos elementos, *te-ix-cuitiani* significa a la letra (el que) "a-los-otros-un-rostro-hace-tomar".

El segundo término es *te-ix-tlamachtiani*: "que-a-los-rostros-de-los-otros-da-sabiduría". De nuevo indicamos los elementos que lo forman: *te* (a los otros)-; *ix* (*tli*: rostro o rostros); *tlamachtiani* (el que hace sabios, o hace saber las cosas). Reunidos los diversos semantemas, *te-ix-tlamachtiani* vale tanto como "el-que-hace-sabios-los-rostros-de-los-otros".

Tercer término: *tetezcahuiani*: "que-a-los-otros-un-espejo-pone-delante". Compuesto de *te* (a los otros)-; *tézcatl* (espejo), palabra de la que se deriva *tezcahuiani*: "que espejea", o pone delante un espejo. La finalidad de esta

[3] *Códice Matritense de la Real Academia*, edición de Del Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 118, recto.

acción claramente se indica al añadirse en el texto citado que obra así, para que se vuelvan "cuerdos y cuidadosos".

Cuarto término: *netlacaneco* (*itech*): "gracias a él, se-humaniza-el-querer-de-la-gente". Se aplica al maestro, diciendo que *itech* (gracias a él); *ne* (la gente)-, *tlacaneco* (es querida humanamente). Este último término es a su vez compuesto de *neco* (forma pasiva de *nequi*: "querer") y de *tláca*(*tl*), "hombre".

Quinto término: *tlayolpachivitia*: "hace-fuertes-los-corazones". Compuesto de *tla*-prefijo de carácter indefinido que connota una relación con "las cosas o las circunstancias más variadas"; *yól*(*otl*: corazón); *pachivitia* (hace fuertes). Reunidos pues los diversos elementos: *tla-yol-pachivitia* significa precisamente "con relación a las cosas, hace fuertes los corazones".

Tal es el significado de estos cincos atributos del maestro náhuatl. En ellos se destaca, como en acción, el concepto de la educación náhuatl, que a continuación vamos a ver formulado con la máxima claridad en el siguiente texto, recogido por fray Andrés de Olmos. Al lado de una breve enumeración del carácter moral de la educación náhuatl se formula lo que constituía la raíz misma de su sentido y finalidad, "dar sabiduría a los rostros ajenos":

Comenzaban a enseñarles:
cómo han de vivir,
cómo han de obedecer a las personas,
cómo han de respetarlas,
cómo deben entregarse a lo conveniente, lo recto,
y cómo han de evitar lo no-conveniente, lo no recto,
huyendo con fuerza de la perversión y la avidez.

Todos allí recibían con insistencia:
la acción que da sabiduría a los rostros ajenos [la educación],
la prudencia y la cordura.[4]

Difícil sería querer desentrañar aquí el sentido de todos los conceptos expresados en este texto. Pero, al menos sí hemos de analizar el pensamiento fundamental en el que se describe la concepción náhuatl de la educación.

[4] *Huehuetlatolli, documento A*, publicado y traducido por Ángel Ma. Garibay K., *Tlalocan*, vol. I, núm. 2, p. 97.

Después de indicarse en el texto varios de los temas que constituían el objeto de la educación entre los nahuas: "cómo han de vivir, cómo han de obedecer a las personas... cómo deben entregarse a lo conveniente, lo recto" (criterio náhuatl de lo moral), pasa a formularse expresamente aquello que era la inspiración y el meollo de lo que se impartía a los estudiantes: "todos allí recibían con insistencia, la acción que da sabiduría a los rostros ajenos", la *ixtlamachiliztli* náhuatl.

Un breve análisis lingüístico del término *ixtlamachiliztli*, nos revelará los matices de su significado. Se trata de un compuesto de los siguientes elementos: *ix*(*tli*: al rostro, o a los rostros) y *tlamachiliztli*, sustantivo de sentido pasivo y de acción aplicativa. Se deriva del verbo *macho* voz pasiva de *mati*: "saber". En su forma terminada en *-l-iztli*, toma el sentido unas veces abstracto, y otras de acción que se aplica a alguien. Aquí, al anteponérsele el semantema radical de *ixtli*, "rostro", obviamente se indica que se aplica precisamente a éste, como sujeto pasivo, la trasmisión de la sabiduría. Creemos, por consiguiente, apegarnos al sentido original del término *ixtlamachiliztli*, al traducirlo como "acción de dar sabiduría a los rostros (ajenos)".

Visto el sentido de esta palabra, parece importante tocar ahora siquiera dos puntos que ayudarán a comprender mejor el alcance de este concepto náhuatl de la educación. Es el primero la gran resonancia que alcanzó esta idea en los más variados órdenes de la vida cultural de los nahuas.

Muchos son los textos que pudieran aducirse para mostrar lo que estamos diciendo. Así, por ejemplo, cuando se describe la figura del sumo sacerdote que llevaba el título de *Quetzalcóatl*, se afirma que una de las condiciones para llegar a tan elevada dignidad era precisamente poseer "un rostro sabio y un corazón firme".[5]

Igualmente significativo es otro texto en el que al mostrarse el ideal del *amantécatl*, o artista de los trabajos de plumería, se dice ya en las primeras frases:

> El *amantécatl*, artista de las plumas:
> nada le falta:
> es dueño de un rostro y un corazón.[6]

[5] *Códice Florentino*, edición de Dibble y Anderson, lib. III, p. 67.
[6] *Códice Matritense de la Real Academia*, vol. VIII, fol. 110, vuelto.

Y finalmente para no alargar más esta serie de testimonios, transcribimos un texto en el que, hablando de los *pochtecas* o comerciantes, quienes, como se sabe, tenían que emprender largos y penosos viajes a lugares a veces tan distantes como el *Xoconochco* (Soconusco), se refiere que todo eso presuponía en ellos:

> Un rostro que sabe hacer que
> las cosas se logren...
> y
> un corazón recto,
> un corazón respetuoso de Dios.[7]

En resumen, volviendo a citar aquí las líneas más significativas, acerca del supremo ideal humano entre los nahuas, el "varón maduro", *omácic oquichtli*, debía poseer:

> Un corazón firme como la piedra,
> resistente como el tronco de un árbol;
> un rostro sabio.
> Ser dueño de un rostro y un corazón.[8]

El modo de formar "rostros sabios y corazones firmes"

Es este el último punto que nos hemos propuesto tocar, para acabar de mostrar algo de lo más importante del pensamiento náhuatl acerca de la educación. Existen entre los informes recogidos por Sahagún varios textos que pudieran describirse como "los reglamentos", en los que se especifica qué es lo que se enseñaba a los jóvenes nahuas, y cómo se llevaba a cabo la formación de su "rostro y corazón". Ante la imposibilidad de dar y comentar aquí todos esos textos, sólo vamos a transcribir a continuación dos de los más significativos, lo suficientemente claros como para poder ser comprendidos sin una larga explicación.

El primero, proveniente del *Códice Florentino*, menciona, por una parte, toda una serie de prácticas exteriores como "ir a traer a cuestas la leña, barrer los patios, ir a buscar puntas de maguey", etcétera, dirigidas principal-

[7] *Ibid.*, fol. 130, recto.
[8] *Códice Matritense del Real Palacio*, edición de Del Paso y Troncoso, vol. VI, fol. 215.

mente a desarrollar en los estudiantes el sentido de la obligación y responsabilidad, aun en el cumplimiento de quehaceres que pueden parecer de poca importancia. Así, se iba dando firmeza a la voluntad, o como decían los nahuas "al corazón" de los educandos. Pero, la parte más interesante del texto y que es la que aquí transcribimos, presenta lo que constituía la enseñanza propiamente intelectual en los *calmécac*, dirigida a formar "rostros sabios".

Se les enseñaban cuidadosamente
los cantares,
los que llamaban cantos divinos;
se valían para esto de las pinturas de los códices.
Les enseñaban también la cuenta de los días,
el libro de los sueños
y el libro de los años [los anales].[9]

Abarcaba por tanto esa "acción de dar sabiduría a los rostros ajenos" (*ixtlamachiliztli*), la trasmisión de los cantares, especialmente de los llamados "divinos", donde se encerraba lo más elevado del pensamiento religioso y filosófico de los nahuas. Aprendían asimismo el manejo del *tonalpohualli* o "cuenta de los días"; la interpretación de los sueños y los mitos, así como los anales históricos, en los que se contenían, indicándose con precisión la fecha, la relación de los hechos pasados de más importancia.

Y como un complemento de lo dicho en el texto citado, encontramos en uno de los *huehuetlatolli* recogidos por Olmos, otro testimonio de máxima importancia para acabar de conocer lo que constituía el núcleo de enseñanzas en los centros nahuas de educación, ahora principalmente en los *telpochcalli*:

Cuando han comido
comienzan otra vez a enseñarles:
a unos cómo usar las armas,
a otros cómo cazar,
cómo hacer cautivos en la guerra,
cómo han de tirar la cerbatana,
o arrojar la piedra.

Todos aprendían a usar
el escudo, la macana,

[9] *Códice Florentino*, edición de Dibble y Anderson, lib. III, p. 65.



Amonestaciones y trabajos en el *calmécac*.

cómo lanzar el dardo y la flecha
mediante la tiradera y el arco.
También cómo se caza con la red
y cómo se caza con cordeles.
Otros eran enseñados en las variadas artes
de los toltecas...[10]

Así, mientras en los *calmécac* se ponía más empeño en la enseñanza de tipo intelectual, en los *telpochcalli*, se preocupaban especialmente por lo que se refiere al desarrollo de las habilidades del joven para la guerra y la caza. Sin embargo, aun allí no se descuidaba la trasmisión de "las variadas artes de los toltecas".

Actuación de los maestros de la palabra en los calmécac

Los maestros de la palabra, los *tlatolmatinime*, como se les llamó en su lengua, eran sacerdotes, poetas y sabios, autores de discursos, empeñados en dominar el difícil arte de expresar el pensamiento con el matiz adecuado y la metáfora que abre el camino a la comprensión. Eran, como se lee en un texto indígena, "artistas del labio y la boca, dueños del lenguaje noble y la expresión cuidadosa". Muchos de ellos eran también maestros en los centros prehispánicos de educación, donde, junto con lo mejor de la herencia cultural prehispánica, se enseñaba también el *tecpillatolli*,

[10] *Huehuetlatolli, documento A*, publicado y traducido por Ángel Ma. Garibay K., en *Tlalocan*, vol. I, núm. 2, p. 98.

o sea el lenguaje noble y cuidado. Esos mismos maestros de la palabra habían creado las que se llamaban *icniúhyotl*, fraternidades de sabios y poetas, que se reunían con frecuencia para dar a conocer las ideas, composiciones y discursos de sus miembros. De estos sabios antiguos y de su misión en el México prehispánico, es mucho lo que podría decirse, con apoyo en las fuentes indígenas.

Es bien sabido que en el mundo náhuatl existían, por así decirlo, dos formas de lenguaje: el *macehuallatolli*, o forma de hablar de la gente del pueblo, y el *tecpillatolli*, expresión cuidadosa de los sabios y poetas. Era precisamente en los centros superiores de educación, en los llamados *calmécac*, donde se enseñaba a los jóvenes, entre otras cosas, el lenguaje noble y la expresión cuidadosa. Leemos así en el *Códice Florentino*, que los maestros "enseñaban a los jóvenes a hablar bien, a tratar con las personas, distinguiendo su rango... les enseñaban los versos de canto para cantar, los que llamaban cantos divinos, escritos en sus códices con caracteres..."[11] Principiaba así la educación por lo que hoy llamaríamos, siguiendo la terminología clásica, el estudio de la literatura, las humanidades y la retórica. Los maestros de la palabra, que como dice otro texto, se proponían formar "rostros sabios y corazones firmes", estaban convencidos de que nada podría lograrse si los educandos no aprendían el arte de saber expresarse. Para lograr esto, enseñaban a los jóvenes los antiguos poemas, en los que se narraban los mitos y leyendas, los cantares divinos y las composiciones de los más famosos poetas. Los estudiantes escuchaban la explicación de los poemas y los aprendían de memoria con fidelidad asombrosa. De este modo adquirían el sentido del bien decir, juntamente con lo mejor del legado espiritual de su cultura.

Entre los maestros de la palabra había también algunos que tenían por oficio enseñar al pueblo en general los cantares divinos, así como examinar y aprobar las nuevas composiciones. Recibían el título de "conservadores", *tlapizcatzitzin*, quienes reunían a la gente en los distintos barrios para enseñarles los cantos y tradiciones. Acerca de sus funciones, textualmente se lee en el *Códice Matritense*:

[11] *Códice Florentino* (Textos de los informantes de Sahagún), lib. III, apéndice.

> El conservador tenía cuidado de los cantos de los dioses, de todos los cantares divinos. Para que nadie errara, cuidaba con esmero de enseñar él a la gente los cantos divinos en todos los barrios. Daba pregón para que se reuniera la gente del pueblo y aprendiera bien los cantos.[12]

Eran los sacerdotes de *Epcohua*, "el dueño de la serpiente de nácar", uno de los títulos de Tláloc, dios de la lluvia, los encargados de emitir su fallo acerca de los nuevos himnos y cantos que se componían:

> El oficio del sacerdote de *Epcohua Tepictoton* era el siguiente: disponía lo referente a los cantos. Cuando alguien componía cantos, se lo decía a él para que presentara, diera órdenes a los cantores, de modo que fueran a cantar a su casa. Cuando alguien componía cantos, él daba su fallo acerca de ellos.[13]

Se sabe que precisamente los maestros de la palabra pedían a sus discípulos que prepararan ellos mismos cantares y composiciones, que después, corregidos y aprobados, habrían de recitar en público. Así era como los estudiantes de los *calmécac* iban adiestrándose, guiados por los viejos maestros de la palabra, en el arte del bien decir. Los jóvenes anteriormente inexpertos, al cabo de algunos años hacían realidad en sí mismos el ideal náhuatl del narrador o del poeta. El ideal que, en forma plástica, les había sido presentado por sus maestros al estudiar la figura del buen y el mal orador. Escuchemos el antiguo texto conservado en el *Códice Matritense*:

> El narrador:
> donairoso, dice las cosas con gracia,
> artista del labio y la boca.
> El buen narrador:
> de palabras gustosas, de palabras alegres,
> flores tiene en sus labios.
> En su discurso las consejas abundan,
> de palabra correcta, brotan flores de su boca,
> su discurso: gustoso y alegre como las flores;
> de él es el lenguaje noble y la expresión cuidadosa.
>
> El mal narrador:

[12] *Códice Matritense del Real Palacio*, fol. 259, r.
[13] *Ibid.*, fol. 260 r.

lenguaje descompuesto,
atropella las palabras,
labio comido, mal hablado.
Narra cosas sin tino, las describe,
dice palabras vanas,
no tiene vergüenza.[14]

La descripción del buen y mal narrador deja ya ver que los maestros de la palabra no sólo cuidaban de la forma externa, sino que, sobre todo, se esforzaban por despertar en los estudiantes el sentido más hondo de la metáfora y la poesía. Expresamente se dice en el texto citado que el buen orador "flores tiene en sus labios... que su discurso es gustoso y alegre como las flores..." La metáfora de las flores que parece obvia, ya que en castellano tenemos también la expresión parecida de "un lenguaje florido", implicaba en realidad para los antiguos mexicanos toda una concepción acerca de la creación artística y literaria.

Educación abierta a todos

Mucho es lo que pudiera añadirse, presentando en su integridad los varios "reglamentos" en náhuatl, sobre todo de los *calmécac*, trasmitidos a Sahagún por sus informantes. Igualmente podrían estudiarse los varios discursos y exhortaciones de índole moral, que se repetían con frecuencia a los estudiantes. Pero todo esto alargaría este ensayo más allá de una proporción razonable. Señalamos, no obstante, la existencia de tan rico material, que abre la posibilidad de iniciar una investigación dentro de la pauta seguida por Jaeger al estudiar la *paideia* griega.

Tan sólo queremos concluir mencionando aquí un hecho que por su importancia ayudará a comprender en toda su extensión las resonancias de la *ixtlamachiliztli*: "acción de dar sabiduría a los rostros ajenos", en el mundo náhuatl prehispánico.

Mientras en la época actual, por varias razones que no nos toca discutir aquí, existe en México una lamentable escasez de escuelas, que impide a muchos niños y jóvenes recibir los beneficios de la educación, en el mundo náhuatl

[14] *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia.* (Textos de los informantes de Sahagún.)

prehispánico y aunque parezca sorprendente este hecho, sabemos por numerosos testimonios que no había un solo niño privado de la posibilidad de recibir esa "acción que da sabiduría a los rostros ajenos". Concretamente, los informantes indígenas de Sahagún hablan precisamente del hecho de que entre las prácticas rituales existía la siguiente:

Cuando un niño nacía,
lo ponían sus padres
o en el *calmécac* o en el *telpochcalli.*
Prometían al niño como un don,
y lo llevaban o al *calmécac,*
para que llegara a ser sacerdote,



Padres que llevan a sus hijos al *telpochcalli.*

o al *telpochcalli*,
para que fuera un guerrero.[15]

Y hablando en relación con esta práctica que obligaba a todos los padres de familia nahuas a atender la educación de sus hijos, factor indispensable para que pudieran ocupar su puesto dentro de la comunidad, nos dice fray Juan de Torquemada lo siguiente: "todos los padres en general tenían cuidado, según se dice, de enviar a sus hijos a estas escuelas o generales (por lo menos), desde la edad de 6 años hasta la de 9, *y eran obligados a ello*..." [16]

Frente a este hecho que permitía a todo niño o joven náhuatl poder recibir la formación necesaria para hacer de sí mismo "un rostro sabio y un corazón firme", creemos que un buen comentario para concluir este ensayo, lo dan las palabras de Jacques Soustelle en su libro *La vida cotidiana de los aztecas*:

> Es admirable que en esa época y en ese continente un pueblo indígena de América haya practicado la educación obligatoria para todos y que no hubiera un solo niño mexicano del siglo XVI, cualquiera que fuese su origen social, que estuviera privado de escuela.[17]

[15] *Códice Florentino*, lib. III, p. 49.
[16] Torquemada, fray Juan de, *De los veintiún libros rituales y monarquía indiana*, 3 vols. Madrid, 1723, t. II, p. 187.
[17] Soustelle, Jacques, *La vie quotidienne des aztèques*, Hachette, París, 1955, p. 203.

X. UN JUEGO RITUAL DE LOS NAHUAS

Tochtecómatl: *"El tazón del conejo"*

RESULTA difícil comprender desde el punto de vista de nuestra llamada "cultura occidental", formada por elementos de tan variadas procedencias, a veces faltos de integración y de un último sentido unificador de la existencia, cuál era el ambiente cultural en el que se movía el hombre náhuatl prehispánico. Por una parte, la profunda religiosidad de los nahuas al teñir y matizar todos los aspectos de su vida, comunicaba de hecho a su acción y su pensamiento, un auténtico sentido de unidad. Por otra, la educación náhuatl plasmada en la *ixtlamachiliztli*, o "acción de dar sabiduría a los rostros", se encargaba luego de trasmitir a los nuevos seres humanos desde pequeños, ese supremo intento de hallar en todo un sentido coherente con su arraigada visión religiosa del mundo.

Así es como su simbolismo religioso, reflejado primero en sus artes y en su poesía, en sus "flores y cantos", llegó a ser también la inspiración de todas sus creaciones culturales y de todas las instituciones de su vida familiar y social. Porque no sólo las supremas manifestaciones de su cultura como la educación, la moral, el arte, el derecho, el calendario, la filosofía, la guerra, la agricultura, etcétera, estaban hondamente matizadas por los grandes ideales de la visión náhuatl del mundo. El impulso unificador llegó asimismo hasta las diversas formas de juego y diversión, que poseían siempre un manifiesto carácter simbólico. A su modo vio e interpretó esto fray Juan de Torquemada, cuando a propósito del *tlachtli* o juego de pelota, escribió:

> ...no jugaban pelota sin hacer primero ciertas ceremonias y ofrendas al ídolo del juego; de donde se verá cuán supersticiosos eran, pues aun hasta en las cosas de pasatiempo tenían tanta cuenta con sus ídolos.[1]

Pero esto que Torquemada califica de superstición, en realidad muestra y confirma una vez más lo dicho un poco

[1] Torquemada, fray Juan de, *De los veintiún libros rituales y monarquía indiana*, 3ª ed., copia de la 2ª, Madrid, 1723, t. II, p. 553.

antes: el sentido unificador de la religión náhuatl era tan hondo y extendido que llegó a hacerse también presente hasta en los mismos juegos y diversiones.

Sin embargo, no hay que pensar que por esto, dichos juegos perdían su carácter de esparcimiento, destinados a dar solaz y alegría a quienes participaban en ellos. Los textos y los testimonios recogidos a raíz de la Conquista nos muestran la pasión con que buscaban los nahuas esta clase de diversiones. Tan sólo que entre ellos el jugar y divertirse no implicaba prescindir por un momento de los ideales de su cultura. La misma diversión, todo lo agradable que se quiera, poseyendo un hondo sentido simbólico y ritual, servía por tanto como factor de integración del hombre náhuatl dentro de su forma peculiar de pensar y vivir.

Entre los varios juegos y diversiones practicadas por los nahuas, se habla con frecuencia de su "juego de pelota" (*tlachtli*), así como del famoso *patolli*, que como se sabe, guardaba cierta semejanza con nuestro juego de la oca. Hay también en los cronistas numerosas descripciones del juego conocido como "el volador", que hasta la fecha se repite cada año en algunos lugares como el Tajín, en Papantla, Ver., así como acerca de las distintas formas de danzas y de los numerosos géneros de suertes que hacían prestidigitadores y saltimbanquis, como hoy anacrónicamente podríamos llamarlos.[2] Sin embargo, al lado de estos juegos mejor conocidos, existieron también entre los nahuas otros casi por completo olvidados, no obstante que hay abundante material en el que pueden ser estudiados.

Junto con estas líneas se presenta aquí la relación indígena acerca de uno de esos juegos rituales, que hasta ahora, según creemos, no ha sido dado a conocer. Encontramos esta descripción en la documentación náhuatl recogida por Sahagún de labios de los indígenas de Tepepulco en la región de Tetzcoco. Así como éste, se mencionan y describen allí otros varios juegos que merecen también especial atención. Aquí vamos a referirnos tan sólo al llamado *tochtecómatl*: "tazón del conejo". La traducción que se da del texto original pretende reflejar hasta donde es posible los giros y matices propios de la descripción náhuatl.

[2] Textos paleografiados y traducidos por el doctor Garibay acerca de juglares y saltimbanquis entre los nahuas, en: "Paralipómenos de Sahagún", revista *Tlalocan*, vol. II, núm. 3, México, 1947, pp. 235 y ss.

Se trata de un juego en el que tomaban parte quienes tenían a su cargo los templos de los dioses del pulque. Podían participar en él muchos a la vez, ya que en realidad se quería simbolizar allí la presencia de los llamados "cuatrocientos conejos", o sea las numerosas divinidades relacionadas con el pulque. Presidía el juego ritual un sacerdote dedicado al culto del dios *Patécatl*, que por esto recibía el mismo título. Entre sus atribuciones estaba precisamente la de organizar estos juegos.

Se evoca en el *tochtecómatl* o "tazón del conejo", la famosa leyenda del descubrimiento del pulque por obra de *Mayahuel*, *Patécatl* y otros más. Sahagún, aprovechando los informes en náhuatl que recogió acerca de esta antigua tradición, nos ofrece en su *Historia general* el siguiente relato acerca de ella:

> ...era mujer la que comenzó y supo primero agujerear los magueyes, para sacar la miel de que se hace el vino, y llamábase *Mayauel*, y el que halló primero las raíces que echan en la miel se llamaba *Patécatl*.
>
> Y los autores del arte de saber hacer el *pulcre*, así como se hace ahora se decían *Tepuztecatl*, *Quatlapanqui*, *Tliloa*, *Papaztactzocaca*, todos los cuales inventaron la manera de hacer el *pulcre* en el monte llamado *Chichinauhia*... y hecho el vino convidaron los dichos a todos los principales, viejos y viejas, en el monte que ya está referido, donde dieron a comer a todos y de beber del vino que habían hecho, y a cada uno estando en el banquete dieron cuatro tazas de vino, y a ninguno cinco por que no se emborrachasen.
>
> Y hubo un *cuexteco*, que era caudillo y señor de los *cuexteca* que bebió cinco tazas de vino, con las cuales perdió su juicio y estando sin él echó por allí sus *maxtles*, descubriendo sus vergüenzas, de lo cual los dichos inventores del vino, corriendo (se) y afrentándose mucho, se juntaron todos para castigarle; empero, como lo supo el *cuexteco*, de pura vergüenza se fue huyendo de ellos con todos sus vasallos y los demás que entendían su lenguaje, y fuéronse hacia *Panotlan* de donde ellos habían venido...
>
> Y así [por esto] por injuriar a algún alocado [los nahuas] le llamaban de *Cuextécatl*, diciendo que él también había



El baile alrededor del tazón del conejo.

bebido cinco tazas del vino, y que las acabó de beber sin dejar gota, y que por esto andaba como borracho.[3]

Era pues la expresión "pulque de cinco" —usada en el texto en el que se describe la fiesta y el juego del *tochtecómatl* o "tazón del conejo"— una forma de aludir al pulque que embriaga, como sucedió en el caso de los cuextecas o huastecos de la leyenda. Y no deja de haber una cierta gracia picaresca en la forma de evocar en el juego la antigua leyenda: va a beberse el "pulque de cinco", el pulque que embriaga, pero esto tan sólo será privilegio de uno de los "cuatrocientos conejos", o aprendices de sacerdotes de los dioses del pulque. Se organiza la danza durante la noche, tal vez al resplandor de la luna, en la que según otro mito está dibujada precisamente la figura del conejo. En el centro de algún patio o explanada se coloca el "tazón del conejo", junto con la imagen del dios *Patécatl*. El tazón está lleno de "pulque de cinco". En él se ponen numerosos tubos de caña para poder beber el pulque. Pero de todos los tubos tan sólo uno está perforado. Los demás por mucho que ávidamente se chupen, estando obstruidos, no permitirán el paso del pulque.

Por esto todos los "conejos" terminándose el baile, a la señal convenida van hacia el pulque divino, y con gran tumulto, se empeñan en descubrir la caña agujereada. El que por fin la hace suya, es en realidad el vencedor del juego. Respetando su triunfo, todos lo dejan. Es privilegio suyo quedarse bebiendo el "pulque de cinco" ante la mirada tal vez un poco envidiosa de los otros jóvenes, a quienes —como se sabe— les estaba rigurosamente prohibido beber pulque, fuera de este juego ritual.[4]

Tal es la trama del *tochtecómatl*, "tazón del conejo", auténtico ejemplo del modo como se aunaban en el mundo náhuatl prehispánico la leyenda, el rito y aun la misma diversión, ofreciendo al individuo la posibilidad de moverse siempre dentro de su propio ambiente cultural y de su propia y unificada visión del mundo. A continuación, se

[3] Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición preparada por el doctor Garibay, 4 v., México, Porrúa, 1956, t. III, pp. 210-211.

[4] En varias ocasiones se refieren los textos y cronistas a esta prohibición impuesta a los jóvenes de beber *octli* o pulque. Véase por ejemplo, Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 120.

da una versión lo más apegada posible al texto náhuatl original, donde describen los informantes indígenas de Sahagún el juego ritual cuya presentación y breve introducción se ha hecho.

El tochtecómatl: "tazón del conejo"

El oficio del sacerdote del dios dos conejo consistía en lo siguiente:

reunía a todos los cuatrocientos conejos,
a ninguno olvidaba;
allí los presidía el llamado *Patécatl*,
que era tenido como su jefe.

En seguida colocaban el tazón del conejo
y allí ponían el pulque de cinco,
que llamaban pulque divino.
Luego sacaban la figura de *Patécatl*,
colocaban tubos de caña allí en el pulque divino.
Aunque eran doscientos tres tubos de caña,
sólo uno estaba perforado.

Y habiéndolos colocado,
en seguida se hace el baile,
van dando vueltas alrededor del tazón
los cuatrocientos conejos.
Van hacia el pulque divino,
muchos allí se aglomeran,
quieren ver quién descubrirá la caña agujereada;
y al que ha cogido el tubo perforado,
luego todos lo dejan.

Sólo éste se queda bebiendo el pulque sagrado;
cuando ya se ha embriagado,
luego todos se van.[5]

[5] *Códice Matritense del Real Palacio*, fol. 258, v.

Tercera Parte

TOCANTE A LA "INFRAESTRUCTURA"

XI. SOCIEDAD Y ECONOMÍA

Dos PARTES, claramente distintas pero relacionadas entre sí, integran este ensayo. En la primera examino las principales tendencias en las modernas investigaciones sobre la organización socioeconómica prehispánica (sobre todo en su fase mexica). La atención se dirigirá en especial a tres formas de revisionismo en la interpretación histórica. La primera es la emprendida por Adolph F. Bandelier, apoyado en los trabajos de Lewis H. Morgan, hace cerca de un siglo. La segunda, que hizo crítica del "pan-tribalismo" atribuido por Morgan y Bandelier a la sociedad mexica y que surgió hace cerca de cincuenta años (1931) con Manuel M. Moreno, Alfonso Caso y otros, afirmó la existencia de una auténtica organización estatal, con clases sociales definidas y diversas formas de tenencia de la tierra, entre ellas de propiedad individual en el caso de los *pipiltin* o nobles. La tercera corriente o tendencia es la contemporánea, en la que se critica la posición anterior. Rasgo fundamental es que sus seguidores insisten en valerse de un marco teórico de referencia. Algunos toman en cuenta testimonios documentales antes no aprovechados. El marco de referencia lo derivan del pensamiento marxista, en particular de las ideas de Marx —muy tardíamente redescubiertas— acerca del modo asiático de producción. Dentro de esta tendencia hay variantes que van, desde una real o pretendida ortodoxia marxista, hasta posturas más o menos eclécticas que, como lo hace notar uno de sus seguidores, "aparte las preocupaciones teóricas en boga", insisten sobre todo en percibir qué es lo que cabe desprender de "los datos mesoamericanos".[1]

La segunda parte de este ensayo es en considerable grado expositiva. En ella intento elaborar una síntesis de lo que me parece conocemos en la actualidad sobre sociedad y economía mexicas. Tomo en cuenta aportaciones de las corrientes mencionadas, sobre todo de las dos últimas. Planteo problemas y me pregunto si no es ya tiempo de buscar una más penetrante y adecuada forma de integra-

[1] Pedro Carrasco, Johanna Broda *et al., Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica,* México, SEPINAH, 1976, p. 9.

ción entre lo que llaman "infraestructura" y el conjunto pleno de las realidades culturales del México prehispánico. ¿O es que no hay una especie de dialéctica en el todo cultural que hace posible la interacción constante entre lo que con etiquetas se describe a veces como "lo material" y "lo espiritual"?

LAS CORRIENTES DE INTERPRETACIÓN HISTÓRICA

Atendamos a la ya larga secuencia de investigaciones sobre organización social, económica y política en Mesoamérica. El tema, tanto en lo que se refiere a la etapa mexica como a la evolución cultural en distintas áreas mesoamericanas, atrae en la actualidad, y en muy alto grado, la atención de no pocos estudiosos.

Las indagaciones sobre este asunto, en términos ya de las que se denominan "ciencias sociales", se iniciaron hace algo más de un siglo. Fue entonces cuando lo expresado por los cronistas españoles del XVI acerca de la sociedad y la economía prehispánicas pasó a ser objeto de más penetrantes análisis críticos. Antes, autores como Veytia y el mismo Clavijero, o después Prescott, Ramírez, Bancroft y Orozco y Berra, al acudir a dichas fuentes, en general se habían fiado plenamente de ellas. Aunque a veces introdujeron salvedades y precisiones, incluso mantuvieron con frecuencia el empleo de la terminología de que se habían servido los cronistas del XVI. Vocablos relacionados sin duda con instituciones europeas siguieron siendo aplicados para aludir a las realidades indígenas: reyes y reinos, príncipes y nobles, real casa y corte, magistrados, sumos sacerdotes, capitanes y generales, plebeyos, siervos y esclavos.[2]

La revisión crítica se emprendió a la luz del pensamiento y las indagaciones de Lewis H. Morgan. Interesado éste en conocer la organización y desarrollo de las sociedades indígenas, convivió en particular con los iroqueses y más tarde con otros grupos de distintas filiaciones en Kansas, Missouri y Nebraska. Apoyado en sus observaciones direc-

[2] Acerca del uso y abuso de esta terminología, véase: José María Muriá, *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*, México, 1972, (Colección SEPSETENTAS, 76.)

tas y en amplias lecturas en relación con las antiguas sociedades del Viejo Mundo, publicó en 1877 su obra más conocida *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization.*

MORGAN Y EL MÉXICO PREHISPÁNICO

De manera más directa Morgan había puesto ya en tela de juicio el testimonio de los cronistas españoles a propósito de la realidad social, política y económica de los mexicas según existía al tiempo de la Conquista. Tan sólo aludiré aquí al largo artículo que, a modo de comentario, dedicó a la *Historia de la Conquista de México*, de Hubert H. Bancroft. En dicho artículo, publicado en la *North American Review* en 1876, o sea un año antes de sacar a luz su *Ancient Society*, bajo el título de "Montezuma's Dinner", hizo sarcástica crítica de lo que, a su juicio, era crédula ingenuidad de Bancroft, Prescott y otros autores.[3] Tomando como muestra las descripciones que los cronistas de la Conquista hicieron de las comidas de Motecuhzoma, externa su asombro al ver que en aportaciones como las de Prescott y Bancroft se perpetúa lo que él considera del todo alejado de la realidad. Morgan, que ha convivido con los iroqueses y otros indígenas, sostiene que los supuestos palacios aztecas no eran otra cosa que las casas comunales de familias emparentadas entre sí. Y, a propósito de las esplendorosas comidas o banquetes de Motecuhzoma, concluye que sólo la fantasía y las pretensiones de los cronistas hispanos pudieron presentar de tal modo "la usual comida diaria de los miembros de la comunidad, preparada en una cocina comunal... y distribuida a la manera indígena..."

Burla no exenta de gracia permea este artículo de Morgan, por cierto nunca traducido al castellano y casi desconocido en nuestro medio. Allí "el banquete de Montezuma" es el pretexto para declarar algo que otros habrían de elaborar más ampliamente, es decir que la sociedad mexica, con su famosa triple alianza, era el equivalente de las típicas confederaciones tribales, como la de los iroqueses tan bien estudiada por Morgan.

[3] Lewis H. Morgan, "Montezuma's Dinner", *North American Review*, v. CXXII, abril de 1876, pp. 265-308.

La aportación de Bandelier

Correspondió al distinguido investigador suizo-norteamericano Adolph F. Bandelier desarrollar y enriquecer el punto de vista de Morgan. Dos trabajos, de fecha muy cercana a la aparición de las citadas obras de Morgan, vinieron a ser los portadores del pensamiento de Bandelier. Uno, de 1878, versó sobre el tema de la distribución, tenencia y trasmisión de la tierra entre los antiguos mexicanos.[4] El otro, de enfoque más amplio, se publicó en 1880. Me refiero a su conocido estudio intitulado "On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans".[5]

Para Bandelier la consecuencia fundamental de sus inquisiciones es que, a propósito de los aztecas, no hay base alguna "para buscar más allá de la tribu una forma más amplia de organización social..." La sociedad del México prehispánico estaba constituida en función de relaciones gentilicias. Citando a Morgan, expresa Bandelier:

> ...la sociedad tribal basada, según Lewis H. Morgan, en el parentesco y no en una sociedad política, que descansa, según el mismo autor, en el territorio y en la propiedad, es lo que debe buscarse entre los antiguos mexicanos.[6]

Los trabajos de Bandelier, que empezaron a difundirse hace aproximadamente un siglo, llegaron a ejercer amplia y honda influencia. En función de ellos la mayoría de los estudiosos interesados en las culturas prehispánicas de México aceptaron que se hallaban no ante pueblos que habían alcanzado un desarrollo de auténticos estados con clases sociales diferenciadas sino frente a grupos tribales que en varios casos habían dado origen a confederaciones siempre de índole tribal.

[4] Adolph F. Bandelier, "On the Distribution and Tenure of Land and the Customs with Respect to Inheritance among the Ancient Mexicans", *11th Annual Report of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Cambridge, Mass., 1878.

[5] Adolph F. Bandelier, "On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans", *12th Annual Report of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Cambridge, Mass., 1880.

[6] Bandelier, "On the Social Organization...", *op. cit.*

Crítica de los críticos

Cerca de cincuenta años habrían de transcurrir antes de que el "pan-tribalismo" propugnado por Bandelier fuera sometido a nuevo proceso de revisión crítica. Así como él, siguiendo a Morgan, había hecho a un lado las que consideró fantasías de no pocos antiguos cronistas, de modo hasta cierto punto paralelo, otros iban a ocuparse de sus trabajos confrontándolos con las fuentes de información a la luz de nuevos enfoques críticos. En 1931 Manuel M. Moreno, discípulo de Alfonso Caso, publicó su tesis titulada *La organización política y social de los aztecas*.[7] Puntos claves en sus conclusiones fueron las aseveraciones sobre la existencia de auténticas clases sociales y de una genuina organización estatal entre los mexicas de la época anterior a la Conquista.

Una serie de trabajos, concebidos con un criterio semejante al de Moreno, continuaron poniendo en la picota las tesis de Bandelier y enriqueciendo el nuevo cuadro de comprensión en el que, al juicio de los correspondientes autores, debía situarse el complejo de la organización política y socioeconómica de los mexicas. Tan sólo me es posible mencionar aquí los más sobresalientes de esos trabajos. En 1946 Salvador Toscano, siguiendo la misma línea de pensamiento, elaboró un artículo sobre *La organización social de los aztecas*.[8] Arturo Monzón, en 1949, presentó su tesis, valiosa aportación, acerca de *El calpulli en la organización social de los tenochca*.[9] Correspondió a Alfonso Caso hacer una clara síntesis de los nuevos puntos de vista en su trabajo "Instituciones indígenas precortesianas", aparecido en 1954. Tanto él como Paul Kirchhoff habrían de ocuparse luego de problemas relacionados con la tenencia de la tierra.[10] Las conclusiones a que llegaron, aunque no igua-

[7] Manuel M. Moreno, *La organización política y social de los aztecas*, México, 1931. (Segunda edición, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962.)

[8] Salvador Toscano, "La organización social de los aztecas", *México prehispánico*, 1946, pp. 777-790.

[9] Arturo Monzón, *El calpulli en la organización social de los tenochca*, México, Instituto de Historia, UNAM, 1949.

[10] Las obras en cuestión son estas:
Alfonso Caso, "Instituciones indígenas precortesianas", *Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, v. 6, México, 1954.

les, implicaron el reconocimiento de alguna forma de propiedad privada en lo tocante a la tierra.

Todavía en la década de los cincuenta, a fines de ella, se elaboran otros varios trabajos cuyo más notorio mérito es que en ellos se toman en cuenta de manera más amplia diversos testimonios derivados de la tradición indígena. Mencionaré el de Alfredo López Austin, presentado como tesis en 1959, *La Constitución real de México-Tenochtitlan* [11] y el de Friedrich Katz, originalmente publicado en alemán en 1956, *Die Sozialökonomischen Verhältinisse der Azteken im 15 und 16 Jahrhundert* y más tarde, enriquecido, en versión castellana en 1966.[12] Si bien en el libro de López Austin hay un principio de revisionismo respecto de tesis como las de la propiedad individual de la tierra por parte de los nobles o *pipiltin*, en general el enfoque de ese trabajo implica una aceptación de lo aportado por autores como Moreno, Monzón y Caso. Su interés principal radica en la abundancia de nuevos testimonios de procedencia indígena que allí se analizan. El libro de Katz, aunque concebido en función de un esquema marxista, básicamente coincide en aceptar las interpretaciones vigentes en puntos tales como los de la existencia de una organización estatal, clases sociales y propiedad individual de la tierra de los *pipiltin*.[13]

La lectura de trabajos como el ya citado de Katz, podría hacer pensar que, al menos en lo general, se estaba ya en

——, "La tenencia de la tierra entre los antiguos mexicanos", *Memorias de El Colegio Nacional*, t. 4, pp. 29-54, México, 1959.

Paul Kirchhoff, "Land Tenure in Ancient Mexico", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. 14 (primera parte), México, 1954, pp. 351-359.

[11] Alfredo López Austin, *La Constitución real de México-Tenochtitlan*, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1961.

[12] Friedrich Katz, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos xv y xvi, México*, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.

[13] Aunque de fecha bastante posterior, cabe citar aquí el trabajo, elaborado como tesis, de Víctor M. Castillo. En él, aplicando en líneas generales el esquema marxista en relación con cuanto se refiere a la producción, aduce numerosos textos de la documentación en náhuatl que permiten acercarse a lo que pensaba el hombre indígena sobre diversos aspectos de su economía. Véase: *Estructura económica de la sociedad mexica*, Prólogo de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1972.

tierra firme, con universal aceptación en lo tocante al complejo tema de la organización socioeconómica y política de los mexicas. Sin duda muchos puntos quedaban por investigar pero el meollo del asunto podía considerarse como básicamente precisado. Las investigaciones iniciadas en la década de los sesenta iban a traer, sin embargo, no pocas sorpresas en esta materia.

La más reciente actitud revisionista

Tomaremos el agua de más atrás. Comencemos por recordar que Karl Marx, al igual que Friedrich Engels, conoció y tomó en cuenta el núcleo de las aportaciones de Lewis H. Morgan, a quien se refería a veces como "el yanqui Morgan". Justamente son elocuentes en este punto las hasta hace poco olvidadas "Notas etnológicas" de Marx, así como lo que al respecto expresó Engels. Al decir de éste: "Marx se había propuesto presentar los resultados de las investigaciones de Morgan en relación con sus propias conclusiones..." [14]

Ahora bien, desde antes de que aparecieran los trabajos de Morgan, el propio Marx en un escrito suyo sobre "Formas que preceden a la producción capitalista" que, según los estudiosos de su obra, fue elaborado hacia 1858, había atendido por su parte al tema de la organización de las sociedades antiguas, en especial en su forma asiática.[15] Entre las distintas características que Marx percibe en ellas como consecuencia de su especial estructuración, destaca una también peculiar manera de estancamiento. Se trata fundamentalmente de sociedades que —en términos del esquema de evolución del materialismo histórico— por sí mismas no alcanzan a pasar a la etapa capitalista.

El trabajo de Marx a que nos estamos refiriendo se man-

[14] Friedrich Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats in Anschlusse an Lewis H. Morgan Forschungen*, 1884. (La cita la tomo del artículo de Lawrence Krader, "Introducción a las notas etnológicas de Marx", *Nueva Antropología*, año 3, núm. 10, México, abril, 1979, p. 13.)

[15] Véase a este respecto lo que Mandel expresa a propósito de estas ideas de Marx: Ernst Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx, de 1843 a la redacción de El Capital: estudio genético*, México, Siglo XXI Editores, 1971. Véase especialmente el capítulo 8.

tuvo inédito casi ochenta años. Tan sólo en 1939 fue publicado en su original alemán en Moscú. Dato elocuente es que no fue sino precisamente hasta 1960 cuando se difundió, traducido al francés y al inglés. A partir sobre todo de su publicación en estas lenguas comenzó a hablarse con mayor frecuencia del "modo asiático de producción".

Dicho modo, según la exposición de Marx, que toma en cuenta el estancamiento de sociedades que no entran por sí mismas en la etapa capitalista, se presenta como posible marco conceptual para el análisis histórico de las formas de producción de determinadas entidades con estructuras políticas y socioeconómicas que tienden a una mayor persistencia y que —a diferencia de lo que ocurre en términos del esquema general del materialismo histórico—, suelen estar sujetas a ciclos de retorno al tipo de las comunidades aldeanas, seguidos de otros de "restauración" de las mismas estructuras típicas del "modo asiático".[16]

En el ámbito que nos ocupa o sea el de Mesoamérica, al igual que en otros, surge así un nuevo interés revisionista en lo que toca al origen de la civilización y al desarrollo de las formas de organización socioeconómica, desde el punto de vista del modo asiático de producción, precisamente desde algo después de 1960, en que circularon las referidas versiones francesa e inglesa del texto de Marx. De hecho revisando bibliografías, como la incluida en el libro editado por Pedro Carrasco y Johanna Broda, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, resulta interesante notar que los trabajos citados de los seguidores de la nueva corriente son posteriores a 1960.[17] Tan sólo los trabajos de Karl A. Wittfogel, entre ellos *Oriental Despotism*, aparecido en 1957, dejan entrever que, a pesar de todo, las ideas de Marx al respecto se conocían ya bastan-

[16] Tomo en cuenta las exposiciones acerca del modo asiático de producción debidas al ya citado Ernst Mandel, y a: Ángel Palerm, "Una defensa del modo asiático de producción según Marx y Wittfogel", *Comunidad*, México, Universidad Iberoamericana, v. IV, núm. 22 (1969), pp. 765-782; v. V, núm. 23 (1970), pp. 31-45; núm. 24, pp. 137-151 y núm. 25, pp. 249-269.

También he aprovechado el trabajo de Pierre Beaucage, "Etnohistoria y Marxismo: una región periférica del imperio azteca", *Nueva Antropología*, México, año 1, núm. 1, pp. 43-81. De este último estudio he tomado varias de las citas que aduzco del texto de Marx sobre "Formas que preceden a la producción capitalista."

[17] Véase la nota 1.

te fuera de nuestro ámbito.[18] Como habremos de señalarlo, otros trabajos anteriores del mismo Wittfogel explican que surgiera creciente interés no en lo que toca al tema específico de la organización socioeconómica mexica sino en lo relativo a determinar la importancia que alcanzó el riego en el desarrollo de la civilización en Mesoamérica.

Bien entrada ya la década de los sesenta y asimismo a lo largo de los años setenta, es decir hasta el momento actual (1979), en los numerosos trabajos acerca de varios aspectos de la organización socioeconómica y política de los mexicas salta a la vista el propósito revisionista que se encamina a la luz del marco conceptual del modo asiático de producción. Ante la imposibilidad de hacer aquí una reseña de los mismos, señalaré al menos cuáles son las principales corrientes que cabe percibir.

Los ortodoxos

Por una parte está el enfoque de los que se presentan como ortodoxos seguidores de la teoría marxista. Para éstos es fundamental encontrar en la cultura indígena los rasgos y elementos que, a su juicio, integran el modelo de producción asiática. Puntos esenciales que aquí meramente se enuncian, no perdiendo de vista lo expuesto por Marx y lo comentado por algunos de sus exégetas, son los siguientes:

El modo asiático de producción se desarrolla a partir de "entidades comunitarias" cuyos miembros trabajan y participan en la propiedad colectiva, teniendo como "objetivo no la creación de valor... sino el mantenimiento de los individuos y de la entidad comunitaria global..."[19]

Por encima de varias de esas pequeñas entidades comunitarias surge "el propietario superior", que viene a ser un

[18] Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, New Haven, Yale University Press, 1957. Como lo hace notar Ángel Palerm, la difusión del pensamiento de Wittfogel, si bien fue muy anterior en Alemania, se conoció ya "en una síntesis preliminar a la aparición de su libro *Oriental Despotism*..." Se refiere obviamente a su trabajo intitulado "Aspectos del desarrollo de las sociedades hidráulicas", publicado en *Las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y de América*, Washington, D. C., Unión Panamericana, 1955 (*Cuadernos Monográficos*, 1).

[19] Las frases entre comillas son de Marx, Véase: Beaucage, *op. cit.*, p. 44.

poder regulador que cristaliza en el llamado "despotismo oriental".

Dicho poder o fuerza dominante, al constituirse, se apropia primordialmente de la propiedad de la tierra y del sobreproducto de la misma y da lugar a la aparición de estratos sociales privilegiados. A la vez realiza grandes empresas que permiten elevar la producción. Marx menciona las obras de riego y asimismo los medios de comunicación.

Las ciudades, totalmente subordinadas al poder dominante, surgen "junto a las aldeas... sólo en aquel punto que es favorable al comercio exterior...", donde el supremo gobernante y "los sátrapas" reciben el plusproducto y "lo intercambian por trabajo" y por aquello que reafirma y realza su *status*.[20]

En resumen, rasgos característicos son: la persistencia de entidades comunitarias que poseen y trabajan colectivamente la tierra; aparición de un grupo dominante y despótico que concentra casi todo el sobreproducto y distribuye a su arbitrio la posesión y el usufructo de la tierra entre sus propios componentes, en cuanto funcionarios y no como propiedad individual; realización por el grupo dominante de grandes obras como las de riego, caminos y establecimiento de centros urbanos. "La forma asiática —deduce el propio Marx— es necesariamente la que se mantiene con mayor persistencia y duración." En otras palabras, es fundamentalmente estática pues no desemboca en otras formas de producción. Puede desintegrarse y, en

[20] Como lo hace notar Beaucage, tales rasgos derivados del texto en que Marx expone lo tocante a la forma asiática de producción, implican lo necesario para "caracterizar un modo de producción: base económica... (importancia de los trabajos de riego, combinación de agricultura y artesanía, fuerzas productivas), ausencia de la propiedad privada del suelo, intercambio mercantil y la extracción del trabajo a través de una 'unidad superior' (relaciones de producción). En la instancia jurídico-política Marx menciona el "despotismo..." El Estado desempeña un papel económico esencial en la producción... Marx se limita a mencionar el estancamiento relativo de la sociedad oriental, en la que las pequeñas comunidades pueden reproducirse indefinidamente de la misma manera, sin que su destino esté ligado al de los grandes imperios que se hacen y desaparecen por encima de ellas. (*Op. cit.*, pp. 45-46.)

tal caso, todo revierte a la primitiva existencia de las distintas "entidades comunitarias".[21]

Un ejemplo, quizás extremo y en varios aspectos ingenuo, de aplicar en general el esquema marxista a la realidad socioeconómica mesoamericana lo ofrece Mauro Olmeda en *El desarrollo de la sociedad mexicana, I, La fase prehispánica*, publicado en 1966.[22] Otro intento, más cauto, en el que se contrasta lo que ocurre en el corazón del estado mexica con la situación prevalente en la periferia, con el ejemplo de la sierra norte de Puebla, es el de Pierre Beaucage, "Historia y marxismo: una región periférica del imperio azteca". También se sitúa dentro de la ortodoxia marxista el estudio sobre "Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico" de Alfredo López Austin.[23] El mismo autor nos dice: "...el problema fundamental en el estudio de la sociedad mesoamericana: el de su modo de producción. Cada día parece más claro que es el que Marx denominó asiático..." [24]

Nuevas fuentes y enfoque que toman en cuenta preocupaciones teóricas en boga

Corriente en cierto modo distinta la representan los trabajos de Pedro Carrasco y de varios de sus discípulos. Dicho estudioso comenzó a interesarse en este tema desde la década de los sesenta y en lo personal ha producido más de

[21] Marx, *apud.* Beaucage, *op. cit.*, p. 46.

[22] Curiosamente Olmeda rechaza la posibilidad de aplicar el esquema del modo asiático de producción al caso de "las sociedades maya y azteca" (p. 174). Su ortodoxia, en cambio, lo lleva a proclamar que en su definición de "las relaciones de producción", según hace aplicación en el caso de la sociedad azteca, procede "de acuerdo con la Academia de Ciencias de la URRS" (p. 53). A su juicio los aztecas constituyen una muestra de desarrollo primitivo (ello se ve, por ejemplo, en su régimen alimenticio, p. 51, en sus formas de trabajo, p. 64, en su "carácter genuinamente gentilicio", pp. 85-116). Respecto de esto último se atiene fundamentalmente a lo aportado por Morgan y Bandelier: Digna de citarse es su apreciación sobre el nivel de pensamiento de los mexicas: "los aztecas, que apenas habían iniciado el empleo del cobre... no habían rebasado la primera fase de las concepciones animistas..." (p. 159).

[23] Véase: Alfredo López Austin, "Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico", *Historia Mexicana*, v. XXIII, abril-junio de 1974, pp. 515-550.

[24] *Ibid.*, p. 516.

quince trabajos de un modo o de otro relacionados con organización social prehispánica. Importa resaltar que varias de sus aportaciones han consistido en la publicación de documentos coloniales de diversas procedencias. A propósito de esto último Ángel Palerm ha señalado que:

> Existe además una tendencia que podríamos llamar empirista de la investigación etnohistórica, iniciada por Kirchhoff y animada actualmente por Carrasco y Reyes que se concentra en la publicación y comentario de documentos hasta ahora casi inaccesibles o desconocidos. Los resultados obtenidos son más satisfactorios que las prolongadas discusiones sobre unos pocos datos de naturaleza ambigua. Sin embargo, tengo la sospecha de que esta tendencia, carente como está de marcos teóricos explícitos que le permitan integrar datos, puede terminar fácilmente en otra etnología boasiana [al estilo del enfoque particularista empírico, cultural e histórico, patrocinado por Franz Boas].[25]

Por su parte el propio Carrasco a quien, junto con Johanna Broda, se debe la reciente edición de dos importantes conjuntos de estudios sobre *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica* (1976) y *Economía política e ideología en el México prehispánico* (1978) expresa en la introducción al primero de estos volúmenes:

> No se intentó forzar todos los trabajos del simposio dentro del mismo molde conceptual para el análisis de la estratificación social...
>
> La popularidad actual del concepto "modo de producción asiático"...: ha hecho resaltar la importancia del *status* político de los miembros del estrato dominante por sobre la existencia de la propiedad privada...[26]

Aunque resulta un poco oscuro que haya sido "la popularidad" de un concepto lo que haya hecho resaltar la importancia del estrato dominante precisamente por sobre la existencia de la propiedad privada, de lo expuesto por Carrasco se deduce al menos que, por un lado, se interesa en la búsqueda de un marco teórico de referencia y, por otro, ve como algo que tiene "popularidad actual" al concepto del modo asiático de producción. Expresamente no se adhiere a dicha teoría y añade:

> Sin invocar etiquetas, ya he expresado en otro lugar que la clase dominante del México antiguo coincidía con el personal gobernante y que no había propiedad privada de la tierra...
>
> Aparte las preocupaciones teóricas en boga, los datos mesoamericanos también nos obligan a dar papel preponderante al factor político...[27]

Innegablemente que, tomando en cuenta, unas veces y otras no, esas "preocupaciones en boga", Carrasco y sus discípulos, aduciendo con frecuencia nuevas fuentes, han logrado iluminar mejor no pocos puntos del asunto de su interés. De particular importancia resulta su artículo, casi totalmente alejado de tales preocupaciones, intitulado "Social Organization in Ancient Mexico", en el que sintetiza sus puntos de vista, haciendo siempre referencia a los testimonios en que se apoya.[28]

Por lo que toca a los enfoques que el mismo Carrasco y sus colaboradores adoptan en los varios estudios que integran los dos libros editados por él —*Estratificación social...* y *Economía política e ideología...*—, destacaré algo que parece pertinente. Reitero que en todos esos estudios se toman en cuenta fuentes de primera mano, en algunos casos inéditas y antes no beneficiadas. Aunque en general hay una actitud ecléctica, la influencia del enfoque en términos del modo asiático de producción se percibe sobre todo en los siguientes puntos:

1) Adoptar como criterio para decidir lo que es fundamental en un sistema socioeconómico el análisis y valoración de la forma de producción.[29]
2) Empleo ocasional del concepto de despotismo para referirse a lo que suele designarse como el "estrato dominante".[30]

[25] Ángel Palerm, "El evolucionismo en Mesoamérica", *Nueva Antropología*, año 2, núm. 7, México, diciembre de 1977, p. 90.
[26] Carrasco, *op. cit.*, pp. 8-9.
[27] *Ibid.*, p. 9.
[28] Pedro Carrasco, "Social Organization in Ancient Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, v. 10, Austin, 1971, pp. 349-375.
[29] Carrasco, *Economía política e ideología en el México prehispánico*, CIS-INAH, Editorial Nueva Imagen, 1978, p. 20.
[30] En varios de los trabajos incluidos en: Carrasco y otros, *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, pp. 181-206.

3) Clara distinción entre dicho "estrato dominante" y "estrato dominado", aducida con gran frecuencia en sustitución del concepto de clases sociales. En ocasiones se prefiere el vocablo "estamentos".[31]
4) Negación de la existencia de formas de propiedad individual de la tierra.[32]
5) Tomar en cuenta la interrelación de lo socioeconómico con otros aspectos de la cultura, tales como la ideología y el ritual religioso, y la transformación de estos en realidades sociales.[33]

Estos parecen ser los puntos principales en que el enfoque de Carrasco y de varios de sus colaboradores da entrada a lo que él mismo describe como "la popularidad actual del concepto 'modo de producción asiático'...", o más gráficamente aún, como "preocupaciones teóricas en boga".

Aludiré aquí al menos a los trabajos de otro investigador que muestra parecido propósito de enriquecer con nuevo fundamento documental los conocimientos relativos a aspectos como los de los patrones de asentamiento y agricultura en Tenochtitlan, sistemas de mercado y otros asuntos afines. Me refiero a Edward E. Calnek que podría situarse en la corriente más o menos ecléctica en la que se mueve Carrasco.[34]

Una postura neoevolucionista y el uso analítico del modelo del modo asiático de producción

Desde tiempo atrás influido por las aportaciones exegéticas del pensamiento de Marx, logradas por Wittfogel y otros, Angel Palerm, en colaboración a veces con Eric Wolf, se ha ocupado de lo que él designa como el "desarrollo de la civilización en Mesoamérica". Con tal propósito, como él mismo lo expresa:

[31] Carrasco, *op. cit.*, pp. 37 *ss*, 126 *ss*, 221 *ss*.
[32] Carrasco, *op. cit.*, p. 9 *passim*.
[33] *Ibid.*, pp. 37-66 y *Economía política e ideología*, pp. 11-13, 173-254.
[34] Edward E. Calnek, "Settlement Pattern and Chinampa Agriculture in Tenochtitlan", *American Antiquity*, v. 37, núm. 1, 1972, pp. 104-115.
——, "The Sahagun's Texts as a Source of Sociological Information", en Munro S. Edmonson, *Sixteenth Century Mexico: the Work of Sahagun*, Albuquerque, the University of New Mexico Press, 1974.

> Quiero proponer ahora que, en el caso de Mesoamérica, el neoevolucionismo ha resultado especialmente productivo en el plano de la generación de las hipótesis de trabajo y del estímulo a las investigaciones que pretendan someterlas a prueba. El mejor ejemplo al que puede recurrirse es aquel que nos facilita el uso analítico del modelo derivado del modo asiático de producción.
>
> Pongo especial énfasis en la expresión uso analítico del modelo, porque veo, con demasiada frecuencia, la equivocación de considerar el modo asiático de producción como un modelo descriptivo de la sociedad mesoamericana.[35]

De hecho el propio Palerm ha enunciado analíticamente las características que cree deben destacarse en ese modelo para lograr "su posible adecuación a la naturaleza real de la economía, de la sociedad y del desarrollo mesoamericano".[36] A los correspondientes trabajos de este autor remito al lector interesado en valorar esa "posible adecuación" del modo asiático de producción al contexto cultural de Mesoamérica.[37]

Pertinente es señalar que así como Palerm se muestra como un cauto analista de lo que considera relevante en la concepción de Marx, en sus propios trabajos ha atendido a hacer aplicación no tanto en materia de organización social mexica sino en relación con los orígenes y desarrollo de la civilización mesoamericana.

Con mirada que busca abarcar lo que ha sido aportación de las principales corrientes antropológicas —como lo muestran sus estudios acerca de la historia de la etnología— Palerm acepta básicamente lo expuesto por Julian Steward y el ya citado Karl A. Wittfogel. De Steward deriva sobre todo el interés por lo que describe como

> ...la primera comparación científica y sistemática de las grandes civilizaciones antiguas. Del estudio del desarrollo de cada una de ellas surge un hecho sorprendente: su ritmo repetido. Las semejanzas entre las primeras civilizaciones,

[35] Palerm, "El evolucionismo en Mesoamérica", *op. cit.*, p. 83.
[36] *Ibid.*, p. 85.
[37] Angel Palerm, "Evolucionismo unilineal, multilineal", en *Revista Interamericana de ciencias sociales*, segunda época, Unión Panamericana, Washington, D. C., v. I, núm. 2, 1961, p. 226.

insistamos en ello, son de desarrollo y no de carácter cronológico...[38]

La teoría de Steward que efectivamente hace resaltar las semejanzas en el desarrollo de las civilizaciones aún cuando se trate de paralelos que ocurren en épocas muy diferentes, implica además la apertura a formas de evolución descritas como de carácter multilineal. En otras palabras, este marco conceptual que asimila Palerm implica la posibilidad de dar entrada a la comprensión de desarrollos en muchos aspectos distintos aun cuando se tenga en mente la aplicación de determinados modelos. Justamente preocupado por mostrar que su postura, la del nuevo evolucionismo multilineal, tiene validez científica, nos dice de ella que:

...afirma, asimismo, la existencia de relaciones de causalidad, que son demostrables, tanto en los procesos diacrónicos de desarrollo, como en el plano puramente sincrónico (estructural-funcional).[39]

Así con la mira siempre puesta en un saber científico, aúna al pensamiento de Steward lo que, a su vez, aporta Wittfogel. Éste, desde 1955 y más ampliamente en 1957, partiendo de la concepción de Marx sobre las formas de producción en el ámbito de las sociedades precapitalistas del Asia, había desarrollado su teoría sobre el "despotismo oriental". Palerm describe en varios de sus trabajos lo que ha derivado él de la obra de Wittfogel. Fundamentalmente le ha interesado algo que allí se muestra:

La relación causal entre la base agrícola hidráulica de la sociedad oriental y el despotismo es bastante clara. En las condiciones tecnológicas previas a la revolución urbana, las obras necesarias para el regadío en gran escala son concebibles sólo mediante el trabajo organizado y dirigido de grandes masas humanas... Piénsese, por ejemplo, en los canales y en las obras de desecación del río Amarillo, del Tigris y Éufrates, del delta del Nilo, en las terracerías y acequias de los Andes...[40]

[38] Palerm, "Teorías sobre la evolución en Mesoamérica", *op. cit.*, p. 79.
[39] Palerm, "Evolucionismo unilineal...", *op. cit.*, p. 224.
[40] Palerm, "Teorías...", *op. cit.*, p. 79.

Discernir en cada caso la aplicabilidad de la teoría, debe ser algo esencial en la investigación. Esto es lo que Palerm de manera insistente sostiene, manifestando que, si "el neoevolucionismo ha hecho uso más intenso de las ideas marxistas, en particular de la teoría de los modos de producción y las formaciones socioeconómicas", exige que la teoría pueda confirmarse a través de la comprobación analítica de los datos que ofrece la realidad. En su caso, interesado en ver si es o no aplicable el concepto de la base agrícola hidráulica al caso del desarrollo de la civilización mesoamericana y a la formación de su estructura socioeconómica, Palerm ha reunido numerosos datos referentes a sistemas de regadío en el ámbito del México antiguo.

Por mi parte, absteniéndome de emitir un juicio que a todas luces resultaría por lo menos prematuro, opto por citar el parecer de otros dos también estudiosos del desarrollo de la civilización en Mesoamérica. Me refiero a William T. Sanders y Barbara J. Price, que a su vez han elaborado un marco teórico diferente para acercarse a la comprensión del mismo proceso cultural.[41] Y por cierto conviene destacar que el propio Sanders recuerda, al referirse a Palerm, que ambos, tomando en cuenta los trabajos del arqueólogo Pedro Armillas, así como las elaboraciones conceptuales de Steward y Wittfogel, se han interesado ampliamente en el tema del riego prehispánico en Mesoamérica. Reconociendo Sanders un papel importante al regadío en el ámbito específico del altiplano central, añade:

El mayor problema ha sido arqueológico, o sea el de establecer la antigüedad de una sociedad con riego y trabajos hidráulicos y evaluar su papel en la génesis y crecimiento de la civilización de Mesoamérica en su conjunto. Es teóricamente posible que la agricultura hidráulica comenzara en tiempos aztecas y que la civilización de Teotihuacan, Tula, Xochicalco y la Cholula pre-azteca no estuvieran basadas en agricultura hidráulica... Por supuesto aun cuando pudiera demostrarse que una agricultura de regadío se desarrolló contemporáneamente con la más temprana civilización en esta área, aún queda el difícil problema de evaluar en un

[41] Véase: William T. Sanders and Barbara J. Price, *Mesoamericana. The Evolution of a Civilization*, Nueva York, Random House, 1968.

contexto arqueológico la relación de causa-efecto entre agricultura hidráulica y civilización.[42]

Sanders que así se muestra bastante escéptico de la aplicabilidad del modelo teórico que busca correlacionar la agricultura hidráulica con el desarrollo de la civilización mesoamericana, con su organización social, con sus estratos dominante y dominado y, en una palabra con su régimen despótico de tipo oriental, aduce en contraparte, su propia hipótesis en la que las ideas marxistas nada o muy poco cuentan. Para él y Price lo que en verdad importa es lo que llaman "adaptación ecológica" de la comunidad, tanto en relación con el medio natural como con el conjunto de sus integrantes, en términos de un equilibrio funcional de las relaciones internas de la sociedad. Así se postula la formación de ecosistemas que vienen a traducirse en desarrollos culturales y en civilizaciones con características distintas.

No siendo mi intención adentrarme en valorar la hipótesis de Sanders y su colega Price, diré al menos que en su exposición acerca de sociedad y economía cuando, según ellos, la civilización ha cristalizado, nada nuevo aportan e incluso incurren en manifiestas equivocaciones. Como muestra citaré tan sólo dos. Afirman que

> A la par que los artesanos y campesinos "libres", se hallaban *tres clases destituidas*, los mayeques que eran equivalentes de los siervos europeos, una clase de esclavos temporales... y, finalmente, una clase de verdaderos esclavos, derivada de los prisioneros de guerra.[43]

Que sepamos no hay base alguna para adjudicar el carácter de clases diferentes ni a los *mayeques* ni a los diversos tipos de *tlacotin*, tenidos como esclavos. Otra equivocación se halla implicada en la siguiente atribución al texto de Manuel M. Moreno sobre *La organización social y política de los aztecas*. Dicen Sanders y Price: "...hay fuerte evidencia de que el calpulli era una entidad emparentada (kinship), al igual que una unidad residencial, a pesar de los argumentos de Moreno en sentido contrario." [44]

No niega Moreno la raíz gentilicia del *calpulli*. Indica,

[42] Sanders, *op. cit.*, p. 180.
[43] Sanders, *op. cit.*, pp. 152-153.
[44] Sanders, *op. cit.*, p. 154.

eso sí, que con el paso del tiempo, otros factores de índole gremial y aún política, habían modificado su fisonomía original. Tampoco otros autores como Monzón y Caso, han negado el carácter gentilicio de la organización de los calpullis.

He traído a cuento el parecer de Sanders y Price sobre la importancia de la agricultura hidráulica en el desarrollo de la civilización mesoamericana para ponerlo en parangón con lo expresado por Palerm a propósito de la aplicabilidad de las ideas de Wittfogel y, en una palabra, de un modelo modificado del modo asiático de producción al contexto que aquí interesa. En paralelo he destacado cómo Sanders y Price, independientemente de lo fundado o no de su hipótesis, no parecen muy bien informados en lo que toca a organización socioeconómica mexica.

Una reflexión acerca de las corrientes de interpretación

De lo que hemos visto pueden desprenderse algunas conclusiones. Sea la primera, afortunada, reconocer que existe en la actualidad un creciente interés respecto del tema que nos ocupa. En segundo lugar resulta también evidente que quienes tratan de esto insisten en que su propósito es hacer investigación científica. Buscan establecer relaciones de causa-efecto plenamente comprobables en las fuentes. Ahora bien, la mayoría de los estudiosos, en su búsqueda de marcos conceptuales de referencia se han inclinado a adoptar, en diversos grados de ortodoxia, ideas derivadas de la obra de Marx, en particular lo tocante al modo asiático de producción.

En este último punto, en tanto que hay trabajos concebidos apriorísticamente y, por ende, ingenuos, hay también aportaciones eclécticas y otras que postulan incluso la formulación de modelos que correspondan más plenamente a lo que conocemos sobre el desarrollo socioeconómico en Mesoamérica, en diversos periodos y momentos. Esta postura desde luego se ve contradicha por quienes, en la ortodoxia, sostienen que el estancamiento básico y característico del modo asiático de producción implica la ausencia de auténticas transformaciones y postula, en cambio, la aparición de ciclos de "regresión al nivel primitivo de organiza-

ción aldeana o de restauración del orden despótico..."[45]

Dos ideas, finalmente, conviene subrayar. Una es la general convergencia en reconocer la necesidad de tomar en cuenta las formas de producción como factor clave en el estudio de la organización socioeconómica prehispánica. La otra, que apenas empieza a abrirse camino, implica aceptar, al modo de una dialéctica interna que opera en el todo cultural, que existe una interacción constante entre lo socioeconómico y cuanto pertenece al ámbito de la cultura, sea o no parte de la llamada "superestructura".

En la síntesis que ofrezco, como segunda parte de este ensayo, tomo en cuenta lo expresado en estas conclusiones. Presentaré lo que parece universalmente aceptado y me plantearé preguntas confrontando diversos puntos de vista. Anticipo que lejos estoy de pensar que conocemos ya lo que fue la estructura socioeconómica prehispánica ni siquiera en el contexto de los mexicas.

SOCIEDAD Y ECONOMÍA MEXICAS

Hemos visto que el modelo del modo asiático de producción postula un estancamiento básico de las sociedades de las que es atributo, en el sentido de que no se producen auténticos cambios sino tan sólo ciclos de "regresión" al nivel primitivo de organización aldeana o de restauración del orden despótico del tipo de sociedades estructuradas en grupos dominante y dominado. Al atender aquí al caso de la organización socioeconómica de los mexicas, por principio me abstendré de afirmar o negar una forma semejante de estancamiento. Sin embargo, a diferencia de muchos de los estudios elaborados sobre este tema, el enfoque que adopto tiene un carácter diacrónico. Es decir, pienso que un acercamiento que se restrinja a lo que fue sociedad y economía entre los mexicas durante los últimos años anteriores a la conquista española, carecerá necesariamente de perspectiva histórica.

Tenemos la suerte de contar con fuentes, en algunos casos legendarias o semihistóricas, que permiten una aproximación con mayor profundidad temporal. Al intentar tal tipo de investigación juzgo que varios hechos de otro modo

[45] Palerm, "Teorías...", *op. cit.*, p. 87.

difíciles de entender, podrán ser enmarcados en términos de sus causas o antecedentes. Por ello, tomando el agua de más arriba, al ocuparnos de nuestro asunto, lo haremos a través de las siguientes etapas:

1. La que cabe describir, en función de relatos legendarios, como etapa de antecedentes. A propósito de ella conocemos al menos lo que los mexicas pensaron de su pasado cuando eran ya un pueblo poderoso. Abarca la descripción de su situación como *macehualtin*, sometidos a los señores de Aztlan Chicomóztoc, así como lo más significativo de lo que ocurre a lo largo de la "peregrinación". Es entonces cuando se habla de hechos portentosos que prenuncian el destino mexica. Por lo menos fue en función de tales tradiciones como los mexicas desarrollaron una ideología que, a través de la dialéctica de su todo social, los impulsó hacia la deseada hegemonía.

2. La segunda etapa comprende desde el establecimiento en Tenochtitlan hasta el momento en que, frente a distintos peligros que los rodean, los mexicas deciden cambiar su forma de organización. Sus *calpulli* no estarán ya regidos por los viejos *teyacanque* o guías sino por un *tlatoani* o gobernante supremo. En la selección del mismo obrarán al igual que otros pueblos mesoamericanos, reconociendo que el poder habrá de derivarse del linaje de los antiguos toltecas. Esta etapa concluye con el reinado del primero de los *tlatoque* mexicas, el señor Acamapichtli.

3. Otro es el periodo de inicial, aunque lenta, transformación. Podría uno preguntarse, en términos del modo asiático de producción, si con el primer tlatoani comenzó una especie de "restauración" de un orden despótico entre los mexicas. Como lo veremos, a partir de la entronización de Acamapichtli hacia 1367, hasta el inicio de la guerra contra los dominadores de Azcapotzalco, en cuyas tierras vivían los mexicas, los cambios socioeconómicos que ocurren son limitados pero importantes. Se va consolidando entonces un grupo o estrato de *pipiltin* (nobles), aunque con recursos económicos todavía precarios.

4. Esta etapa es la que marca la transformación definitiva. La victoria sobre Azcapotzalco implica en el contexto interno de la sociedad mexica la consolidación plena del poder de los *pipiltin*. En el ámbito externo Tenochtitlan se constituye en núcleo dominante en la región del Altiplano.

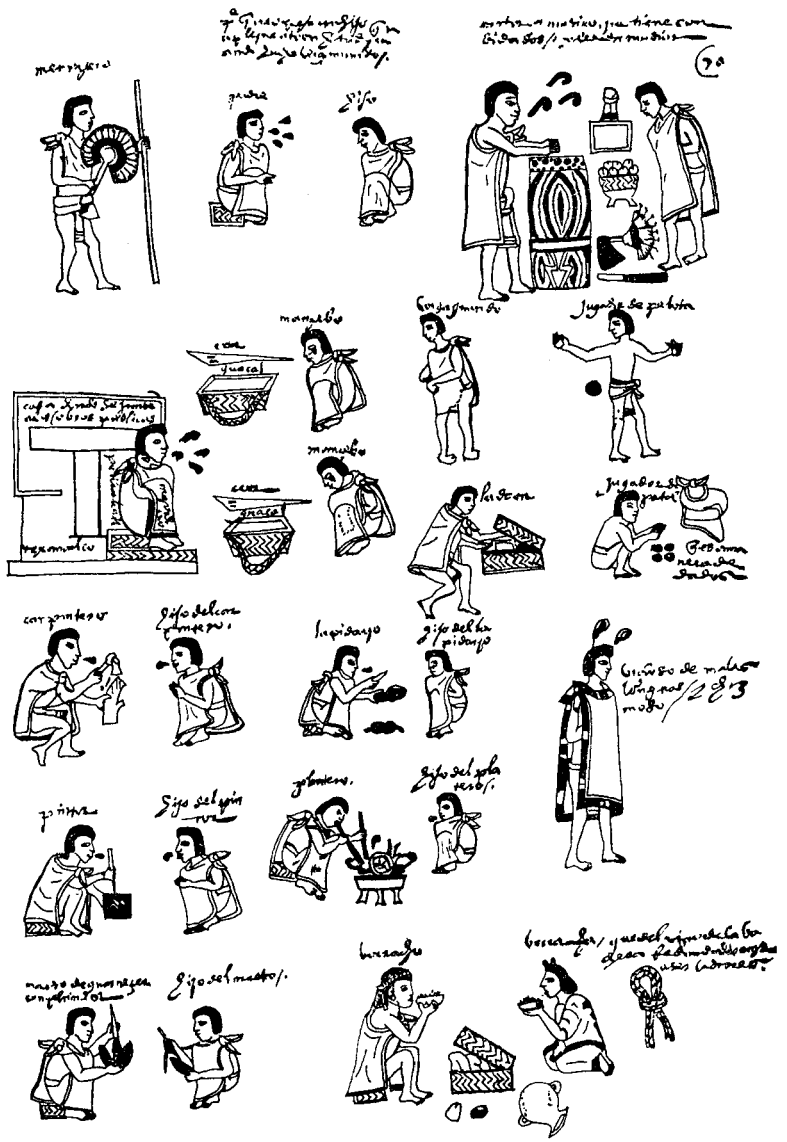
A partir de tal momento cabe plantearse cuestiones como la referente a la distribución y propiedad de la tierra, ya que antes la sociedad mexica carecía de ella. Entonces se implantan asimismo nuevas formas de producción. Las elaboraciones artesanales y el comercio empiezan a desempeñar un papel muy importante.

5. La quinta y última etapa es la del reinado de Motecuhzoma Xocoyotzin y llega hasta el momento de la Conquista. Los *pipiltin* son un poderoso grupo dominante dentro y fuera de Tenochtitlan. Han llegado a formar lo que se ha llamado "un imperio". Su sistema administrativo implica una creciente burocracia. Existe un complejo orden de cargos y dignidades. La estratificación social se torna más compleja. El culto sangriento a los dioses parece haber alcanzado proporciones nunca antes vistas. Es la gran empresa que mantiene en marcha a la nación mexica. Según se proclama, así se preserva la vida del Sol y, por tanto, la de todos los seres humanos. Con Motecuhzoma Xocoyotzin el refinamiento y el despotismo parecen alcanzar un clímax. En esa misma sociedad que envía sus ejércitos a conquistar pueblos lejanos y que recibe tributos copiosos, viven algunos *tlamatinime*, sabios, que dan entrada a sutiles cuestiones sobre el destino del hombre, el más allá y la divinidad. ¿Estaba maduro el estado mexica para un desquiciamiento interno que pudiera provocar una "regresión" a niveles tales que lo pusieran en peligro de convertirse de dominante en dominador? La Conquista —el más radical de los enfrentamientos que conoció una sociedad mesoamericana— puso punto final al desarrollo autónomo y, desde luego, también a la posibilidad de regresiones o restauraciones.

Entremos en materia, adoptando esta forma de aproximación diacrónica.

1. Etapa legendaria

Se ha discutido en varias ocasiones si es que los mexicas antes de penetrar en el área de Mesoamérica, poseían o no rasgos culturales afines a los de este ámbito de civilización. En otras palabras, la cuestión planteada se ha dirigido a elucidar si los mexicas habían vivido antes como un grupo seminómada de recolectores o cazadores, al modo de mu-



Oficios y actividades productivas, y también otras punibles como la del ladrón (*Códice Mendoza*).

chos de los llamados chichimecas, o si, por el contrario, en su forma de existir se contaban ya rasgos de cultura mesoamericana. El examen que se ha hecho de las principales fuentes en las que se refleja su nivel cultural desde antes que iniciaran su célebre "peregrinación" parece revelador. Dicho examen, que abarca el ciclo económico, la tecnología y otros aspectos de cultura material, organización social, religión, calendario, preservación de mitos y leyendas, juego de pelota, manera de celebrar distintas fiestas, y lenguaje, el náhuatl, semejante al de otros grupos, confirma que

> los mexicas eran un grupo con cultura mesoamericana desde el tiempo en que iniciaron la peregrinación...
>
> Por su corto número, por su pobreza y por constituir un grupo marginal... se encontraban en un estado menos evolucionado que los grupos que vivían entonces en el área nuclear mesoamericana...[46]

Por mi parte encuentro otros dos testimonios no tomados en cuenta en el examen del que he hecho cita. Proviene uno del *Códice Florentino* que, a propósito de la venida de los mexicas al altiplano central, nos dice:

> Así luego se hizo la venida, el retorno... Pero los mexicas miraron más allá, iban a buscar tierras y, según el relato de los ancianos, dizque de allá regresaron, de donde se dice Colhuacan... Y así luego regresaron los mexicas, les llamó su dios, les dijo: marchad, regresad, allá os mostraré el camino...[47]

Si hubo un retorno o regreso, ello significa que los mexicas habían vivido anteriormente en el altiplano y, por ende, habían participado en la cultura mesoamericana. ¿Habían marchado hacia el norte enviados en calidad de avanzada para establecer una especie de "marca" en las fronteras de Mesoamérica? ¿O habían salido huyendo, abandonando quizás a sus antiguos señores, tal vez toltecas, cansados de sus imposiciones, o al tiempo de la ruina de Tula? Tan interesante como sería responder a estas preguntas, resulta,

[46] Carlos Martínez Marín, "La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas", *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1964, t. II, p. 120.

[47] *Códice Florentino*, lib. IX, cap. XXIX.

al menos por ahora, imposible esclarecer lo que en ellas se plantea. De cualquier forma, esto no invalida sino confirma el carácter de pueblo mesoamericano, de tiempo atrás, de los mexicas.

El otro testimonio, aunque de carácter legendario, lo debemos al cronista indígena Cristóbal del Castillo. El texto en náhuatl describe cuál era la situación de los mexicas antes de emprender su peregrinación cuando aún vivían en el norte, en Aztlan Chicomóztoc. Al decir del relato:

> Allá han hecho sus casas,
> se han establecido en un poblado,
> allí mucho siembran,
> en Aztlan Chicomóztoc,
> en verdad de aquellos
> aztecas chicomoztocas,
> son ellos, los mexicas, sus macehualtin...
> Pero aquellos sus tlatoque
> mucho los afligían,
> los esclavizaban [*quinmotlacahuatiaya*].
> Cada día a ellos entregaban
> todo lo que se produce en el agua,
> pescado, rana,
> la excrecencia del agua,
> gusanillos rojos de la laguna,
> tamales de carne de gusano,
> tortas de mosco, yerbas,
> huevecillos de mosco,
> y también el pato...
> Y así mucho los afligían
> [los tlatoque aztecas chicomostoque]...[48]

Los *calpulli* mexicas que allí vivían, *chan-chiuhticate* (tenían hechas sus casas), *maltepeiototicate* (estaban establecidos en el poblado), eran a todas luces *macehualtin* sometidos a los *tlatoque* (gobernantes) de Aztlan Chicomóztoc. Podría decirse que en su carácter de trabajadores del campo, pescadores y cazadores, tributarios de los *tlatoque*, tipifican a grandes rasgos una forma de organización socioeconómica y política típicamente mesoamericana.

[48] Cristóbal del Castillo, *Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos*, edición de Francisco del Paso y Troncoso, Florencia, 1908, pp. 58-59. (La traducción que aquí ofrezco la he preparado para este trabajo.)

No creo que importe en especial si este relato constituye un recuerdo o una proyección de un presente hacia el pasado. Lo verdaderamente significativo es que los mexicas que piensan que sus antepasados habían vivido antes en el altiplano central y que luego habían regresado de Aztlan Chicomóztoc, interpretan esa estancia allí como de sujeción en términos de una relación entre *macehualtin* (gente del pueblo) tributarios, y *tlatoque* (gobernantes). Si quisiéramos emplear aquí la terminología en boga diríamos que el cuadro que se describe es el de una relación entre un grupo dominante y uno dominado.

El mismo texto de Cristóbal del Castillo refiere luego lo que entonces ocurrió. Los *calpulli* mexicas tenían allí un *teyacanqui* (un guía) de nombre Huitzilopochtli, sacerdote, guardián, del dios portentoso que, por otras fuentes, sabemos era Tezcatlipoca. El *teyacanqui* era a la vez sacerdote hechicero. Él, al prestar oídos a la orden del dios, desató un proceso de interacción entre lo sobrenatural, la creencia, el portento, y la agobiante necesidad, el apremio socioeconómico de los *macehualtin* tan atormentados por sus *tlatoque*, los señores de Aztlan Chicomóztoc. El resto del relato, al menos por otras fuentes, es de todos conocido. Los siete *calpullis* mexicas iniciaron su marcha en pos del sitio donde habrían de establecerse, el lugar al que regresan y que les pertenece. Fuentes como la *Crónica Mexicáyotl* conservan los nombres de esos calpulli: Yopica, Tlacochcelca, Huitznáhuac, Cihuatecpaneca, Tlacatecpaneca, Nonoalco e Itzteca.[49]

Prenuncios de grandeza a lo largo de la marcha

Cuanto ocurrió a lo largo de su marcha, siendo en extremo interesante, no nos corresponde recordarlo aquí. Notaré al menos que los mexicas en sus textos legendarios o semihistóricos sitúan la semilla o antecedente de su grandeza en acontecimientos que, según su tradición, tuvieron lugar al tiempo de la peregrinación. Enumeraré sólo dos de esos acontecimientos que considero fundamentales en lo que toca al sentido de identidad que se fortalece entre ellos como raíz de su ulterior desarrollo socioeconómico y político.

[49] *Crónica Mexicáyotl*, pp. 26-27.

Varias fuentes convergen respecto del primer acontecimiento: el cambio de nombre del conjunto de los siete *calpullis*. Estos que habían sido *macehualtin*, en el sentido de vasallos de los *tlatoque* o señores de Aztlan, aún seguían siendo conocidos como aztecas, el gentilicio correspondiente a todos los que habitaban ese lugar. Ahora bien, después de parar en su marcha al lado del gran ahuehuete que se quebró a su paso, y hallándose ya cerca de la biznaga donde aparecieron los Mimixcoa, Huitzilopochtli les habló y mandó: "Ahora ya no será vuestro nombre aztecas sino mexitin; entonces les embijó las orejas cuando tomaron el nombre de mexitin. Así ahora ya se llaman mexicas..."[50]

Y justamente, tras el cambio de nombre, el mismo Huitzilopochtli profetiza una transformación que habrá de ocurrir entre los mexicas. El detalle con que se refiere en el texto indígena lo que será esa transformación implícitamente nos confirma cuán grande era la admiración, respeto y sentido de sumisión que, quienes descendían de los que habían sido siempre *macehualtin* en Aztlan, experimentan al proclamar que, por disposición divina, se convertirán en *pipiltin* (nobles), en *tlatoque* (gobernantes):

> Por esto iremos,
> iremos a quedar, a establecernos
> y a conquistar,
> a los que están en el gran mundo,
> a los macehualtin.
> Y ya aquí, por ello en verdad
> os lo digo
> allá a vosotros haré
> tlatoque, pipiltin,
> de todos los que por todas partes
> están en el mundo.
> Y así seréis los tlatoque,
> tendréis a vuestro cuidado a todos...
> vuestros macehualtin os tributarán,
> los que os darán no sólo algo,
> sino abundantes jades,
> metal precioso amarillo,
> plumajes de quetzal, piedras finas,
> corales y amatistas...[51]

[50] *Ibid.*, p. 22. El *Códice Aubin*, p. 8, también consigna este episodio.

[51] Cristóbal del Castillo, *op. cit.*, p. 61.

El texto continúa describiendo todo aquello que habrán de recibir los mexicas convertidos ya en *tlatoque*, en *pipiltin*. Quienes, quizá ya en tiempos muy posteriores, conciben estas ideas y las incorporan a la tradición del pueblo mexica al menos subconcientemente buscan explicar, si no es que justificar, su nuevo *status*. Ellos, los mexicas del siglo XV y principios del XVI, sabían de su origen como *macehualtin* allá en Aztlan. Ahora que son ya estrato dominante, *tlatoque* y *pipiltin*, pueden y deben proclamar que eso se debe al designio de su dios.

Apropiamiento de un destino

Los mexicas se ufanan asimismo en sus historias de otro hecho que repiten cual otro prenuncio de su propio destino. Ese acontecimiento ocurrió en Coatepec. Allí, en tanto que una facción de ellos intenta establecerse en ese lugar, prescindiendo de la voluntad de Huitzilopochtli, éste se manifiesta portentoso y terrible. Destruye a quienes se oponen a sus designios. Los deja muertos con los pechos abiertos. Pero a la vez en Coatepec sitúan los textos una forma de prodigioso nacimiento del mismo Huitzilopochtli. Al nacer de la diosa madre Coatlicue, aniquila a sus adversarios, a su hermana Coyolxauhqui y a los cuatrocientos sureños y, lo que es sobre todo importante,

> se adueñó de sus atavíos,
> sus adornos, su *anecúyotl*,
> se los puso, se los apropió
> los incorporó a su *tonalli* [su destino]...[52]

Para comprender mejor el sentido que tiene la idea de incorporarse algo al propio *tonalli* o destino, tengo que aludir aquí a otro texto que se conserva en los "Primeros Memoriales" del *Códice Matritense*. Se describe en dicho texto, con bastantes pormenores, qué es lo que corresponde a los que son *tlatoque* y asimismo, en algunos casos, de manera más general, a los *pipiltin* y a sus mujeres, las *cihuapipiltin*.

En todos los casos, cuando se expresa que a ellos correspondía cualquier realidad preciosa en el Anáhuac (*in tlazotli in canin in Anahuac*), piedras preciosas, oro, jades, tierras donde se cultiva cacao, chía, frijol, bledos, algodón, las plumas finas, las aves, las jícaras preciosas, los instrumentos musicales, las ropas finas, las insignias, los sillones y las esteras, el tabaco, los manjares, las pieles, las sandalias y cinturones de cuero, se dice que todo eso era *in-tonal*, "de-ellos destino".[53] Como en el caso de Huitzilopochtli que había incorporado a su *tonalli*, su destino, cuanto había sido atavío y atributo de los cuatrocientos surianos, también los *tlatoque* y *pipiltin* mexicas consideraban que era destino suyo, *in-tonal*, el poseer "toda realidad preciosa en el Anahuac".

Todo esto, que llegó así a justificarse a la luz de los relatos acerca del propio pasado, cuando la sociedad mexica hizo reelaboración de su historia, contrasta con la que fue dura experiencia del mismo pueblo una vez que penetró en el valle de México.

[52] *Códice Florentino*, lib. III, cap. I.

2. Establecimiento en Tenochtitlan y creación de un "tlatocáyotl", gobierno, al modo de los toltecas

Rechazados los mexicas por los que allí vivían, tepanecas de Azcapotzalco, y gentes de Culhuacán, tras una serie de peripecias, se establecen al fin en el islote de Tenochtitlan.

El recuerdo del portento del águila devorando la serpiente contrasta en verdad con la toma de conciencia de los mexicas acerca de su propia realidad social y económica. De ello da testimonio la *Crónica Mexicáyotl*. Nos dice ésta que Huitzilopochtli ordenó a los mexicas se asentaran allí. Luego les reiteró cuál sería su destino: *nauhcampa ximotlallica*, "por los cuatro rumbos establecéos". Ello dijo a los *calpullis*, ahora ya más numerosos, que han llegado, los tlacochcalcas, los de Cihuatecpan, Tlamatzinco, Mollocoitlillan, Chalmecas, Tzomolco, Coatlan, Chillico, Izquitla, Milnáhuac y Coatl Xoxouhcan.

Pero a la vez que se habla del *tonalli* o destino, se conoce cuál es en ese momento la dura realidad:

> ...en verdad nos encontramos
> en los límites de otros,
> en los cercados ajenos;

[53] *Códice Matritense*, Primeros memoriales, v. v, fol. 60 r.-61 r.

el aire estamos conociendo
de la tierra del tepanécatl,
del de Azcapotzalco,
del Acolnahuácatl...[54]

Vivir como *macehualtin*, sometidos a Azcapotzalco, ofreciendo tributos y prestando diversos servicios personales fue por varias décadas el destino de los mexicas. Parece pertinente detenernos en este punto para examinar un poco más de cerca la organización socioeconómica de sus *calpullis*.

Cada uno de estos, conjunto de habitantes de una "gran casa", constituía una comunidad con una vinculación interna y con un origen mítico común. Su vinculación implicaba intereses económicos también comunitarios. Al establecerse en sitios determinados de la isla, los varios *calpullis* adquirieron una relación geográfica. Hasta entonces los *calpullis* mexicas continuaban obedeciendo a sus guías o jefes, varios ancianos, *in yehuantin, hualteyacanque, in huehuetque*, "aquellos que los guiaron hacia acá, los viejos". También estaban allí los *teomamaque*, "los sacerdotes, portadores del dios", de modo muy sobresaliente, Quauhtlequetzqui, Tenochtli y otros varios.

En ese conjunto de *macehualtin*, integradores de los calpullis mexicas, la familia, tanto la nuclear como la extendida, constituían la base principal de vinculación. Hurguemos un poco en lo que se conoce acerca de la familia entre los nahuas.

La familia entre los nahuas

Varios son los términos, bastante significativos, que expresan en náhuatl el concepto de familia. Analizaré aquí dos que pueden tenerse como los más frecuentes. El primero es el de *cencalli*, vocablo compuesto de la partícula *cen*, que significa "enteramente, conjuntamente", y de la bien conocida voz *calli* o "casa". A la letra, *cen-calli* vale tanto como "la casa entera, el conjunto de los que en ella viven". Se concibe así, en principio, a la familia desde un punto de vista que comprende a todos aquellos que, por diversas formas de relación, viven juntos en una misma casa o morada. Quienes así se encuentran vinculados reciben, por

[54] *Crónica Mexicáyotl*, p. 80.

tanto, el calificativo de *cen-caltin*, "el conjunto de los moradores del hogar".

Pero si lo expresado por *cencalli* señala ya una serie de vínculos o relaciones permanentes, encontramos otro término en náhuatl, referido también a la familia, todavía más significativo. Es éste el de *cen-yeliztli*, derivado de la misma raíz *cen* y del vocablo *yeliztli*, expresión de la idea abstracta de "naturaleza, estado, esencia de una cosa". El concepto significado por *cen-yeliztli* es el de "estado o naturaleza de quienes viven entera y conjuntamente".

Este análisis lingüístico permite enunciar una idea que parece de importancia: para el hombre prehispánico la familia constituye la primera forma de relación humana permanente y entera. Es el estado (*yeliztli*) que aúna enteramente (*cen-*) a aquellos que la integran. Esto mismo, pero en función del símbolo visible de la casa, es lo que significa también la otra voz, *cen-calli*, que acabamos de analizar. La idea de familia entre los nahuas se nos muestra así como afirmación implícita de rasgos y atributos que se consideran requisito indispensable de esta institución.

Distintas familias emparentadas entre sí, integraban lo que se designa como "familia extendida". A su vez un cierto número de tales familias extendidas, que reconocían un origen común, tomando en cuenta la ascendencia tanto patrilineal como matrilineal, formaban los diversos *calpullis*.[55] Aunque las relaciones de los miembros de un *calpulli* entre sí y los de un *calpulli* con otro u otros —según lo veremos— se modificaron en varios aspectos con el transcurso del tiempo, puede afirmarse, en cambio, que tanto las familias nucleares como las extendidas, conservaron básicamente su carácter original. En otras palabras, siguieron constituyendo las entidades primarias de cohesión social.

Y puede adelantarse aquí que, aun cuando se consolidó después plenamente un estrato gobernante entre los mexicas, los vínculos familiares mantuvieron grande importancia en el mismo. Esos vínculos se reconocían, con ciertas peculiaridades, incluso en el caso de los descendientes habidos a través de concubinas.

Respecto de la importancia que se concedía a los víncu-

[55] Más adelante nos ocuparemos con mayor detenimiento de la naturaleza del *calpulli*.

los familiares entre los miembros del estrato gobernante durante la época de prepotencia mexica, pueden citarse las frecuentes alusiones al *tlacamecáyotl*, "conjunto de cordeles que unen a los hombres", es decir linaje, expresadas en textos como los *huehuetlatolli*, tanto los que reunió fray Andrés de Olmos como los que debemos a los informantes de Sahagún. Por otra parte, según lo veremos, el sistema mismo de gobierno mexica llegaría a funcionar teniendo como uno de sus más importantes puntos de apoyo el elemento del parentesco entre quienes lo ejercían.

Ahora bien, volviendo al momento de que tratábamos, o sea antes de que llegara a formarse un estrato dominante entre los mexicas, hemos de reconocer que era bastante precaria la situación de cuantos integraban los *calpullis* establecidos en Tenochtitlan. Recuerdo de semejante situación parecen ser estas palabras de la *Crónica Mexicáyotl*:

> Así pues, con pobreza, con miseria, hicieron, edificaron la casa de Huitzilopochtli. Así la levantaron, en verdad sólo pequeña, la llamada Ayauhcalli, "Casa de niebla". ¿De dónde tomarán piedra, madera? Porque están en tierra de los tepanecas, del de Azcapotzalco, y en tierra del de Aculhuacan, en los linderos de los culhuacanos. Y por esto mucho se afligían.[56]

Según el mismo cronista Tezozómoc así subsistieron los mexicas hasta un año 5-Caña 1367). Seguramente desde algún tiempo antes de tal fecha, tal vez desde que ocurrió la muerte del *teyacanqui* Tenochtli, el que había acaudillado a los *calpullis* mexicas, éstos habían dado entrada a un propósito que iba a ser principio de una honda transformación en su estructura sociopolítica.

Comienzo de la transformación

Cabe pensar que los mexicas tenían clara conciencia de que, más allá de su forma de organización en *calpullis*, integrados por *macehualtin* y gobernados por ancianos y *teyacanque* o guías, existía otra posibilidad de gobierno y de existencia. Esa posibilidad era precisamente la que practicaban otros varios pueblos con los que los mexicas habían

[56] *Ibid.*, pp. 67-68.

tenido contacto, o de los que conservaban ellos memoria. Quienes así estaban organizados habían logrado mucha mayor abundancia, fama y poder.

En el ámbito del altiplano central, y aun fuera de él, por ejemplo entre los quichés y cakchiqueles de Guatemala y los mixtecas de Oaxaca, pervivía la tradición en el sentido de que la nobleza y el poder tenían su raíz en los toltecas y, de modo particular, en el sabio gobernante Ce-Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl. Tenía, por tanto, sentido desear vincularse al *tlacamecáyotl*, linaje, de los antiguos toltecas.

Citaré aquí varios testimonios que ejemplifican este interés de ligarse a los toltecas por parte de grupos distintos. En relación con la dispersión de los toltecas, los *Anales de Cuauhtitlan* consignan los varios lugares donde quedaron algunos de ellos. Allí dieron vida a nuevas formas de dinastía. De modo especial se hace referencia a Culhuacan:

> Y se fueron, entraron en las poblaciones; algunos se establecieron en Cholula, Tehuacan, Cozcatlan, Nonohualco, Teotitlan, Coaixtlahuacan, Tamazolan, Copilco, Topillan, Ayotlan, Mazatlan.
>
> Así, por todas partes, en la tierra de Anáhuac, fueron a hacer establecimiento; allí ahora se hallan.
>
> Y en el año Ce-Técpatl fue también cuando los de Culhuacan siguieron el camino de los toltecas...[57]

Fuentes muy distintas son los códices mixtecas prehispánicos. En varios de ellos justamente se consigna por medio de sus glifos la idea de que el poder y la consagración para su ejercicio provienen de Tula, la metrópoli tolteca de Quetzalcóatl. Como lo ha mostrado Alfonso Caso en su obra *Reyes y reinos de la Mixteca*, la "lectura" de los códices confirma la actuación de la influencia cultural tolteca en varios de los lugares que registran los *Anales de Cuauhtitlan* en el texto que he citado (Tehuacan, Teotitlan, Coaixtlahuacan...). Tomando aquí como muestra el caso del señor "4-Viento Serpiente de Fuego", de la segunda dinastía de Tilantongo, puede ilustrarse la vinculación que se reconoce entre el origen del poder y la metrópoli tolteca. Veamos el comentario de Alfonso Caso:

[57] *Anales de Cuauhtitlan*, fol. 10-11.

4-Viento emprende una serie de visitas, viendo a otros reyes de la Mixteca...

Va entonces a un sitio que se llama Río del Maíz y en ese lugar se encuentra con el rey "4-Tigre Antifaz Negro"... Este era señor de un lugar que tiene por glifo el símbolo del tule o espadaña, por lo que podemos llamarle Tula, y el hecho de que en ese lugar es donde se consagra a los reyes, nos lleva a pensar en la posibilidad de que se trate de la vieja Tula...

4-Tigre agujera la nariz a 4-Viento y lo convierte entonces en tecuhtli, dándole así la posibilidad de ser rey...[58]

A su vez pueden citarse varios testimonios del ámbito mayanse, más allá de Ayotlan, lugar situado en el Soconusco y del cual, al igual que de un Mazatlan de ese mismo rumbo, nos habla el texto citado de los *Anales de Cuauhtitlan*. En este caso aduciré primero al *Popol Vuh*. Se hace allí recordación de los abuelos y padres del pueblo quiché, cuando ya habían quedado "los pueblos sometidos y terminada su grandeza [y] las tribus no tenían ningún poder, todas dedicadas a servir diariamente".[59] En esa coyuntura es cuando los "tres hijos" se marchan al oriente para ir a recibir de Nácxit Topiltzin la que el traductor del texto designa como "investidura del reino".

...cuando llegaron allá al oriente, cuando fueron a recibir la investidura del reino. Y este era el nombre del señor, rey del oriente, a donde llegaron. Cuando llegaron ante el señor Nácxit, que este era el nombre del gran señor, el único juez de todos los reinos, él les dio las insignias del reino y todos sus distintivos.[60]

Precisamente, entre las insignias y dones el *Popol Vuh* menciona las del Ah Pop, "el de la estera", así como el sitial o trono. En el altiplano *in petlatl, in icpalli*, "la estera, el sitial", eran el símbolo del poder de los *tlatoque*. Con ello, según lo añade el *Popol Vuh*, recibieron asimismo los

[58] Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la Mixteca*, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1977-1978, t. I, pp. 81-82.

[59] *Popol Vuh, Las antiguas historias del Quiché*, traducción de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, páginas 218-219.

[60] *Ibid.*, p. 220.

quichés "las pinturas de Tulan [*u tzibal Tulan*], aquello en que ponían sus historias".[61]

Muy parecido es el testimonio de los cakchiqueles, que también fueron a buscar la investidura del poder en su raíz de origen tolteca.

Llegaron ante Mehuac y Nácxit, que era en verdad un gran rey. Entonces los agasajaron y fueron electos Ahav Ah Pop y Ah Pop Qamahay. Luego los vistieron, les horadaron la nariz y les dieron sus cargos y las flores llamadas Cimpual... Y dirigiéndose a todos, dijo el señor Nácxit...: "Os daré a todos el señorío...[62]

Un último texto presentaré tomado del *Códice Florentino*, que confirma, por lo que toca al altiplano central, el unánime reconocimiento de que el poder habría que derivarlo, de un modo o de otro, del linaje de los toltecas. Este testimonio está incluido en la sección en que los informantes describen a los varios pueblos que han venido a habitar esta tierra:

Aquí se dice, se refiere,
quiénes son los que se nombran nahuas...
Estos, según se dice,
se llaman a sí mismos chichimecas,
se dicen "dueños de casas",
que quiere decir toltecas.
Se refiere que a ellos los diseminaron
los toltecas
cuando entró al agua
Topiltzin Quetzalcóatl...
Estos nahuas eran capaces,
tenían sus tetecuhtin,
sus pipiltin, tlatoque.
Y ellos gobernaban, tenían a su cargo
las ciudades.
Ellos agrandaban, extendían,
engrandecían sus ciudades...[63]

[61] *Ibid.*, p. 222.

[62] *Memorial de Sololá (Anales de los Cakchiqueles), El título de los señores de Totonicapan*, edición de Adrián Recinos, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 67-68.

[63] *Códice Florentino*, lib. X, cap. XXIX.

Los textos citados explican ciertamente por qué los mexicas en un momento dado, queriendo superar su situación de *macehualtin*, tributarios de Azcapotzalco, pensaron en vincularse al *tlacamecáyotl*, linaje de los toltecas. Si como refiere el primer testimonio de los que aquí he citado, "los de Culhuacan siguieron el camino de los toltecas...", no parece ya extraño que a ese señorío acudieran los mexicas. De hecho algunos de ellos tenían allí parientes desde los días en que, asentados en Tizapan, habían tratado a los de Culhuacan.

Factor que influyó en su determinación de ser gobernados por un *tlatoani*, según la *Crónica Mexicáyotl* y los otros textos derivados de la "Crónica X", fue la separación del grupo de los mexicas tlatelolcas: "aquellos, los malvados, que nos dejaron y se fueron a establecer a Xatilolco [Tlatelolco], no sea que en algún momento se confabulen, pues son malvados..." [64]

Justamente después de esta consideración, al decir del texto, los ancianos reunidos añaden: "y si hemos de poner un tlatoani, ¿dónde está él con quien marcharemos, nosotros los mexicas tenochcas?" [65] Por su parte fray Diego Durán, que conoció la misma tradición indígena, es más explícito. Según él, lo que expresó uno de los ancianos fue lo siguiente:

> ...ya véis cómo estos nuestros hermanos y parientes se han apartado de nosotros y se fueron al Tlatelolco a vivir...
>
> Como rebeldes e ingratos, no conociendo el bien, se fueron. Temo y me persuado de sus malas mañas que algún día nos han de querer sobrepujar y sujetar y han de levantarse a mayores y elegir rey y hacer cabeza por sí, por ser malos y de ruin inclinación. Antes que nos veamos en algún aprieto elijamos a un rey que a ellos y a nosotros nos tenga sujetos...[66]

Así para no volver a caer en la situación de dominados, sino encaminarse hacia el rango de dominadores, los mexicas tenochcas solicitaron un *tlatoani* del señor de Culhuacan, el de nombre Náuhyotl. Los mexicas habían puesto la

[64] *Crónica Mexicáyotl*, p. 80.
[65] *Loc. cit.*
[66] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I. pp. 43-44. (Véase asimismo: *Crónica Mexicáyotl*, p. 82.)

mirada en Acamapichtli porque éste era hijo de Opochtli, uno de ellos mismos que, permaneciendo entre los culhuacanos, había contraído matrimonio con la princesa Atotoztli, hija, según refiere Durán, del propio señor Náuhyotl. Al hacer su petición, los mexicas dijeron:

> Oh señor... venimos a solicitar para tu pequeño poblado de Tenochtitlan, a llevarnos a tu siervo [*momacehualtzin*] recuerdo, hijo, vástago, nuestro collar, nuestro plumaje de quetzal, el de nombre Itzpapálotl [Acamapichtli], lo concederás, pues en verdad es nuestro hijo mexica y también sabemos que es nieto de los culhuacanos, descendiente de los tetecuhtin, de los tlatoque de Culhuacan...[67]

Como es bien sabido, la respuesta de Náuhyotl fue favorable. A partir de ese momento comenzó a generarse un cambio en la organización de los mexicas.

El origen de los pipiltin mexicas

Mezcla de leyenda e historia son probablemente los relatos que hablan del origen de un estrato de nobles en Tenochtitlan. Según los testimonios derivados de la "Crónica X", la mujer de Acamapichtli, también culhuacana, de noble linaje de procedencia tolteca, resultó estéril. Para suplir la falta de descendencia, varios de los antiguos *teyacanque* mexicas ofrecieron sus hijas al nuevo *tlatoani*. Éste, al hacer generación en ellas, propiciaba la alianza con los antiguos jefes mexicas y daba principio a la formación de un grupo rector, el de los *pipiltin*.

Fueron las doncellas descendientes de personajes tales como Acacitli, Tenochtli, Meci, Ahuéxotl, Ocelopan, Tezacátetl y Aatl, nada menos que la vieja prosapia mexica, las que concibieron hijos, *pipiltin*, de Acamapichtli. "En fin —escribe Durán a este propósito—, cada uno de los grandes señores y ayos del dios, cada uno ofreció una de sus hijas por mujer al rey para que de allí sucediese línea de los señores de la tierra." [68] Dato de tomarse en cuenta es que precisamente en la recopilación de los *tlacamecáyotl*, "conjuntos de cordeles que ligan a los hombres", los linajes,

[67] *Crónica Mexicáyotl*, pp. 82-83.
[68] Durán, *op. cit.*, p. 48.

que consignó el cronista Tezozómoc, se conservan los nombres de no pocos de los inmediatos descendientes de Acamapichtli, tenidos como primera simiente de la *píllotl* o nueva nobleza mexica. Entre ellos se hace mención especial de Ometochtzin y Cuitlachtzin que llegaron a gobernar precisamente en Tula.[69]

El que Tenochtitlan se convirtiera en una *tlatocáyotl*, estado, con su propio señor de linaje mexica-culhuacano, y, por tanto, con raíces toltecas, no agradó a los tepanecas de Azcapotzalco. Nuevas cargas tributarias impusieron en consecuencia a los mexicas. Aunque las fuentes aluden más a dichas cargas que al conjunto de la situación socioeconómica que prevalecía en Tenochtitlan, cabe intentar al menos una somera descripción de la misma.

Sociedad y economía en tiempos de Acamapichtli

Muy difícil es cuantificar la población que habitaba en Tenochtitlan hacia 1380 o cualquiera de los recursos de que disponía para una producción que no superaba los niveles de una economía de autosubsistencia. Para ofrecer siquiera algún elemento de juicio de carácter demográfico haré una inferencia. Veamos cuáles son algunas de las cifras que se han asignado como correspondientes a la población de la capital mexica en 1519.

Según López de Gómara, que probablemente oyó el dato de Hernán Cortés, Tenochtitlan era "pueblo de 60 000 casas".[70] El conquistador Francisco de Aguilar eleva la cifra, pues habla de "ochenta o cien mil casas".[71] Acogiéndose a la apreciación más baja, y asignando un promedio de cinco habitantes por casa, algunos han calculado la población de Tenochtitlan como cercana a los 300 000 individuos. Los estudiosos de la demografía histórica mesoamericana Woodrow Borah y Sherburne Cook sostuvieron en 1963, como resultado de sus investigaciones, que dicha población, incluyendo a Tlatelolco, llegaba a 360 000 personas.[72] Cifras

[69] *Crónica Mexicáyotl*, p. 87.

[70] Francisco López de Gómara, *Historia de la Conquista de México*, 2 v., México, editorial Pedro Robredo, 1943, t. I, p. 231.

[71] Fray Francisco de Aguilar, *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, edición de Jorge Gurría Lacroix, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977, p. 95.

[72] Woodrow Borah y Sherburne F. Cook, *The aboriginal population of Central Mexico on the eve of the Spanish conquest*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1963, p. 79.

más bajas proporcionan otras fuentes e investigadores. El Conquistador Anónimo menciona 60 000 habitantes.[73] Gonzalo Fernández de Oviedo, con informaciones como la del conquistador Juan Cano, y más tarde Ixtlilxóchitl, hablan de 50 000.[74] Por su parte la investigadora Sonia Lombardo de Ruiz acepta el dato de 60 000 habitantes:

> Si dividimos 60 000 habitantes entre esta superficie (la de 15.33 Km², asignada a la ciudad y a Tlatelolco), obtenemos una densidad promedio de 3 983 pobladores por Km², cifra que es alta para una ciudad preindustrial...[75]

En medio de tal divergencia en las cifras, implícitamente se reconoce que la población de Tenochtitlan hacia 1519 era tanto o más numerosa que la de ciudades importantes de España, o de Europa, a comienzos del siglo XVI.

Hay dos testimonios indígenas que, con las reservas que se quiera, pueden aducirse como puntos de referencia en la historia demográfica de los mexicas. El primero se debe a Chimalpahin quien, en su *Segunda Relación* (fol. 28 r.), sostiene que los siete *calpullis* originales, al salir de Chicomóztoc, sumaban 10 000 personas: "Se contaron los aztecas-mexitin, cuando vinieron a salir de Chicomóztoc, eran diez mil (*cenxiquipilli ypan macuiltzontli...*)" El otro testimonio, de la *Crónica Mexicáyotl*, menciona quince *calpullis* algunos años después del asentamiento de Tenochtitlan.[76]

Dos inferencias pueden enunciarse a partir de estos testimonios. La primera es que el grupo mexica original era bastante reducido. La segunda parece confirmar lo que, por otras fuentes consta: que debido a alianzas, llegadas de otros grupos (como algunos *tlailotlaques* o 'regresados'), y también al natural desarrollo demográfico, algún

[73] Conquistador Anónimo, *Relación de las cosas de la Nueva España y de la gran Ciudad de Temistitan, México*, México, Editorial América, 1941, p. 42.

[74] Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme*, Madrid, imprenta de la Real Academia de la Historia, 1851-1855, t. III, p. 528.

[75] Sonia Lombardo de Ruiz, *Desarrollo urbano de México-Tenochtitlan, según las fuentes históricas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973, p. 122.

[76] *Crónica Mexicáyotl*, pp. 74-75.

tiempo después del asentamiento en Tenochtitlan, el número de *calpullis* y el de habitantes se fue incrementando.

En el estudio sobre "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", de Alfonso Caso, se localizan más de 60 barrios y un cierto número de *tlaxillacalli*, subdivisiones menores.[77] Sin pretender que en todos los casos puedan equipararse las divisiones territoriales de los barrios registrados, con otros tantos *calpullis*, parece cierto que el número bastante grande de barrios denota una mayor complejidad jurisdiccional, que a su vez indica un gran aumento de población hasta la llegada de los españoles.

Si se insiste en la necesidad de dar cifras, podrían tenerse como verosímiles las siguientes: hubo 7 *calpullis*, con cerca de 10 000 personas, cuando la legendaria salida de Chicomóztoc (¿principios del siglo XIII?). Tras el asentamiento en Tenochtitlan, en vez de los 7 *calpullis* originales, compuestos cada uno por cerca de 1 400 personas, (1 400 × 7 = 9 800), se afirma que estos se han incrementado hasta 15. Atribuyendo a cada unidad una población algo menor en promedio, de 1 200 individuos (se vivía con cultivos reducidos y duras cargas tributarias), cabe pensar que durante esa primera etapa no se rebasó probablemente la cifra de unos 18 000 habitantes (1 200 × 15 = 18 000). Es verosímil que un desarrollo demográfico más intenso no pudiera iniciarse antes de la segunda mitad del reinado de Acamapichtli, hacia 1380.

A partir de entonces, y sobre todo una vez consolidada la independencia mexica en 1430, el incremento de la población fue grande. ¿Cuántas veces pudo doblarse ésta —incluyendo la asimilación de grupos procedentes de fuera— a lo largo de 140 años, es decir de 1380 a 1519? Suponer que ello ocurrió, en promedio, cada 70 años es ciertamente hipótesis bastante optimista en un contexto socioeconómico preindustrial. Si así fuera, la población de Tenochtitlan no rebasaría al tiempo de la Conquista la cifra de 72 000 habitantes. Nuestro hipotético cálculo puede situarse al lado de los que ofrecen Oviedo, el Conquistador Anónimo, Ixtlilxóchitl y, modernamente Sonia Lombardo.

Entre esa población comenzó a surgir un estrato dominante, el de los *pipiltin*, resultado de la entronización de Acamapichtli, la venida de otros nobles culhuacanos, la fusión con las doncellas hijas de los antiguos *teyacanque* y el reconocimiento de méritos de distintos personajes.

[77] Véase: Alfonso Caso, "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. XV, núm. 1, México, 1956, pp. 7-63.

3. Los pipiltin y la independencia de Tenochtitlan

De las noticias de interés para el conocimiento del desarrollo socioeconómico de Tenochtitlan durante el reinado de Huitzilíhuitl (1391-1415), entresaco las siguientes:

En la elección del tlatoani participaron los principales de los cuatro *Campa* o grandes sectores de la ciudad. Una vez que éstos se pusieron de acuerdo, informaron de su decisión "a la gente del pueblo..., hombres y mujeres, viejos y mozos... Oído por el pueblo, respondieron todos a una que confirmaban la elección..."[78] Importa tener presente esta manera de pre-elección por parte de "los principales" con la consiguiente ratificación por el pueblo, ya que más adelante se introducirán modificaciones en la elección.

Huitzilíhuitl, para aligerar la carga tributaria y de servicios que los mexicas tenían que cumplir con los tepanecas, contrae matrimonio con una princesa hija de Tezozómoc, *tlatoani* de Azcapotzalco. Se incrementa así la vinculación mexica con los *pipiltin* y *tlatoque* que gobiernan en tierras cercanas. De ese primer matrimonio de Huitzilíhuitl con la tepaneca, nace Chimalpopoca que logra varios favores de su abuelo en provecho de los mexicas.[79] Otra mujer tuvo Huitzilíhuitl que vino a ser la madre de Motecuhzoma Ilhuicamina. Fue ésta hija del *tlatoani* de Cuauhnáhuac.[80]

Huitzilíhuitl obtiene, entre otras cosas: que "se hinchiera su ciudad de gente de los comarcanos; y atraían las naciones hinchiendo su ciudad, avecindándolos en ella y emparentándose por vía de casamientos todo lo más que podían, todo ordenado al multiplico de su ciudad".[81]

También se empeñó en el culto de los dioses "que era en lo que sobre todo se esmeraban los *señores y reyes*, teniéndose ellos por semejanza suya..."[82] Así, en la dialéctica del todo social, se fortalecía aquello que sería el pivote del actuar mexica para la realización del destino que le tenía anunciado su dios Huitzilopochtli.

[78] Durán, *op. cit.*, t. I, p. 55. [79] Durán, *op. cit.*, t. I, pp. 56-58.
[80] *Crónica Mexicáyotl*, pp. 9-95. [81] Durán, *op. cit.*, t. I, p. 59.
[82] Durán, *op. cit.*, t. I, p. 60.

Finalmente, se ampliaron entonces los quehaceres de la pesca para traer provisiones a la ciudad, al igual que los ejercicios militares en vistas al futuro.[83]

El ascenso de Chimalpopoca, al morir Huitzilíhuitl (1415), se hizo con los buenos augurios de agradar a su abuelo Tezozómoc. Sin embargo, muy pronto el antagonismo de varios *pipiltin* tepanecas iba a alterar gravemente la situación. Se opusieron éstos a conceder que los mexicas llevaran agua de Chapultepec a su ciudad. El argumento del parentesco de Chimalpopoca, que era en parte de linaje tepaneca, fue rechazado ya que se dijo que "aunque era de casta de tepanecas, que era por vía de mujer el parentesco, y que de parte de padre era hijo de los mexicanos, y que siempre se inclinaría a la parte del padre..." [84]

Sin entrar en detalles, bastará recordar aquí que Chimalpopoca fue asesinado por los tepanecas quienes además se apercibieron para exterminar a los mexicas.

El pacto entre pipiltin *y* macehualtin

Difícil, si no es que imposible, resulta precisar el número de habitantes de Tenochtitlan hacia 1426, cuando murió Chimalpopoca. Decir que los 18 000, que se calcularon para unos cuarenta y cinco años antes, habían aumentado a unos 25 000, es sólo una hipótesis. Por otra parte está la cuestión acerca de los que, en ese conjunto, formaban parte del sector dominante, los *pipiltin*. Para dar una idea, siquiera aproximada de esto recordaré que, según la *Crónica Mexicáyotl*, Acamapichtli tuvo varios hijos, tres de ellos que gobernaron en Tula. El último de éstos dio a su vez a su padre trece nietos de nombre conocido. Huitzilíhuitl e Itzcóatl, también vástagos de Acamapichtli, ascendieron al trono de Tenochtitlan. El primero le dio doce nietos. El segundo, que había sido engendrado en una concubina de Azcapotzalco, confirma en su persona que por lo menos algunos de los nacidos de mujeres ilegítimas eran también considerados *pipiltin*. Itzcóatl tendría a su vez dos hijos. A ellos deben sumarse los descendientes de Chimalpopoca en número de siete. Por otra parte deben añadirse todos los hijos que Acamapichtli había tenido de las hijas

[83] *Loc. cit.*
[84] *Loc. cit.*

de los *teyacanque* mexicas, número indeterminado pero que bien pudo acercarse a un centenar.

Finalmente, si no con la categoría de descendientes de Acamapichtli, *tlazopipiltin*, "hijos preciosos", contaban así mismo como *pipiltin* otros, numerosos, nacidos de antiguos señores mexicas, que habían sido promovidos a tal rango por sus méritos o derivaban su nobleza de parentesco con gentes de Culhuacan, Tetzcoco, Chalco y aun Azcapotzalco.

Al tiempo de que estamos tratando, es decir al ocurrir la crisis del enfrentamiento con los tepanecas, como descendientes directos del linaje de Acamapichtli, incluyendo a los habidos en las hijas de los principales, había por lo menos un par de centenas, contando a las mujeres. Existían así cerca ya de cien familias de *tlazopipiltin*. Con rango menor, cabe suponer que los *pipiltin*, por méritos o por parentesco con gentes de fuera, doblaban tal cifra. Pensar que eran tan sólo unas 300 familias las que integraban hacia 1426 el estrato dominante entre los mexicas —con todo lo que de hipotético tiene este cálculo— podrá parecer a algunos cifra muy reducida. A quienes, en cambio, la juzguen elevada, habrá que hacerles notar que con los integrantes de esas familias (tomando a cada una como formada por cinco personas en promedio), sólo se alcanza un 6 % del conjunto de la población que probablemente tenía entonces Tenochtitlan.[85]

Pues bien, electo ya Itzcóatl, los principales *tlazopipiltin* y los representantes de los *macehualtin* sostuvieron un diálogo que concluyó en un pacto. Temerosos los *macehualtin* de que la guerra con Azcapotzalco les acarreara

[85] De interés resulta comparar esta hipótesis de un 6 % de *pipiltin*, hacia 1426 en Tenochtitlan, con la información al alcance respecto de otros lugares. Al decir de Johanna Broda, "la clase dominante en las áreas rurales a veces representaban entre el 1 y el 10 % de la población". Véase: Broda, "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial", *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina* (1500-1975), México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 56-57.

En la obra ya citada de Carrasco y Broda (ed. *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*) se proporcionan otros porcentajes acerca de distintos señoríos. Se dice así que en Tlaxcala, los *pipiltin*, a principios de la época colonial, el porcentaje de los *pipiltin* iba del 8 al 20 %, esto último en las cabeceras mayores. Para el área de Huexotzinco ha podido precisarse un 19 % de *pipiltin*.

su propia ruina, externaron su parecer de someterse por completo a los tepanecas. Los nobles, aconsejados por el sagaz Tlacaélel, hijo de Huitzilíhuitl, manifestaron a la gente del pueblo que

> si no saliéramos con nuestro intento [vencer a Azcapotzalco], nos pondremos en vuestras manos [las de los macehualtin] para que nuestras carnes sean mantenimiento vuestro y allí os venguéis de nosotros...[86]

La contestación de los macehualtin fue aceptación de lo propuesto:

> ...pues mirad que así lo hemos de hacer y cumplir, pues vosotros mismos os dais la sentencia; y así nosotros nos obligamos si salís con vuestro intento de os servir y tributar y ser vuestro terrazgueros y de edificar vuestras casas y de os servir como a verdaderos señores nuestros, y de os dar nuestras hijas y hermanas y sobrinas para que os sirváis de ellas, y cuando fuéredes a las guerras de os llevar vuestras cargas y bastimentos y armas a cuestas y de os servir por todos los caminos por donde fuéredes y, finalmente, vendemos y subjetamos nuestras personas y bienes en vuestro servicio para siempre.[87]

La victoria sobre Azcapotzalco haría que las promesas de los *macehualtin* tuvieran que cumplirse. Y aun en el caso de que se supusiera que, recogido por la "Crónica X", este diálogo fuera introducido mucho más tarde por los *pipiltin* para justificar su posición, de todas formas con base en tal ficticio o real pacto, los *macehualtin* hubieron de aceptar su condición de grupo dominado. El estrato dominante de los *pipiltin* a partir de entonces podría empezar a realizar lo que consideraba su destino: imponerse por los cuatro rumbos del mundo.

4. El estado mexica y sus instituciones socioeconómicas

La atención se concentra ahora en lo que fue la sociedad mexica ya independiente de Azcapotzalco, aliada de Tetzcoco y Tlacopan, y en plan de decidida expansión. El pen-

[86] Durán, *op. cit.*, t. I, p. 65.
[87] Durán, *op. cit.*, t. I, p. 75.

samiento místico-guerrero de sus sacerdotes y de figuras como Tlacaélel, que se convierte en el gran consejero de varios *tlatoque* mexicas, es factor clave en el todo social puesto que, en función de él, se concebirán las empresas que habrán de realizar los seguidores de Huitzilopochtli.

Consolidación de los estratos sociales y sus atributos

Dado que fue durante esta etapa cuando realmente se consolidaron el estado mexica y sus formas de organización socioeconómica, es aquí donde vamos a analizar con más detenimiento las fuentes de información al alcance. Según dijimos al principio, si bien estamos lejos de querer enmarcar los hechos a la luz del modelo del modo asiático de producción, no desdeñamos tampoco *a priori* dicho enfoque teórico como un posible esquema de referencia. Por otra parte, y quiero insistir en ello, mi propósito es no separar artificialmente lo económico, social y político, del todo cultural en el que conjuntamente se generaron ideas y realidades que mucho influyeron en la estructuración y desarrollo del pueblo mexica.

Comencemos por atender a la nueva situación de los *pipiltin* a quienes se debió la independencia de los mexicas, libres ya de Azcapotzalco, y entre los que se concibieron y difundieron principalmente las ideas y actitudes motores del cambio.

El status *de los* pipiltin

Conserva el cronista Chimalpahin la relación acerca de los nuevos títulos que, consumada la victoria en Coyoacán, se otorgaron a buen número de *pipiltin*:

> Y cuando conquistaron ya a Coyoacan
> los pipiltin mexicas,
> vinieron a regresar
> los muy grandes que habían sido guías.
> Enseguida se les vinieron a dar
> nombres, títulos de tecuhtin (señores):
>
> Tlacaélel fue hecho tlacochcálcatl
> [título de señor de la casa de las flechas],
> su nombre de mando (itla'tocatoca)
> allí se le dejó, el de atecpanécatl,

Moctecuhzoma, el Viejo, su título
se hizo el de tlacatécatl
[título de ordenador de hombres],
su nombre de mando,
y el viejo Tlacahuepan
su título eznahuácatl
["El derramador de sangre"],
se hizo su título de mando.

Cuatlecóuatl su título tlillancalqui,
["el señor de la casa negra"]
su título de mando...
Y otros diecisiete tlatocapipiltin,
muy grandes capitanes,
todos recibieron también su rango,
su título de mando.[88]

Por su parte Durán, apoyado casi seguramente en el mismo testimonio del que se valió Chimalpahin, amplía la información y tras enumerar los títulos dados a Tlacaélel, Motecuhzoma Ilhuicamina, Tlacahuepan y Cuatlecóatl, nos da los nombres y dignidades de los otros diecisiete *pipiltin* galardonados.[89]

Los pipiltin *y la propiedad de la tierra*

Además de éstos, varios títulos más se repartieron. Pero al menos tan importantes como la concesión de títulos fue el repartimiento de tierras que también se llevó a efecto. El texto de Durán resulta aquí de enorme importancia porque en él se habla por vez primera de una distribución de tierras entre los mexicas que hasta entonces habían vivido desprovistos de ellas. En cada caso, al citar sus palabras, añadiré entre corchetes el vocablo con que se designaba en náhuatl la correspondiente categoría de tierra.

Al primero que señalaron tierras fue a la corona real de su rey [*tlatocatlalli* o a veces *tlatocamilli*, "sementera real"] pertenecientes al señorío y para el sustento real y haciendas suyas...

[88] Chimalpahin, *Séptima Relación*, fol. 165 r.
[89] Véase: Durán, *op. cit.*, t. I, pp. 97-98.

Señalaron luego a su prepósito Tlacaélel, al cual señalaron once suertes de tierra; luego tras él dieron a todos los príncipes, a cada uno a dos y a tres suertes, conforme al merecimiento de sus hechos y dignidades, y a otros una... [*pillalli, pil†tlalli*, "tierras de nobles"].[90]

Aunque el texto no hace mención expresa, cabe suponer que bajo el concepto de "las tierras de la corona", algunas hubieron de reservarse para sufragar gastos determinados como los de las guerras (*yaotlalli*), los del palacio (*tecpantlalli*) y los de los templos (*teopan-tlalli*). Por otra parte, es significativo que en esta primera repartición no se otorgaran tierras a los *calpullis* (*calpullalli*). Más bien alude el relato a la miserable situación de los tepanecas de Coyoacán que quedaron "muy desconsolados y tristes por verse desposeer de sus tierras y hechos terrazgueros y tributarios de los mexicanos..."[91]

El empleo de la voz "terrazguero" hace pensar que se trata de los que quedaban en condición de *mayeque*, "braceros", que trabajaban tierras ajenas.

Lo ocurrido con las tierras de Coyoacán se repitió muy pronto al someter los mexicas al señorío de Xochimilco. Nuevamente la distribución siguió el orden ya referido: las tierras de la corona (*tlatocatlalli*) y las de los *pipiltin* (*pillalli*).[92]

Una cuestión en cierto modo básica debemos plantearnos en este punto. Quienes habían recibido títulos y luego tierras, ¿habían adquirido éstas en calidad de propiedad privada o en función del título y cargo recibidos? Desde el ángulo de interpretación de Morgan, Bandelier y sus seguidores, la pregunta carece de sentido. Simplemente afirman ellos que todas las tierras eran propiedad de la "tribu". En cambio, para estudiosos como Moreno, Toscano, Caso, Katz y otros, las tierras de los *pipiltin* y por lo menos una parte de las conocidas como *tlatoca-tlalli*, al adquirirse, pasaban a formar parte del patrimonio individual de los que las recibían.

Finalmente, los que adoptan el marco teórico del modo asiático de producción niegan la existencia de forma algu-

[90] Durán, *op. cit.*, t. I, p. 101.
[91] *Loc. cit.*
[92] Durán, *op. cit.*, t. I, p. 114

na de propiedad privada en casos como el de los mexicas, en los que, al decir de Marx, es el estado "la unidad omnicomprensiva... que aparece como el propietario superior o único propietario".[93] Para quienes así piensan, lo que ocurre es que, en función del cargo, dignidad o función administrativa, se otorgan la tierra u otros bienes. En ocasiones, dado que la dignidad y el cargo —como sucedía muchas veces entre los mexicas— se heredaban de padres a hijos o entre personas vinculadas por otros grados de parentesco, paralelamente ocurría una especie de trasmisión o sucesión en el goce de los frutos de esas mismas tierras.

Desde luego no pocas citas pueden aducirse de testimonios en el sentido de que el otorgamiento de tierras se hacía precisamente en atención al cargo o dignidad. Como muestra aduzco lo expresado en 1532 por el presidente de la segunda audiencia, Sebastián Ramírez de Fuenleal: "Y el señor (tlatoani) tiene en algunas partes tierras anexas al señorío, y aquellas le labran los maceguales y son suyas como señor, y las ha el que en el señorío sucede..."[94]

La expresión "son suyas como señor" bien puede entenderse en el sentido de lo expresado en el texto de Durán "tierras de la corona real, pertenecientes al señorío y para el sustento real..." Más aún, la siguiente frase "y las ha el que en el señorío sucede", parece connotar que, independiente de si es un hijo o pariente el que sucede en el cargo, será él quien habrá de poseer las tierras.

Un reparo se ofrece, sin embargo, en los intentos de precisar el justo alcance de los testimonios de que disponemos. Ante todo debemos preguntarnos: ¿cuál era realmente el concepto de propiedad al que habían llegado los pueblos mesoamericanos, en particular los mexicas? A todas luces ese concepto no era el del derecho romano, en el sentido del famoso *jus utendi et abutendi*, "derecho de usar y de abusar de algo". Recordemos que, aun respecto de las pequeñas sementeras o huertas que se otorgaban a las familias en los *calpullis*, esa tierra podía perderse precisamente si dejaba de usarse o cultivarse.

[93] Marx, en *op. cit.*, p. 51.

[94] Sebastián Ramírez de Fuenleal, "Carta al emperador de fecha 3 de noviembre de 1532", *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de América y Oceanía*, sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias, Madrid, 1864-1884, 42 v., t. XIII, p. 254.

Por otra parte, si los nobles adquirían tierras en función de sus cargos y, en ocasiones, aun al dejar de desempeñar dichos cargos, se sentían con derecho a conservarlas o reclamarlas, ¿no parece que implícitamente se suponía la existencia de un título personal a dichas propiedades? Como ejemplo de esto citaré un caso ocurrido en Chalco después de haber sido conquistado por los mexicas. Al haber designado Ahuítzotl como *tecuhtli* en ese lugar a un tal Itzcahuatzin, varios *pipiltin* del mismo señorío fueron a quejarse ante el soberano mexica manifestándole que, privados ya de sus cargos, ahora se veían desposeídos de sus tierras. Entre otras cosas, esto dijeron a Ahuítzotl: "Porque ya nos ha tomado muestras sementeras, él, Itzcahua..."

El comportamiento de Ahuítzotl fue por demás ambivalente. A los quejosos les respondió: "Tomad vuestras tierras." Pero, al escuchar el parecer de Itzcahua, la reacción fue diametralmente distinta: "Tú sabes [lo que debes hacer] golpéalos, cuélgalos [a los quejosos], a ellos que se quieren tener como pipiltin..."[95]

Otro punto digno de tomarse en cuenta es que, entre los mexicas, era muy frecuente que los hijos de los *pipiltin* sucedieran a sus antepasados en el mismo cargo, incluso a lo largo de varias generaciones. Con ello las propiedades de tierras se trasmitían por igual. De hecho esto explica que en la época colonial no pocos caciques, acomodándose al nuevo sistema, exhibieran como título de propiedad el argumento de que el cacicazgo les venía por herencia de sus padres y antepasados.

Frente a estos hechos se antoja pensar cuál sería la respuesta que hubiera dado uno de los *pipiltin*, si todavía vigente su cultura, se le formulara la pregunta sobre si eran suyas propias tales o cuales tierras, o si las poseía tan sólo en razón de su título o cargo.

Como se ve, la cuestión de la propiedad de la tierra en el caso de los *pipiltin* no es tan cristalina como algunos ortodoxos seguidores del modelo asiático piensan. De cual-

[95] *Anales de Cuauhtitlan*, fol. 59. Testimonios como éste de la tradición prehispánica son más pertinentes que los que provienen de la etapa colonial.

quier forma —y aun cuando hasta ahora las fuentes de tradición prehispánica que conocemos no parecen arrojar suficiente luz en este punto— creo necesario completar la imagen del *status* alcanzado por los *pipiltin* durante esta etapa, que es la del reinado de varios grandes *tlatoque*, desde Itzcóatl hasta el último de los Motecuhzomas.

Otras atribuciones de los pipiltin

Como dato preliminar conviene recordar que entre los *pipiltin* (tomando este término como genérico) había por lo menos tres divisiones o "especies". Por una parte estaban los descendientes directos de los *tlatoque* (señores, gobernantes supremos: en el caso de Tenochtitlan, *Huey tlatoani*, "gran gobernante"). Dichos descendientes directos se conocían con el nombre de *tlazopipiltin*, "estimados hijos o príncipes".

En un rango inferior se situaban los conocidos en general como *pipiltin*. Eran éstos personas en diversos grados y formas emparentadas con la nobleza y, por ende, miembros del grupo dominante.

Finalmente, una tercera categoría la integraban los *quauh-pipiltin*, "hijos o príncipes águilas", que habían adquirido tal *status* por sus merecimientos básicamente en la guerra. A ellos se refieren algunos cronistas españoles llamándolos al modo de sus propias ideas, "caballeros pardos". La existencia de los *quauhpipiltin* denota una cierta apertura a la movilidad social, puesto que, en su origen, se trataba de *macehualtin* engrandecidos.

Establecida esta distinción de rangos, pasemos a enumerar al menos las más sobresalientes atribuciones de sus integrantes. Ante todo debe subrayarse que sólo entre los *tlazopipiltin* podía ser elegido el *Huey tlatoani* de Tenochtitlan. Otros cargos, que luego se mencionarán, les estaban asimismo reservados.

Tlazopipiltin y *pipiltin* habían recibido una educación mucho más esmerada en los *Calmécac*, escuelas superiores bajo el patrocinio de Quetzalcóatl. Allí estudiaban, entre otras cosas, el arte del buen hablar, los *teocuícatl* y *teotlahtolli*, cantos y discursos divinos, los sistemas calendáricos, la sabiduría contenida en los libros y el recuerdo de

la tradición y la historia. En una palabra, allí eran preparados para ejercer los cargos que competían a su rango. Unos habrían de destinarse a las altas jerarquías del sacerdocio, la administración pública, la impartición de justicia, la enseñanza, el mando de los ejércitos o el gobierno de señoríos sometidos.

Los *quauhpipiltin*, que procedían del estrato de los *macehualtin*, casi todos habían concurrido a los *telpochcalli* o "casas de jóvenes", en las que la formación se dirigía a capacitar a los educandos en el arte de los guerreros y en las técnicas que hacen posible la vida: agricultura, pesca, artesanías, comercio y otras. Por esto, aunque los *quauhpipiltin* fueran personas que habían ascendido en la escala social, su preparación original era otra. En compensación les quedaba la posibilidad de emparentar con *pipiltin* y así integrarse plenamente en el grupo dominante.

Pipiltin y *quauhpipiltin* podían desempeñar diversos cargos en la administración, inclusive los inherentes al *tecuhtli* (señor), facultado para presidir la administración de un determinado *calpulli* o de otros tipos de entidades socioeconómicas en el caso de los señoríos conquistados. Al hablar de la organización política y económica, me referiré a esto.

Elemento de suma importancia, común a todos los *pipiltin*, era estar exentos de la obligación de tributar. Concisamente alude a esto el oidor Alonso de Zorita, después de haber descrito las condiciones de los *tlatoque* (gobernantes), *tetecuhtin* (señores, funcionarios reales) y *calpulleque* (o personas al cargo de los *calpulli*, linajes de parientes... que vienen muy de antiguo"):

> Hay otra cuarta manera de señores, no porque tengan señorío ni mando sino por linaje, a los cuales llamar pipiltzin, que es vocablo general que quiere decir principales, como decimos en Castilla caballeros, y eran y son todos los hijos de los señores supremos a quienes llaman tlazopipiltzin, como quien dice hijos de señores, y otros pipiltzin que son nietos y bisnietos [otro género de parientes], y más adelante de los tales señores hay otros que se llaman tequihua[que], que es que son hidalgos, hijos de los que tenían aquellos cargos que se ha dicho, y todos los susodichos y sus sucesores eran libres de tributos porque eran hidalgos

y gente de guerra... y además de no pagar tributo, el señor les daba ración y acostamiento...[96]

La mención de los *tequihuaque*, en cuanto que se consideran hijos de los que han desempeñado cargos (*pipiltin* o *cuauhpipiltin*), para indicar que tampoco tributan, es ciertamente reveladora. En una palabra puede decirse que todos los integrantes del grupo dominante, aun aquellos en apariencia más apartados, gozaban de esta misma prerrogativa.

¿Constituían una clase social los *pipiltin*? Para responder desglosemos la pregunta:

¿Cómo participaban en la producción? Obviamente en calidad de dirigentes y nunca desempeñando trabajos serviles.

¿Qué relaciones guardaban con respecto a los medios y recursos de la producción? Básicamente los medios estaban a su mando. Los recursos, de modo particular las tierras, les eran adjudicados por lo menos en función de sus cargos.

¿Cómo participaban en los beneficios de la producción? Desde luego en forma privilegiada, ya que tenían aseguradas ampliamente su manutención y la posibilidad de vivir con el boato y distinción que se consideraba correspondían a su cargo.

¿Qué otros privilegios les eran propios en la administración pública, organización social, política religiosa, económica? Múltiples eran los privilegios, algunos ya indicados. De otros hablaré al poner en contraste la situación social de los *pipiltin* y la de los *macehualtin*.

Ideas rectoras en la dialéctica del todo social

El *status* alcanzado por los *pipiltin* mexicas, que con el paso del tiempo fue consolidándose y engrandeciéndose, no se logró como resultado de algo fortuito. A la victoria sobre Azcapotzalco, que marcó el inicio de la plena prepotencia de los *pipiltin*, siguieron reformas ideológicas de gran tras-

[96] Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación*, México, Imprenta Universitaria, 1942, pp. 36-37 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 32). La palabra "acostamiento" tiene aquí el sentido de "estipendio, sueldo, subvención".

cendencia. En ellas desempeñó un papel clave el célebre Tlacaélel, mediohermano de Motecuhzoma Ilhuicamina y consejero de varios *Huey tlatoque* mexicas. Fue él, casi con seguridad, el instigador de la quema de los viejos libros o códices para introducir una nueva conciencia de la propia historia:

> Se guardaba su historia,
> pero entonces fue quemada:
> cuando reinaba Itzcóatl en México.
> Se tomó una resolución.
> Los señores mexicas dijeron:
> no conviene que toda la gente
> conozca las pinturas
> los que están sujetos, el pueblo,
> se echarán a perder
> y andará torcida la tierra,
> porque allí se guarda mucha mentira
> y muchos en ellas
> han sido divinizados...[97]

Acabar con "las mentiras" y con los que no convenía siguieran "divinizados", y sustituir todo ello con nuevas ideas, móviles de nuevas formas de creer y actuar, tal fue al parecer el propósito de la ya conocida quema.

En otro lugar me he ocupado ampliamente de lo que fue el meollo de esta reforma. Aquí sólo resumiré lo más sobresaliente.

Insistir en el destino de los mexicas, guiados por los *pipiltin*, como pueblo de Huitzilopochtli.

Mostrar que la guerra es el camino para mantener la vida del Sol y lograr el engrandecimiento del pueblo mexica. Insistir en que la muerte en combate es un privilegio abierto a los *macehualtin*.

Hacer ver que los *pipiltin* son los genuinos servidores de los dioses y ejecutores de sus designios.

Persuadir a todos, *pipiltin* y *macehualtin*, de que, al someter a todos los pueblos del *Cemanáhuac*, mundo, se está realizando el *tonalli* de Huitzilopochtli y el de todos los mexicas, aquí en *tlaltícpac*, la tierra y en *Topan, Mictlan*,

[97] *Códice Matritense*, v. 7, fol. 192 v.

"en lo que nos sobrepasa, en la región de los muertos", en el más allá.[98]

El status *de los* macehualtin

En tanto que a Morgan y a Bandelier pareció evidente el carácter tribal de los antiguos mexicanos, no dando lugar a distingos de clase entre *pipiltin* y *macehualtin*, a los ojos de quienes fueron sus críticos (Moreno, Monzón, Toscano, Caso, Kirchhoff, Katz...) la gran diferencia estaba en que lo clánico o tribal subsistía precisamente en los *calpullis*, unidades de organización social integradas por *macehualtin*.

Ahora bien, los modernos revisionistas, en particular los que siguen a Pedro Carrasco, han puesto en tela de juicio el elemento gentilicio como algo constitutivo de los *calpullis*. Así, por su parte, Carrasco expresa: "se ha discutido hasta qué punto [los calpullis] podrían ser unidades basadas en el parentesco".[99]

A su vez, Johanna Broda hace notar: "Tampoco se ha podido comprobar la organización de parentesco como un elemento constitutivo de los calpullis."[100]

Frente a ésta, hasta cierto punto inesperada actitud de duda, que contrasta además con afirmaciones explícitas como las de Alonso de Zorita en el sentido de que los *calpullis* constituían "linajes antiguos que reconocían un origen común", considero oportuno señalar algunos puntos que no parecen haber sido tomados en cuenta.

Admitiendo con el propio Carrasco que en Mesoamérica muy frecuentemente convivían en una misma unidad política elementos pobladores, de lenguas, culturas y orígenes étnicos muy distintos (cita él los casos de la región tetzcocana y de Chalco), está claro que tal pluralidad, mencionada en las fuentes históricas, no se refiere en modo alguno a la integración individual de los distintos *calpullis*.

[98] Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos, a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 90-97.

[99] Pedro Carrasco, "La sociedad mexicana antes de la conquista", *Historia general de México*, 4 v., México, El Colegio de México, 1976, t. I, p. 207. (En la p. 190 llega él a designarlos "segmentos corporativos, llámense barrios, calpules o de otro modo.)

[100] Johanna Broda, "Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial", *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina* (1500-1975), México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 64.

Por otra parte reconoce el mismo Carrasco que "en Tenochtitlan no hay datos acerca de una pluralidad étnica tan marcada como en Chalco o en el Acolhuacan..."[101]

Concentrando la atención en los integrantes de los *calpullis* de Tenochtitlan, cabría preguntarse si no es que básicamente descendían de los *calpullis* originales a partir de la legendaria salida de Aztlan Chicomóztoc. Ahora bien, grupos que no eran muy numerosos (recordemos que Chimalpahin se atreve a afirmar que los siete *calpullis* originales estaban integrados por diez mil personas),[102] si es que no predominaba en ellos el vínculo de parentesco, ¿no acabarían por consolidarlo a lo largo de su peregrinaje, cuando mantuvieron su cohesión como grupo?

En este contexto parece tener sentido lo que recoge Cristóbal del Castillo en relación con los consejos que dio a su pueblo Huitzilopochtli. Con todo lo legendario que sea el texto que citaré, lo que importa es que en él se proclama que el dios protector Tezcatlipoca socorrerá a su pueblo e incluso se hará su *macehualli* (*inmacehual mochihuaz*), señalándose en seguida y de manera expresa, que es a cuantos están emparentados por ascendencia en común a quienes él favorecerá, como integrantes de su pueblo:

> Él tendrá a su cargo el trabajo de la guerra,
> su mando en la guerra,
> en la conquista de gentes,
> por todas partes,
> en las poblaciones [*ahuacan, tepehuacan*],
> allí servirá, se hará su macehualli,
> allí donde llegarán
> quienes sean vuestros hijos,
> vuestros nietos, vuestros bisnietos,
> vuestros hermanos menores,
> vuestras barbas, cejas, uñas [descendencia],
> vuestras espigas pequeñas de maíz,
> todos vuestros descendientes...[103]

Referidas estas palabras no a *pipiltin* o nobles algunos, sino a los integrantes de los *calpullis*, parecen reflejar la

[101] Carrasco, *op. cit.*, p. 211.

[102] Chimalpahin, *Segunda Relación*, fol. 28 r.

[103] Cristóbal del Castillo, *op. cit.*, pp. 66-67.

importancia que se concedía —desde luego también al tiempo en que se trasmitía ese relato— a los vínculos de parentesco. No pienso, por tanto, que el afán revisionista deba llevarnos a soslayar lo que bien parece haber percibido el oidor Zorita cuando dijo que se trataba de "gente conocida o linaje antiguo".

Función socioeconómica de los macehualtin integrantes de los calpullis

Por necesidad procederé de manera muy esquemática en el resto del presente ensayo. A los ya varias veces citados trabajos de Carrasco y sus colaboradores refiero a quienes deseen adentrarse en los múltiples aspectos que se ligan con el papel de los macehualtin en el campo de la producción y en general en el de la organización socioeconómica de los mexicas. Aquí reúno tan sólo lo que me parece más sobresaliente a la luz de los testimonios que pueden consultarse.

Importa destacar que, tanto en las formas de relación de los macehualtin con el poder supremo del *Huey tlatoani*, como en su papel dentro de la producción, existían notorias diferencias. Ya el oidor Zorita había percibido las más sobresalientes. Estas se derivaban de los distintos contextos o niveles en que los grupos de *macehualtin* participaban en las actividades de producción y servicios.

Comencemos por los *macehualtin* que integrados en sus correspondientes *calpullis*, formando comunidades aldeanas o núcleos mayores en relación con centros más grandes de población, estaban sujetos a un determinado *tlatoani*. Éste podía ser uno de los que aún retenían el gobierno en un ámbito territorial, aunque prestaba ya obediencia al *Huey tlatoani* de Tenochtitlan. En tal caso, bien sea de modo más o menos directo, o valiéndose de *tetecuhtin*, funcionarios de los que ya hablamos, recibía una serie de prestaciones de los *calpullis* de su jurisdicción. Una parte de esas prestaciones (tributos y servicios) debía a su vez ser remitida al señor de Tenochtitlan.

Tanto en el caso anterior (cuando aún prevalecía la autoridad del *tlatoani* local), como en otros en que éste había sido depuesto, después de una conquista efectuada por los mexicas, la aportación de los *calpullis* de que estamos

tratando tenía lugar por conducto del *tecuhtli* al que se habían confiado "en encomienda", como dice Zorita, los dichos *calpullis*.[104] En esta interpretación de los testimonios coincido con Pedro Carrasco que ha destacado la existencia de las *teccalli*, "casas de palacio, de estos señores (tetecuhtin)". A su parecer dichas *teccalli*:

> comprendían un linaje noble encabezado por el señor de la casa (tecuhtli), que incluía a los nobles (pipiltin), descendientes de todos los señores anteriores. Contaba también con macehuales adscritos a la casa, llamados teccaleque, gente de la casa señorial. En lo económico el teccalli tenía tierras distribuidas en parcelas para el tecuhtli y para los pipiltin, así como para los macehuales residentes en distintas aldeas o barrios que tenían obligación de contribuir trabajos y tributo...[105]

Ahora bien, a través de la gestión de esos *tetecuhtin*, los tributos y servicios no sólo habían de redundar en su beneficio, sino que, además de permitir la subsistencia de los macehualtin, debían pasar a ser en parte apropiación de la unidad superior del *Huey tlatoani*.

En un nivel o contexto semejante no se excluye, ni hay por qué minimizarlo, como parecen inclinarse a hacerlo a veces el propio Carrasco y sus seguidores, que existía una estructura socioeconómica propia e interna de los calpullis. Ella es la que nos describe así mismo Zorita cuando toca el tema de "la manera de señores [que] se llaman... *calpulleque* [él escribe calpulec], y quiere decir cabezas o parientes mayores que vienen de muy antiguo..."[106] Efectivamente de ellos también habla Ramírez de Fuenleal en su *Informe*:

> Hay entre ellos unos, a que decimos nosotros principales, que son dos en cada barrio... los cuales juntan sus parroquias o barrios para repartir el tributo o para cumplir lo que les mandaren el gobernador [*tecuhtli*] o oficiales que tengo dicho...[107]

[104] Zorita, *op. cit.*, p. 28.
[105] Carrasco, "La economía prehispánica de México", *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina*, (1500-1975). *op. cit.*, p. 30.
[106] Zorita, *op. cit.*, p. 30.
[107] Ramírez de Fuenleal, *op. cit.*, p. 255.

Como lo nota Zorita, los *calpullis*, querían siempre que "su cabeza" fuera de ellos mismos. Bajo la autoridad interna de los *calpulleque* estaban otros que se ocupaban de tareas específicas en favor del propio *calpulli*: los sacerdotes de la deidad tutelar, los jefes de los grupos de guerreros locales o de las cuadrillas de trabajo, o los encargados de la escuela del barrio (*telpuchcalli*) y también aquél (que podía ser uno de los mismos calpulleque), que "tenía pintadas las suertes [de tierras] que son, y las lindes y a dónde y con quién paran... y [los] que van renovando sus pinturas según sus sucesos".[108]

Lo que acerca de tales *tlahcuiloque* de los *calpullis* refiere Ramírez de Fuenleal nos introduce ya en el tema del régimen interno de trabajo y posesión de la tierra en tales agrupamientos. Fuenleal nota que ni los *calpulleque* ni el *tlahcuilo* ni los cantores ni los que han hecho algo señalado en la guerra ni los jóvenes estaban obligados a tributar.[109] Todos los otros lo hacían distribuyendo su tiempo en labrar las tierras de la comunidad, en atender (cuando las había) a la producción de artesanías y en el cultivo de su pequeña parcela familiar.

Otras situaciones diferentes

Además de casos como los descritos, debemos atender a otros dos tipos de situación en que de hecho se hallaron varios *calpullis*. Una era la de aquellos que, faltos de tierra por causas que podían ser muy variadas, tenían que ganarse su sustento trabajando de manera total en favor de otros. Éste parece haber sido el caso de los que se mencionan con el nombre de *mayeque*, "braceros". En ocasiones quedaban ellos adscritos a determinadas *pillalli* o "tierras de los nobles", es decir, de aquellos que descendían en línea directa de Acamapichtli (*tlazopipiltin*) o eran vástagos de otros nobles.

Otra situación, que a mi parecer ha recibido atención sólo desde un punto de vista limitado, era la de los integrantes de *calpullis* que existían a modo de barrios, con funciones determinadas, dentro de un pueblo o ciudad. En buena parte tales *calpullis* concentraban sus fuerzas, al modo de entidades corporativas o gremios, en formas específicas de producción o trabajos, distintos de las de las tareas del campo u otras como la pesca, explotación de minerales, etcétera. Diríamos que nos encontramos aquí ante grupos dedicados a una "segunda manera de división social del trabajo". También pueden situarse en contexto en cierto modo afín o paralelo los de aquellos cuyos miembros fungían como *pochtecas* o mercaderes y de los que trataremos en otro capítulo de este libro.

[108] Zorita, *op. cit.*, p. 35.
[109] Ramírez de Fuenleal, *op. cit.*, p. 255.

Limitándonos por ahora a los *calpullis* que designaremos como más "urbanizados", notaremos en primer lugar —como lo mostró Arturo Monzón desde hace mucho tiempo— que en el caso particular de Tenochtitlan dicha correlación entre especialización artesanal y barrio era notoria.[110] Así en la metrópoli mexica el barrio de Yopico era el de los artífices de metales preciosos, el de Amantlan, de los trabajadores del arte plumario y de pintores, el de Atempan, de curanderos. El tema, poco explorado, es de grande interés, por la gran variedad de artesanos que había; además de los mencionados, existían otros como los *zoquichiuhque*, alfareros, *petlachiuhque*, hacedores de esteras, *tlaxinque*, carpinteros, *itzchiuhque*, fabricantes de cuchillos, *caczoque*, zapateros, *tlayamanilique*, curtidores, *tetzotzonque*, canteros, *acalquetzque*, hacedores de canoas, *tlahcuiloque*, pintores, *tepustecah*, fundidores de cobre, *chalchiuhtlatecque*, lapidarios, *quauhtlacuicuique*, talladores de madera...

Acerca de su papel en el contexto de la producción y de la cultura en general de los mexicas, existe un importante trabajo de Ursula Sachse al que aquí nos referimos.[111] Como es natural, todos estos *calpullis* de artesanos tenían estrechas formas de relación tanto con los *pipiltin* y *tetecuhtin* como con los *pochtecas* o mercaderes. En los primeros (*pipiltin, tetecuhtin, Huey tlatoani*...) y en cuanto se vinculaba a ellos, o sea el culto religioso, las insignias de los guerreros y nobles, el esplendor de los *tlatoque*, encontraban los artífices el óptimo consumidor de sus mejores productos. Con los segundos (los *pochtecas*) la relación se derivaba de la importancia del comercio exterior. Eran

[110] Monzón, *op. cit.*, pp. 48-51.
[111] Ursula Sachse, "Acerca del problema de la segunda división del trabajo entre los aztecas", *Traducciones Mesoamericanistas*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1966, t. I, pp. 63-145.

los *pochtecas* quienes muchas veces los abastecían de materias primas (en ocasiones las obtenían también, por supuesto, de los tributos). También los *pochtecas* adquirían no pocos productos elaborados para hacer trueque de ellos con otros *tlatoque* y aun para sí mismos y sus familias que llegaron a alcanzar considerable importancia en la estratificación social.

La tributación de los calpullis *de artesanos*

Parece ser cierto en lo general que los artesanos y artífices tributaban de sus propios productos. Zorita dice que "en lo que tributaban los oficiales [artesanos] y mercaderes había diversas costumbres..."[112] Y añade que a veces lo hacían cada veinte o cada ochenta días.

Sin embargo, es pertinente recordar en este punto algo acerca del origen de varios de los *calpullis* de artesanos en el caso específico de Tenochtitlan. No pocos de ellos procedían de fuera. Constituían, por tanto, grupos que habían venido a sumarse al núcleo de los mexicas. Así, por ejemplo, muchos de los lapidarios, canteros y carpinteros venían de Xochimilco, y los artífices de la pluma, de la región de Amantlan. Cabe pensar que, como había sucedido entre los tetzcocanos, donde sus *tlatoque* habían propiciado la inmigración de grupos como los tlailotlaque y chimalpanecas, también los mexicas habrían obrado de modo semejante en vista de su propio desarrollo cultural. De ser así, y tomando además en cuenta la significación de sus aportaciones, no resulta ya extraño ver que su *status*, como el de los *pochtecas* y el de los guerreros y *tetecuhtin*, no se hallara tan alejado del que correspondía a los *pipiltin*.

Una pregunta, imposible de contestar con precisión, se antoja plantearse. ¿Qué porcentaje de la población de Tenochtitlan estaba formado por *tlazopipiltin*, *pipiltin*, *tetecuhtin*, otros funcionarios, guerreros, clero, artesanos y *pochtecas*? Dos testimonios citaré —tocantes al tributo que podía esperarse de los que habitaban Tenochtitlan— que pueden arrojar alguna luz en este punto.

El primero es un "Parecer del virrey don Luis de Velasco, dirigido al Rey, el último de febrero de 1562". Consultado sobre "lo del tributar los indios de [la ciudad] de México", manifiesta:

> Mi parecer fue y es que, por haber estado los indios de México y Santiago [Tlatelolco] en costumbre de no tributar desde el tiempo de su infidelidad..., que al presente no se les imponga...[113]

El segundo testimonio proviene de otro parecer del doctor Zorita, de 1º de abril de 1562:

> Y en tiempo de Moctezuma los vecinos de esta ciudad no tributaban si no era algunos servicios de poco valor y voluntarios que le hacían por ser la gente que en ella había, de guerra y ciudadanos.[114]

Si damos crédito a estos pareceres, nos hallaremos cerca de una respuesta a la pregunta que nos hemos planteado. Al no pagar tributo los habitantes de Tenochtitlan, por ser "gente de guerra y ciudadanos", nos estamos encontrando con un hecho no considerado antes tan explícitamente: la metrópoli mexica con sus autoridades, nobles, sacerdotes, funcionarios, guerreros, artesanos y mercaderes, constituía un gran núcleo, mejor dicho *el núcleo* de residencia del sector dominante, de suerte que allí —fuera de algunos como los *tlameme*, cargadores, y los *tlatlacotin*, esclavos, al igual que otros funcionarios de *calpullis* con estancia transitoria, muy buena parte pertenecía a los altos estratos del sistema, beneficiarios del plusproducto que recibían de tantos rumbos del Anáhuac. Su situación desde luego ofrecía variantes: las de los *tlazopipiltin*, los *pipiltin*, los *tetecuhtin* y otros muchos funcionarios, los diversos "gremios" de artesanos, los *pochtecas*. Desde luego que, como lo notó Zorita, de entre ellos algunos prestaban determinados servicios. Probablemente tal era el caso de miembros de los barrios o *calpullis* que participaban en tareas como la con-

[112] Zorita, *op. cit.*, p. 127.

[113] "Parecer del Virrey Don Luis de Velasco sobre lo del tributar los indios de México", *Sobre el modo de tributar los indios de Nueva España a su majestad, 1500-1564*, edición de France V. Scholes y Eleanor V. Adams, México, José Porrúa e Hijos, 1958, p. 20. (Documentos para la historia del México colonial, V.)

[114] "Parecer del doctor Zorita sobre los tributos de México y Santiago", *op. cit.*, pp. 50-51.

servación de calzadas, limpieza de las calles y canales, etcétera.

Cómo funcionaba la maquinaria administrativa de ese Estado mexica al tiempo ya de su esplendor y cuáles eran los contrastes extremos en esa sociedad durante el reinado del último de los Motecuhzomas, es el tema del último apartado de este trabajo.

5. Estado mexica, pipiltin y macehualtin en vísperas de la conquista española

Pocos años antes de la aparición de los españoles, es decir durante el reinado de Motecuhzoma Xocoyotzin (1502-1520), los mexicas ejercían diversas formas de dominio político y prepotencia económica en una vasta zona de Mesoamérica. En algunos casos se trataba de alianzas. La primera de éstas, celebrada con Tetzcoco y Tlacopan a raíz de la victoria sobre Azcapotzalco, había coadyuvado en alto grado en la ulterior expansión mexica. Los relativamente no muy numerosos habitantes que tenía Tenochtitlan hacia 1430, apoyados en sus aliados, pudieron así emprender una asombrosa serie de penetraciones en las que sus ideales religiosos convergían con su provecho económico.

La gran expansión del Estado mexica

En algunos casos las conquistas significaron el derrocamiento de los *tlatoque* locales y la designación de otros, bien sea del mismo señorío vencido o provenientes de México. Surgieron así constelaciones de "provincias", en un principio cercanas (en las regiones ribereñas y en los valles vecinos). La dependencia de las mismas implicó el establecimiento de sistemas tributarios y de otras prestaciones. Ello comenzó a transformar las condiciones de vida de los mexicas.

A lo anterior se sumó el afluir de bienes como consecuencia del comercio del que trataremos más ampliamente en otro capítulo de este libro. El hecho es que, a lo largo de los reinados del primero al último de los Motecuhzomas, la zona de predominio mexica llegó a abarcar la mayor parte de los actuales estados de México, Hidalgo, Puebla, Morelos, Veracruz y Oaxaca, alcanzando incluso algunos

puntos de Chiapas y de la zona limítrofe con Guatemala. Tan enorme territorio constituía en realidad un mosaico de pueblos con lenguas y costumbres muy diferentes entre sí. Su grado de sujeción con respecto a Tenochtitlan ofrecía una gama de variantes. En algunos casos los antiguos *tlatoque* nativos se mantenían en el gobierno de sus propios señoríos pero prestando obediencia y pagando tributos a los mexicas. En otros, habían sido nombrados *tlatoque* locales en sustitución de los que antes ejercían el poder. Podía tratarse de *pipiltin* de esa región que aceptaban el papel de subordinados o si se quiere de peleles del *Huey tlatoani* de Tenochtitlan. Otra variante era la que se presentaba en el caso de que, desde la misma capital, los mexicas enviaran *tetecuhtin* para hacerse cargo de la administración del pueblo o provincia conquistados. La frecuente presencia de guarniciones, capitaneadas por guerreros mexicas en puntos estratégicos dentro del conjunto de las regiones sometidas, garantizaba la obediencia al supremo gobernante de México y aseguraba también el mantenimiento sin peligro de las rutas comerciales de los *pochtecas*.

La gran expansión del Estado mexica que así, con nexos de sujeción distintos entre sí, irradiaba su hegemonía en un amplio territorio de Mesoamérica, tenía, conviene insistir en ello, como principal consecuencia la obtención de grandes tributos. No quiere decir esto, sin embargo, que los mexicas hubieran logrado absorber culturalmente a cuantos de un modo o de otro les estaban sometidos. No faltaron así entre los zapotecas, mixtecas, otomíes y otros muchos grupos, quienes alcanzaran a preservar su propia identidad. Sucedió algo más notorio en el caso de los poderosos purépechas o tarascos y en el de los señoríos tlaxcaltecas con los que existía una forma de permanente hostilidad, si bien concertada, en lo que a enfrentamientos bélicos se refería, por las normas, de las llamadas "guerras floridas".

Lo que es un hecho evidente es que, a la par que se ampliaba la expansión política y económica de los mexicas, su lengua, el náhuatl, alcanzaba mayor difusión en el ámbito mesoamericano. Así, en vísperas ya de la conquista española, el náhuatl se había convertido en una especie de *lingua franca*.

Ahora bien, para valorar lo que fue la actuación como centro dominante, ejercida por el Estado mexica en tan amplio territorio, es necesario volver la mirada a la propia organización política interna en el núcleo mismo de Tenochtitlan. A lo largo de este trabajo se ha aludido ya a varios puntos relacionados con dicha organización política interna, sobre todo cómo fue configurándose ésta desde que los mexicas se vieron libres de sujeción a Azcapotzalco. Por ello, al hacer aquí referencia más directa a lo más sobresaliente en dicha organización, nos limitaremos a una exposición meramente esquemática. Ayudará ella al menos a percibir cuáles eran los principales cargos de índole administrativa en que se ocupaban los *pipiltin.*

Aspectos sobresalientes en la organización política

Lugar primordial en el gobierno de la nación mexica lo ocupaba el *Huey tlatoani,* expresión que literalmente significa "el grande que habla, el gran ordenador..." Correspondía a él actuar como ordenador en todos los campos. Si bien era representante de la divinidad nunca se pensó, como en el caso de los incas, que fuera hijo de alguno de los dioses o encarnación suya. El gran *tlatoani* era también el máximo juez y sobre él recaían las más elevadas responsabilidades. De él dependía la iniciación de cualquier guerra, la promulgación de las leyes y el comienzo de toda empresa importante. El gran *tlatoani* debía ser elegido de entre los *pipiltin.*[115]

Como un reflejo, en la organización política, de la creencia religiosa en un supremo Dios dual, al lado del *Huey tlatoani,* desempeñaba también funciones en extremo importantes el llamado *cihuacóatl.* Este título significa "serpiente femenina" y también "mellizo femenino". El vocablo *cihuacóatl* era también uno de los nombres de la diosa madre.

Al *cihuacóatl* correspondía desempeñar las funciones del

[115] La elección del *Huey tlatoani* entre los mexicas ha sido objeto de tratamientos muy distintos, aun por cronistas como Hernando Alvarado Tezozómoc, Alonso de Zorita, Juan de Torquemada. En el ensayo que presento en el capítulo XII me ocupo más ampliamente de este asunto.

tlatoani en caso de ausencia de éste, como, por ejemplo, cuando salía él a la guerra. En forma transitoria asumía también el poder cuando fallecía el *tlatoani.* Entre las funciones del *cihuacóatl* estaban presidir el tribunal más alto o de última instancia y actuar asimismo en asuntos religiosos y de administración pública.[116]

Lugar prominente tenían también los varios consejos, entre ellos uno que puede describirse como supremo. Estaba formado por representantes de otros cuerpos secundarios. Entre las funciones del consejo supremo sobresalían la de auxiliar al *tlatoani* en los problemas que pudieran someterse a su consideración, así como participar en la designación de funcionarios. La existencia de cuerpos colegiados era frecuente en el ámbito mesoamericano.

Cuatro eran los grandes dignatarios que desempeñaban funciones muy importantes, entre ellas la de actuar como miembros del supremo consejo. Mencionaremos primeramente el rango de *tlacochcálcatl,* "señor de la casa de los dardos" que, junto con el *tlacatécatl,* asumía la más elevada jerarquía militar. A su vez, el *huitznahuatlailótlac* y el *tizociahuácatl* tenían atribuciones de jueces principales.[117]

Con el nombre genérico de *tlatoque* se conocían los gobernantes de todas las poblaciones de cierta importancia. Posición distinguida correspondía a los llamados *tecuhtli* (en singular) y *tetecuhtin* (en plural), palabras que significan "señor, señores". Los *tetecuhtin,* escogidos entre los nobles o la gente del pueblo, podían desempeñar diversas funciones, entre ellas las de gobernadores, jueces y supervisores en el pago de tributos.

Debe recordarse aquí que un afán expansionista había llevado a los mexicas a someter a muchos señoríos, antes independientes. En algunos casos los antiguos gobernantes de ellos permanecían en el poder pero con la obligación de prestar obediencia y pagar tributos al supremo señor de México-Tenochtitlan. En otros, correspondía a algunos

[116] Una exposición que debe tomarse en cuenta acerca del rango y funciones del *cihuacóatl,* la ofrece Juan de Torquemada en *op. cit.,* t. II, pp. 351-353.

[117] Sobre la elección de estos dignatarios y su participación en el supremo consejo: *Códice Florentino,* lib. VIII, cap. XVIII y Diego Durán, *op. cit.,* t. I, pp. 102-104.

tetecuhtin mexicas hacerse cargo de la administración de esos pueblos o provincias.[118]

La existencia del estado mexica requería del pago de tributos y de la recolección oportuna de otros ingresos. Tributaban, en función de sus *calpullis*, los *macehualtin*; además, los pueblos y señoríos que habían quedado sujetos, así como otros que mantenían aún cierta forma de independencia. Otros ingresos se derivan de lo que se obtenía de las tierras que pertenecían al estado, así como de los botines de guerra en las frecuentes campañas. Los artesanos y mercaderes, según lo mencionamos, tenían un estatuto propio en el que se determinaban las contribuciones que les correspondían. Competía al *cihuacóatl* vigilar lo concerniente a la tributación. Funcionarios subordinados eran el *Huey calpixqui*, "gran guardián de la casa", y el *petlacálcatl*, "el de la caja o petaca".

Bases económicas

A lo largo de nuestro estudio se ha tocado constantemente el tema económico. Ahora, a modo de reflexión, ofrezco un cuadro, aunque muy somero, dotado de estructuración.

El estudio de la economía mexica es difícil por lo limitado de las fuentes que permiten cuantificar o medir de algún modo las distintas fuerzas que asumían un papel determinante en la producción. Así, por ejemplo, si hay hasta ahora enormes divergencias en los cálculos sobre el número de habitantes en el México prehispánico, habrá que reconocer que no será fácil precisar cuál era, en las distintas ciudades, pueblos, aldeas y regiones, la cantidad de personas dedicadas a tal o cual forma de actividad productiva. Recordemos en este contexto que, entre los cálculos expresados sobre la población del área central (actuales estados de México, Hidalgo, Puebla, Tlaxcala, Querétaro, Guanajuato, Michoacán, Colima, Jalisco, Guerrero y Veracruz), en tanto que unos hablan de sólo tres o cuatro millones de individuos, otros elevan la cifra hasta más allá de los veinte millones.[119]

[118] Ya hemos visto que también podían tener a modo de "encomendados", a los *macehualtin* que integraban las *teccalli*.

[119] Como muestra están los datos, tan divergentes, aportados por Angel Rosenblat, *La población indígena de América desde 1492 hasta la actualidad*, 2v., Buenos Aires, Argentina, 1945, y por Woodrow Borah y Sherburne F. Cook en sus publicaciones sobre *Historia demográfica*, algunas ya citadas en el presente trabajo.

Disponemos, en cambio, de mayor número de testimonios que permiten conocer las principales formas de especialización de quienes integraban la fuerza humana de trabajo. En primer lugar, sabemos que existía una distribución de actividades en función del sexo. Así, al hombre correspondían las importantes tareas agrícolas y la mayor parte de las formas de producción artesanal. A la mujer, en cambio, tocaban los quehaceres del hogar, algunos nada fáciles como la transformación del maíz en masa para las tortillas, lo que presuponía largas horas de trabajo en la piedra de moler. Hilar y tejer eran asimismo ocupaciones que competían a la mujer.[120]

Conocemos también especializaciones tales como las que correspondían a quienes se ocupaban en trabajos extractivos (pescadores, recolectores, mineros y otros). Asimismo muestran los testimonios la existencia de grupos dedicados a la construcción (albañiles, canteros, carpinteros, pintores), a las industrias manufactureras (alfareros, canasteros, productores de esteras, sandalias, curtidores, etcétera). Mencionaremos el amplio campo de la especialización artesanal, la de quienes producían objetos de índole utilitaria y de consumo general como papel, instrumentos líticos y de madera, canoas, etcétera, y la de aquellos que elaboraban artículos de lujo o suntuarios, principalmente para los miembros de la nobleza y el culto religioso. Entre estos últimos había orfebres, artífices de la pluma, escultores, los que elaboraban los códices y los gematistas.[121]

Debemos insistir, sin embargo, en que, a la par que había estas especializaciones, la gran mayoría de los *macehualtin* o gente del pueblo, dedicaba buena porción de su tiempo a la labranza de la tierra. Precisamente los productos que de ella obtenía le permitían en alto grado su subsistencia, la familiar y la comunitaria, al igual que el pago de los tributos que correspondían al supremo gobernante, al culto religioso y a otros propósitos ligados con la administración pública.

[120] Véase el ensayo que, como capítulo XIII de este mismo libro, versa acerca del "papel de la mujer".

[121] En el *Códice Florentino*, lib. X, varios capítulos describen especializaciones y oficios entre los mexicas.

Recursos naturales

Respecto de la información para conocer cuáles eran los recursos naturales sobre los que descansaba la economía del México antiguo, ocurre algo semejante a lo dicho acerca del potencial humano. Las fuentes —aunque en algunos casos proporcionan datos cuantitativos— son sobre todo de carácter descriptivo. Así, por ejemplo, al hablar de las tierras para la agricultura, aunque en ocasiones se mide su extensión, es más frecuente encontrar que se señale cómo eran y para qué servían.

Con el nombre de *atoctli* se aludía a las tierras con suficiente agua y buenas para la agricultura. *Cuauhtlalli*, "tierras de árboles", significaba que en ellas había residuos vegetales, lo que hoy llamamos "tierra de hoja". En lugares así dotados de agua y materia orgánica, prosperaban los cultivos de plantas básicas para el sustento: maíz, frijol, calabaza, chile. También había otras tierras destinadas a fines más particulares, como las que se nombraban *xochimilpan*, para el cultivo de diversas flores.

Desde luego son muchos los recursos naturales que daban apoyo a la economía prehispánica. Del reino vegetal: los árboles y múltiples plantas que crecían espontáneamente, unas de aplicación medicinal, otras alimenticias o para producir objetos manufacturados; determinados árboles ofrecían madera para la construcción, otros eran frutales, había además plantas que podían aprovecharse de formas muy distintas. El reino animal abarcaba variedades acuáticas en los ríos y lagos, y otras que podían lograrse para la alimentación por medio de la caza y a través de la reproducción en reclusión (animales domésticos), como en el caso más sobresaliente del guajolote o pavo. Los animales propiamente domesticables eran, en cambio, casi inexistentes. Excepción la constituía el perro.

La ausencia de otros animales domesticables fue en alto grado barrera al desarrollo de una tecnología más eficiente. Al no haber bestias que pudieran servir para la carga y la tracción, el empleo de la rueda se limitó a su aplicación en algunos juguetes.

Mencionaré, finalmente, entre los recursos naturales, los derivados del subsuelo y que pudieron aprovecharse a través de trabajos de índole minera. Entre los metales que

conoció el hombre prehispánico estuvieron el oro, la plata, el cobre, el estaño y, probablemente, en escala muy reducida, el plomo. Otros minerales, que también se aprovecharon, fueron el cinabrio (protosulfuro de mercurio), la calcita (carbonato cálcico), así como diversos colorantes minerales, varias piedras preciosas y otras de diferentes naturalezas.[122]

Sobre la base de los recursos naturales —como los más importantes aquí mencionados— la fuerza de trabajo, el potencial humano, llegó a la producción de una gran variedad de bienes. Para lograr esto las sociedades indígenas desarrollaron un instrumental y una técnica, a las que brevemente debemos referirnos.

Técnica e instrumental

Primeramente debe resaltarse el hecho de que —a pesar de haber logrado grandes creaciones culturales en campos como el del arte, en los cómputos calendáricos y astronómicos— el hombre prehispánico no alcanzó a tener un instrumental calificable de muy perfeccionado. A pesar de esto, sus implementos de trabajo fueron, en muchos aspectos, bastante eficientes. Cabe citar los utensilios hechos de piedra (martillos, raspadores, morteros, etcétera), otros de pedernal, hueso o madera, como la *coa*, el palo que servía para las tareas agrícolas, y algunos, en menor número, de metal. De éstos recordaremos las hachas de cobre.[123]

Particular atención exigen las técnicas alcanzadas en el cultivo de la tierra. Además de la agricultura de temporal, en la que no se descuidaba el empleo de algunas formas de abono, las sociedades prehispánicas se valieron de sistemas de regadío, cultivos escalonados y, sobre todo en la región central, introdujeron las célebres *chinampas*, conocidas como "jardines flotantes" o mejor, "anclados" sobre el lecho de los lagos.

[122] Aunque hay varias fuentes para el estudio de los recursos naturales conocidos por los indígenas prehispánicos de la región central, son de particular interés los testimonios incluidos en el libro x del *Códice Florentino*.

[123] Véase el ensayo sobre "la minería prehispánica" que se incluye como capítulo xv de este libro.

El riego en la etapa mexica

Debemos detenernos en este punto no sólo estrechamente relacionado con las técnicas de cultivo de la tierra sino, fundamental en lo que toca al desarrollo de la civilización en Mesoamérica, en opinión de quienes siguen el esquema elaborado por Wittfogel a partir de Marx. Obviamente, tratándose ya de la etapa mexica, la cuestión no gira en torno a los orígenes de la civilización en Mesoamérica sino que se restringe a lo que significó para los pobladores de Tenochtitlan la realización de trabajos de índole hidráulica. Quien, según hemos visto, más ha insistido en la importancia de esto respecto de los varios periodos en la evolución mesoamericana, Ángel Palerm, reconoce en principio que "la vida económica de los tenochcas bajo sus primeros reyes (Acamapichtli, Huitzilíhuitl y Chimalpopoca), no sugiere cultivo agrícola".[124] Entre otras cosas, nos dice, ello se debió a que Tenochtitlan continuaba expuesta a inundaciones de agua salada.

Ciertamente la subsistencia de los mexicas fue durante ese tiempo muy difícil y en buena parte hubieron de restringirse a los recursos de la pesca, la recolección y a aquellos provenientes de lo que alcanzaban a intercambiar con otros pueblos ribereños.

Al decir de Palerm, la situación empezó a mejorar a partir de la victoria sobre Azcapotzalco. Desde entonces se iniciaron varias obras hidráulicas de gran envergadura: los diques para impedir que las aguas salobres se mezclaran con las dulces, así como los acueductos, como el de Coyoacán en tiempos de Ahuítzotl. Palerm cita a Alvarado Tezozómoc para recordar que ya entonces habían construido los mexicas chinampas, de tal suerte que la ciudad vista de lejos parecía "un laberinto huerto florido".

Aceptando por supuesto todo esto, no podemos menos de preguntarnos qué grado de importancia tuvieron realmente esos cultivos en chinampas adheridas a la ciudad, en comparación con el cúmulo de mantenimientos que recibía Tenochtitlan, primero de los pueblos ribereños ya sometidos, y luego desde muy apartadas regiones. ¿Se debía, no ya el desarrollo de la civilización en la metrópoli mexica

[124] Ángel Palerm, "La base agrícola de la civilización de Mesoamérica", *op. cit.*, p. 177.

pero siquiera el mantenimiento de sus exigentes pobladores, a esos inevitablemente reducidos cultivos en las chinampas adyacentes, o más bien a lo que hemos dicho: la creciente entrada de tributos? Cabe recordar asimismo lo que vimos al tratar de los *calpullis* de Tenochtitlan, en el sentido de que la mayor parte de ellos estaban dedicados a la manufactura de artesanías o a empresas comerciales y de otras índoles (administrativas, religiosas, bélicas) y tan sólo quizás en muy pequeña escala a actividades agrícolas.

Si quisiéramos insistir en encontrar algo que, en términos del modo asiático de producción, tenga que ver con la realización de grandes obras por el núcleo dominante y despótico, dirigidas a garantizar el mantenimiento del grupo denominado, podríamos aducir, a modo de argumento, que efectivamente los *tlatoque* mexicas consumaran una empresa en verdad extraordinaria. Dado que en el México del altiplano el agua escaseaba, la magna realización del Estado se dirigió a obtenerla y asegurarla, mas no tanto a través de proyectos de riego sino por medio de un culto a los dioses de enormes alcances, fincado en su propia visión del mundo. Los grandes templos a los dioses de la lluvia y a la Señora de las aguas terrestres, los sacrificios impetratorios a lo largo de todos los periodos de su calendario solar, las guerras para obtener víctimas, todo ello se dirigía a alcanzar y asegurar el don de las aguas, sin el cual la vida no puede existir en la tierra. Tal culto, teñido de magia, respuesta a las exigencias socioeconómicas del pueblo, constituyó la gran realización del Estado mexica, base de su expansión que, a la postre, tanto o más que la lluvia, aseguraba, con los tributos, sobre todo la existencia de los *pipiltin* y los allegados a ellos. En descargo del estrato dominante diremos que el *Huey tlatoani* había edificado graneros donde almacenaba sus reservas para el caso de hambres.

Elemento de suma importancia para comprender los alcances que llegó a tener la economía en el México antiguo son la existencia de mercados y de lo que llamaremos el comercio exterior, llevado a cabo por los *pochtecas* o mercaderes.

En extremo maravillados, algunos conquistadores nos dejaron en sus crónicas una imagen de lo que era el mercado principal de Tlatelolco, en la antigua población ya

incorporada a la ciudad de México. Bernal Díaz del Castillo escribió:

> Quedamos admirados de la multitud de gentes y mercaderías que había en la gran plaza y del gran concierto que en todo tenían... Comencemos por los mercaderes de oro y plata y piedras ricas, y plumas y mantas y cosas labradas y otras mercaderías de indios, esclavos y esclavas... Otros mercaderes que vendían ropa más barata y algodón y cosas de hilo torcido y cacahuateros que vendían su cacao... y había muchos herbolarios y mercaderes de otra manera... Y también vendían hachas de latón y cobre, y jícaras y jarros de madera muy pintados... Ya querría haber acabado de decir todas las cosas que allí se vendían...[125]

A la metrópoli mexica afluía toda clase de productos procedentes de regiones cercanas y apartadas, obtenidos gracias a las negociaciones de los mercaderes o en calidad de tributos. A su vez, de la capital, donde, según vimos, había diversas formas de producción, artes y artesanías, se exportaban múltiples objetos manufacturados. Ciertamente se habían vuelto complejas las relaciones de producción e intercambio durante el esplendor de Tenochtitlan. Mencionaremos al menos cuáles eran las dos rutas más importantes del comercio establecido por los *pochtecas*. Una se dirigía a Xicalanco, junto a la Laguna de Términos, en las costas del Golfo. Desde tiempos antiguos llegaban allí también en sus embarcaciones comerciantes de la región maya. En Xicalanco podían adquirirse productos de zonas tan apartadas como Yucatán, Honduras y aun las islas del Caribe. La otra gran ruta del comercio mexicano llegaba a las costas del Pacífico sur, en especial a la rica zona del Soconusco, en Chiapas, de donde provenían el cacao, plumas de quetzal, jade y metales preciosos.

Los grandes contrastes de la sociedad mexica

Con Motecuhzoma Xocoyotzin había alcanzado su clímax, fuerza y riqueza, el grupo dominante. Por una parte recordaré la decisión del *Huey tlatoani*, recién entronizado, de despedir a los antiguos oficiales y funcionarios de su predecesor el señor Ahuítzotl. Según lo dio a conocer, quiso él

[125] Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. I, p. 278.

> servirse de otros tantos buenos como él, lo uno para honrar su persona, y lo otro para que, estando a su lado y siempre en su presencia, los hijos de los grandes señores y sus primos y hermanos deprendieran el término cortesano y el modo de gobernar...
>
> ...a los cuales todos mandó se los trujesen, porque de ellos se quería servir y no de la gente baja que su tío se había servido...[126]

A todas luces el estrato de los *pipiltin* se fortaleció con tal medida. Más que nunca correspondió entonces a ellos participar muy de cerca y plenamente en la administración pública del Estado. En la cúspide del mismo gobernaba un *tlazopilli* que, desde que se convirtió en *Huey tlatoani*, había incrementado sobremanera el ceremonial y la riqueza de su corte. La lectura de los testimonios que acerca de él dejaron Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo y otros conquistadores, explica que un estudioso del pasado indígena tan empeñado en mostrar todo lo que en él percibía de positivo, como lo fue Francisco Xavier Clavijero, no dudara, tratándose de Motecuhzoma, de reconocer que en su reinado privaba el despotismo.[127]

En tal contexto de fastuo y poder despótico, sociedad y economía llegaron a incluir en sí mismas contrastes extremos. De un lado estaban el esplendor y abundancia de Tenochtitlan. Buena parte de sus habitantes —integrada, como hemos visto, por nobles, funcionarios, artesanos y mercaderes— gozaba de elevado nivel de vida, gracias a cuanto sin cesar se recibía en la metrópoli. En el estrato de los *pipiltin* estaban los que mantenían en toda su vigencia la ideología místico-guerrera de los mexicas. También eran casi siempre *pipiltin*, los sacerdotes y sabios, forjadores de discursos, poemas y cantos.

En Tenochtitlan sólo los prisioneros de guerra, los *tlatlacotin* o esclavos destinados al sacrificio y probablemente otros grupos como los que trabajaban en calidad de *tamemes*, los cargadores al servicio de los *pochtecas*, no podían gozar de la plenitud de bienes, consecuencia de la expansión de los ejércitos y del comercio que llegaban a tierras lejanas.

[126] Durán, *op. cit.*, t. I, p. 417.

[127] Francisco Xavier Clavijero, *Historia acerca de México*, 4 v., México, Editorial Porrúa, 1958, t. II. p. 13.

Fuera de la capital las diferencias saltaban a la vista de modo aún más radical. La situación de cientos de miles o millones de *macehualtin* de las distintas "provincias", aunque en algunos casos no era en extremo precaria, implicaba, entre otras cosas, sujeción absoluta a los *tlatoque* y *tetecuhtin*, trabajo obligatorio y con frecuencia agotador, dieta deficiente, peligro de morir o ser hecho prisionero en la guerra, quedar cautivo para el sacrificio o tener que venderse como *tlacotli* o esclavo para subsistir en casos de hambruna o de otras necesidades. Desde luego que fuera de la capital eran también hasta cierto punto numerosos los *pipiltin*, *tetecuhtin*, artesanos, mercaderes y otros que participaban en diversos grados del plusproducto en que se cimentaba la grandeza mexica.

Dos géneros de textos, provenientes de la tradición prehispánica, citaré en cuanto que reflejan algo de lo que era la situación y la participación en la economía de los estratos o clases situadas en los polos extremos. El primer texto, proveniente de Tlatelolco, habla de lo que sucedía cuando la aflicción del hambre azotaba a los mexicas. Dado que se suponía que ello podía ocurrir al llegar un año Ce-Tochtli (1-Conejo), el relato consigna las medidas que tomaban para prevenirse los que disponían de recursos, y lo que sucedía a muchos de los *macehualtin* cuando en tal fecha o en otra efectivamente sobrevenía la hambruna:

> Y cuando todavía el año Ce-tochtli (1-Conejo) no se había establecido, se abastecían, escondían, almacenaban, guardaban nuestro sustento, el maíz. Nada se arrojaba como desperdicio, todo se guardaba...
>
> Éste era el tiempo en que se compraban gentes, se hacía adquisición de personas. Los compradores eran los ricos, los sagaces, los ambiciosos, los bien comidos, los que nada dejaban... Los que allegaban para su casa... En sus casas metían al huérfano, al pobre, al necesitado, al misérrimo, al que casi muere de hambre, a los que, como dormidos, cuando se levantan, nada encuentran y van a ninguna parte. Los que no hallan su descanso, remedio, auxilio. Entonces se venden a sí mismos, se comen a sí mismos, se tragan a sí mismos. O tal vez venden, entregan a su hijo, a su niño pequeño... Así siempre se convierten en esclavos...[128]

[128] *Códice Florentino*, lib. VII, cap. IX.

Testimonio que complementa al anterior, lo proporcionan también los informantes de Sahagún al hablar de lo que ocurría en la fiesta de *Huey Tecuílhuitl*. Tratan allí del convite que solía organizar el *tlatoani* para dar de comer a todos los pobres, no sólo de la comunidad o pueblo en que se hacía la reunión sino de toda la comarca. Al decir de Sahagún, "ocho días duraba el convite", y en él se distribuían, entre otras cosas, agua de chía y diversos géneros de tamales. A modo de comentario, bastante revelador de la situación de muchos *macehualtin*, señala el texto:

> En verdad en tal tiempo hay mucha hambre, cuando se vuelve muy costoso el maíz seco, porque hay escasez de él y era difícil poder mantenerse, y muchos de los nuestros entonces morían de hambre.[129]

A la luz de los testimonios anteriores, podrá valorarse mejor el párrafo que vamos a citar de un *huehuetlatolli*, "antigua palabra", recogido por fray Andrés de Olmos probablemente en la región de Tetzcoco y en el que, de manera más general, se describe la situación de muchos *macehualtin*. El contexto en que se expresa este testimonio es la ocasión en que un *piltzin* aconseja a quien ha recibido un cargo de gobierno. Se siente él obligado a insistir en lo que es la triste suerte de esos *macehualtin*.

> Los de la "cola, el ala" [los del pueblo bajo] un poco de hierbita, maderita, leñita recogen, un chilito molido, un labiecito de sal, un poquito de tequezquite. Vagan en la tristeza, viven afligidos ante los montes, en el barranco, en la llanura. Se dejan ver junto a los muros de piedra, al lado de la casa, en ninguna parte se les ofrece un poco de fuego.
>
> En verdad su corazón conoce los pesares que punzan; su carne los dolores...
>
> Sus lágrimas andan esparciendo, ante los nobles andan arrodillándose, sus manos de ellos andan adornando con joyas, junto a donde los nobles comen...
>
> La privación [*icnopíllotl*], la miseria [*icnotlacóyotl*] se hacen su vida, en el monte, en la sementera.
>
> Se fatigan por lograr, se afanan por un chilito, un poco de sal, hierbitas, leñita, un pequeño nopal, un poco de agua.
>
> Aguardan, buscan coger para sí, hurgan, en vano esperan junto al mercado.

[129] *Códice Florentino*, lib. II, cap. XXVII.

Viven atormentados, como punzando su corazón, su cuerpo. Sus labios apenas prueban comida...[180]

En abierto contraste con la condición de quienes tan poco poseen y tan atormentados se ven, los testimonios, bastante más numerosos, que nos hablan acerca de los *pipiltin*, al describir lo que era posesión de ellos, son también elocuentes. Veamos este primer texto del *Códice Florentino*:

Lo que tienen los pipiltin:
flores, tubos de tabaco,
bragueros, capas finas,
grandes capas de algodón,
todo género de vestidos.
Gozan del campo y de sus casas,
tienen buena comida, buena bebida.
Se les honra con escudos y divisas:
bezotes, adornos para el pelo, orejeras.[181]

La enumeración anterior que, como en síntesis, evoca el *status* de los *pipiltin* en México y Tlatelolco, constituye sólo una muestra de los abundantes testimonios que acerca de los *pipiltin* y *tlatoque* se incluyen en el libro VIII del *Códice Florentino*. Allí se habla de sus atavíos, aderezos, bailes, pasatiempos y otras recreaciones, comidas, habitaciones, atavíos de las señoras y modos de crianza de sus hijos. Otra mina de información sobre la condición de los *pipiltin* puede hallarse en muchos de los *huehuetlatolli*, tanto en los que recogió Olmos como en los reunidos por Sahagún. La razón de ello es que en su mayor parte dichos *huehuetlatolli* fueron obra de *pipiltin*, concebidos para trasmitir a los de su mismo rango, descendientes, señores, etcétera, sus normas de conducta, formas de proceder, ideales y, en una palabra, lo más elevado de su pensamiento, expresado con plena conciencia de clase.

También los informantes que tuvo Sahagún en Tepepulco mencionan con bastante pormenor todo aquello que correspondía "a su destino" *(in-tonal)* de los *tlatoque* y *pipiltin*.

[180] *Huehuetlatolli*, copia de uno de los textos recogidos por fray Andrés de Olmos, existente en la Biblioteca Nacional de México, fol. 236 v.-237 r.

[181] En esta cita reúno elementos tomados del *Códice Florentino*, lib. VIII, caps. VIII-IX y XII-XIV.

En ese testimonio, con una insistencia que impresiona, se repite muchas veces que cuanto hay de precioso en la tierra pertenece al *tonalli* de los nobles. Así como Huitzilopochtli, al vencer en Coatepec a los Cuatrocientos Guerreros del Sur, se apropió de las insignias, atavíos y atributos de éstos y —según lo proclama el texto— los incorporó a su propio *tonalli*, también los *tlatoque* y *pipiltin*, cual si imitaran en esto a su dios, asimilan a su *tonalli* todo lo que da contentamiento, es valioso y puede obtenerse por todos los cuatro rumbos del mundo. Transcribo, como muestra, unas cuantas líneas de este largo texto:

Y esto así se decía:
todo era destino de los tlatoque:
cuanto hay de precioso en el Anáhuac.
Las plumas de quetzal pertenecían a su destino,
las plumas preciosas,
las del xiuhtótotl, del tlauhquéchol, del tzacuan...,
todas pertenecen al destino de los tlatoque.
Y también así los jades, las turquesas,
las piedras verdes, las blancas,
la amatista, los jades como cañas...
todo ello pertenece al destino de los tlatoque.
Y así también allá donde se recoge el cacao,
pertenece al destino de los tlatoque,
allá donde se extienden
las sementeras de cacao,
se decía que era parte de su destino.
Y también así
en cualquier parte donde se yergue nuestro sustento,
todo pertenece a su destino,
por todas partes se extienden sus sementeras,
así se dice que pertenecen todas a su destino,
allá donde crece todo nuestro sustento,
el maíz, la chía, el frijol,
el huautli, así se dice:
pertenece al destino de los tlatoque.[182]

La lista incluye luego las sementeras de algodón, los tejidos, las mantas de plumas... En ocasiones en el texto se añade que, "porque todo ello era parte del destino de los señores, nadie pueda adueñarse de ello, acercarse a eso".

[182] *Códice Matritense*, "Primeros Memoriales", fols. 60 v., 60 r, y siguientes.

Una gran variedad de utensilios, adornos y joyas, vestidos, divisas e insignias, esteras, pieles, armas para la cacería, sandalias, cinturones, guantes, se añaden en la lista de objetos que también corresponden al destino de los *tlatoque*.

De modo radicalmente distinto participaban *pipiltin* y *macehualtin* en los beneficios de la producción. Plena conciencia de ello tenían cuantos integraban la nobleza mexica y, al parecer, consideraban que su propio *status* era justo y conveniente. Ellos habían librado a su pueblo de sus antiguos opresores de Azcapotzalco. Sobre ellos descansaba la enorme responsabilidad de cumplir los designios de Huitzilopochtli. La existencia de quienes integraban "la cola y el ala", el pueblo entero, dependía de su previsión. En una palabra, la misión de los *pipiltin* abarcaba preservar el orden cósmico a través del servicio y culto de los dioses y por medio de la conquista de pueblos en el Cemanáhuac, las tierras cuyo único límite eran las aguas inmensas.

Cuando la realidad cultural y política del México antiguo cambió por completo, consumada otra forma de conquista, la realizada por los españoles, los *pipiltin* sobrevivientes se afanaron por preservar, hasta donde pudieron, su situación de privilegio. Un testimonio, de los muchos que podrían aducirse, citaré aquí. Dirigido al emperador Carlos, lo escribe un fraile por encargo del conquistador Juan Cano, el extremeño que casó con doña Isabel, la hija de Motecuhzoma. En dicho memorial de modo muy especial se insiste en que debe conocer su majestad quiénes son entre los indios gente de linaje, pues los tales merecen ser favorecidos por sus antiguos méritos, a diferencia de otros muchos, obviamente *macehualtin*, que aprovechando la confusión, formulan también peticiones, cuando no tienen razón alguna para hacerlo. He aquí las palabras, tardía reafirmación del orgullo de los *pipiltin*:

> ...y aviso a vuestra majestad que hay gente de linaje e cuál es, e como los mexicanos [entiéndase los macehualtin] han querido siempre sobrepujar a los caballeros que ellos llamaban piles, y nunca han podido, y agora que ven desfavorecidos a los hombres del linaje, como fueron vencidos y con temor que se ha tenido de ellos, no se hagan a una e intenten de querer levantarse. Los que han regido la tierra en nombre de vuestra majestad los han tenido so la mano, no les dando favor ni cargo de mandar [se refiere a los pipiltin, ya bajo las autoridades españolas]. Los mexicanos [macehualtin] están en más honra y estado que antes e tienen mucho odio e malaquerencia a los predichos piles que son sus principales...
>
> Onde si vuestra majestad manda favorecer a estos que son de linaje, parécenos que conviene a su real conciencia...[133]

De este modo, invocando los descendientes de los pipiltin aquello que dicen conviene a la real conciencia del emperador don Carlos, bastantes años después del tiempo en que aún vivían libres como señores de Tenochtitlan, dejan testimonios como éste, reafirmación de su linaje, para justificar se les conserven sus prerrogativas sociales y económicas. Así el viejo orden, las estructuras del pasado indígena, subsistirían en parte en los días ya de la Nueva España.

Al dar fin a este acercamiento tentativo a lo que fueron sociedad y economía entre los mexicas, podría pensarse en la conveniencia de formular algunas conclusiones. Por una parte hemos atendido brevemente a los varios puntos de vista desde los cuales se ha ensayado el estudio de estas realidades, de importancia fundamental para una comprensión de la cultura en el México antiguo. Por otra, hemos seguido diacrónicamente aspectos sobresalientes en el desarrollo y configuración de las estructuras sociales, económicas y políticas de los seguidores de Huitzilopochtli. Desde luego hemos confrontado elementos de los esquemas teóricos en boga con lo que a través de las fuentes conocemos. En unos cuantos casos llegamos a alguna conclusión. En otros dejamos más bien una serie de preguntas por responder y, si se quiere, planteamientos de problemas o replanteamientos de cuestiones antes ya enunciadas. Mi punto de vista es que mucho es aún lo que ignoramos en esta materia. Leyendo los varios "pareceres" emitidos entre 1561 y 1564, algunos de los cuales ya he citado, acerca de si los indígenas de la ciudad de México y de Santiago Tlatelolco debían tributar o no, me he topado con unas pala-

[133] "Origen de los mexicanos", en *Nueva colección de documentos para la Historia de México*, editor Joaquín García Izcabalceta, México, Editorial Chávez Hayhoe, s.f., pp. 278-279.

bras de quien era oidor, el doctor Francisco de Ceynos, que me atrevo a citar porque en ellas se refleja incertidumbre que del todo no hemos alcanzado a superar:

> Según el dudoso gobierno de los naturales de estas partes, porque nunca se acaban de entender sus tratos, comercios y manera de vivir, si no fuera por cumplir lo que Vuestra Majestad manda, no me entrometiera en semejante materia, aunque ha muchos años que lo platico y trato en esta Real Audiencia...[134]

Entrometerse en lo que tantos otros han estudiado con ahínco, parece temeridad. No obstante, por ser asunto de interés tan grande, aunque no lo ordene majestad ninguna, muchos seguirán siendo los que, a la luz de una u otra teoría, pero sobre todo hurgando en las fuentes, querrán desvanecer lo que de dudoso sigue teniendo para nosotros gobierno, tratos, comercios, y manera de vivir —formas de organización socioeconómica y política— de los antiguos mexicanos.

[134] "Parecer del doctor Ceynos, oidor de Su Majestad. México, 20 de agosto de 1561", *op. cit.*, p. 36.

XII. TLACAÉLEL Y EL SISTEMA ELECTORAL DE LOS MEXICAS

AHORA es ya un poco más conocido el célebre consejero de los supremos gobernantes mexicas, Tlacaélel. Antes casi nadie lo mencionaba. Tal vez haya propiciado semejante olvido fray Juan de Torquemada que, en su *Monarquía indiana,* lo tuvo por "personaje fingido e imaginario", inventado al parecer por sus colegas cronistas, fray Diego Durán y el jesuita José de Acosta.[1] Y, sin embargo, si damos fe a varias fuentes indígenas de primera mano, tenemos que reconocer que Tlacaélel existió. No es mi intención hacer aquí un elenco completo de tales apoyos documentales. Mencionaré sólo al cronista Tezozómoc que nos da su genealogía y habla también de algunos de los descendientes que tuvo.[2] Otro cronista indígena, Chimalpahin, proporciona la fecha de su nacimiento, que fue un año 10-Conejo, correspondiente a 1398. Tlacaélel fue hijo de Huitzilihuitzin, el segundo *tlatoani* o gobernante supremo de los mexicas.[3] Entre los parientes más famosos de Tlacaélel estuvo nada menos que su medio hermano Motecuhzoma Ilhuicamina.

Muchos años vivió Tlacaélel y mucho fue ciertamente lo que hizo en su calidad de *cihuacóatl* o consejero supremo de varios gobernantes del México antiguo. Tal vez por ser una especie de hombre fuerte, algo así como un "jefe máximo", más de uno entre los mismos mexicas, tuvo probablemente interés en tratar de hacer que se olvidara a esta figura en verdad importante en el escenario político de los tiempos prehispánicos.

A Tlacaélel, al igual que a su tío Itzcóatl y al sabio Nezahualcóyotl hay que atribuir, si se da fe a las crónicas indígenas, la victoria de los mexicas sobre sus antiguos domi-

[1] Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana,* 3 v., México, Editorial Porrúa, 1969, v. I, p. 171.

[2] Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl,* pp. 96-97, 125-129, 146-147 y 166.

[3] Domingo Francisco Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Sixième et Septième Relations* (1358-1612). Publiés et traduites par Rémi Siméon, París, 1889, p. 85.

nadores de Azcapotzalco hacia el año de 1428. Cuando los mexicas, y con ellos los tetzcocanos obtuvieron al fin su independencia plena, fue precisamente el momento en que el antiguo guerrero Tlacaélel se transformó en estadista y reformador. El *Códice Ramírez* indica claramente que Itzcóatl y sus sucesores, Motecuhzoma Ilhuicamina y Axayácatl, "no hacían más que lo que Tlacaélel les aconsejaba".[4]

Tlacaélel comenzó por conceder títulos de nobleza a los guerreros que se habían distinguido en la victoria sobre Azcapotzalco. Atendió luego a la distribución de tierras para el estado, los señores y los barrios o calpullis del pueblo. Se preocupó en seguida por dar a la nación mexica una nueva versión de su historia y de lo que había de ser su destino futuro. Sabemos por el *Códice Matritense* que, por instigación de Tlacaélel, el señor Itzcóatl hizo quemar muchos de los antiguos códices "porque en ellos había mucha mentira", para sustituirlos por una nueva visión de la historia. En ella el dios tribal Huitzilopochtli se sitúa en un mismo plano con los dioses creadores de los tiempos toltecas. Gracias a la misma surgiría también con toda su pujanza el espíritu místico-guerrero del "Pueblo del sol", o sea de Huitzilopochtli, que tiene por misión someter a todas las naciones de la tierra.[5]

Tlacaélel y la elección de los tlatoque o supremos gobernantes

Pero de todas las reformas emprendidas por Tlacaélel una de las más interesantes toca al nombramiento del gran Tlatoani en el sistema electoral de los mexicas. Y de paso hemos de recordar que —aunque en más de una ocasión se hizo ofrecimiento al mismo Tlacaélel de tal dignidad— jamás quiso aceptarla. Veamos cuáles fueron, en cambio, las medidas que dispuso en este asunto. Y al hacerlo, no puedo dejar de pensar que quizas hay algo entre nosotros que, por una especie de subconsciente colectivo,

[4] *Códice Ramírez*, p. 326.

[5] Acerca de esta y otras medidas tomadas por Tlacaélel he tratado con cierta amplitud en *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, tercera edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, pp. 90-102.

nos ha permitido conservar algunos elementos de la sabiduría política del viejo maestro Tlacaélel.

Sin modificar en lo exterior el antiguo uso y costumbre de los pueblos nahuas que, para la elección de sus gobernantes, suponía la aquiescencia de los ancianos —las autoridades de los *calpullis*, los jefes de las "familias extensas" y, de modo muy particular y decisivo, el voto de los cuatro dignatarios integrantes del supremo consejo—, Tlacaélel vino a introducir un nuevo criterio que iba a tener muy buenos resultados.

El gobernante de los mexicanas o sea el *Huey tlatoani*, se escogía de entre los *pipiltin* o nobles, miembros de la familia de Acamapichtli. El elegido no tenía que ser, ni de hecho lo fue en varias ocasiones, el hijo mayor del *tlatoani* que había fallecido. Podía escogerse de entre sus hermanos o de entre sus varios hijos. Sin cambiar nada oficialmente en las costumbres, pero imponiendo de hecho una reforma, Tlacaélel adoptó un procedimiento nuevo y sumamente práctico.

Era consciente de que en el estado mexica y en la Triple Alianza había una serie de figuras de importancia clave, representantes, como diríamos hoy, de las "fuerzas vivas de la nación". Tlacaélel tuvo como algo impostergable realizar entre ellas, en cada caso, una especie de escrutinio o sondeo para conocer cuál era el candidato que mejor podría satisfacer los intereses y aspiraciones comunes. Reconoció así que había en la sociedad mexica un grupo de personas que debían ser consideradas, al menos tácitamente, como "los grandes electores".

Con el nombre de varios candidatos en los labios, y posiblemente con el de uno solo en el pensamiento, comenzaba a entrevistarse con el señor de Tacuba, y con el más importante aún de Tetzcoco. Oía sus puntos favorables y desfavorables. Tal vez Nezahualcóyotl de Tetzcoco tenía una especie de tácito derecho de veto. Tlacaélel mencionaba los varios nombres. Sondeaba opiniones. Veía después al jefe de los pochtecas o mercaderes, hombre de gran poder económico y consiguientemente de gran fuerza política. Tal vez éste pedía tan sólo que el futuro *tlatoani* diera facilidades al libre ejercicio y desarrollo del comercio y de las industrias y artesanías o, como diríamos ahora, a la iniciativa privada.

El jefe de la casa de las flechas, es decir el *tlacochcálcatl*, los grandes guerreros, eran también escuchados. Los nombres de los posibles candidatos se hacían conocer igualmente a los supremos sacerdotes de Quetzalcóatl y Tláloc. Podía ser objeción que el candidato fuera poco religioso o tuviera éstas o aquellas inclinaciones. El escrutinio privado y oculto podía prolongarse por el tiempo que fuera necesario. Desde luego que, en el escuchar pareceres, en grado muy elevado importaron a Tlacaélel el de Nezahualcóyotl y, a la muerte de éste, el de su hijo Nezahualpilli, gobernantes aliados en Tetzcoco y ambos con fama de gran prudencia. Si damos crédito a lo que varias fuentes refieren, una de las cuales cité antes —en el sentido de que "no hacían más que lo que Tlacaélel aconsejaba"— hemos de aceptar que casi seguramente el nuevo método electoral de sondeos y consultas se empleó ya para elegir a Motecuhzoma Ilhuicamina, y a Axayácatl.

Un significativo testimonio

Existe un texto en náhuatl, conservado por Sahagún en el capítulo XVIII del libro VIII del *Códice Florentino*, en el que se refleja, según creo, el sagaz procedimiento introducido por Tlacaélel. En él se habla de una serie de reuniones en las que diversos grupos deliberaban hasta que en el escoger —*tlapepenaliztli*, vocablo del cual tenemos por cierto un derivado en el castellano de México, *pepenar*, escoger selectivamente— se llegaba a un universal asentimiento. Este tenía que ser un *ocentet tlatolli*, "un hacer una la palabra". Por otra parte, lo que en el texto no se menciona puede adivinarse, según aquello de que "no se hacía más que lo que él aconsejaba": esas reuniones y diálogos o parlamentos, provocados por Tlacaélel, no eran sino consultas y sondeos, para ver lo que más convenía a "las fuerzas vivas", con miras a la estabilidad y también al desarrollo en todos los órdenes del Pueblo del Sol. He aquí la versión castellana del interesante texto:

Se reunían, se convocaban los que eran jueces,
para poner erguido,
escoger a aquel que será
el *tlatoani*, gobernante supremo.

También así se reunían
los *achcacauhtin*, los guerreros que se anteponen a otros,
y los *tequihuaque*, los valientes,
los *tiacahuan oquichtli*, varones, jefes,
y los principales jueces,
y los sacerdotes, los ofrendadores del fuego,
los de larga cabellera.
Todos se reunían
allí en el gran palacio, lugar del mando,
para eso se convocaban,
para escoger
a aquel que será *tlatoani*.
Nombraban a todos los estimados nobles *pipiltin*,
a los hijos de los que gobiernan,
a los que son ya hombres hechos,
a los esforzados, experimentados en la guerra,
que no tomaban en cuenta
sus cabezas, sus pechos, sus vidas...
Hombres sabios,
cuya educación, formación,
fueron buenas, rectas.
De hablar y oír buenos,
apreciadores de la gente,
dueños de un rostro, de un corazón...

Convocar y reunir por grupos, según lo consigna el texto —en parlamentos o diálogos sucesivos—, por una parte a los jueces, por otra, a los guerreros y, en su turno también a los sacerdotes, y a otros personajes más de importancia clave en la nación mexica, tenía como meta alcanzar lo que, con una discreción que es a la vez elocuencia extrema, consigna el testimonio en náhuatl:

Y cuando se dejaban unificadas
la deliberación y el escoger,
se hacía una la palabra...
Entonces se daba la orden
de que todos se reunieran
y se disponía que todos los nobles *pipiltin*
aparecieran juntos
en el patio del templo de Huitzilopochtli.
Y algunos de entre los nobles,
que temían ser escogidos
para el rango de *tlatoani*

se escondían, se ocultaban.
Y cuando ello era así,
habían venido a salir juntos,
cuando se hacía la orden,
los nobles, los jueces,
los que se anteponen a otros,
los jefes, estaban reunidos,
y aquellos jueces,
luego mandaban
a los sacerdotes, a los de larga cabellera,
que buscaran
y fueran a tomar de entre ellos
a aquellos que habían sido elegidos,
a aquel que llamaban *tlatoani*,
y a aquellos a los que decían
tecutlatoque, señores, jueces...
Tomaban al *tlatoani* con presteza,
delante de la gente,
todo el pueblo lo miraba...

Por fin se había logrado atinar con aquel que —quizás sin ser en absoluto el mejor— satisfacía de hecho los intereses de todos esos tácitos electores. Entonces podía levantarse el velo: *teixpan mochi tlacatl quitta*, "delante de la gente, todos lo veían". Los padres de familia, los ancianos, todos podían externar su asentimiento. El candidato en quien había recaído la elección, la *tlapepenaliztli*, o como se diría hoy en México, el que para tal propósito había sido pepenado, representaba de hecho los intereses de los grandes electores que, de un modo o de otro, constituían las fuerzas vivas de la nación mexica. Él, por tanto, no iba a encontrar oposición digna de tal nombre.

Con este sistema se ahorraron los mexicas muchos dolores de cabeza o, si se quiere, problemas electorales. Lo que es más importante, podían ellos escoger como gobernantes a hombres que, por regla general, cumplirían con el supremo oficio de conducir y guiar al Pueblo del sol. El sistema siguió siendo bueno hasta los tiempos de la Conquista. En él parece implicarse una particular forma de democracia, tal vez casi una especie de teoría política.

Y enunciaré aquí una conclusión, o mejor pregunta, tal vez fuera de propósito o acaso en extremo pertinente:

¿Será el subconsciente colectivo el que nos ha llevado a revivir y dar nueva vigencia a algunas de estas ideas y manipuleos del maestro Tlacaélel? ¿O es mera imaginación entrever alguna semejanza entre esta antigua historia y lo que hoy ocurre en esta tierra? Como en los libros clásicos, toca al prudente lector juzgar sobre este asunto. En función del mismo, a lo mejor podrá hallarse alguna lumbre para iluminar un poco, a partir de sus raíces, como todas, ocultas, lo que es y ha sido la democracia en México.

XIII. EL PAPEL DE LA MUJER

QUIEN se ponga a investigar las condiciones de vida de la mujer indígena nahua (mexica, de la sierra de Puebla, tetzcocana o tlaxcalteca, etcétera), tal como aparecen actualmente en algunos grupos que han sobrevivido más de cuatro siglos después de la Conquista, es casi seguro que las hallará muy poco envidiables. Cargada de hijos, la mujer nahua contemporánea es quien se ocupa de ordinario en los más duros quehaceres y obligaciones de la vida familiar. Por eso, su frecuente vejez prematura difícilmente podrá evitarse, ya que es tan sólo el mudo testimonio de esas privaciones y trabajos tan abundantes en su vida.

Conocida la realidad viviente de numerosas mujeres nahuas, resulta difícil imaginar que haya podido ser distinta su situación en tiempos pasados. Sin embargo, aquí como en otras ocasiones, fuerza es recordar aquellas palabras de fray Bernardino de Sahagún, que tanto ayudan para comprender algunos de los cambios que la Conquista introdujo entre los indios:

> Fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. Así están tenidos por bárbaros, y por gente de bajísimo quilate (como según verdad, en las cosas de policía, echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticas, sacando fuera algunas tiranías que su manera de regir contenía). En esto poco con gran trabajo se ha rebuscado; parece mucho la ventaja que hicieron, si todo se pudiera haber.[1]

Y en el prólogo al libro VI de su *Historia general* añade:

> Ahora todo lo han perdido, como verá claro el que cotejase lo contenido en este libro con la vida que ahora tienen. La causa de esto no la digo por estar muy clara...[2]

[1] Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, fundada en la documentación en lengua mexicana recogida por los mismos naturales. Edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., 4 v. México, Editorial Porrúa, 1956, t. I, p. 29.
[2] *Ibid.*, t. II, p. 53.

Y finalmente como una última muestra de lo que juzgó Sahagún acerca de la mudanza sufrida por los indios en su manera de vida, se añaden sus razonados comentarios sobre la forma nahua de educación de muchachos y muchachas:

> En lo que toca, que eran para más en los tiempos pasados, así para el regimiento de la república, como para el servicio de los dioses, es la causa porque tenían el negocio de su regimiento (educación), conforme a la necesidad de la gente, y por esto los muchachos y muchachas, criábanlos con gran rigor hasta que eran adultos, y esto no en casa de sus padres porque no eran poderosos para criarlos como convenía cada uno en su casa, sino que por esto los criaban de comunidad, debajo de maestros muy solícitos y rigurosos, los hombres a su parte, y las mujeres a la suya. Allí los enseñaban cómo debían de honrar a sus dioses, y cómo habían de acatar y obedecer a la república y a los regidores de ella... Como esto cesó por la venida de los españoles, y porque ellos derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros; perdióse todo el regimiento que tenían...[3]

EL APRECIO POR LA MUJER

En pleno acuerdo con las palabras de Sahagún, el examen de las fuentes más importantes —códices, textos indígenas y cronistas—, acerca de las instituciones culturales de los nahuas parece mostrarnos que la situación de la mujer nahua prehispánica difirió con mucho de su actual condición. Lo cual no significa que se pretenda afirmar puerilmente que en la cultura nahua, al igual que en otras culturas, la mujer careciera de problemas y trabajos.

Los varios textos indígenas que publico aquí hablan con claridad. En ellos se describe a la niña "tortolita, pequeñita, como un jade, una ajorca... cosa preciosa, digna de ser cuidada..."; a la mujer madura, atribuyéndole a modo de suprema alabanza, el que "la feminidad luzca en su rostro"; a la madre afirmando que su "corazón es bueno,

[3] *Ibid.*, t. III, pp. 158-159.

vigilante", y aun a la misma anciana de quien se dice que es "corazón de la casa" y "rescoldo del hogar", que "es luz, tea, espejo, ejemplo y dechado".

El ideal nahua de la feminidad

Esos textos constituyen sólo una muestra. En la rica documentación recogida por Sahagún de labios de sus informantes indígenas existen otros muchos textos sobre la hija de familia, la abuela y la bisabuela, la nuera y la suegra, la joven, la mujer noble, la esposa del *tlatoani*. En todas esas descripciones, hechas de modo positivo y negativo, "la buena y la mala señora", claramente aparece el que pudiera llamarse ideal nahua de la feminidad. Y nótese, aunque sea de paso, que no es imaginación nuestra atribuir a los nahuas una idea de la feminidad —*cihuáyotl*— como suma y dechado de los atributos que hacen buena y bella a la mujer. En el texto sobre la "mujer ya lograda" que abajo se ofrece, aparece explícitamente esta frase: *cihuáyotl iixco ca*, que vertida a la letra significa "en su rostro está la feminidad".

Pero hay más. Si ya estos textos son bastante expresivos, pues denotan al menos en parte una honda apreciación de los rasgos más característicos y valiosos de la mujer nahua, un estudio de su papel y actividades dentro de esta cultura indígena, acabaría por completar el cuadro. A modo de rápida enumeración diremos que, como lo atestiguan entre diversas fuentes, los códices *Mendocino* y *Florentino*, el mismo Sahagún en su *Historia*, Durán, Ixtlilxóchitl y Torquemada, la mujer náhuatl, desde pequeña, recibía una esmerada educación.

Primero en el hogar, de labios de sus padres, como lo muestran los varios discursos que en náhuatl nos han conservado fray Andrés de Olmos y Sahagún. Hablando allí con su "palomita, cosa preciosa", le inculcan padre y madre los principios morales que regirán la vida de la niña, la adolescente y la mujer. Por su parte, las ilustraciones del *Códice Mendocino* muestran a la jovencita nahua aprendiendo los diversos oficios y ocupaciones propias de su sexo: preparar los alimentos, tejer, bordar, pintar. Precisamente otro de los textos que aquí se presentan, señala cuál era el ideal buscado por costureras y curanderas,

o "médicas", como las designa Sahagún en su *Historia*. Y a su vez, el *Códice Telleriano-Remensis* muestra gráficamente la existencia de mujeres pintoras que ejercían la profesión del *tlacuilo*.

Participación de la mujer en la vida religiosa

Participaba igualmente la mujer en el culto de los dioses y en el aprendizaje de los cantares y las danzas como lo indica, entre otros muchos, este testimonio de Durán:

> En la ciudad de México y de Tetzcoco y de Tlacopan, de quien es nuestro particular intento tratar, que son los reinos donde había toda la curiosidad y pulideza del mundo, y había casas de danza muy bien edificadas y galanas con muchos aposentos grandes y espaciosos alrededor de un hermoso patio grande para el ordinario baile. El lugar donde estaba esta casa en México era donde agora son los portales de los mercaderes...
>
> El orden que había para acudir a ellas era que una hora antes que el sol se pusiese salían los viejos por un cabo y las viejas por otro y recogían los mozos y mozas como he dicho y venían con ellos a aquella casa y aposentando a los mancebos en salas por sí y a ellas en otras apartadas, después, todos ya juntos, salían los maestros de las escuelas de danzar y ponían sus instrumentos para tañer en medio de aquel patio y salían los mozos y tomaban a todas aquellas mozas de las manos, llevando ellos a las de sus barrios y conocidas con el orden que en la pintura consideramos. Tomando a los maestros que tenían en medio empezaban su baile y canto...
>
> Después de haber cantado y bailado con mucho contento y regocijo se apartaban ellos a sus lugares y ellas a los suyos y tornando las amas, las llevaban a sus casas, haciendo lo mismo los viejos con sus mancebos dejándolos en sus casas y entregando a ellas a sus padres y madres como dicho es, sin lesión ni mal ejemplo ninguno.[4]

Por otra parte, el solo hecho de ver en los labios de una mujer discursos tan bien ponderados y elegantes como los que nos han conservado Sahagún y Olmos, confirma una vez más que la mujer nahua poseía una esmerada educa-

[4] Durán, fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España*, 2 vols. y atlas. México, 1867-1880, t. II, p. 228.

ción, de la que hacía gala al expresarse. Buen ejemplo de esto hallamos en el breve discurso dirigido a la recién casada que más adelante se reproduce.

Mucho es lo que pudiera añadirse acerca del papel familiar y social de la mujer nahua, presentando otros varios textos, donde aparece ésta confortando a los que se van a la guerra, atendiendo los partos, sirviendo en los templos, educando a sus hijos. Pero, siendo todo esto materia tan abundante que pide para ser expuesta un libro, y no un ensayo, preferimos concluir aquí esta breve presentación de la mujer en la cultura náhuatl, citando un párrafo de la *Historia* de Sahagún, donde resume éste los informes que en náhuatl le trasmitieran los indios viejos acerca del destino de la mujer que moría de parto, en el cumplimiento de su suprema misión: traer hombres al mundo. Colocada frente a su cadáver, la partera náhuatl se expresaba así:

¡Oh mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada! Valiente mujer, hermosa y tierna palomita, señora mía, os habéis esforzado y trabajado como valiente, habéis vencido, habéis hecho como vuestra madre la señora *Cihuacóatl* o *Quilaztli*, habéis peleado valientemente, habéis usado de la rodela y de la espada como valiente y esforzada, la cual os puso en la mano vuestra madre la señora *Cihuacóatl* o *Quilaztli*.

Pues despertad y levantáos, hija mía, que ya es de día, ya ha amanecido, ya han salido los arreboles de la mañana, ya las golondrinas andan cantando y todas las otras aves; levantáos, hija mía, y componéos, id a aquel buen lugar que es la casa de vuestro padre y madre el sol, que allí todos están regocijados y contentos y gozosos; idos, hija mía, para vuestro padre el sol y (que) os lleven sus hermanas, las mujeres celestiales, las cuales siempre están contentas y regocijadas y llenas de gozo con el mismo sol, a quien ellas regocijan y dan placer, el cual es madre y padre nuestro: hija mía muy tierna, señora mía, habéis trabajado y vencido varonilmente, no sin gran trabajo; hija mía, habéis querido la gloria de vuestra victoria, y de vuestra valentía; gran trabajo habéis tenido y gran penitencia habéis hecho; la buena muerte que morísteis se tiene por bienaventurada y por muy bien empleada en haberse empleado en vos.

¿Por ventura morísteis muerte infructuosa, y sin gran merecimiento y honra? No por cierto, que morísteis muerte muy honrosa y muy provechosa. ¿Quién recibe tan gran merced? ¿Quién recibe tan dichosa victoria como vos, por-

que habéis ganado con vuestra muerte la vida eterna, gozosa y deleitosa con las diosas que se llamaban *Cihuapipiltin*, diosas celestiales?

Pues idos ahora, hija mía muy amada nuestra, poco a poco para ellas, y sed una de ellas; id hija para que os reciban y estéis siempre con ellas para que regocijéis y con vuestras voces alegréis a nuestro padre y madre el sol, y acompañadle siempre a donde quiera que fuere a recrear. ¡Oh hija mía muy amada, y mi señora, ya nos has dejado, y por indignos de tanta gloria nos quedamos acá, los viejos y viejas; arrojásteis por allí a vuestro padre y a vuestra madre, y os fuísteis! [5]

Algunos textos

La niña

La niñita: criaturita,
tortolita, pequeñita,
tiernecita, bien alimentada...

Como un jade, una ajorca,
turquesa divina,
pluma de quetzal,
cosa preciosa,
la más pequeñita,
digna de ser cuidada,
tierna niña que llora,
criaturita que aparece limpia y pura.[6]

La mujer adulta

La mujer ya lograda,
en la que se ponen los ojos,
digna, no es objeto de diversión,
la feminidad está en su rostro.
Trabaja, no se está ociosa,
emprende cosas, tiene ánimo.

La mujer adulta de mala condición:
lleva una vida inútil,
dispuesta a los placeres, lasciva.
Obra como mujer pública, no sosiega,

[5] Sahagún, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. II, pp. 181-182.
[6] *Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 110 vuelta.

no reposa, anda vestida con vanidad,
bebe casi hasta morir, anda embriagada.[7]

La madre

La madre de familia: tiene hijos, los amamanta.
Su corazón es bueno, vigilante,
diligente, cava la tierra,
tiene ánimo, vigila.
Con sus manos y su corazón se afana,
educa a sus hijos,
se ocupa de todos, a todos atiende.

Cuida de los más pequeños.
A todos sirve,
se afana por todos, nada descuida,
conserva lo que tiene,
no reposa.[8]

La anciana

La anciana: corazón de la casa,
rescoldo del hogar,
vigilante.

La buena anciana:
amonesta a la gente
le da voces.
Es luz, tea, espejo,
ejemplo, dechado.

La mala anciana:
rincón, obscuridad,
pared, noche obscura,
se burla de la gente,
es afrenta.[9]

La curandera

La curandera: conocedora experimental de las hierbas
que conoce por experiencia las raíces,
los árboles, las piedras.
Es experimentada, ensaya sus remedios, examina,
guarda sus secretos, sus tradiciones.

[7] *Ibid.*, fol. 112 recto.
[8] *Ibid.*, fol. 88 vuelto.
[9] *Ibid.*, fol. 95 vuelto y 96 recto.

La buena curandera:
cura a la gente, la ayuda,
la hace levantarse,
les templa el cuerpo,
los hace convalecer,
cubre con cenizas [las heridas], cura, remedia,
hace punciones, hace sangrar, cose,
purga a la gente le da remedios...

La mala curandera:
tiene sus tradiciones, las guarda,
tiene sus semillas, sus polvos de semilla,
posee sus hechizos, sus flores,
es como nahual, hechicera,
da falsos remedios,
mata con ellos,
empeora a la gente,
la pone en peligro,
la hace enfermarse, le da muerte,
se burla de la gente, le es afrenta...[10]

La costurera

La costurera: cose con aguja,
zurcidora, hace costura,
diseña lo que hace.

La buena costurera: es artista
tiene mano de tolteca,
adiestra sus manos,
está dialogando con su propio corazón,
calcula, diseña, cose.

La mala costurera
que hace hilvanes,
que revuelve las telas,
las enmaraña, sólo echa puntadas sin tino,
se burla de la gente, la ofende.[11]

Consejos a la recién casada

Por tu parte, doncella mía,
de igual manera tendrás que ser,
para que tengas cuidado de la puerta y del patio del señor nuestro;

[10] *Ibid.*, fol. 129 recto.
[11] *Ibid.*, fol. 128 vuelto.

porque ya no a niñerías, a chiquillerías te entregarás;
antes bien tendrás abiertos los ojos,
pondrás cuidado en cómo has de conducir
y has de encaminar [las cosas] dentro de tu casa.

Aun de noche, te levantarás,
barrerás, regarás la entrada del patio de dios nuestro señor;
en seguida, lo que se necesita:
el agua de cal, las tortillas dobladas;
luego el huso y la rueca, la cuchilla de hilar,
para que puedas dar gusto a tu marido
que te concedió el señor nuestro dios.

Pues en verdad tú eres la mujercita,
tu habitación y tu casa te guardarás,
estarás en vigilancia de las cosas;
no desperdiciarás algo,
tendrás cuidado de no vivir en polvo y basura,
por esto serás amada, serás estimada.[12]



También la mujer practicaba la profesión de tlacuilo (*Códice Telleriano-Remensis*).

[12] *Huehuetlatolli A*, publicado por A. M. Garibay, *Tlalocan*, vol. I, p. 37.

XIV. LA INSTITUCIÓN DEL COMERCIO

A MODO DE INTRODUCCIÓN

EL INVESTIGADOR interesado en determinar conceptualmente los rasgos característicos de esa institución cultural que es el comercio, indudablemente no puede proceder *a priori*: su punto de partida será el conocimiento del origen y evolución de las diversas formas concretas de comercio en sus respectivos contextos históricos. Mas, para determinar los presupuestos sociales, económicos y, en una palabra, culturales que han hecho posible la institución del comercio, resulta de suma importancia conocer el desarrollo de esta institución, no ya sólo dentro de un particular contexto cultural, por importante que éste sea, sino que es menester ampliar hasta donde sea posible a otros tiempos y latitudes el enfoque del acercamiento histórico. Concretamente, los estudiosos de esta institución cultural dentro del marco histórico de lo que hoy se llama mundo occidental, encontrarán sin duda puntos de vista enteramente distintos, si se aproximan al origen y desarrollo del comercio tal como ocurrió en otras civilizaciones.

El caso del comercio en el México precolombino constituye un ejemplo con características propias. Ante todo, puede afirmarse, sin temor a exagerar, que su estudio ofrece una oportunidad excepcional para contemplar a una sociedad, apartada enteramente de las antiguas civilizaciones de Asia y Europa, que creó por cuenta propia una cultura y específicamente una peculiar institución de comercio. Lo que es igualmente importante: el ámbito espacial a través del cual se difundió el comercio en el México precolombino posee asimismo proporciones considerables. Baste con recordar que sus comerciantes llegaron a establecer mercados y rutas de intercambio desde el océano Pacífico hasta las costas del Golfo, y desde lo que hoy es el centro de la República Mexicana, hasta apartadas regiones de Yucatán, Guatemala, El Salvador, Nicaragua y aun excepcionalmente de Costa Rica y Panamá. Tan grande fue la importancia alcanzada por los comerciantes precolombinos, que a la llegada de los españoles constituían

éstos uno de los sectores más poderosos del mundo mexica, dotados de un sinnúmero de funciones y privilegios.

El estudio del comercio prehispánico es posible gracias a la existencia de importantes testimonios históricos. Como es sabido, los antiguos mexicanos, incluyendo a mayas, mixtecas, toltecas, mexicas, desarrollaron varias formas de escritura ideográfica y parcialmente fonética. En la actualidad se conservan algunos de los antiguos libros y códices prehispánicos, así como numerosas transcripciones en idioma indígena de tradiciones precolombinas. Tanto en esas fuentes netamente indígenas, como en algunas crónicas e historias del siglo XVI, hay suficiente información para conocer el origen y desarrollo del comercio en el México antiguo.[1]

Así, por ejemplo, la sola descripción de lo que en el mercado de Tlatelolco contempló Bernal Díaz del Castillo en 1519, es ya de por sí elocuente testimonio de la magnitud que debió tener el comercio en el mundo prehispánico:

> Desde que llegamos a la gran plaza que se dice el Tatelulco, como no habíamos visto tal cosa, quedamos admirados de la multitud de gentes y mercaderías que en ella había y del gran concierto y regimiento que en todo tenían. Y los principales que iban con nosotros nos lo iban mostrando; cada género de mercaderías estaban por sí y tenían situados y señalados sus asientos. Comencemos por los mercaderes de oro y plata y piedras ricas y plumas y mantas y cosas labradas y otras mercaderías de indios, esclavos y esclavas... luego estaban otros mercaderes que vendían ropa más barata y algodón y cosas de hilo torcido y cacahuateros que vendían cacao, y de esa manera estaban cuantos géneros de mercadería hay en toda Nueva España... Había muchos herbolarios y mercaderías de otra manera; y tenían allí sus casas, adonde juzgaban tres jueces y otros como alguaciles ejecutores que miraban las mercaderías... y (también) vendían hachas de latón y cobre y estaño y jícaras y unos jarros muy pintados de madera hechos...
>
> Y antes de salir de la misma plaza estaban otros mercaderes, que según dijeron, eran de los que traían a vender oro en granos, como lo sacan de las minas, metido el oro en unos canutillos delgados de los ansarones de la tierra, y así blancos porque se pareciese el oro por defuera; y por el largor y gordor de los canutillos, tenían entre ellos su cuenta qué tantas mantas o qué *xiquipiles* (bolsas) de cacao valía, o qué esclavos u otra cualesquiera cosas a que lo trocaban...[2]

[1] Al tratar más adelante de las *fuentes históricas*, se ofrecerán algunas referencias bibliográficas de las mismas.

La organización de un mercado como este de Tlatelolco, que no era el único, supone entre otras cosas, la existencia de los grupos de comerciantes, dedicados a la exportación e importación de productos de apartadas regiones, especialmente de las tierras bajas, de donde procedían el cacao, el algodón, las plumas de quetzal, algunos metales preciosos y otras muchas cosas más. Pero, sobre todo, implica la paulatina aparición de una estructura socio-económica que hizo posible tanto el comercio como el consumo de esos productos, muchos de ellos manufacturados y de positivo lujo.

Aunado esto a la posibilidad de conocer sobre firmes bases históricas el origen y desarrollo del comercio prehispánico, en un ambiente enteramente distinto del que prevaleció en el Viejo Mundo, el presente estudio, no sólo se justifica, sino que, nos atrevemos a afirmarlo, podrá ofrecer nuevos puntos de vista a quienes se interesan por precisar conceptualmente los factores que han hecho posible la aparición de esta institución cultural con rasgos propios, en los más variados contextos históricos.

Las coordenadas de espacio y tiempo

A pesar de numerosas diferencias étnicas y lingüísticas, los varios pueblos que habitaron antes de la venida de los españoles, desde la zona central de la actual República Mexicana, hasta apartadas regiones de El Salvador y Nicaragua, participaron casi todos en numerosas instituciones culturales semejantes. Situándonos a principios de la era cristiana, se puede señalar la existencia de dos grandes núcleos culturales que habrían de influir posteriormente en muchos otros pueblos. Se trata del gran centro de Teotihuacan, situado aproximadamente a unos 30 kilómetros al norte de la actual ciudad de México y de los varios

[2] Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 2 vols., 1955. Tomo I, pp. 277-279.

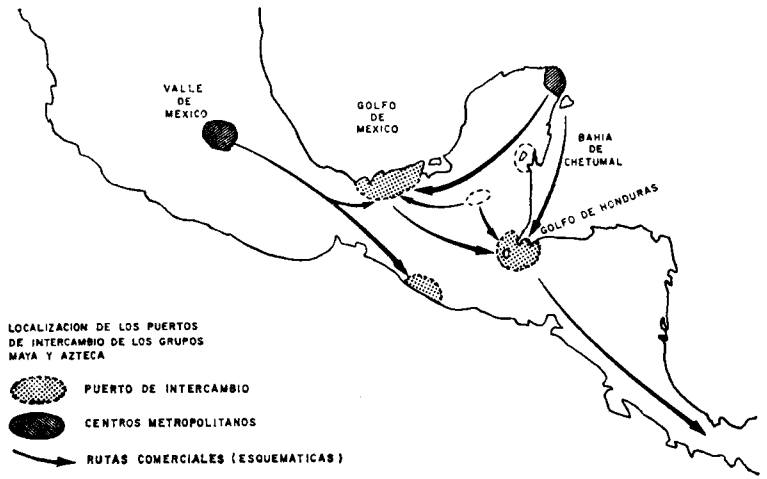
centros de cultura maya clásica que florecieron en las tierras bajas del estado de Chiapas, del Petén guatemalteco, de Yucatán y del norte de Honduras.

Es indudable que la aparición de esos importantes focos de cultura supone la existencia anterior de otros pueblos, descubridores, entre otras cosas, de la agricultura y de la confección de cerámica. Nos referimos a los núcleos del periodo preclásico, en especial a los olmecas, de quienes es posible afirmar, gracias a los hallazgos arqueológicos, que fueron los primeros en practicar diversas formas de intercambio y aun elementales transacciones de tipo comercial. Sin embargo, por ser los teotihuacanos y los mayas de quienes se tiene noticia cierta, en cuanto a creadores de formas superiores de cultura, se les considera aquí como punto de partida para el estudio del desarrollo del comercio en el México antiguo.

Gracias a la arqueología se sabe que, al menos desde el siglo IV d. C., existió un comercio organizado de mercaderes mayas que llevaban sus poductos, principalmente cerámica, cacao, algodón, pieles, plumas de quetzal y otros objetos, hasta apartadas regiones de la costa del Golfo de México, del estado de Oaxaca y aun, por medio de embarcaciones, hasta algunas de las islas del Caribe. Respecto de los mercaderes teotihuacanos, dan testimonio de sus contactos con apartadas regiones del sur de México y aun de Guatemala, las piezas arqueológicas de origen o influencia artística teotihuacana, descubiertas en esos lugares.

Al ocurrir desde el siglo VIII d. C., el colapso de Teotihuacan y después el de las principales ciudades mayas, debido a razones que hasta ahora son desconocidas, aparecieron nuevos centros de cultura tanto en la región central de México, como al norte de Yucatán y en las tierras altas de Guatemala. Los testimonios históricos, tales como inscripciones y otras formas de antiguos textos se vuelven hacia el siglo X d. C., mucho más abundantes y precisos. Puede decirse que permiten conocer con bastante detalle las varias instituciones culturales de estos pueblos.

Concretamente se sabe que en la nueva ciudad de Tula, metrópoli de los toltecas, había ya un gran mercado, así como antiguos gremios de comerciantes. Otro tanto cabe afirmar acerca de centros como Cholula en el valle de Puebla, Chichén-Itzá, Uxmal y otras ciudades del mundo



El comercio prehispánico: las rutas de los pochtecas o mercaderes (Mapa de Anne Chapman).

maya. Los contactos culturales y por vía de invasiones guerreras y de comercio acercaron aún más a los pueblos del México central con los mayas de Yucatán. Buena prueba de esto es la nueva arquitectura de Chichén-Itzá inspirada en la metrópoli tolteca de Tula. Pero, una vez más, hacia el siglo XI d. C., debido probablemente a la presión de numerosas hordas bárbaras procedentes del norte, la metrópoli cultural, esta vez Tula, tiene que ser abandonada. Varios grupos de idioma náhuatl hacen su aparición en la región central de México y, recibiendo el influjo de los antiguos creadores de cultura, organizan a su vez nuevas ciudades y estados.

De ellos, los más conocidos son los señoríos de Azcapotzalco y Culhuacan y finalmente el más reciente de todos, o sea el de los mexicas. Habiendo heredado éstos las antiguas instituciones culturales, originadas desde los tiempos teotihuacanos, comenzaron a edificar, desde 1325, la ciudad de Mexico-Tenochtitlan que llegaría a convertirse en centro de un poderoso imperio.

Con los mexicas y sus vecinos, la antigua institución cultural del comercio logra enorme desarrollo e importancia. Gracias a sus antiguos libros de pinturas y a otros varios

textos prehispánicos, es posible estudiar la organización de sus gremios de comerciantes y artífices, los estatutos y principios jurídicos que los regían, sus rutas de intercambio y los varios mercados que establecieron, no sólo en el centro de México, sino hasta apartadas regiones de Guatemala y otras vecinas de la región maya.

Tal es, en pocas palabras, la secuencia cultural, así como el marco geográfico en el que se desarrolló la institución cultural del comercio en el mundo precolombino.

Las fuentes históricas

Como se ha señalado ya, existen diversas fuentes para el estudio del comercio prehispánico. Respecto de las etapas anteriores a la era cristiana son las piezas arqueológicas, principalmente la cerámica, las que permiten descubrir un intercambio comercial entre pueblos de diversas regiones. Con la aparición de los grandes centros rituales de Teotihuacan y de la zona maya, hay ya otros testimonios, tales como pinturas murales e inscripciones en piedra, estas últimas entre los mayas. Acerca de periodos posteriores al siglo XI d. C., los testimonios históricos son aún más abundantes.

Gracias a la tradición oral, recogida entre otros por el tantas veces citado Fray Bernardino de Sahagún y por sus discípulos indígenas, tenemos en los *Códices Matritenses* y *Florentino* relativamente abundantes textos acerca de la *Pochtecáyotl*, que Garibay ha traducido como "arte de traficar". Otras noticias proporcionan asimismo, a veces de manera incidental, compilaciones tales como los *Anales de Cuauhtitlan* o los relatos derivados de la llamada "Crónica X", a la que se ha aludido en el ensayo que aparece aquí como capítulo IV. A esto, desde luego, han de sumarse varias secciones de algunos códices o libros de pinturas, entre ellos el que ostenta el nombre del primer virrey, el *Códice Mendoza.*

A pesar de interpolaciones posteriores, aquí como acerca de otras materias, son estas fuentes, según hemos tratado ya antes, las que nos permiten acercarnos a la cultura prehispánica y específicamente ahora a su organización comercial.

Es menester no olvidar que de todos los pueblos de América, fueron únicamente los antiguos mexicanos (incluyendo toltecas y aztecas, mayas y mixtecas, etcétera), quienes poseyeron lo que en rigor puede llamarse una escritura y una historiografía genuinas. Ante la imposibilidad de ofrecer un catálogo de estas fuentes históricas, se indican en nota algunas obras en las que se describen y analizan varios de estos documentos relacionados con la historia del México antiguo.[3] Hay que añadir que además de las fuentes prehispánicas, existen asimismo otras crónicas e historias de misioneros españoles del siglo XVI que son también complemento valioso para el estudio de la institución del comercio.

Status de los mercaderes mexicas al tiempo de la Conquista española (1519)

Gracias a las fuentes anteriormente mencionadas, es posible estudiar el origen y desarrollo de la institución cultural del comercio a través de varios siglos en el México precolombino. Mas, dado que en el presente estudio se busca no ya sólo la descripción exterior de los hechos relacionados con el comercio prehispánico, sino sobre todo el análisis de las categorías sociales, jurídicas y culturales que lo hicieron posible, parece conveniente circunscribirse al último periodo, o sea al de los mexicas, sobre el cual existe mayor información.

El estudioso del comercio prehispánico, descubre dentro de la organización social mexica dos sectores o agrupaciones de suma importancia: la organización de los *pochtecas*, o comerciantes, y la de los varios grupos de artistas y artesanos, tales como los orfebres, plateros y los artistas de las plumas. Para comprender adecuadamente su *status* jurí-

[3] Véanse, entre otros, los siguientes trabajos:
Radin, Paul, *The Sources and authenticity of the History of the Ancient Mexicans*, Berkeley, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 1920.
Garibay K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, vol. I, Editorial Porrúa, México, 1953.
León-Portilla, Miguel y Mateos Higuera, Salvador, *Catálogo de los códices indígenas del México antiguo*, México, Suplemento del Boletín Bibliográfico de la Secretaría de Hacienda, 3, 1957.
Robertson, Donald, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period.* New Haven, Yale University Press, 1959.



Los tamemes, cargadores, necesarios acompañantes de los pochtecas o mercaderes (*Códice Florentino*).

dico y social, es necesario tener presente lo que hemos tratado acerca de la organización socio-política de los mexicas.

Las corporaciones o grupos de comerciantes y artesanos —todos ellos *macehualtin*, o gente del pueblo—, estaban formadas según el parecer de algunos autores, por gentes de filiación étnica distinta. Sin embargo, al menos durante el siglo XV, comerciantes y artesanos constituían ya un sector plenamente integrado dentro del mundo nahua.

Mas, lo que resulta sumamente interesante es descubrir a través de las fuentes cómo estos dos grupos, pero principalmente el de los comerciantes o *pochtecas*, no obstante ser gente del pueblo, había logrado extraordinaria preponderancia social. Ésta se trasluce desde luego, en la posesión de lo que pudiera llamarse un código jurídico y económico propio, así como en las varias funciones que casi con exclusividad les correspondía desempeñar. Los comerciantes tenían ritos y ceremonias religiosas exclusivas de ellos; poseían sus propios tribunales; organizaban los diversos sistemas de intercambio comercial; desempeñaban con frecuencia las funciones de embajadores, emisarios y espías. Al tiempo de la conquista española era ya tan grande su importancia en el conglomerado social, que tanto por su riqueza como por las múltiples funciones que desempeñaban, ejercían muchas veces más influencia en la vida pública que los mismos nobles o *pipiltin*. Los *pochtecas*, entre otras cosas, habían obtenido la exención de tributos personales, así como la posesión de diversos hombres y riquezas, cosa que los colocaba en algunos aspectos casi a la par con los miembros de la nobleza.

El estudio de la forma como estos comerciantes mexicas desarrollaban sus varias funciones dentro de su propio marco jurídico y social, supone precisamente el análisis de los conceptos básicos que hicieron posible esta institución cultural. El conocimiento de la idea y la realidad de la ley y la justicia, la propiedad, la posibilidad de asociación, las formas de contrato y la aparición de medidas de cambio, equivalentes a unidades monetarias, permitirán apreciar los rasgos propios de la institución del comercio en un pueblo en el que, no obstante su manifiesta estructuración en clases sociales, subsistían todavía elementos de su antigua organización tribal.

Ley y justicia en el México antiguo

Los varios grupos o asociaciones de comerciantes y artesanos en el México antiguo, con funciones propias, distintas de cualquier forma de transacción entre individuos, tuvieron su origen dentro de un marco jurídico de antiguas raíces históricas. Con base en numerosas fuentes, se puede afirmar que había entre los mexicas dos formas de derecho: consuetudinario y escrito.

Sobre todo el derecho consuetudinario provenía de una antigua tradición jurídica, originada probablemente desde los tiempos teotihuacanos y toltecas. Así lo certifica el siguiente texto traducido literalmente del náhuatl:

La antigua norma de vida,
la de los chichimecas,
la de los toltecas,
la de los acolhuas,
la de los tepanecas...
Ellos en el mundo entero,
fundaron su dominio.
Ellos dieron
el mando, el poder,
la gloria, la fama.[4]

Fue en virtud de esa antigua norma de vida, como los mexicas organizaron su vida social y política, al establecerse en Mexico-Tenochtitlan. Entonces fue cuando abandonaron la forma de gobierno tribal, para adoptar un rey o *tlatoani* de estirpe tolteca. Además del rey, comenzaron a elegir a un supremo consejo de gobierno, llamado *tlatocan*, en el que las varias funciones del estado aparecen diversificadas y precisas. En ese consejo había un jefe de la administración de justicia, un jefe de los ejércitos, un sumo sacerdote y un tesorero real. Cada miembro del consejo tenía a su vez la facultad de nombrar a sus colaboradores y subordinados. Por medio de ellos se atendía la administración de justicia, el culto de los dioses y la educación, la organización del ejército y la economía.

Al consolidarse plenamente la soberanía mexica hacia 1428, se estableció una alianza permanente con otros dos estados de igual lengua y cultura: Tetzcoco y Tlacopan. En esa alianza, el rey o *tlatoani* mexica desempeñaba un papel principal en los campos religioso, económico y militar, llevando a cabo conquista de pueblos de las más apartadas regiones. Precisamente este último propósito de conquista, originado en motivos religiosos, iba a tener por consecuencia, no ya sólo la afluencia de tributos a la capital mexica, sino también la aparición de las grandes organizaciones comerciales dedicadas a la importación y exportación de los más variados productos.

El principio supremo que dentro de la sociedad normaba las relaciones jurídicas de sus miembros requiere especial consideración. Tanto en lo que se refiere a las obligaciones de cada persona respecto de sí misma, pero sobre todo en relación con sus semejantes y con el estado, el principio básico encontró su formulación en la siguiente expresión idiomática náhuatl: "lo conveniente, lo recto" (*in qualli, in yectli*). Es decir que la norma era buscar, por una parte lo que convenía a la persona que obraba, pero al mismo tiempo lo que era recto en sí mismo y que por consiguiente no podría lesionar, al ser puesto en la práctica, los intereses de los otros miembros de la colectividad.

[4] *Libro de los coloquios* (Publicado por Walter Lehmann en *Sterbende Gotter und Christliche Heilsbotschaft*), Stuttgart, 1949, p. 105.

Aunada esta norma de "lo conveniente, lo recto", a las antiguas tradiciones morales y a las disposiciones jurídicas registradas en los antiguos libros de pinturas, equivale de algún modo al concepto occidental de justicia. Y será precisamente "lo conveniente, lo recto", el principio supremo que habrá de normar las relaciones comerciales en el México antiguo. En función de este principio se administrará justicia en los mercados; se establecerán equitativamente los tributos; se fijarán las normas y medidas, la inalterabilidad de los signos cambiarios y, sobre todo, se celebrarán las diversas formas de contrato, de acuerdo con lo dispuesto específicamente por el derecho consuetudinario y por los preceptos escritos en los códices. Igualmente, el principio de "lo conveniente, lo recto", vino a ser raíz de otro concepto, el de la propiedad, asimismo fundamental dentro de la vida económica del mundo mexica, que estructurado en clases sociales, fijó nuevas formas jurídicas de posesión y uso de los bienes de producción, principalmente la tierra.

La propiedad

Para comprender el concepto de propiedad que prevaleció en el mundo prehispánico y que condicionó asimismo sus diversas formas de relación comercial, conviene fijarse ante todo en la tenencia de la tierra, factor de suma importancia en una sociedad básicamente agrícola como la mexica. Al llegar al Valle de México la tribu nómada carecía de tierras propias. Tras numerosas persecuciones dentro del mismo Valle, al establecerse los mexicas en una isla del gran lago para edificar allí su capital, en realidad obtuvieron tierras, pero sólo en calidad de préstamo. Todavía tuvo que transcurrir poco más de un siglo, desde la funda-

ción de Mexico-Tenochtitlan, hasta que lograron su plena independencia y con ella la propiedad de tierras.

Establecidos en la isla los diversos *calpulli*, la primera distribución de tierras fue en forma comunal. Aplicando el principio de "lo conveniente, lo recto", el concepto de propiedad de la tierra encontró su justificación en la necesidad que tenía cada grupo de un trozo de tierra para obtener de ella sus frutos y poder alimentarse. Expresivamente se formuló este principio en un antiguo texto:

> Lo conveniente, lo recto:
> ten cuidado de las cosas de la tierra,
> haz algo, corta leña, labra la tierra,
> planta nopales, planta magueyes,
> así tendrás qué beber, qué comer, qué vestir.
> Con eso estarás en pie, con eso andarás.[5]

Esta ligación del hombre con la tierra, basada en la necesidad de vivir de sus frutos, trajo consigo, dentro de la mentalidad mexica, el concepto de que era obligatorio, para quienes poseían la tierra, el trabajarla. En función del mismo principio de "lo conveniente, lo recto", se consideraba que quienes no trabajaban la tierra, perdían el derecho de poseerla. De este modo, se llegó a concebir la propiedad como una vinculación dinámica entre las personas y las cosas, basada en un doble hecho: la necesidad que se tenía de ella para vivir, y la explotación ininterrumpida de la misma por medio del trabajo de sus posesores.

Los mexicas expresaron esto admirablemente por medio de una frase en la que tomándose como símbolo de la persona humana a su propio rostro, se afirma que algo es propiedad de alguien si "se encuentra vinculado con su rostro, si es su pertenencia por habérselo acercado" (*teixcoyan teaxca*). El doble concepto "vinculación, acercamiento" está implicando una relación dinámica y constante por medio del trabajo. La aparición del símbolo de "los rostros" muestra que precisamente esa vinculación se refería a las personas humanas de un modo intrínseco.

Como se ha señalado ya, de acuerdo con la estructura propia de los varios calpulli, la relación de las cosas con

[5] *Huehuetlatolli*, recogido por fray Andrés de Olmos. El manuscrito en náhuatl se encuentra en la Biblioteca del Congreso de Washington, fol. 116 r.



El grabado muestra, parte superior, al rey Ahuízotl recibiendo de un comerciante productos de la costa: pieles de jaguar, plumajes, jade y cacao. En la parte inferior, un comprador regatea el precio de las telas, adornos de oro, utensilios de obsidiana y las cuerdas de maguey que le ofrecen dos comerciantes. (*Códice Florentino*)

"los rostros humanos" existió originalmente en forma colectiva. Pero, al irse consolidando la nobleza, particularmente gracias a los triunfos militares obtenidos, apareció dentro de esta clase social la relación claramente individual entre personas y cosas. Se consideró que esto era justo, precisamente porque había rostros humanos que por sí mismos se habían distinguido, adquiriendo así el derecho a tierras en función de su rango. De este modo, primero fue la nobleza, los *pipiltin*, y más tarde los mercaderes, quienes en virtud de sus méritos y riquezas, obtuvieron la posesión de grandes extensiones de tierra.

Así puede afirmarse que, al tiempo de la llegada de los españoles, coexistían en el México antiguo las dos formas de posesión privada y en común. El pueblo en general poseía la tierra en forma comunal. Los diversos grupos estaban dotados de extensiones de tierras, conocidas con el nombre de *calpulalli*. Estas tierras eran parceladas entre los integrantes de la comunidad, que al menos en un principio vivían juntos en un determinado barrio. Cada familia disponía de una parcela, aunque no en propiedad, sino tan sólo en usufructo. Aplicando a esta forma de posesión el criterio de "lo conveniente, lo recto", se consideraba justo que si una familia no trabajaba la tierra, perdía el derecho de usufructuarla, por lo que era entregada a otros que efectivamente la hicieran producir.

El rey o *tlatoani*, al igual que los nobles y también los comerciantes, tenía tierras propias, con vasallos que las trabajaban y que pagaban un determinado tributo. El estado poseía también otras tierras: las *tecpantlalli*, tierras del palacio que se destinaban para sostener los gastos de administración pública. Para cubrir otros gastos relacionados con la guerra existían las *milchimalli*, o "tierras del escudo". Finalmente había también las *teopantlalli*, "tierras de los templos", cuyo fruto se destinaba al mantenimiento de los sacerdotes y de las diversas formas de culto.

El desarrollo económico de la sociedad mexica, especialmente de los nobles, los sacerdotes y del estado mismo, iba a hacer posible la aparición de diversas formas de trabajo y actividad plenamente caracterizadas, particularmente de grupos dedicados al intercambio y venta, no ya sólo de los frutos de la tierra, sino también de incontables productos manufacturados. Es cierto que la totalidad del

pueblo tenía que desempeñar, al menos durante algunos años determinados servicios, como el de la guerra. Pero, también es verdad que quienes en un principio en forma aislada comenzaron a dedicarse al comercio, pronto encontraron el modo de organizar empresas comunales que les permitieran desempeñar mejor sus funciones, hasta alcanzar como consecuencia una preponderancia social extraordinaria.

La aparición de estas formas de asociación, dentro del contexto jurídico, particularmente del concepto de propiedad vigente en el mundo prehispánico, planteó sin duda numerosos problemas. Al parecer, los comerciantes mexicas supieron resolverlos adecuadamente, ya que como se ha dicho, habían logrado equipararse a los nobles, en cuanto que llegaron a alcanzar parecidos privilegios, hasta verse como ellos, exentos de tributos. A continuación se estudiará precisamente la forma como hizo su aparición no ya sólo el comerciante aislado, sino lo que es mucho más interesante, las asociaciones comerciales y de artesanos, raíz verdadera de la institución cultural del comercio prehispánico.

Aparición del comercio entre los mexicas

Una rápida mirada a la forma de vida de los mexicas y especialmente a sus necesidades, poco tiempo después de establecerse en la isla de Mexico-Tenochtitlan, ayudará a descubrir el modo como apareció entre ellos el comercio. Dedicados en su mayoría a los trabajos de la agricultura y de la pesca, en realidad cada clan o linaje había encontrado la forma de satisfacer sus propias necesidades. Ellos mismos construían sus chozas de adobe y paja. Las mujeres del grupo manufacturaban las prendas de vestir, hechas hasta entonces de hilo obtenido de la fibra del maguey. Casi todos eran capaces de proporcionarse a sí mismos sus propios instrumentos para el trabajo: redes para la pesca, la *coa*, o trozo de madera curvo para la siembra del maíz, así como sus principales enseres domésticos, tales como vasijas de barro y cestas de paja.

Su alimentación provenía fundamentalmente de los productos del lago y de la tierra. Esta última les proporcionaba principalmente maíz, frijol, calabaza y chile. La cría

doméstica de guajolotes y perrillos, así como la caza esporádica, hacían posible complementar su dieta con la carne de esos animales, que se consumía en las fiestas.

Quienes, satisfechas sus necesidades, llegaban a tener algún excedente, por ejemplo de maíz, con frecuencia lo trocaban por algún otro producto que en algunos casos pudo haber sido hilo de fibra de maguey o algunas piezas de cerámica o cestería. Así fue naciendo la más antigua forma de comercio espontáneo y libre. A medida que esto se volvía más frecuente, los gobernantes empezaron a organizar centros o mercados (*tianquiztli*), en los que se llevaban a cabo estas transacciones. Por otra parte, desde el momento en que el pueblo mexica —obtenida su independencia— empezó a ensanchar sus dominios por vía de conquista, la solemnidad de las fiestas religiosas y el anhelo de mayor boato y prestigio por parte de los nobles o *pipiltin*, trajeron consigo nuevas exigencias. Como una respuesta a estas necesidades, se encuentra en los textos indígenas el testimonio de que ya desde principios del siglo XV la gente de algunos *calpulli* comenzó a dedicarse a traer de regiones lejanas productos como el jade, el algodón, el cacao, metales preciosos, en tanto que los pobladores de algunos barrios determinados empezaban a abandonar la agricultura para dedicarse a artesanías relacionadas con esos productos. Poco a poco, el interés de los miembros de la nobleza y de los sacerdotes por obtener los productos manufacturados, hizo posible el desarrollo de esos grupos que, ligados entre sí por vínculos de parentesco, habían ido adoptando el oficio de mercaderes o artífices.

El hecho es que ya para el primer tercio del siglo XV se encuentran testimonios sobre los mismos, plenamente caracterizados y que vivían en sitios propios. Así, por ejemplo, respecto de los artistas de las plumas se sabe que estaban establecidos en el barrio de Amantlan, en tanto que había grupos de comerciantes, entre otras partes, en el islote vecino de Tlatelolco al norte de Mexico-Tenochtitlan, y en algunos barrios de la misma capital y de pueblos vecinos. Así, lo que en un principio había empezado como una actividad esporádica, realizada por individuos que con motivo de un viaje o por otra causa parecida, traían productos de otras regiones, se fue desarrollando hasta adquirir una estructura propia. A todo lo cual coadyuvó también el con-

tacto cada vez más extenso de los mexicas con otros pueblos en sus continuas guerras. El siguiente texto describe precisamente los comienzos del comercio organizado:

> En tiempo de Cuacuauhpitzaua [1375-1418],
> los jefes de los comerciantes,
> Itzcohuatzin y Tziuhtecatzin
> comenzaron el arte de traficar.
> El objeto de su trueque,
> lo que vendían
> eran sólo plumas rojas
> y plumas verdes de la cola de aves preciosas
> y plumas de aves rojas.
> Tan sólo con estas tres cosas
> hacían comercio.
> En segundo lugar vino a regir Tlacatéotl,
> y en su tiempo se instalaron
> los jefes del comercio:
> Cozmatzin y Tzompantzin.
> En tiempo de ellos,
> se empezó a conocer
> la pluma de quetzal,
> todavía no la muy larga
> y la del ave de dorado plumaje,
> y las turquesas y los jades
> y las mantas suaves y los pañetes,
> ya que hasta entonces la gente
> sólo se vestía prendas
> hechas de fibra de maguey...[6]

Fue así como, gracias a los mercaderes, los nobles y los sacerdotes comenzaron a adquirir esas prendas finas. Y precisamente para satisfacer esas necesidades de la nobleza y del culto religioso, el oficio de los comerciantes iba a lograr no sospechado desarrollo. Los mismos comerciantes se percataron desde un principio, de la importancia de sus funciones. Conscientes de ello y formulando una nueva aplicación del concepto náhuatl de propiedad, afirman en un texto indígena:

> Esto es nuestra adquisición,
> lo que hemos logrado,
> lo que fue el precio de nuestros pechos,

[6] Textos de los informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Academia de la Historia*, fol. 26 r.

de nuestras cabezas.
Con esto hacemos ver,
con esto daremos a México:
bezotes de ámbar,
orejeras de pluma de quetzal,
bastones con incrustaciones de color,
abanicos hechos de plumas de faisán.
Nuestras capas,
mantas de nudo torcido,
pañetes de nudo torcido.
Todo esto será nuestra propiedad
nuestra adquisición,
nuestra fama de hombres...

Por esto nosotros nos fatigamos,
será cosa exclusiva nuestra...[7]

Quienes así mostraban tener conciencia de sus funciones e importancia, habían logrado ya dar una estructura propia a sus empresas de comerciantes. De su unión habría de depender fundamentalmente el mayor éxito de sus actividades.

Las agrupaciones de comerciantes

En el islote de Tlatelolco, situado al norte de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan, apareció desde principios del siglo xv la primera liga o conjunto de comerciantes, designados con el antiguo título de *pochtecas*. Algunos años más tarde surgieron otras siete de estas agrupaciones dentro de la misma ciudad de México. Los barrios en que vivían los pochtecas eran: Acxotlan, Atlauhco, Amachtlan, Itzolco, Pochtlan, Tepetitlan y Tzomolco.

Respecto de la estructura de estas agrupaciones, se sabe por las fuentes indígenas que sus miembros reconocían en cada caso un origen común y que sólo por excepción se concedía el carácter de miembro a gente no ligada por parentesco con los integrantes del *calpulli*. De este modo, al menos en un principio, sobrevivieron también en el campo del comercio elementos de la antigua organización tribal, no obstante la paulatina diversificación de este grupo en una sociedad estratificada.

Cada uno de los grupos de comerciantes tenía su jefe,

[7] *Ibid.*

así como diversas categorías de participantes. Los directores recibían genéricamente el título de "jefes de los pochtecas" (*pochtecatlatoque*). En el caso de los comerciantes de los barrios de Pochtlan y Acxotlan, dentro de la ciudad de México, los directores eran conocidos con el nombre de *tlailótlac* y *acxoteca* respectivamente. Entre las varias categorías de comerciantes subordinados pueden mencionarse, entre otros, los *oztomecas*, que eran conocedores expertos de apartadas regiones, cuyas lenguas hablaban, puesto que habían vivido allí, haciéndose pasar por gente de aquel lugar. Existían además especializaciones entre los comerciantes, ya que como se indica en un texto de los informantes de Sahagún, había sesenta y nueve categorías distintas de traficantes. Entre otros pueden mencionarse los mercaderes de esclavos, los de metales preciosos, los de tabaco, de cacao, de animales, de papel hecho de *amate*, de cargas de maíz, etcétera.

La siguiente descripción de los rasgos que caracterizaban al comerciante en general, permitirá comprender mejor la estructura de estos antiguos grupos de traficantes:

El *pochteca*: traficante, vendedor,
hace préstamos, hace contratos,
acumula riquezas, las multiplica.
El buen comerciante:
es viajero, caminante,
obtiene ganancias,
encuentra lo que busca,
es honrado.[8]

Además de traficar, comprando y vendiendo productos, llevaban a cabo los *pochtecas*, como se señala en el texto indígena, diversas formas de contratos y préstamos, dirigidos a hacer posible su comercio. Se sabe, concretamente que tanto el estado, como algunos comerciantes ancianos, entre los que se incluían algunas mujeres, realizaban contratos de préstamo con los grupos de comerciantes que marchaban a regiones apartadas. Así, por ejemplo, los informantes de Sahagún mencionan una ocasión en que el rey Ahuízotl concedió en préstamo 1 600 mantas a los comerciantes que iban a las costas del Pacífico:

Cuando habían ido los comerciantes

[8] *Ibid.*, fol. 124.

a la casa del rey Ahuízotl,
él les daba sus bienes:
1 600 mantas chicas,
les daba para comerciar...
Con estas mantas se compraban
vestidos para los nobles,
con adornos hechos de plumas,
mantas con pinturas de águila,
con cenefas y orlas de pluma,
pañetes propios de nobles,
camisas y faldas bordadas para mujer.
Estos objetos serán propiedad y pertenencia
del rey Ahuízotl.
Los llevaban en comisión
los traficantes de la costa.[9]

La mención de las mantas pequeñas llamadas *coachtli*, como se indicará más abajo, se refiere precisamente a una particular forma de símbolo monetario existente entre los mexicas, algo así como un anticipo de esos otros valores cambiarios que son los modernos billetes. Había también otras formas de préstamo consistentes en cañutos llenos de oro, así como en sacos de cacao de diversos tamaños. Al tratar, asimismo, posteriormente el tema de los contratos en el México antiguo, se mencionará con mayor detalle cuáles eran otros muchos de los productos, con frecuencia manufacturados, con los que traficaban los comerciantes.

Respecto de la organización interna de los grupos de comerciantes, por una parte habían creado éstos su propio código jurídico, así como tribunales de justicia exclusivos de ellos. Su código jurídico se trasmitía, principalmente por vía oral, a los comerciantes noveles en diversas ocasiones. En los textos indígenas se conservan varios discursos, que permiten conocer los principios fundamentales que regían su actividad. Así, por ejemplo, entre otras cosas se inculcaban las siguientes ideas a los jóvenes mercaderes:

Tu oficio es emprender el viaje,
vas a dejar la ciudad,
tu casa en México,
tendrás que irte...
Vas a encontrarte con llanuras,
con tierras inmensas...

[9] *Ibid.*, fol. 28.

Esfuerza tu ánimo,
tienes que hacer verdadera tu vida...
Sigue el ejemplo de tus antecesores,
los que rigieron y gobernaron,
los que se hicieron dueños,
del dominio y del gobierno
de los comerciantes...
Te andarás metiendo,
entrando y saliendo,
por pueblos extraños...
Puede ser que en ninguna parte se logre nada,
puede ser que en ninguna parte
tenga entrada tu mercancía,
tus efectos comerciales...
No retrocedas, ten firme el pie...
Alguna cosa lograrás,
algo te asignará el Dueño del Universo...[10]

De este modo se lograba que el joven comerciante tuviera conciencia de las dificultades inherentes a su empresa, pero al mismo tiempo se señalaba la grandeza de la misma y la posibilidad de obtener éxito. Conviene añadir que entre los principios más inculcados entre los comerciantes estaba el de "lo conveniente, lo recto", en virtud del cual se fijaban las medidas y se exigía a todos la mayor honestidad en sus contratos y negociaciones.

Precisamente en función asimismo de su código jurídico, competía a los comerciantes la administración de los mercados, así como el establecimiento de las medidas de cambio. De la importancia que adquirió su profesión se derivó también otro hecho de suma importancia, mencionado por el cronista Ixtlilxóchitl. Escribe éste que por una disposición del célebre gobernante Nezahualcóyotl en uno de los cuatro supremos consejos de gobierno, o sea en el referente a asuntos económicos, participaban también algunos comerciantes:

El cuarto consejo era el de Hacienda, en donde se juntaban todos los mayordomos del rey y algunos mercaderes de los más principales de la ciudad a tratar de las cosas de la Hacienda del rey y tributos reales.[11]

[10] Informantes de Sahagún, *Códice Matritense del Real Palacio.*
[11] Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, vol. I, México, 1952, p. 326.

Participando así los comerciantes como consultores del estado en la vida económica del mismo, no será ya de extrañar que llegaran a obtener numerosos privilegios, que los llevaron a equipararse casi con los miembros de la nobleza. Como se ha indicado, los comerciantes solían poseer riquezas en forma individual y además estaban exentos de cualquier forma de obligación servil. En cambio de esto, eran consejeros del estado y comerciaban muchas veces en favor del mismo. Participaban con frecuencia en recaudar tributos y aun actuaban no pocas veces como espías en apartadas regiones.

Un último elemento, tal vez uno de los más importantes, de la estructura propia de los grupos de comerciantes se encuentra precisamente en su propio ritual religioso. Se sabe entre otras cosas, que su patrón principal era el dios Quetzalcóatl, asimismo héroe cultural de los antiguos tiempos toltecas. Los comerciantes lo veneraban principalmente bajo la advocación de *Yacatecuhtli*, "señor guía" de los mercaderes. Con motivo de la partida de grupos de mercaderes, o del regreso de los mismos, celebraban sus propias fiestas, entre las que destacaban los suntuosos banquetes a los que asistían las figuras más prominentes, así como gente del pueblo de Mexico-Tenochtitlan. Estos banquetes, en los que se distribuían con abundancia los alimentos, ponían de manifiesto que los comerciantes querían congraciarse con el estado y con el pueblo, asumiendo diversas formas de responsabilidad social. De este modo se procuraba evitar fricciones que impidieran la acción de sus cada vez más poderosos agrupamientos.

Resta añadir que paralelamente a los comerciantes, existían también en la ciudad de Mexico-Tenochtitlan los conjuntos de artesanos dedicados a manufacturar objetos hechos de metales preciosos, de jade, de plumajes finos, de papel de *amate*, etcétera. Su función era de suma importancia, ya que ellos trabajaban no pocas de las materias primas traídas por los comerciantes. Gracias a su arte y su técnica, los miembros de la nobleza podían adquirir esos productos de prestigio y boato, que también se empleaban con profusión en los cultos religiosos. La estrecha relación de estos artesanos con los comerciantes, les permitió alcanzar un *status* igualmente privilegiado. Determinar el número de los integrantes de cada grupo de

comerciantes y artesanos resulta difícil. Sin embargo, por una inferencia de los datos ofrecidos por varias fuentes indígenas, puede afirmarse que en cada grupo participaba un número considerable de individuos, que en algunos casos llegaba a varios centenares.

Gracias a los mercaderes y artesanos, que dieron nueva vigencia a varias formas de contrato y a las medidas de intercambio, la antigua institución del mercado adquirió un nuevo significado. El comercio de importación y exportación, en el que participaban los que hoy se llamarían "especialistas", transformó por una parte la vida de la nobleza y el culto religioso, y por otra consolidó y ensanchó las fronteras de la dominación mexica.

Mercados y rutas comerciales

Las palabras de Bernal Díaz del Castillo, citadas al principio de este estudio, ofrecen una vívida imagen del mercado principal de Tlatelolco, en el barrio norte ya incorporado a la ciudad de Mexico-Tenochtitlan. Al igual que el mercado de Tlatelolco, existían otros muchos, algunos de ellos probablemente desde los tiempos toltecas. Tal es el caso del célebre mercado de Cholula en el Valle de Puebla y de otros como el de Azcapotzalco, vecino al de la ciudad de México, dedicado principalmente a la compraventa de esclavos.

Para dar sólo una idea de la difusión extraordinaria que habían logrado estos mercados, gracias a las rutas establecidas por los *pochtecas* o comerciantes, basta mencionar los de lugares apartados como *Xalapan*, en la actual capital del estado de Veracruz, Coaixtlahuacan, Nochiztlán, Puctla y otros en el estado de Oaxaca. Pero, de todos los sitios a los que se dirigían los comerciantes, había dos especialmente dignos de mención. Uno era Xicalanco, junto a la Laguna de Términos, en el Golfo de México. Desde tiempos antiguos Xicalanco había sido un centro comercial. Allí llegaban también en sus embarcaciones comerciantes de la región maya. En Xicalanco se adquirían productos provenientes de regiones tan apartadas como Yucatán y otras áreas centroamericanas. El otro gran centro de comercio mexica estaba en cambio en la costa del Pacífico, en la rica zona del Soconusco de donde provenían

el cacao, las plumas de quetzal, el jade y los metales preciosos.

Los grupos de comerciantes partían en determinadas fechas, invocando la protección de sus dioses y acompañados de numerosos cargadores o *tamemes*, ya que en el México antiguo no había bestias de carga, hacia las costas del Golfo o hacia el sur de las costas del Pacífico. Se conservan en náhuatl dos relaciones en extremo elocuentes acerca de estas rutas comerciales. En ellas se mencionan la forma como comerciaban, así como los productos que obtenían quienes partían a las costas del Golfo y del Pacífico. He aquí la traducción de la parte principal de estos textos indígenas:

Cuando habían empezado el viaje,
los traficantes que van a las costas,
se dividían allá en *Tochtepec* [Oaxaca]:
La mitad iba hacia la costa de *Ayotla* [el Pacífico],
la otra mitad entraba por allá,
por la costa de *Xicalanco* [Golfo de México]

Los que entraban a Xicalanco
llevaban mercancía
del rey *Ahuízotl*,
para comerciar con ella,
lo que ya se dijo:

Mantas para los nobles,
bragueros para los señores,
faldas finas,
bordadas o con flecos,
medias faldas y camisas bordadas...

Cintos de oro para la frente,
collares elaborados,
collares de oro con figuras de frutas,
hechos por los orfebres de México...

Para la gente del pueblo,
lo que necesitaban era
orejeras de obsidiana
orejeras de metal barato,
rasuradoras de obsidiana,
punzones y agujas,
grana, alambre,
piel de conejo con pelo,
drogas y medicinas...

Cuando ya llegaron los traficantes
a la costa de Xicalanco...
Los señores de allí presentaban
grandes jades, redondos,
muy verdes,
de tamaño de tomates.
Luego jades acanalados...
Jades color de quetzal,
esmeraldas de aguas negras,
escudos de turquesas,
conchas de tortuga,
plumajes de guacamaya,
de pájaro negro marino...
Cueros rojos de tigre...

Cuando regresaban a México,
presentaban esto ante el rey Ahuízotl,
todo lo habían ido a traer los comerciantes.
Habían ido en comisión real,
con esto prosperaba la ciudad,
el pueblo mexica...

Por esto el rey Ahuízotl
tenía a los comerciantes en gran estima,
los equiparaba a los nobles,
los hacía iguales,
como si fueran caballeros de guerra,
los comerciantes eran así reputados,
eran así considerados.[12]

La descripción de los comerciantes que marchaban a las costas del Golfo, permite descubrir varias de sus funciones. Ante todo comerciaban por encargo del rey Ahuízotl. Llevaban a *Xicalanco* objetos manufacturados por artesanos de Mexico-Tenochtitlan. Traían a su vez otros productos para los nobles, con los cuales, como dice el texto, "se enriquecía la ciudad y el pueblo mexica". Se repite, finalmente, que por los servicios que prestaban, el rey Ahuízotl los estimaba como si fueran nobles, los consideraba como si fueran sus iguales. La segunda relación indígena que habla de los traficantes que marchaban a la costa del Pacífico, contiene también varios datos importantes:

[12] Informantes de Sahagún, *Códice Matritense del Real Palacio.*

Cuando los traficantes
entraron a *Tzinacantan* [Chiapas],
aún no había sido conquistado este lugar,
no descubrían [los comerciantes] que eran mexicas,
iban disfrazados...
Aprendían el modo de hablar
[de la gente de *Tzinacantan*],
entraban de incógnitos,
de modo que nadie supiera que eran mexicas...

Allá en *Tzinacantan* se produce
el ámbar y las grandes plumas de quetzal...
También las pieles rojas de tigre...

Los comerciantes disfrazados
por primera vez encontraron
todo lo que allí se produce...[13]

La relación continúa hablando de la forma como estos comerciantes disfrazados empezaron a establecer el comercio. A su regreso a Mexico-Tenochtitlan fueron ellos quienes informaron a los nobles y gobernantes de la forma como podía hacerse la conquista de esas tierras ricas en jades y en cacao. De este modo en calidad de espías hicieron posible la marcha de los ejércitos para imponerse en esas regiones del sur. Ellos eran también quienes indicaban la forma como debía organizarse el gobierno de Xicalanco y otras provincias para lograr su pleno control económico.

Con los productos procedentes de las costas del Pacífico y del Golfo y de otras muchas regiones intermedias, celebraban los mercaderes grandes ferias en días determinados, dentro de los recintos de los mercados. Allí fijaban ellos el precio de los productos, establecían las medidas de cambio e impedían cualquier desorden. Como se refiere en otro texto del *Códice Florentino*:

Se tenía cuidado del mercado,
de todas las mercancías,
para bien de la gente del pueblo,
de la gente de los varios pueblos,
de los huérfanos, de los pobres,
para que no fueran burlados,

[13] *Ibid.*

para que no pasasen trabajos,
para que no los menospreciaran.
Lo que se compraba y se vendía
era puesto en orden,
las diversas cosas se vendían aparte,
no estaban revueltas las mercancías.
Elegían a los supervisores del mercado,
tenían mucho cuidado de regir el mercado,
las diversas mercancías que allí estaban.
Los supervisores tenían cuidado de todo,
veían que nadie engañara a otros,
cómo se ponían los precios,
el modo como se vendían las mercancías.[14]

Tal régimen de la organización comercial y de los mercados, para ser comprendido más plenamente, supone una breve descripción de las varias formas de contratos y signos cambiarios existentes en el México antiguo. Esto pondrá asimismo de manifiesto el grado de complejidad que había alcanzado la institución cultural del comercio en los tiempos anteriores a la Conquista.

Contratos y signos cambiarios

A lo largo de este estudio se ha hecho varias veces mención de algunas de las formas de contrato existentes en el México antiguo. Respecto del comercio organizado, la estructuración de los grupos implica obviamente una primera forma de contrato de sociedad. Se sabe por los textos indígenas que los varios *pochtecas* o mercaderes, antes de iniciar sus expediciones comerciales, unían sus esfuerzos y capitales para realizar en común su finalidad mercantil. Se menciona incluso en una relación indígena, que con frecuencia algunos mercaderes ancianos y aun algunas mujeres daban en comisión a los traficantes, bien sea determinados objetos para su trueque, o algunos de los signos cambiarios vigentes para adquirir productos de otras regiones.

Una forma semejante de contrato de comisión se celebraba también entre los mercaderes y el *tlatoani* o rey de Mexico-Tenochtitlan. Especialmente en las expediciones a

[14] *Códice Florentino*, libro VIII (Editado por Ch. E. Dibble y Arthur J. O. Anderson), Santa Fe, Nuevo México, 1958, p. 67.

las costas del Golfo o del Pacífico, el rey hacía entrega a los comerciantes de un cierto número de mantas pequeñas para que con ellas adquirieran determinados productos para él:

> Cuando habían ido [los comerciantes]
> a la casa del rey Ahuízotl,
> él les daba 1 600 mantas chicas,
> las daba para comerciar...
> Con estas mantas se compran vestidos para noble,
> con adornos de pluma en las orillas...
> Esta era la comisión
> de los traficantes de la costa.[15]

Estas mantas pequeñas que entregaba el rey Ahuízotl para comerciar, se llamaban *coachtli*. De hecho, existían mantas de diversos tamaños y su valor era meramente simbólico, ya que se consideraba respaldado por la riqueza y la autoridad del supremo gobernante mexica. En los textos se indica frecuentemente el precio de algunos artículos en función de un cierto número de mantas o *coachtli*. Así, por ejemplo, se dice que "el precio en que se daba una canoa de agua era un *tencoachtli*, o sea una manta pequeña, aproximadamente del tamaño de un pañuelo".

En la misma relación trasmitida por los indígenas informantes de fray Bernardino de Sahagún, se indica cuál era la equivalencia de estas mantas pequeñas, con ese otro signo cambiario que eran los granos de cacao: "cada *tencoachtli* tenía por precio cien semillas de cacao... Seguía otro *tencoachtli* que tenía por valor ochenta cacaos. Cerraba la serie un *tencoachtli* [más pequeño] que tenía por valor sesenta y cinco cacaos".[16] Como lo señala el Dr. Ángel Ma. Garibay K., en su libro *Vida económica de Tenochtitlan*, "una base para calcular el costo de la vida, nos la da el precio que se pagaba por una canoa de agua potable, llevada hasta la casa del comprador, que era generalmente de cien semillas de cacao, o sea de un *tencoachtli*, equivalente a ese número de granos".[17]

[15] Informantes de Sahagún, *op. cit.*
[16] *Ibid.*
[17] Garibay K., Angel María, *Vida económica de Tenochtitlan, Los pochtecas*, Seminario de Cultura Náhuatl, Universidad Nacional de México, 1961 (Apéndice I).

Respecto de estos granos de cacao, usados en cuanto símbolo cambiario, debe notarse expresamente que empleaban para este fin una especie de cacao distinto del que se usaba para preparar sus bebidas. A veces se valían de semillas defectuosas, que no tenían otra utilidad que la de servir de símbolo. Existían asimismo pequeños paquetes de semillas, que equivalían a cierto número de *coachtli* o mantas. Otras dos formas de signos cambiarios había también en el México antiguo: el oro en grano o en polvo, encerrado en cañutos pequeños hechos de hueso de ánades, que por ser transparentes permitían ver el metal. Su valor estaba en función de la cantidad de oro contenida. La otra forma, que quizá más se asemeja a las monedas metálicas, eran pequeñas piezas de cobre en forma de T, empleadas para adquirir objetos de poco valor.

Sin embargo, de entre todos estos símbolos cambiarios, el que indica un mayor desarrollo económico es sin duda el de los *coachtlis* o mantas pequeñas, especie de anticipo de los modernos billetes, que facilitaban en grado sumo las transacciones económicas. Valiéndose de estos signos cambiarios, podían realizar los antiguos mexicanos, otras varias formas de contrato, además del de comisión descrito anteriormente.

El contrato de compraventa en su forma más sencilla se celebraba siempre en los mercados, de acuerdo con los precios fijados y garantizándose siempre la calidad de los productos que se vendían. De hecho, había sanciones muy severas para quienes vendieran algún producto en los caminos o alteraran la calidad o el precio de los mismos. Además de la compraventa, existía también desde tiempos antiguos la permuta. Ésta tenía lugar frecuentemente en el comercio exterior, en el caso de no pocos traficantes dedicados precisamente al trueque.

Había también contratos de depósito para garantizar el cumplimiento de alguna obligación, el de prenda, aplicado especialmente como complemento de ciertos contratos de compraventa. Finalmente el texto indígena en que se describe la figura y funciones de los *pochtecas* o mercaderes, permite descubrir que existían también contratos de préstamo, en algunos casos con interés, ya que el deudor debía cubrir una suma algo mayor que la que había recibido en préstamo.

Tales formas de contrato, con su condición indispensable de los signos cambiarios, hicieron posible el desarrollo del comercio en cuanto institución cultural de grandes proporciones. Gracias a esto mismo, los comerciantes pudieron desarrollar, no sólo la más obvia función de obtener ganancias y cooperar a la prosperidad general, sino otras varias más de auténtica responsabilidad social y de participación directa en la vida política del pueblo mexica.

Funciones del comercio prehispánico

Ganancia personal

La figura del comerciante aparece siempre en los textos como la de un hombre rico, que acumulaba y sabía administrar los frutos de su trabajo. Precisamente por esto, habían logrado los mercaderes equipararse a la nobleza y obtener una forma de prestigio hasta entonces desconocida. Sus riquezas les permitían obtener bienes de producción, como la tierra, en forma individual, y sobre todo hacían posible incrementar cada vez más sus actividades mercantiles.

Sin embargo, este enriquecimiento de los gremios y de los comerciantes en forma individual, suscitó varios problemas. Algunos de los miembros de la nobleza comenzaron no sólo a envidiar la posición de los comerciantes, sino a temer su predominio. En varias ocasiones se refiere en los textos, que se acusaba a algunos comerciantes de falta de honradez o de deslealtad a los gobernantes, con el propósito de privarlos de sus fortunas, que pasaban entonces al estado.

Pero los mercaderes del México antiguo encontraron también una respuesta a tales amenazas contra su misma existencia y natural desarrollo. Para contrarrestar la codicia que provocaba su riqueza, solían afirmar que en realidad todos sus bienes eran únicamente propiedad del grupo y que ellos en lo personal, eran pobres. Así, por ejemplo, se expresaba un comerciante procedente de Xoconusco, al ser interrogado acerca de sus riquezas:

> En realidad no tengo propiedades,
> lo que he traído es propiedad
> de nuestras madres y nuestros padres,
> de los comerciantes de Pochtlan y Oztoman.[18]

Y más abajo el mismo texto comenta así las palabras de ese mercader: "De este modo procuraban no engrandecerse, sino antes bien humillarse, inclinaban cabeza y espalda. No hacían alarde ni de sus prendas, ni de sus riquezas. Procuraban que su vestido fuera el común del resto del pueblo."[19]

Esta actitud, común a los comerciantes de todas las épocas, dirigida a mitigar la envidia del resto del pueblo, constituye una prueba más de la cautela con que procedían los comerciantes del México antiguo. Interesados en acumular grandes fortunas, consideraban que en vez de hacer alarde de sus riquezas, su actitud debía de ser la de servidores del pueblo y de la nobleza. Este mismo criterio los movió a adoptar lo que hoy llamaríamos varias formas de responsabilidad social.

La responsabilidad social

Tres son las formas principales de responsabilidad social que asumieron los mercaderes prehispánicos. La primera de éstas podría describirse como la de promotores de cultura. Gracias a ellos, como se ha visto en un texto antes citado, "se enriquecía la ciudad y el pueblo mexica", principalmente con productos como el cacao, el algodón, las plumas de quetzal, los metales preciosos, etcétera, que permitían modos de vida mejor. Los tributos que pagaban al estado en forma de mercancías, permitían asimismo dar mayor solemnidad a las fiestas religiosas y públicas.

Promovían también, el desarrollo cultural los comerciantes, en cuanto que no sólo traían y llevaban materias primas, sino que difundían no pocas de las técnicas de los artesanos de diversas regiones. Es muy probable que, gracias a comerciantes de tiempos toltecas (siglo x d. c.), se haya introducido en la región central de México, entre otras cosas, el arte de trabajar los metales.

La segunda de las responsabilidades aceptada por los comerciantes, estaba relacionada directamente con el esta-

[18] *Ibid.*, fol. 35.
[19] *Ibid.*

do. Como se vio en el caso del rey Ahuízotl, ellos tenían a su cargo el comercio real que desempeñaban por comisión directa de los gobernantes de Mexico-Tenochtitlan. Conocedores mejor que nadie de apartadas regiones, recayó también sobre ellos la función de acompañar a los ejércitos e informar acerca de las posibilidades que tenía el pueblo mexica de ensanchar sus dominios. Tal fue el caso de los comerciantes de la costa del Pacífico, que aprendiendo la lengua de esa región y sirviendo de espías, hicieron posible la conquista del Xoconusco, donde abundaban el cacao y otros productos.

La tercera forma de responsabilidad social estaba directamente ligada con la población en general. Se manifestaba en los solemnes banquetes que organizaban los comerciantes con fines religiosos, pero principalmente para agasajar con ellos a los miembros de la nobleza y al pueblo en general. Como se lee en un texto:

> Preparaban los comerciantes
> todo lo que se necesitaba
> para el banquete...
>
> Reunían allí a todos,
> a sus parientes cercanos,
> a las mujeres de los mercaderes,
> a los mercaderes de esclavos.
> Se les ofrecía agua
> para lavarse las manos y la boca...
>
> Después de haberse lavado,
> se servía de comer a la gente.
> Concluido el banquete,
> todos se lavaban
> las manos y la boca.
> Entonces se distribuía cacao
> en forma de bebida.
> Finalmente se les daba a todos tabaco.[20]

Los nobles y la gente del pueblo se regocijaban grandemente con estos banquetes. De hecho, quedaban agradecidos a los comerciantes por lo que consideraban su generosidad. De este modo los traficantes se congraciaban con el resto de la comunidad, dando la impresión de que dis-

[20] *Ibid.*, fol. 28.

ponían de una parte de sus riquezas para provecho de todos.

Estas formas de responsabilidad social, sobre todo las relacionadas directamente con el estado, contribuyeron grandemente al prestigio de los grupos de comerciantes. Vale la pena repetir una vez más, que pocos años antes de la Conquista, los comerciantes eran ya sin duda el sector social más poderoso. Cabe incluso pensar en la hipótesis de que, de no haberse presentado la Conquista, al fin podrían haber llegado a hacerse dueños del gobierno de Mexico-Tenochtitlan. Lo que sí es indudable, es que a través de una larga historia, habían logrado crear una auténtica institución cultural, factor importantísimo dentro de la vida económica, social, política y religiosa del mundo mexica.

Conclusión

La breve exposición que se ha hecho de los rasgos fundamentales de la institución cultural del comercio en el México antiguo, probablemente permita descubrir algunas semejanzas con las formas de comercio de otros pueblos. Pero, también hace posible percibir elementos propios. Entre éstos debe subrayarse que el comercio en el México antiguo, alcanzó su máximo desarrollo precisamente en un tiempo en el que la aparición de clases sociales, no había logrado desterrar por completo varios elementos de su antigua organización tribal.

En función de esto se explican varios de los rasgos característicos de los grupos de comerciantes y artesanos prehispánicos, ligados entre sí, no tanto por libre asociación, cuanto por vínculos de parentesco. Pero, aun aquí la transformación social del pueblo mexica, se dejó ya sentir, puesto que al menos en casos excepcionales, se aceptaba por un contrato de asociación, el ingreso de nuevos mercaderes que no eran miembros del grupo. Al igual que esto, resulta también de interés para el estudioso de los fundamentos conceptuales de esta institución cultural, conocer la forma como aparecieron en el México antiguo los principios de la ley y la justicia, la propiedad, los contratos y los signos cambiarios, condición indispensable del comercio en grande escala.

Y precisamente por haber existido el comercio precolom-

bino en una sociedad en parte tribal y en parte ya con una estructura de clases, su estudio puede adquirir importancia en la época actual, cuando coexisten en el mundo nuevas formas de socialización y colectivismo en la producción y en el comercio, frente a las ya clásicas formas propias de las sociedades estructuradas en clases. En lo que algunos calificarían tal vez de pueblo primitivo, pero que en realidad fue un grupo humano creador de una cultura con una extraordinaria arquitectura, con una escritura propia y una compleja estructura político-social, como fue el México antiguo, independiente y aislado de las civilizaciones del Viejo Mundo, hay elementos valiosos para comprender las innumerables implicaciones de la institución cultural del comercio dentro de un contexto verdaderamente humano y universal.

XV. MINERÍA Y METALURGIA PREHISPÁNICAS

Como en otros campos de la cultura en México —entre ellos organización social, arte, literatura, economía, alimentación y medicina— también, al estudiar la historia de la minería y metalurgia, cabe afirmar que su primer capítulo lo ofrecen los tiempos del pasado indígena.

Opinión muchas veces expresada es que minería y metalurgia se iniciaron muy tardíamente, y con grandes limitaciones, en el México antiguo. A modo de corolario suele añadirse que ni el aprovechamiento de los recursos minerales, ni específicamente el trabajo de los metales, fueron de considerable trascendencia en el contexto de las culturas que florecieron en Mesoamérica. No debe, por tanto, parecer extraño —dicen los que así opinan— que sean escasos y poco precisos los testimonios en torno a la minería precortesiana.

Cierto es que en la obtención y trabajo de los minerales, metálicos y no metálicos, jamás lograron los antiguos mexicanos el desarrollo técnico y las decisivas aplicaciones alcanzadas ya en el marco de las primeras civilizaciones clásicas del Viejo Mundo. Sin embargo, reconocer esto no debe hacernos soslayar que la actividad minera prehispánica de hecho influyó, en múltiples formas, en la evolución cultural mesoamericana e hizo posibles creaciones que hasta el presente siguen siendo objeto de admiración. Por encima de todo importa, en consecuencia, analizar y valorar nuevamente fuentes escritas y aportaciones arqueológicas —señalando incluso campos específicos que requieren más amplia y detenida investigación— con el fin de precisar cuáles fueron los logros alcanzados en esta materia por el hombre indígena. Habrá que buscar también, con apoyo en tales testimonios, la posibilidad de fechar los orígenes y ulteriores etapas de enriquecimiento técnico de los trabajos mineros y metalúrgicos prehispánicos. La intención será, en última instancia, percibir la significación que tuvieron la minería, y cuanto con ella se relaciona, en la evolución de las culturas mesoamericanas.

A la luz de estas ideas queremos elaborar el presente

estudio. En él atenderemos a las siguientes preguntas cuya enunciación anticipa ya la estructura de nuestro trabajo: *1)* ¿De qué tipo de fuentes disponemos? *2)* Con base en ellas, ¿qué puede precisarse sobre la época en que se inició alguna forma de minería en Mesoamérica y acerca de los minerales que comenzaron a obtenerse? *3)* ¿Qué procedimientos e instrumental técnico se emplearon? *4)* ¿Desde qué época la actividad minera incluyó la obtención y trabajo de los metales y, si hubo o no en ello influencias externas, es decir no mesoamericanas? *5)* ¿Qué metales se obtuvieron, en estado natural o por beneficio, y por qué procedimientos? *6)* ¿Cuáles fueron las técnicas que llegó a conocer la metalurgia indígena? *7)* ¿Qué necesidades culturales, de carácter religioso, suntuario, estrictamente económico y de ulterior aplicación técnica lograron satisfacer la minería y la metalurgia en Mesoamérica? Esta última cuestión abarca los aspectos de organización social, política y económica relacionados con el tema que nos ocupa. En función de todo ello, y no sólo desde un ángulo meramente técnico, importa valorar, en suma, la significación de estas formas de producción en el contexto de las antiguas sociedades indígenas.

Fuentes para el estudio de la minería y la metalurgia prehispánicas

Puesto que a lo largo de este trabajo se ofrecerán, en cada caso, las correspondientes referencias, nos limitamos a hacer aquí un elenco del tipo de fuentes de que se dispone. Éstas son:

a) *Información documental.* Abarca testimonios incluidos en algunos códices de manufactura indígena, entre ellos, la *Matrícula de Tributos, Códice Mendoza, Códice de Azoyu 2, Códice Florentino, Códice Xólotl, Códice Tlotzin* y *Lienzo de Jucutacato.* Se sitúan asimismo en esta categoría varios textos en idioma indígena incluidos en manuscritos como el debido a los informantes de fray Bernardino de Sahagún en el *Códice Matritense.*[1] Tienen también

[1] Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia,* edición facsimilar preparada por Francisco del Paso y Troncoso, v. 8, Madrid, Fototipia de Hauser y Menet, 1907. De esta obra, fuente de suma importancia en la que se incluyen testimonios en náhuatl sobre la antigua cultura del altiplano, aquí interesan sobre todo los fols. 44 r.-47 v., 115 v.-116 v., 175 r. y 317 r.-319 r.

gran importancia las noticias que proporcionan sobre esta materia algunos cronistas, principalmente del siglo XVI así como varias de las *Relaciones geográficas* de la misma centuria.[2] Finalmente son de requerida consulta los escritos de quienes, casi siempre con asombro, hablan de los objetos que, sobre todo de oro, plata y cobre, pudieron contemplar y tener entre sus manos. Nos referimos, como es obvio, a obras como las *Cartas* de Hernán Cortés y la *Historia* de Bernal Díaz del Castillo.

b) *Descubrimientos de la arqueología.* Bajo este rubro se comprenden diferentes tipos de hallazgos. Por una parte están los objetos que dan testimonio del trabajo de los metales (oro, plata, cobre, estaño y plomo). Entre otras cosas azadas, "coas", hachas, anzuelos, punzones, tubos, sopletes, puntas de lanza, pinzas, agujas y alfileres, hechos en general de cobre; joyas y otros objetos artísticos —pectorales, collares, pulseras, cascabeles, anillos, orejeras, narigueras, efigies de dioses— trabajos éstos en los que son perceptibles las técnicas del martillado, fundición, aleación, soldadura, filigrana, repujado, moldeado por medio de la cera perdida, chapeado y dorado, en otros metales y en madera. Por otra parte existen múltiples objetos en los que ha podido analizarse la presencia y empleo de minerales. Consta así que, en el México antiguo, se utilizaron cerca de 35 minerales no metalíferos y aproximadamente otros 14 que sí lo son. A modo de ejemplo mencionaremos los colorantes minerales a partir de óxidos de hierro o de la malaquita o carbonato básico de cobre; así como el

[2] Respecto de las *Relaciones geográficas* notaremos que en ellas se proporcionan testimonios, solicitados por el rey, sobre las realidades naturales, económicas y culturales que prevalecían en distintos lugares durante el último tercio del siglo XVI. Las relaciones geográficas, distribuidas en varios puntos, incluían precisamente uno, el que aparece con el número 28, tocante a la existencia de yacimientos y explotaciones mineras. La pregunta que en dicho punto debía ser respondida era ésta: "Las minas de oro y plata, y otros minerales de metales o atramentos [materias para preparar tintas] y colores que hubiere en la comarca y términos del dicho pueblo." Como vamos a verlo, en algunas de estas relaciones geográficas se puntualizó la existencia de minas, objeto de explotación desde antes de la conquista española.

cinabrio o protosulfuro de mercurio, usado para preparar afeites, además de otros como la galena, pirita, marcasita y hematita.

Citaremos, finalmente, los reconocimientos arqueológicos de auténticas minas prehispánicas, algunas de considerable antigüedad, sobre todo en la sierra de Querétaro y en varios lugares de la zona del bajo río Balsas, en el estado de Guerrero.[3] Aun cuando se trata sólo de investigaciones parciales, ellas han permitido estudiar ya *in situ* el antiguo instrumental empleado y asimismo algunas de las técnicas que se desarrollaron en la obtención de los minerales, asunto sobre el cual son casi siempre muy poco precisas las fuentes documentales que se conservan.

Con apoyo en estos testimonios y acudiendo también a varios importantes estudios monográficos sobre minería y metalurgia prehispánicas —cuyas correspondientes referencias se citarán en cada caso— pasamos ya a ocuparnos de las cuestiones que nos hemos planteado.

Inicio de actividades mineras en Mesoamérica

Distingamos, desde un principio, entre minería y metalurgia. Esta última, más allá de la mera obtención de un metal en estado nativo, es arte y ciencia de beneficiar los minerales para extraer de ellos los metales y disponerlos con miras a su ulterior empleo en la fabricación de instrumentos y de objetos de toda índole, suntuarios o de orfebrería. Obviamente la metalurgia, que abarca técnicas como las de la fundición, purificación, aleación, amalgama y otras varias, tan sólo puede desarrollarse ampliamente sobre la base de la minería. Ahora bien, los trabajos de ésta, que presuponen a su vez conocimientos y técnicas en ocasiones de gran complejidad, en modo alguno están limitados a la obtención de minerales metalíferos. En realidad se dirigen por igual a explotar elementos y compuestos metálicos y no metálicos.

[3] De particular interés son los informes incluidos en:
Pedro R. Hendrichs, "Datos sobre la técnica minera prehispánica", *El México antiguo*, México, Sociedad Alemana Mexicanista, t. v, 1940-1941, pp. 148-160, 179-194 y 311-328.
Adolfo Langenscheidt, y otros, *Minería prehispánica en la Sierra de Querétaro*, México, Secretaría del Patrimonio Nacional, 1970.

En este sentido, así como, en escala reducida puede darse el aprovechamiento de metales en estado nativo sin que necesariamente exista una auténtica minería, también cabría pensar en un tipo de actividades mineras que, al menos durante algún tiempo, no hayan culminado en trabajos metalúrgicos. Tal sería el caso de la obtención —por medio de excavaciones, por pozos, galerías, socavones o a cielo abierto— de determinados elementos, o más frecuentemente compuestos, no metálicos, como ciertas sales, óxidos, etcétera, a partir de los cuales se lograra luego satisfacer un requerimiento económico o cultural.

Esto último es lo que precisamente ocurrió en Mesoamérica desde bastantes siglos antes de que comenzaran a trabajarse en ella los metales. Como vamos a verlo, si la metalurgia en el México antiguo no se inició sino hasta probablemente el siglo x d. c., hay, en cambio, vestigios de excavaciones y explotaciones mineras que deben fecharse como previos al periodo clásico mesoamericano, es decir anteriores a la era cristiana.

Gracias a los informantes de Sahagún conocemos una primera forma de testimonio acerca de excavaciones de auténticas minas durante los tiempos prehispánicos. La designación que se daba a éstas en idioma náhuatl era *in tepeio, in oztoio* "lo del monte, lo de la cueva".[4] Según Alonso de Molina en su *Vocabulario*, hacer una mina, se decía *tlallan oztotataca*, que literalmente significa "excavar cuevas en la tierra".[5]

Sin embargo, testimonios como éstos y otros de algunas *Relaciones geográficas* del siglo xvi,[6] que hablan también de la existencia de minas prehispánicas, no permiten fundamentar afirmación alguna sobre la antigüedad de dichos trabajos de excavación y explotación de minerales. Es necesario, por tanto, acudir a los hasta ahora no abundantes hallazgos de la arqueología en esta materia.

[4] Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, fol. 175 r.

[5] Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, reproducción facsimilar de la edición de 1571, con estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1970, fol. 85 r.

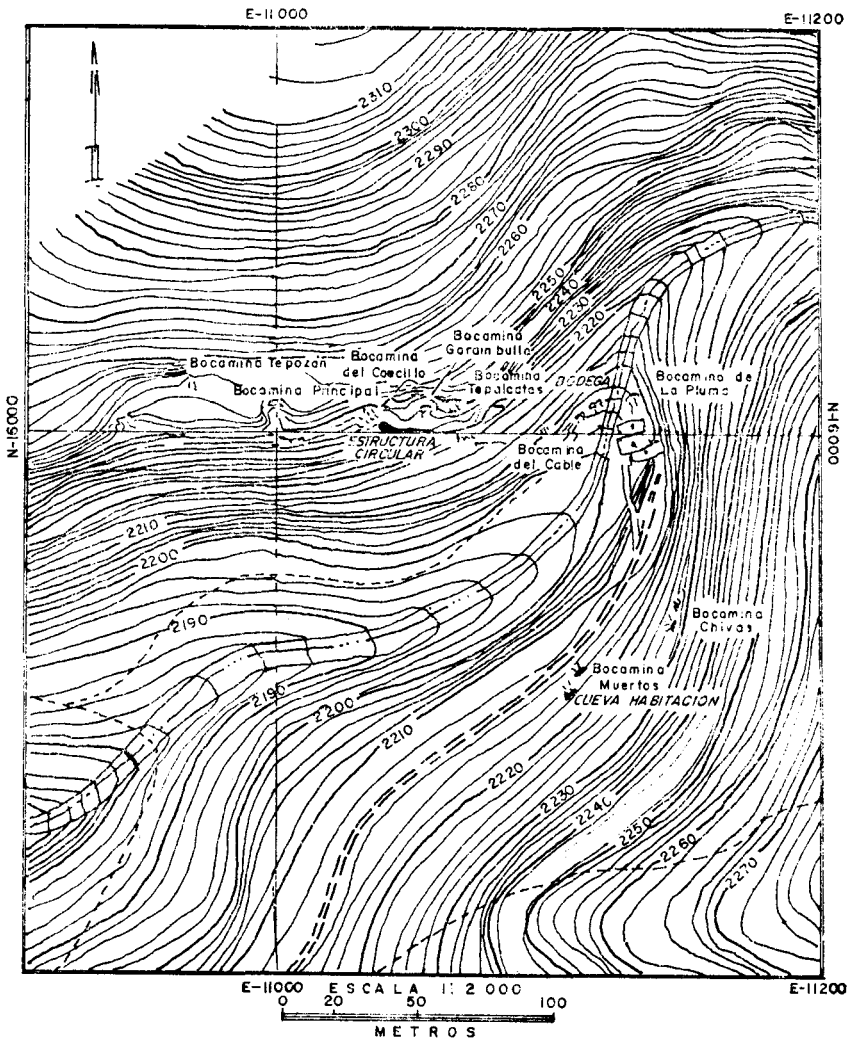
[6] Pueden citarse, como muestra, las relaciones sobre los pueblos de Utatlan y Tetela del Río, ambos en lo que hoy es estado de Guerrero. Véase: *Papeles de Nueva España*, publicados por Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 1905, t. iv, p. 93 y t. vi, p. 136.

Desde el siglo pasado, y quizás desde antes, se tenían noticias imprecisas sobre algunas cuevas y socavones que parecían ser obra del hombre, realizada antes de la Conquista, con el propósito de obtener algún mineral.[7] Pero, una vez más, la falta de adecuados métodos arqueológicos o el carácter de superficial reconocimiento en tales hallazgos, continuó impidiendo establecer científicamente fecha alguna que precisara la edad de esas antiguas formas de actividad minera.

Excepción en extremo importante la ofrecen las investigaciones llevadas a cabo en 1969, en el distrito minero de Soyatal, en la Sierra de Querétaro, como complemento de los estudios geológicos que tuvo allí a su cargo el Consejo de Recursos Naturales no Renovables. Un primer reconocimiento arqueológico reveló ya que en una amplia zona de la Cañada de Soyatal se localizaban varios centenares de antiguas bocaminas. Más precisas formas de investigación confirmaron luego que se trataba de un área de intensa explotación minera de origen prehispánico.[8] De esas minas se obtenía, sobre todo, cinabrio. Los trabajos arqueológicos realizados por José Luis Franco e Irmgard Weitlaner de Johnson, en el proyecto coordinado por el ingeniero Adolfo Langenscheidt, permiten afirmar, en resumen, que pobladores prehispánicos habían excavado allí socavones, pozos, galerías estrechas y aun grandes "salones" para obtener con instrumentos líticos el mencionado mineral de cinabrio (protosulfuro de mercurio) y

[7] Así, el acucioso Alejandro de Humboldt pudo expresar que: "Mucho tiempo antes de la llegada de los españoles conocían los indígenas de México, así como los del Perú, el uso de varios metales... Emprendían también obras subterráneas para beneficiar las vetas; sabían abrir galerías y pozos o tiros de comunicación y ventilación, y tenían instrumentos a propósito para cortar las rocas. Los pueblos aztecas sacaban antes de la conquista el plomo y el estaño de las vetas de Taxco, al norte de Chilpancingo y en Ixmiquilpan; y el cinabrio, que servía de color a los pintores, de las minas de Chilapan. El cobre era el metal más comúnmente usado... y [procedía] de las montañas de Zacatollan y de Cohuixco..." *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, edición de Juan A. Ortega y Medina, México, Editorial Porrúa, 1966, pp. 321-322.

[8] Esta zona con vestigios de antiguas minas se encuentra en las inmediaciones de la brecha de cerca de 7 Km que se desprende, con dirección al este, de la carretera San Luis Potosí-Valles, a la altura del Km 125.



Plano de la cañada de Soyatal.

probablemente otros como la calcita (carbonato cálcico).[9]

El estudio de fragmentos de cerámica y de objetos con material orgánico, procedentes de algunas de esas numerosas minas prehispánicas mostró, además, que los trabajos indígenas se habían proseguido allí a través de varios siglos. Por una parte la presencia de cerámica negra olmecoide lleva a pensar en una etapa de iniciación minera a partir de los siglos III o IV a. c. Por otra, las muestras analizadas por el método del Carbono 14 han resultado en fechamientos que van, con sus correspondientes márgenes de aproximación, desde los principios de la era cristiana hasta el siglo VI d. c.[10]

Elocuentes son ciertamente los logros de esta investigación, que desde luego debiera ampliarse, buscándose asimismo una metodología aplicable a otros casos conocidos de minas prehispánicas. De cualquier forma consta ya al menos que hubo minería en el México antiguo desde antes de la era cristiana, o sea a partir de la última época del periodo preclásico. Y aunque queda aún mucho por elucidar en este punto, cabe afirmar también que, entre los minerales cuya obtención se buscaba, destacan el cinabrio y la calcita.

Procedimientos e instrumental empleados

Prescindiendo ahora de las cuestiones relativas al fechamiento de los distintos hallazgos, nos ocuparemos del aspecto técnico de tales quehaceres mineros prehispánicos, antes todavía de que la metalurgia hiciera su aparición en Mesoamérica. Tomaremos para ello en cuenta no sólo lo aportado por la investigación en Soyatal, Querétaro, sino también por reconocimientos en otros sitios sobre todo de Guerrero.

En la región del bajo río Balsas, Pedro R. Hendrichs pudo identificar hacia 1940, un buen número de minas anteriores a la Conquista.[11] Varias de ellas, situadas a lo

[9] Véase: José Luis Franco Carrasco, "Trabajos y excavaciones arqueológicos" e Irmgard Weitlaner de Johnson "Textiles", en Adolfo Langenscheidt y otros, *op. cit.*, pp. 23-26 y 37-44.

[10] De positivo interés son en este punto las "Conclusiones" que ofrece Adolfo Langenscheidt, *op. cit.*, pp. 49-50.

[11] Véanse los ya citados artículos de Pedro R. Hendrichs.

largo del camino de Poliutla a Tlapehuala, tuvieron como objetivo obtener minerales no metalíferos (kaolín arcilloso, alumbre...). En general se trata de excavaciones empezadas a tajo abierto y que continúan bajo tierra. El instrumental lítico y otros implementos asociados a éstas y otras minas de la cuenca del Balsas, según las descripciones de Hendrichs, guardan semejanza con los descubiertos en la región de Soyatal.

Tanto para excavar los pozos y galerías como para el tumbe de los minerales, se usaron martillos de piedra (de diorita o de andesita y hechos por el procedimiento del lascado). Los mangos, de los que se han encontrado muchos restos, eran de madera. A su vez, para desmenuzar los minerales, se empleaban diversos tipos de morteros de piedra, fijos en las paredes de la mina o móviles. Otros instrumentos estaban hechos de puntas de hueso, tal vez para obtener el mineral que parecía más puro, extrayéndolo de las ranuras de las rocas. Había asimismo cucharas de barro, navajones de obsidiana, cuñas de madera muy dura para quebrar las rocas. Finalmente se han descubierto restos de teas de ocote y fibras vegetales que estuvieron recubiertas de resina, también para el alumbrado; trozos de bateas de barro, canastos y cuerdas para sacar afuera el mineral, así como vasijas, restos de alimentos, efigies de dioses, etcétera, que fueron sin duda pertenencias de los mineros prehispánicos.[12]

Descubrimientos como los que hemos mencionado, de la Sierra de Querétaro y la cuenca del Balsas, muestran la existencia de actividades mineras, desde mucho antes de que hubiera metalurgia en Mesoamérica. A no dudarlo lo que así lograba obtenerse satisfizo, a lo largo de muchos siglos, diversos requerimientos culturales, entre ellos la elaboración de colorantes, afeites, etcétera.

Ahora bien, para valorar cabalmente lo que llegaron a ser las técnicas y los resultados de la minería prehispánica, es necesario tomar ya en cuenta el trabajo de los metales. Aunque éste se inició en época muy tardía (hacia el principio del posclásico), habría de dejar testimonios en verdad extraordinarios. Entre otras cosas, en función de la

[12] Más detallada información sobre las técnicas e instrumentos empleados en estas minas puede hallarse en Langenscheidt y otros, *op. cit.*, pp. 32-33, 36 y 45-47.

metalurgia, hubieron de ampliarse y enriquecerse instrumental y técnicas mineras. El disponer ya para esta etapa de fuentes documentales y de hallazgos, bastante elocuentes, de diversos objetos metálicos, facilita hasta cierto punto el acercamiento a los investigadores interesados en este aspecto de la civilización mesoamericana.

Comienzos del trabajo de los metales

En tanto que en Sudamérica, en algunos de los centros de las costas del Perú, parece que comenzó a trabajarse el oro desde casi medio milenio a. c., y el cobre en la porción norteña del Ecuador desde poco después del siglo I d. c., en el México antiguo no existió tal tipo de industria sino hasta el siglo X d. c. La mayor parte de los investigadores coinciden en afirmar que la metalurgia sudamericana fue objeto de un proceso más bien lento de difusión. Éste hizo posible la manufactura en Centroamérica (Panamá y Costa Rica) de algunas piezas de oro a partir probablemente de los siglos VI y VII d. c.

En opinión de Alfonso Caso —compartida por otros estudiosos— "parece muy probable que las técnicas metalúrgicas se introdujeran en Mesoamérica desde Costa Rica y Panamá".[13] De ello son probable indicio las semejanzas que guardan las producciones mesoamericanas más antiguas, tanto en técnicas como estilos, respecto de objetos de muy frecuente aparición en las mencionadas regiones de Centroamérica.

Otra hipótesis, más que excluyente complementaria de la anterior, es la que postula una difusión directa desde Colombia, Ecuador y Perú por vía marítima. Al decir de Paul Rivet y H. Arsandaux, aceptando que fue así como se recibió la metalurgia en Mesoamérica, se comprende entonces mejor por qué se desarrolló ésta primeramente (hacia el ya citado siglo X d. c.) en regiones de la costa del Pacífico, en Oaxaca, Guerrero y Michoacán, y también por qué hizo su aparición de súbito, dueña ya de

[13] Alfonso Caso, "Lapidary Work, Goldwork, Copperwork: Oaxaca", *Handbook of Middle American Indian*, v. III, Austin, University of Texas Press, 1965, p. 915.

técnicas muy lentamente alcanzadas antes en Sudamérica.[14]

Sin pronunciarnos aquí de manera absoluta y exclusiva por una de estas dos versiones, nos limitamos a reconocer como cierto que Mesoamérica conoció la metalurgia hasta comienzos del posclásico y como consecuencia de una difusión, probablemente por etapas, desde los centros de alta cultura de América del Sur.

Metales conocidos y formas de obtención

Tanto las fuentes escritas como los hallazgos arqueológicos permiten afirmar que los pueblos mesoamericanos obtuvieron y trabajaron, en orden de importancia, el oro, el cobre, la plata, el estaño y el plomo. El mercurio, aunque probablemente conocido también, no fue objeto de aplicación alguna. Por la arqueología sabemos que el oro se obtuvo y trabajó en múltiples sitios de Oaxaca, Guerrero, Michoacán y la región central y, en menor grado, también en el ámbito mayanse. El cobre, mucho más que en otra área de Mesoamérica se tuvo y empleó en lo que es hoy Michoacán. La plata, en cambio, se conseguía en menor proporción en algunos sitios de Guerrero e Hidalgo. Al decir de Gómara, se obtenía en Tlachco (Taxco), Guerrero.

Entre los testimonios documentales que hablan de los metales obtenidos y trabajados, están el de los informantes de Sahagún, así como los de Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo. Estos últimos, se refieren, en varias ocasiones, a objetos suntuarios de oro y plata y a diversos instrumentos hechos de cobre. Por su parte Cortés afirmó además haber visto que los indios "usaban ciertas piecezuelas dello (de estaño) a manera de moneda..." y también haber podido obtener "por rescate" un poco de estaño "de algunos que tenían plata y vasijas dello".[15] En los textos en náhuatl de los informantes de Sahagún encontramos la siguiente referencia:

> *Amóchitl*, estaño. Su nombre viene de *atl*, "agua" y *móchitl* que quiere decir "espuma". Puede significar también "va-

[14] Véase: Paul Rivet et Henri Arsandaux, *Metallurgie Précolombienne*, París, Institut d'Ethnologie, 1946.

[15] Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, introducción de Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Editorial Porrúa, 1963, p. 232.

por del agua". Así se dice de él que es blanco, un poco como la plata, un poco duro, que aparece un poco allá en las minas, igual que el oro allí está su madre.[16]

Y a propósito del plomo, nos dice la misma fuente:

Temetztli, plomo. Su nombre viene de *tetl,* "piedra", y *metztli,* "luna", porque a veces se ve, aparece, de noche como un atole extendido. Dicen que es excrecencia o excremento de la luna, blanco pero un poco oscuro... También está en las minas, como el oro; allí se halla también su madre, como venas o vetas en zig zag, dentro de la tierra. Y puede ser lavado, fundido, vuelto líquido, que se derrite. Es oscuro, negro, pesado, muy pesado...[17]

Interesante resulta confrontar en seguida lo aducido por estos testimonios, y por otros que citaremos sobre obtención de metales, con lo que hasta ahora se sabe gracias a los trabajos arqueológicos. Respecto del oro, aunque hay numerosas referencias en el sentido de que sobre todo se cogía lavando las arenas de ciertos ríos y arroyos,[18] no por ello deben soslayarse algunos textos que hablan de la existencia de excavaciones mineras. Buena prueba de esto la ofrece, por ejemplo, la *Relación de Tepeucila* (en el actual estado de Oaxaca, ex-distrito de Cuicatlán), redactada en 1579, para informar al rey de las características de la región y sus habitantes:

Antiguamente tributaban los naturales de este pueblo y su comarca oro en polvo y aun después de apaciguada la tierra por los españoles, pagaban el tributo a su Majestad en el dicho oro, lo cual es fama cierta que sacaban de una mina

[16] Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia,* fol. 319 r.

[17] *Ibid.,* fol. 318 r.

[18] Bernal Díaz del Castillo, entre otros, alude varias veces a este procedimiento. Hablando del oro, que solían traer a Motecuhzoma desde Zacatula, escribe "...que lo cogían con unas xicales [jícaras] y que lavan la tierra para que allí queden unos granos menudos después del lavado, y que ahora, al presente, que se lo traen de otra provincia que se dice Tuxtepeque, cerca de a donde desembarcamos que es en la banda del norte, y que lo cogen de dos ríos, y que, cerca de aquella provincia, hay otras buenas minas en parte que no son sujetos...", *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* edición preparada por Joaquín Ramírez Cabañas, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1955, t. I, p. 316.

que estaba junto a una estancia de este pueblo, que se dice Tecpanapa...[19]

Admitiendo que, en el caso del oro, no abundan testimonios como el citado, ni ha habido hasta ahora descubrimientos arqueológicos que lo corroboren, trataremos brevemente sobre la obtención de la plata, antes de atender ya a las muy copiosas fuentes documentales y hallazgos que muestran la existencia de amplia actividad minera prehispánica en la explotación del cobre.

Según el ya citado ingeniero Adolfo Langenscheidt, que coordinó la investigación sobre minería prehispánica en la Sierra de Querétaro, "existen indicios que hacen pensar que en la Sierra, hay, además, otras minas prehispánicas en las que no se explotó cinabrio sino otros minerales como la calcita, la fluorita y, aparentemente, minerales de plata y plomo".[20]

De cualquier forma, dado que la plata muy rara vez aparece superficialmente en estado nativo, hay base para aceptar que, al igual que en la Sierra de Querétaro, debió obtenerse por medio de excavaciones en otros lugares de los actuales estados de Hidalgo, México, Guerrero y Oaxaca. De esto último parecen ser indicio algunas excavaciones de poca profundidad en la región de Pachuquilla donde, por torrefacción, según Santiago Ramírez, se obtuvo plata desde la época prehispánica.[21]

La antigua obtención del cobre, como ya dijimos, es la más documentada e investigada y, por tanto, la que mejor se presta para conocer lo que fue la explotación minera de los metales en el México precortesiano. Primeramente cabe acudir ya a un códice, el *Lienzo de Jucutacato,* de origen tarasco. En varios de sus cuadretes hay alusiones a actividades mineras, sobre todo en aquellos incluidos en el extremo inferior izquierdo.

En uno de ellos aparece, en español, la palabra "minas". Dos hombres se ven allí que salen de un monte, con sendos bultos a cuestas. Otro, que probablemente los dirige, está frente a ellos. Los cuadretes vecinos parecen referir-

[19] *Papeles de Nueva España,* edición de Francisco del Paso y Troncoso, Madrid, 1905, t. IV, p. 93.

[20] Langenscheidt y otros, *op. cit.,* p. 45.

[21] Santiago Ramírez, *Noticia histórica de la riqueza minera de México,* México, Secretaría de Fomento, 1884, p. 22.

se a una sistemática exploración de las montañas cercanas. Como lo notó don Nicolás León en su *Comentario* a este lienzo, en el cuadrete que lleva el nombre de Cundeml (Cundémbaro, Mich.):

> Están pintados allí dos elevados cerros: de uno de ellos baja un sujeto con carga en las espaldas, otro excava [en el cerro] y, por el color, se viene en cuenta de que es una mina... Dos vetas más de color rojo, mostrando excavaciones extensas, se miran en el mismo cerro...[22]

Aun cuando sería difícil sostener que esta pintura se refiere a explotaciones prehispánicas de cobre, cabe al menos inferir de ella que ocuparse en este tipo de tareas no era extraño en el contexto cultural tarasco.

Testimonios, asimismo de gran interés, los ofrecen otras relaciones del siglo XVI, entre ellas las de los pueblos de Utatlan y de Tetela del Río, ambos en lo que hoy es estado de Guerrero. En la primera, de fecha 1579, se asienta que: "han sacado cobre para hachuelas en pueblecico que se llama Tepuzchiuhcan, que por otro nombre se llama Santiago, y que de allí sacaban este cobre".[23] A modo de comentario diremos que precisamente Tepuzchiuhcan significa en náhuatl "donde se trabaja el cobre".

A su vez en la relación de Tetela del Río se lee: "dijeron que tienen dos minas de cobre, la una camino de Cacalotepec... y la otra junto a San Gerónimo, llamado el pueblo Aguacatitlán, y que estas minas las labraban en tiempo antiguo y agora no las labran".[24]

Muchos otros testimonios documentales podrían citarse, aunque la brevedad nos obliga a dar sólo las referencias de los allegados por don Vasco de Quiroga.[25]

[22] Nicolás León, *Los tarascos, notas históricas, etnológicas y antropológicas*, Primera parte, México, Imprenta del Museo Nacional, 1904, p. 38.

En este trabajo comenta don Nicolás León con algún detenimiento el contenido del *Lienzo de Jucutacato*. Ver, especialmente, pp. 17-44. Con un criterio diferente, se ocupa también de esta misma pintura indígena Miguel Othón de Mendizábal, "El Lienzo de Jucutacato", *Obras completas*, 6 v., México, 1946, t. III, pp. 89-116.

[23] *Papeles de Nueva España*, t. VI, p. 130.

[24] *Ibid.*, t. VI, p. 136.

[25] Según una información, dispuesta por el oidor don Vasco de Quiroga, y fechada en Pátzcuaro, el 13 de octubre de 1533, había

Diversas formas de reconocimiento, de tipo hasta cierto punto arqueológico, corroboran la existencia de minas prehispánicas de cobre. Caso interesante es el consignado por don Manuel Orozco y Berra y que tuvo lugar en 1873:

> Al estarse practicando un reconocimiento en el cerro del Águila [Guerrero] sobre la veta de cobre allí existente, al apoyar uno de los peones con fuerza la barreta sobre el suelo, se hundió desapareciendo por completo. Procedióse a inquirir... resultando de los trabajos el descubrimiento de una excavación de 31.5 m de largo, de un metro a metro y medio de profundidad, con una anchura variable, entre medio metro y un metro, y en cuyo fondo seguía una rica cinta de cobre...
>
> El señor don Felipe Larrainzar observó con cuidado la obra, descubriendo bien pronto no haber huellas de fierro o polvo... Registrados los escombros, se encontraron 142 mazas de piedra... Aquella era una veta de cobre trabajada por las antiguas razas indígenas. El procedimiento de extracción quedó también patente: calentada la roca por medio del fuego, bien se la deja enfriar lentamente, o se vierte agua sobre ella para acelerar la operación; matriz y mineral se revientan ofreciendo resquebrajaduras sobre las cuales pueden obrar las cuñas o los mazos...[26]

Entre los descubrimientos más recientes, también de minas prehispánicas de cobre, recordaremos los de Pedro Hendrichs en el bajo Balsas, que bien merecen ser objeto de una detenida investigación arqueológica.[27]

Desconocemos la existencia de hallazgos de yacimientos o minas de estaño o plomo. Hablan al menos acerca de esto los textos que hemos citado de los informantes de Sahagún. En el caso del estaño, existen además las referen-

antiguas minas de cobre, entre otros, en los siguientes sitios: Guacana, Turicato, Cucarán, Tacámbaro, Guayameo, Cinagua, Cholomoco, Cuitzeo, Pungarabato, Coyuca, Uruapan, Tancítaro, Cucamola, Asuchitlán, Tepalcatepec y Periguán.

El texto de la citada información ha sido publicado por el investigador F. B. Warren, "Minas de cobre de Michoacán, 1533", *Anales del Museo Michoacano*, núm. 6, 1968, pp. 350-352.

[26] Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, 4 v., edición preparada por Ángel María Garibay K., con una biografía del autor por Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1960, t. I, p. 242.

[27] Hendrichs, *op. cit.*, pp. 182-183.

cias a objetos hechos del mismo, según Hernán Cortés. A su vez, los arqueólogos han descubierto cascabeles de una aleación de cobre y plomo y otros objetos de bronce (aleación de cobre y estaño, este último en una proporción más elevada que la que podría tener el cobre obtenido de minas cuproestanníferas). Dato de considerable interés es el descubrimiento en 1957, en Telolapan, Guerrero, de dos *bezotes* trabajados en estaño. Acerca de ellos y, en general de la fundición y uso del estaño en Mesoamérica, se han ocupado Earle R. Caley y Dudley T. Easby.[28]

Por lo hasta aquí expuesto consta que conocieron los antiguos mexicanos el oro, cobre, plata, estaño y plomo. Si respecto del primero, su obtención se lograba casi siempre mediante el lavado de las arenas de ríos, en el caso de los otros hay testimonios de diversas clases que prueban la existencia de auténticas actividades mineras. Implicaban éstas excavaciones a cielo abierto o de pozos y galerías. Había además que contar con un instrumental, como el que describimos al hablar de las minas de Sóyatal y que, probablemente, se perfeccionó durante el periodo posclásico, con el empleo ocasional de algunos utensilios metálicos (cinceles, pinzas, hachas...). Entre los procedimientos adoptados para extraer los minerales estaban los que técnicamente se conocen como de *rebaje abierto, corte y relleno*, y el de *torrefacción*, para resquebrajar las rocas, al modo descrito en la cita de Orozco y Berra a propósito de la mina de El Águila.

A los procesos de extracción de estos minerales seguían los del beneficio de los metales, fuera ya muchas veces del recinto de la minas. Los metales, con diferentes grados de pureza, y también, cuando así se deseaba, en aleación, eran sometidos a diversas formas de trabajo que permitían la elaboración de una gran variedad de objetos.

Técnicas y creaciones de la metalurgia prehispánica

De nuevo nuestras fuentes son los textos indígenas, los códices y los objetos de metal que se conservan. Acudiendo

[28] Earle R. Caley y Dudley T. Easby, Jr., "New Evidence of Tin Smelting and the Use of Metallic Tin in Pre-Conquest Mexico", *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, 3 v., México, 1974, t. I, pp. 507-517.

en primer lugar al testimonio en náhuatl de los informantes de Sahagún, nos encontramos con varias descripciones y clasificaciones que de hecho abarcan las distintas técnicas y tipos de trabajo existentes en la metalurgia del México antiguo.

Por una parte se establece una distinción general entre los que trabajan el oro y la plata y los que principalmente se valen del cobre. Los primeros, se designan con los nombres de *teucuitlahua*, "el que tiene en su poder la genuina excrecencia", y *teucuitlapitzqui*, "el que hace la fundición de ella". Los segundos son los *tepuztécac*, "el que dispone el cobre" y *tepuzpitzqui*, "el que lo funde".

El texto que describe los atributos y técnicas de los *teucuitlahua*, que llamaríamos orfebres y plateros, informa puntualmente de las tareas que realizaban dándonos los correspondientes vocablos: "purifica el metal" (*tlachipamhuani*); "por martilleo hace tomar forma" (*tlanextzotzona*); "realiza la fundición" (*tlaaltilia*); "dispone los moldes" (*tlaticollalia*); "sopla para licuar" (*tlapitza*); "hace el vaciado" (*tlatoiahua*); "corrige o restaura" (*tlapatía*); "coloca en la arena" [el molde caliente] (*tlaxaltema*).[29]

A su vez los que son expertos en el trabajo del cobre (*tepuztécac*), realizan con dicho metal tareas en muchos aspectos semejantes: "lo martillea con la piedra" (*tlatetzotzona*); "funde el cobre" (*tepuzpitza*); "lo corta" (*tlatequi*); "lo corta en tiras" (*tlatzohualcotona*); "coloca y calienta el carbón en los moldes" (*tecultema*).[30]

En otro lugar los informantes de Sahagún introducen otra forma de distinción, sólo insinuada en lo hasta aquí citado. Se refiere ésta por igual a quienes trabajan oro, plata o cobre o incluso aleaciones, como las de estaño y cobre, y de oro y cobre (la tumbaga). El elemento al que fundamentalmente atiende la nueva diferenciación es al modo de actuar sobre el metal: en frío o en caliente.

Nula alusión se hace ahora a lo que, al menos de paso, se mencionó antes sobre la necesidad de "purificar el metal" (*tlachipahualiztli*). De hecho sobre este punto, que no es otro sino el, en extremo importante, del beneficio de los metales, son muy pocas las noticias que se conservan. Por

[29] Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, fol. 116 r.-v.

[30] *Ibid.*

una parte podemos recordar lo ya expuesto acerca del método de *torrefacción* practicado en el interior de la mina. Por otra, algunas ilustraciones en códices como el *Xólotl, Tlotzin* y *Florentino* muestran la existencia de hornos u hornillas de barro. Allí se mezclaban los trozos de mineral metalífero con carbón. Encendido el horno y avivado el fuego, gracias al aire soplado por medio de canutos o tubos que se introducían por los orificios, visibles en algunas pinturas de códices, se lograba la separación del metal que recogían en el fondo del horno. Según el ya citado documento, redactado en Pátzcuaro, 13 de octubre de 1533, por disposición de don Vasco de Quiroga y en el que se recogen informes acerca de las antiguas minas de cobre, los que querían beneficiar dicho metal lo purificaban por sucesivas fusiones, en ocasiones hasta tres, empleando canutos o tubos como los antes mencionados.

Ahora bien, volviendo al texto de los informantes de Sahagún que establece la distinción en el modo de trabajar los metales ya beneficiados —en frío o en caliente— encontramos ante todo un dato digno ya de atención. Se nos dice expresamente que "en los tiempos más antiguos sólo existía, se aprovechaba, la genuina excrecencia amarilla, el oro...".[31] La razón de esto la da el hecho de que el oro era el metal que, en estado nativo, podía obtenerse lavando las arenas de los ríos. "No había genuina excrecencia blanca, plata —continúa el texto— aunque existía, no aparecía..." En efecto, la plata se hallaba mucho menos al alcance debido a que requiere ser beneficiada. "Luego —prosigue el informe— llegó a tenerse en grande aprecio... El trabajo de la plata requiere del cobre, aun cuando sea poco, en determinada medida. Lo añaden a la plata para darle fuerza, cohesión..." [32]

Teniendo presentes, por tanto, los requerimientos, hasta ahora menos estudiados, del beneficio sobre todo de plata, cobre y los otros metales conocidos en el México antiguo, atenderemos ya a lo que, por los textos y los objetos conservados, cabe decir sobre los trabajos metalúrgicos en frío y en caliente.

Teocuitlatzotzonque, "martilladores de metal" (batihojas), se llamaban genéricamente los que lo trabajaban en

[31] Informantes de Sahagún, *op. cit.*, fol. 35 r.
[32] *Ibid.*

frío. De las varias formas de producción logradas por ellos, han llegado hasta nosotros distintas muestras. Entre ellas están los objetos de oro, cobre o plata laminados: diademas, piezas de cobre a modo de hachuelas usadas como monedas, etcétera. Al procedimiento del laminado se sumaron otros, realizados también en frío por los *teocuitlatzotzonque* o "martilladores de metal".

El repujado o sea el trabajo de labrar con martillo las láminas de metal de suerte que se hagan figuras en una de sus caras, también se practicó en varios lugares del México antiguo. Otro tanto puede afirmarse del engastado en metales de distintas piedras como obsidiana, jadeitas, etcétera. El pulido, para lograr acabados mejores; las técnicas del forrado de objetos con láminas de metal, así como el templado, para dar dureza y elasticidad convenientes a objetos como hachas y coas, fueron otros tantos tipos de trabajo practicado en frío.

Respecto ya de la actividad metalúrgica, más desarrollada aún, que suponía la fundición, el vaciado con el empleo de moldes, la refundición, el recubrimiento en caliente, las aleaciones y soldaduras, además del testimonio de las piezas en las que son notorias algunas de tales técnicas, tenemos valiosas noticias en los textos de los informantes de Sahagún.

Los artífices que de esto se ocupaban —se nos dice— eran designados con el ya citado vocablo de *teucuitlapitzque*, "fundidores de metal", y también como el de *tlatlalianime*, "los que componen o dan término adecuadamente a algo". Refiriéndose a estos últimos, añadió como comentario fray Bernardino de Sahagún: "éstos son verdaderos oficiales que por nombre se llaman tolteca [es decir artistas]..." [33]

El largo testimonio al que aquí estamos aludiendo, tras referir que los que trabajaban los metales tenían por dios propio y protector a Xipe Tótec, "Nuestro Señor el Desollado", describe luego con pormenores el proceso de fundición y la preparación de moldes para sacar objetos por el procedimiento de la cera perdida. No siendo posible citar aquí el texto completo, entresacamos de él fragmen-

[33] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición preparada por Angel María Garibay K., 4 v., México, Editorial Porrúa, 1956, t. III, p. 56.

tos de particular interés. Por una parte ofrecen ellos el vocabulario especializado de la metalurgia y la orfebrería. Por otra, dan testimonio de los logros extraordinarios en este campo, arte e industria del México antiguo.

Así, para moldear cualquier objeto, se molía primero el carbón (*in teculli uel quiteci, quicuachoa*). Se formaba luego con él, tras añadirle ciertas sustancias, una pasta (*ic quimatzacutilia in teculli*). Cuando la pasta se secaba, en ella se grababa con una navajilla de cobre, se moldeaba, lo que se quería reproducir (*moxixima, mocuicui in teculli, ica tepozhuictontli*).

Las obras que así podían producirse —nos dicen los informantes indígenas— eran en extremo variadas y bellas:

> Aquí se dice cómo hacían algo los fundidores de metales preciosos. Con carbón, con cera diseñaban, creaban, dibujaban algo, para fundir el metal precioso, bien sea amarillo, bien sea blanco. Así daban principio a su obra de arte...
>
> Si comenzaban a hacer la figura de un ser vivo, si comenzaban la figura de un animal, grababan, sólo seguían su semejanza, imitaban lo vivo, para que saliera en el metal, lo que se quisiera hacer. Tal vez un huasteco, tal vez un vecino, tiene su nariguera, su nariz perforada, su flecha en la cara, su cuerpo tatuado con navajillas de obsidiana. Así se preparaba al carbón, al irse raspando, al irlo labrando.
>
> Se toma cualquier cosa, que se quiera ejecutar, tal como es su realidad y su apariencia, así se dispondrá. Por ejemplo una tortuga, así se dispone del carbón, su caparazón como que se irá moviendo, su cabeza que sale de dentro de él, que parece moverse, su pescuezo y sus manos, que las está como extendiendo.
>
> Si tal vez un pájaro, el que va a salir del metal precioso, así se tallará, así se raspará el carbón, de suerte que adquiera sus plumas, sus alas, su cola, sus patas. O tal vez cualquier cosa que se trate de hacer, así se raspa luego el carbón, de manera que adquiera sus escamas y sus aletas; así se termina, así está parada su cola bifurcada. Tal vez es una langosta, o una lagartija, se le forman sus manos, de este modo se labra el carbón.
>
> O tal vez cualquier cosa que se trate de hacer, un animalillo o un collar de oro, que se ha de hacer con cuentas como semillas, que se mueven al borde, obra maravillosa pintada, con flores.[84]

[84] Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 44 v.



Los orfebres.

Mencionando así mucho de lo que en plan suntuario podía producirse, el texto entra luego en la descripción detallada del procedimiento de la cera perdida tal como lo practicaban los orfebres mesoamericanos. Si por razón de espacio tan sólo aludimos aquí a dicho texto,[35] citaremos, en cambio, las expresiones en náhuatl referentes a otras técnicas, complementarias de la fundición en molde o aplicables también en forma independiente. Una de ellas es la del pulido o bruñido (*petlahualiztli*), sobre la cual se dice:

> Cuando se ha fundido el artefacto, el collar, entonces se bruñe con una piedra, y cuando ya se bruñó se le da un baño de alumbre...
>
> Otra vez entra al fuego, se calienta, y cuando se saca, de nuevo se baña con el que se nombra "remedio del oro" (*teucuitlapatli*...).[36]

Y a propósito de las soldaduras (*tlazaloliztli*), probablemente como técnica para unir, refiere el texto:

> Se requiere cobre, aunque sólo un poco, en debida proporción, para dar la unión a la plata. Con esto tienen fuerza para unirse las partes. Si sola se fundiera la plata como soldadura, el objeto se haría pedazos en sus junturas...[37]

Un último ejemplo lo tenemos en lo que se nos dice acerca del acabado de las piezas producidas:

> Cuando ha nacido, se ha fundido, salió ya la hechura, se le da un baño de alumbre en una escudilla de cobre. Allí hierve. Si en alguna parte está la obra rota, entonces se remedia. Se pega con soldadura. Y luego se bruñe, se raspa con una azuela de cobre. De nuevo se mete en alumbre, se limpia, se pulimenta, se bruñe.[38]

Como puede verse por estas citas, en el trabajo de los metales, sobre todo en la orfebrería, se había alcanzado gran refinamiento técnico. Nada tiene de extraño, por consiguiente, que fueran a veces extraordinarias las creaciones que así se obtenían. De ellas trataremos a continuación, con la requerida brevedad, mencionando los principales lugares de donde provenían los metales y aquéllos donde éstos se trabajaban, teniendo presente sobre todo qué necesidades culturales, de carácter religioso, suntuario, estrictamente económico y de ulterior aplicación técnica lograron satisfacer minería y metalurgia mesoamericanas.

[35] *Ibid.*, fols. 45 r.-v.
[36] *Ibid.*, fol. 45 r.
[37] *Ibid.*
[38] *Ibid.*, fol. 45 v.

Significación de minería y metalurgia en el contexto cultural de Mesoamérica

Resulta obvio que los conocimientos alcanzados por el hombre prehispánico tanto para la localización de minerales metalíferos o no, como para la ulterior aplicación de técnicas teniendo presente el beneficio y luego el trabajo de los metales, presuponen procesos, no interrumpidos, de muy considerable desarrollo cultural. Como lo hemos visto, al tratar de los inicios de las actividades mineras en Mesoamérica, sabemos ya que el punto de partida en el aprovechamiento sistemático de ciertos minerales no metalíferos, entre ellos el cinabrio, debe situarse en el periodo preclásico o sea antes de la era cristiana.

Sin que conozcamos el sitio donde se dio primero tal tipo de trabajo, consta que desde muy antiguo (siglos IV-III a. C.) hubo explotaciones mineras en la Sierra de Querétaro. De allí o más verosímilmente desde otros sitios de los valles centrales o de la región del Pacífico (Michoacán, Guerrero, Oaxaca), comenzó a expanderse la práctica de la minería. Ésta se hizo presente en múltiples lugares desde mucho antes de que se introdujera la obtención y trabajo de los metales.

En tal contexto, según vimos, probablemente hacia el siglo X d. C., y como resultado de un proceso de difusión cultural originado en Sudamérica, comenzó a trabajarse en primer lugar el oro. De entre todos los sitios conocidos, la zona mixteca de Oaxaca destaca por haberse producido en ella, con la máxima destreza, un gran número de piezas de oro, trabajadas aplicando casi todas las técnicas que antes hemos descrito. Mucho menos abundantes son los testimonios y vestigios de esto en el ámbito del Golfo de México. En el caso de Yucatán posclásico, aunque se conocen muestras de su orfebrería, sobre todo las que se

han sacado del cenote de Chichén-Itzá, no son tan abundantes ni ricas como las oaxaqueñas. Añadiremos tan sólo que los relatos míticos de los pueblos de idioma náhuatl atribuían a Quetzalcóatl y los toltecas los más antiguos logros de la orfebrería.

Si los trabajos en plata fueron mucho menos abundantes, y con mayor razón puede decirse otro tanto de los elaborados en estaño o de las aleaciones con plomo, salta, en cambio, a la vista la gran importancia que llegó a tener el cobre. Se obtuvo y trabajó éste sobre todo en Michoacán, Guerrero, Oaxaca y otros lugares del ámbito central. A no dudarlo fue el cobre el metal que más se aprovechó, especialmente en favor del desarrollo técnico, en Mesoamérica.

Para valorar la riqueza de las creaciones especialmente en oro, bastaría leer las descripciones de los envíos de joyas a España, dispuestos por Hernán Cortés [39] o mejor aún contemplar y examinar la gran colección que integra el tesoro de la Tumba 7 de Monte Albán, expuesta en el magnífico Museo Regional de Oaxaca. Se trata de 121 objetos de oro y 24 de plata: pectorales de diversas formas y tamaños, algunos de varias piezas unidas entre sí; anillos, ornamentos con representaciones de cabezas de dioses; collares con cuentas a modo de molares de ocelotes, de conchas de tortuga o de campanillas; pinzas para depilar; láminas con diseño de mariposas; orejeras, narigueras, máscaras, brazaletes, placas con jeroglíficos, mangos de abanicos...

Entre los objetos y utensilios en cobre se conocen no pocos que servían para satisfacer genuinas necesidades: hachas, azadas, coas, azuelas, punzones, cinceles, sopletes, alambres, anzuelos, alfileres, agujas, especie de monedas, puntas de lanza y flecha, broches, bastones, mangos, cascos, escudos, cascabeles...

Ahora bien, como prueba de la enorme importancia económica que se concedía tanto a los metales y minerales en general como al trabajo de los mismos, encontramos en varios códices el registro cualitativo y cuantitativo de los

[39] Véase la transcripción de los varios memoriales o relaciones de los envíos de joyas al emperador en: Carlos H. Aguilar P., "La orfebrería en el México precortesiano", México, *Acta Anthropologica*, 1946, pp. 97-119.

envíos de oro, plata, cobre, etcétera, que, como tributo, se hacían llegar a Tenochtitlan en tiempos del esplendor mexica. En este punto cabe consultar la *Matrícula de Tributos*, el *Códice Mendoza*, el *Azoyu 2* y otros. Como un ejemplo de lo consignado por la *Matrícula*, transcribimos la siguiente lista parcial.

La provincia de Tepecuacuilco, al norte de Guerrero, y que incluía pueblos como Chilapan, Yohuallan (Iguala) y Oztoman, además de tributar grandes cantidades de mantas, camisas de mujer, vestiduras de guerreros con escudos, maíz, frijol, chía, copal, miel silvestre, sartas de piedras finas (chalchihuites), enviaba a Tenochtitlan, cada ochenta días, *macuiltecpantli tepoztli*, es decir cien hachas de cobre.[40] Y de paso añadiremos que, por otra fuente, que es la correspondiente *Relación geográfica*, sabemos también que uno de los pueblos de esta provincia, Teloloapan, tributaba "un mineral para teñir", nombrado *tlalcozáhuitl*.[41]

La provincia de Tlappan, también en el actual Guerrero, además de otros diversos productos, en materia de minerales, remitía, cada ochenta días, "diez barras de oro" *teocuítlatl cúztic matlactli* y veinte recipientes con polvo de oro (*centecpantli in xalli teocuítlatl cúztic in itlacaláquil*).[42]

La provincia de Quiyauhtepan, que abarcó parte del noroeste de Guerrero y suroeste de Puebla, incluía entre sus distintos tributos, "cuarenta cascabeles al parecer de oro" (*ompohualli coyolli*) y ochenta hachas de cobre (*nauhtecpantli tepoztli*).[43]

La provincia de Yohualtepec, a ambos lados de los límites de Guerrero y Oaxaca, aportaba en metal 40 discos de oro (*ontecpantli tlatemantli cúztic*), que al decir del

[40] *Matrícula de tributos*, lámina 17. Para consultar esta fuente puede acudirse a una de las dos más recientes reproducciones de la misma:

Matrícula de tributos, interpretación y notas de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1968.

"Matrícula de tributos", Comentarios, paleografía y versión por Víctor M. Castillo Farreras, *Historia de México*, 11 v., Salvat Editores de México, 1975, t. II, pp. 232-295.

[41] *Papeles de Nueva España, op. cit.*, t. VI, p. 146 (el vocablo *tlalcozáhuitl* significa "amarillo de tierra").

[42] *Matrícula de tributos*, lámina 19.

[43] *Ibid.*, lám. 20, col. 2.

Códice Mendoza (p. 40 r.), eran "del tamaño de una hostia".[44]

La provincia de Tlachquiauhco, en Oaxaca, contribuía con 20 recipientes de polvo de oro.[45]

La provincia de Tochtepec (Tuxtepec), también en Oaxaca, aportaba una serie en extremo rica de objetos de metal: una diadema de oro; un apretador de oro para la cabeza, ancho de una mano, grosor de pergamino; cuatro sartas de cuentas de oro; otros veinte bezotes de ámbar claro, guarnecidos con oro; otros veinte bezotes guarnecidos con oro.[46]

La provincia de Coaixtlahuacan (Oaxaca), además de remitir "cuentas de jade, doce al año" (*chalchíhuitl matláctetl omome cexíhuitl*), entregaba veinte "jícaras o medidas de oro" (*teocuítlatl cúztic cetecpanxicalli*).[47]

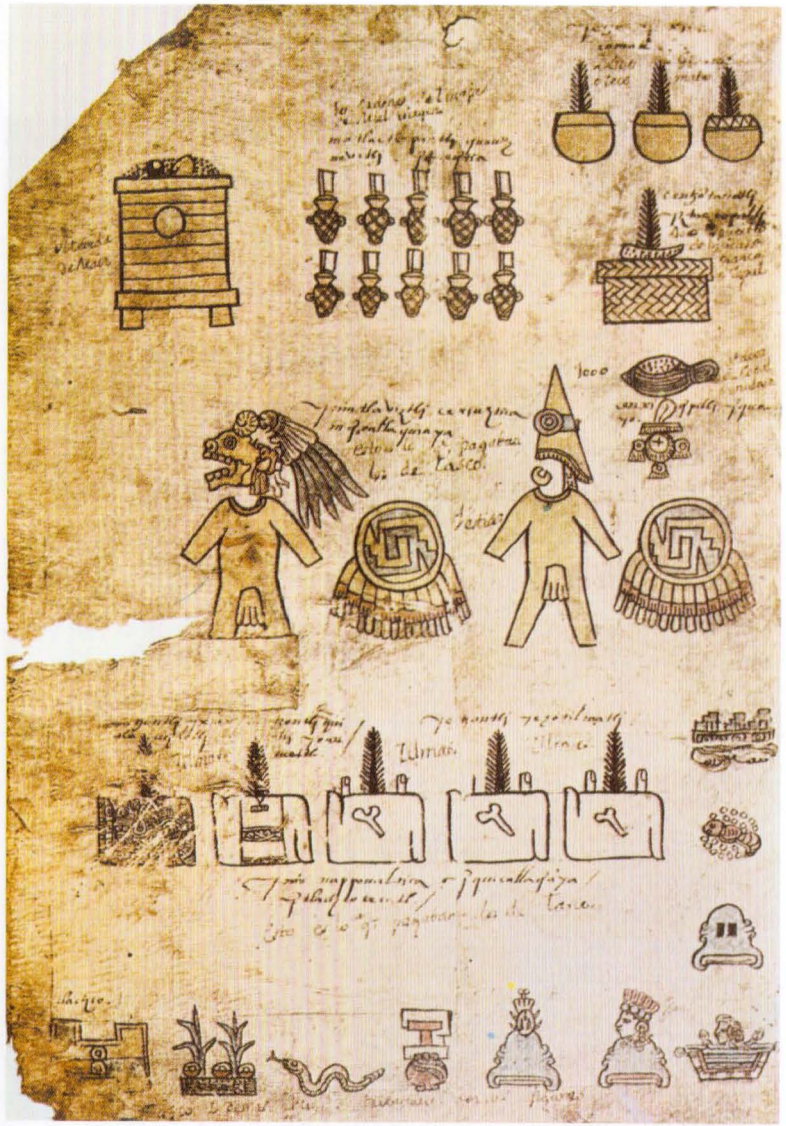
Mencionaremos, finalmente, la provincia de Coyoloapan, en el centro de Oaxaca, a la que se adjudica el tributo de veinte comales o discos de oro (*centecpantli cúztic teocuitlacomalli*). Sobre el tamaño de cada disco especifica el *Códice Mendoza* (p. 44 r), que eran como "un plato mediano y de grosor como el dedo pulgar".[48]

Desde luego esta lista comprende tan sólo una parte de lo que recibía en metal Mexico-Tenochtitlan. Fuentes para un estudio más detenido acerca de esto son asimismo varias de las ya mencionadas *Relaciones geográficas del siglo xvi*, al igual que documentos como los incluidos por France V. Scholes y Eleanor B. Adams en *Información de los tributos que los indios pagaban a Moctezuma*, obra publicada en México, 1958.

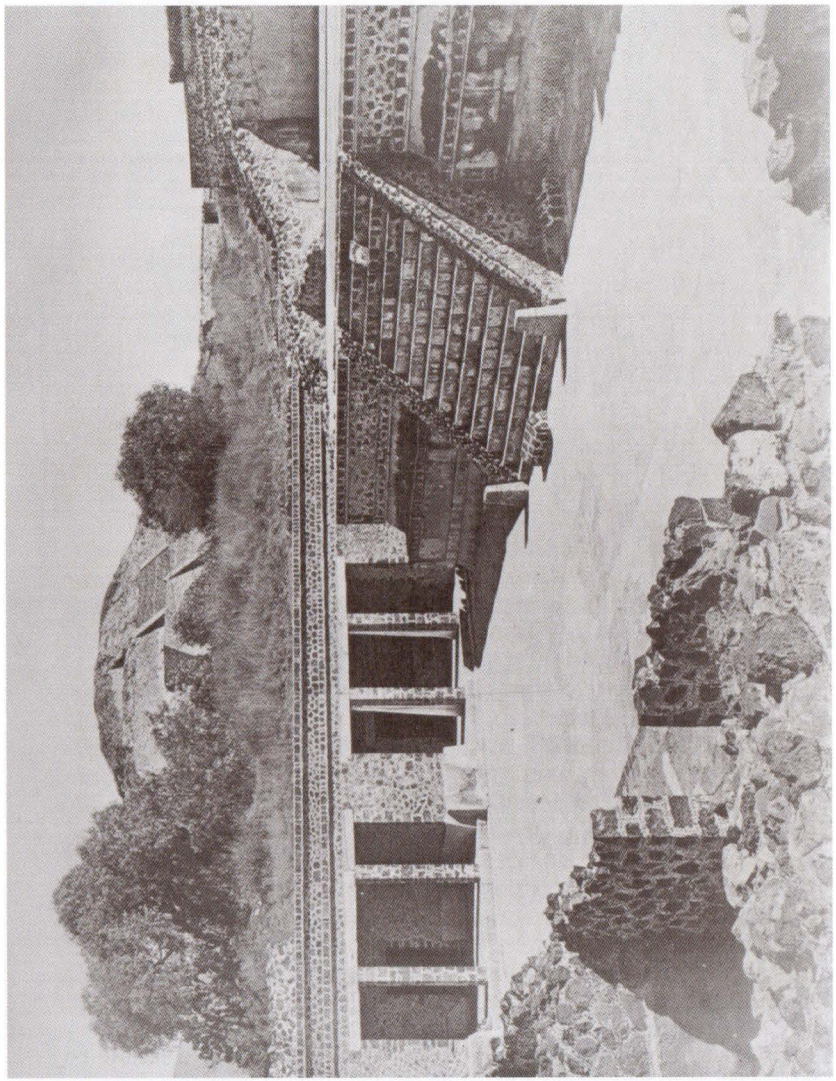
Tales fuentes, así como las varias memorias y relaciones de piezas en oro, plata y cobre que, de un modo o de otro, se allegaron los conquistadores, al igual que los objetos mismos descubiertos por la investigación arqueológica, dan testimonio de la significación de la metalurgia en el México antiguo. Gracias a ella —y de modo más general, como consecuencia de las actividades mineras— hubo notorias

[44] *Ibid.*, lám. 20, col. 3.
[45] Dado que falta en la *Matrícula de tributos* la lámina correspondiente a esta provincia, la información proviene aquí del *Códice Mendoza*, fol. 45 r.
[46] *Ibid.*, fol. 46 r.
[47] *Matrícula de tributos*, lám. 23.
[48] *Ibid.*, lám. 24.

LÁMINAS



1. El legado de la *toltecáyotl* pervive en los libros de pinturas, incluso en matrículas de tributos como ésta, tardío testimonio de la hegemonía mexica. Aquí se registran diversos productos y creaciones, desde semillas y vasijas hasta vestiduras, insignias, mantas preciosas, con los nombres jeroglíficos de los pueblos sometidos *(Matrícula de tributos,* lám. 16).



2. El palacio de Quetzalpapálotl. Al fondo, la Pirámide de la Luna.



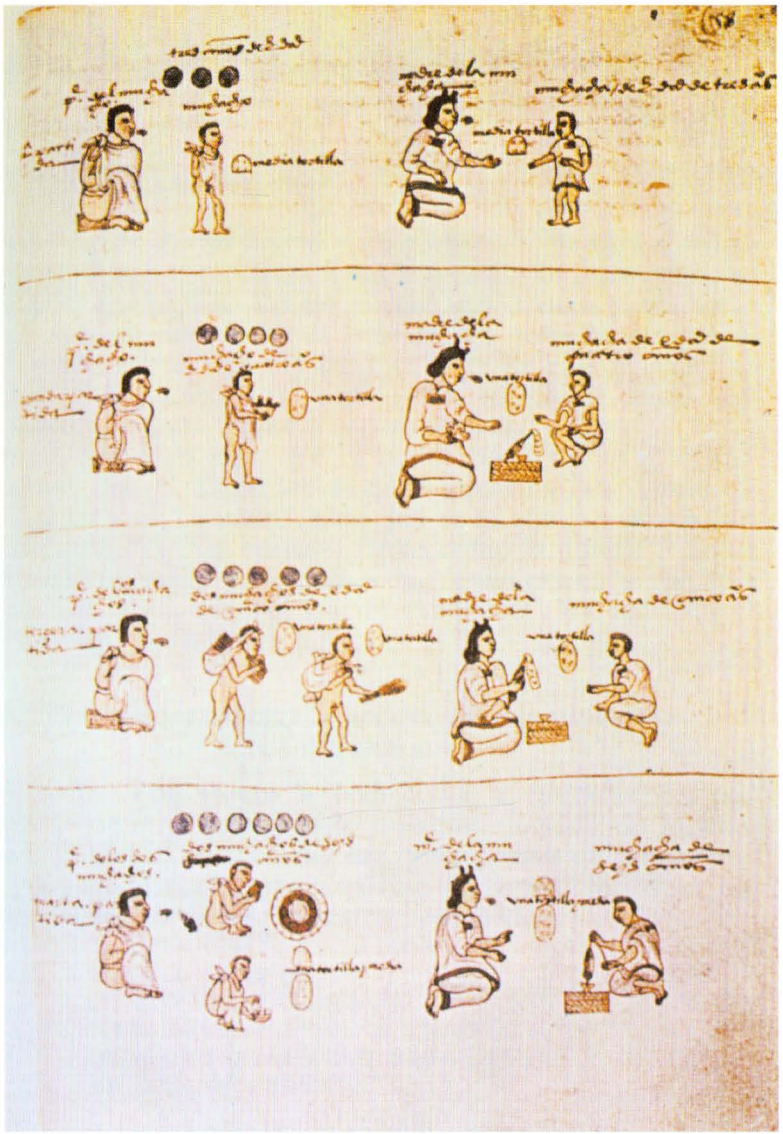
3. Fray Bernardino de Sahagún (pintura de Cecil O'Gorman, Museo Nacional de Antropología).



4. El destino de los seres humanos se inquiría desde su nacimiento. *Un tonalpohuqui,* astrólogo mexica, con su *tonalámatl* atiende a la consulta de una madre *(Códice Florentino).*



5. *Itzcuintin,* los perrillos (terracota proveniente de Colima).



6. La educación se iniciaba en el seno de la familia y se proseguía en las escuelas *(Códice Mendoza).*



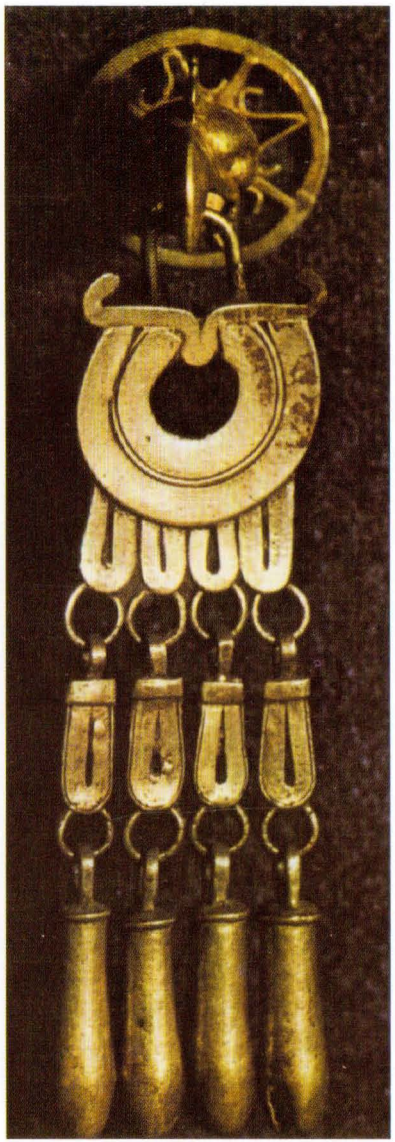
7. Los *pipiltin* se distinguían a sí mismos por lo precioso de sus atavíos (*Códice Matritense del Real Palacio,* fol. 55 V).



8. Pectoral en oro con la efigie de *Mictlantecuhtli,* dios de la región de la muerte.



9. Pectoral en forma de disco solar en cuyo centro aparece un dios con su cuerpo en forma de cascabel (Museo Nacional de Antropología).



10. Pendiente hallado en la tumba 7 de Monte Albán (Museo de Oaxaca.)



11. Una *ahuiani,* alegradora mexica *(Códice Florentino).*



12. "Caminamos, andamos aquí en la tierra" (mujercita con espejo, procede de Tlatilco, Museo Nacional de Antropología).



13. "Aparecieron otras formas de invención que nada tenían que ver con la muerte" (mujercita, procede de Nayarit, Museo Nacional de Antropología).

transformaciones en la economía, el arte y, en una palabra, la cultura de Mesoamérica. Recordemos el enriquecimiento en el instrumental de cobre, e incipientemente, también de bronce; las producciones artísticas con propósitos religiosos o suntuarios; el empleo de hachuelas de cobre y de cañutos con polvo de oro a modo de elementales signos cambiarios; el aprovechamiento de gran número de minerales, metálicos y no metálicos, con múltiples y constantes formas de aplicación.

Aceptando desde luego que minería y metalurgia no tuvieron en Mesoamérica un desarrollo como el alcanzado en las civilizaciones clásicas del Viejo Mundo, debemos reconocer a la vez que fueron elemento de creciente importancia, cuya plena valoración exige investigaciones más amplias.

A modo de conclusión diremos que la existencia de labores mineras, de metalurgia y orfebrería, en distintos lugares del México indígena, adquirió pronto un nuevo sentido a partir de los días de la Conquista. Oro y plata fueron señuelo que arrastró voluntades. Pero a la codicia irrefrenable se sumó al menos la expresión de aprecio por el arte.

> Qué más grandeza puede ser —escribió Cortés en su segunda Carta de relación— que un señor bárbaro como éste [Motecuhzoma] tuviere contrahechas [reproducidas] de oro y plata y piedras y plumas todas las cosas que debajo del cielo hay en su señorío, tan al natural lo de oro y plata que no hay platero en el mundo que mejor lo hiciese...[49]

Estas palabras de Cortés suenan a anticipo de lo que otros habrían de expresar también —entre ellos el humanista Pedro Mártir de Anglería y el gran Durero— al contemplar algunas de las obras de orfebrería recibidas muy poco después por Carlos V. Al decir de Alberto Durero:

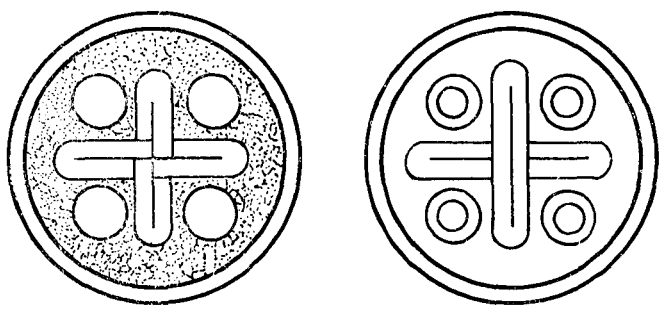
> No admiro ciertamente el oro y las piedras preciosas; lo que me pasma es la industria y el arte con que la obra aventaja a la materia... Me parece que no he visto jamás cosa alguna que, por su hermosura, pueda atraer tanto las miradas de los hombres...[50]

[49] Cortés, *Cartas y documentos*, p. 76.

[50] Albrecht Dürer, "Tagebuch der Reise in die Niederlande, Anno 1520", *Albrecht Dürer in seinen Briefen und Tagebüchern*, Zusam-

Con significación de obra de arte a veces, y por su valor crematístico como más insistente atractivo principal, la metalurgia indígena fue motivo de otras formas de pesquisa y aprovechamiento. Los indios hubieron de informar primero a Cortés y a otros conquistadores y, más tarde a las autoridades reales, acerca de los sitios donde obtenían ellos oro, plata, cobre, estaño... Los interrogatorios —como lo prueban algunos de los testimonios que hemos citado, entre ellos los de las *Relaciones geográficas*— llevaron a redescubrir antiguas minas prehispánicas y a continuar valiéndose, sobre todo en la explotación del cobre, de los métodos y técnicas adoptados por el hombre indígena. Las capacidades de éste como minero, metalúrgico y orfebre, habrían asimismo de ser aprovechadas.

Entre los vencidos había algunos que sabían localizar yacimientos, excavar y trabajar minas. Si sus conocimientos fueron ciertamente usados en forzadas labores en beneficio del dominador, cabe al menos añadir que constituyeron fuente que hizo posible la implantación y desarrollo de otras técnicas mineras que alcanzarían importancia suma en la Nueva España y el México independiente. Así, minería y metalurgia prehispánicas a la par que tuvieron múltiples significaciones en la antigua cultura, fueron también antecedente de explotaciones de recursos, y de realidades industriales en las que nuestro país ha podido fincar algunas de sus más importantes bases económicas.



Glifos usados para expresar la idea de metal precioso.

mengestellt von Ulrich Peters, Verlag von Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main, 1925, pp. 24-25.

Cuarta Parte

ESTUDIO DE TEXTOS Y ALGUNAS REFLEXIONES

XVI. LA CURIOSA HISTORIA DEL TOHUENYO

SE HA dicho alguna vez, a propósito de la vida y el arte en nuestras culturas indígenas, que se echa de menos en ellas la presencia de temas eróticos. Como si la rígida moral de los indios —en este caso de los nahuas— les hubiera vuelto imposible encontrar en el amor y en el sexo tema de inspiración y regocijo.

Mas, contra quienes así han opinado, hablan algunos viejos textos en náhuatl, recogidos de labios nativos a raíz de la Conquista. Entre ellos hay varios poemas eróticos, algunos bastante más atrevidos de lo que pudiera imaginarse. A propósito de uno de estos cantares de amor y placer escribió, entre otras cosas, Ángel Ma. Garibay:

> Por mil informes sabemos que en el viejo Tenochtitlan abundaban las mujeres de placer: *ahuianime,* como una institución casi del estado. Eran para dar solaz y alegría a los guerreros en sus largas temporadas de ocio. No se ha hecho una investigación especializada a este respecto. Dará mucho que pensar a quienes la hagan. Creo que el poema anterior (citado en la *Historia de la literatura náhuatl*), pertenece a los solaces de estos lugares y tiempos.[1]

Y al igual que poemas eróticos hubo también entre los nahuas lo que hoy llamaríamos historias y cuentos, algunos dignos tal vez de la fantasía de Bocaccio. *La historia del Tohuenyo,* cuya traducción aquí se ofrece parece constituir un buen ejemplo de esta forma de composiciones nahuas. Se trata en ella —como podrá gustosamente enterarse quien la lea— del ardor erótico que sin hipérbole enfermó a una princesa tolteca, por haber contemplado el falo de un hechicero, que transformado en huasteco, se puso a vender chiles, desnudo, sin *maxtle,* en el mercado de Tula.[2] Unas palabras del texto indígena anunciarán mejor que cualquier comentario el tema de la historia:

[1] Garibay K., Ángel Ma.: *Historia de la literatura náhuatl,* t. I, México, Editorial Porrúa, 1953, p. 377.

[2] El *maxtle,* literalmente *máxtlatl,* era la prenda de vestir con que los varones de los principales grupos indígenas de Mesoamérica cubrían las partes pudendas del cuerpo. Para una descripción del *máxtlatl* véase el *Apéndice,* al final de este ensayo.

> ...entonces [la princesa], la hija de Huémac
> se puso en tensión, entró en grande calentura,
> como sintiéndose pobre
> del pájaro —miembro viril— del Tohuenyo...

Y será interesante notar que esta *historia* de obvio contenido erótico, posee al mismo tiempo el sentido de ser ella misma uno de los presagios de la huida de Quetzalcóatl y de la ruina de Tula. Porque el famoso Tohuenyo no es en realidad sino uno de los tres personajes, hechiceros y dioses, que aparecieron un día para poner fin a las glorias de Quetzalcóatl. El Tohuenyo: "nuestro vecino", el huasteco forastero, es *Titlacahuan-Tezcatlipoca,* quien de acuerdo con la tradición mexica, aliado con *Huitzilopochtli* y *Tlacahuepan,* se valió de todo su genio para destruir la grandeza de los toltecas.

Los tres dioses hechiceros realizaron una serie de *tetzáhuitl* o portentos. El primero consistió en lograr que Quetzalcóatl se embriagara. Y el segundo fue precisamente la transformación de *Titlacahuan* en el Tohuenyo de nuestra historia. Sólo que, para decirlo humorísticamente, *Titlacahuan,* convertido en Tohuenyo, optó por el más atractivo de los hechizos: lograr que una virgen y hermosa princesa se sintiera pobre y necesitada de tener cabe sí a su falo.

Es éste el tema de *La historia del Tohuenyo.* Resulta superfluo insistir en su interés humano. Por esto sólo nos resta, para esclarecer algunas posibles dudas, referirnos aunque sea de paso al origen de esta *historia,* su antigüedad y modo como llegó hasta nosotros.

La historia del Tohuenyo, tal como la conocemos, forma parte de la rica documentación en lengua náhuatl recogida de labios de sus informantes indígenas por fray Bernardino de Sahagún en Tepepulco (región de Tezcoco), Tlatelolco y México, a partir de 1547. Junto con otros numerosos textos, anotados marginalmente por Sahagún, se conserva nuestra *historia* en los folios del 142 recto, al 144 vuelto, del *Códice Matritense del Real Palacio.* De tan valiosa fuente existe por fortuna la espléndida edición facsimilar preparada por don Francisco del Paso y Troncoso en Madrid el año de 1906.[3]

[3] Paso y Troncoso, Francisco del: *Códice Matritense del Real Palacio,* vol. VII, fototipia de Hauser y Menet, Madrid, 1906.

En pocas palabras puede decirse que parece ser esta *historia* uno de esos viejos textos nahuas dotados de un cierto ritmo y medida que se aprendían de memoria en los *Calmécac* o centros nahuas de educación superior. Su contenido, como ya se ha señalado, se refiere a tiempos antiguos: la época inmediatamente anterior al abandono de Tula, que según la cronología más aceptada tuvo lugar entre los siglos X y XI de nuestra era.

La mención de dioses mexicas como *Huitzilopochtli* quien aparece en la serie de textos a los que pertenece *La historia del Tohuenyo,* muestra una influencia claramente *tenochca.* Esto y la semejanza del náhuatl de esta historia con el de otros documentos, mueven a situar la fecha probable de su composición dentro del periodo comprendido ente 1430 y 1519, o sea desde el reinado de Itzcóatl hasta la llegada de los españoles. Garibay, que ha estudiado concienzudamente el problema de la época en que se compusieron numerosos textos entre los que se halla nuestra *historia,* es quien señala las fechas anteriores indicando ampliamente el por qué.[4] Con esto, sin embargo, no excluye el mismo Garibay la posibilidad de que algunos textos, entre ellos *La historia del Tohuenyo,* hayan tenido una versión más antigua aún, en etapas anteriores al florecimiento de los tenochcas.

Parece oportuno señalar aquí que, desde el punto de vista del investigador de la historia tolteca, la narración acerca del Tohuenyo puede plantear también otra clase de problemas. Sería el primero aclarar hasta qué grado puede haber en ella elementos genuinamente históricos, distintos de lo que parece ser mera leyenda. Otro problema sería precisar la contemporaneidad o aun posible identidad de Quetzalcóatl respecto de Huémac, el padre de la princesa que enfermó por sentirse necesitada del falo del Tohuenyo. Sahagún por su parte afirma en su *Historia general,* al presentar resumida la narración del Tohuenyo, que Huémac "era señor de los toltecas en lo temporal, porque el dicho Quetzalcóatl era como sacerdote y no tenía hijos".[5] Paul Kirchhoff ha prestado atención precisamente

[4] Garibay K., Ángel Ma.: *op. cit.,* pp. 22-24.

[5] Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España,* edición preparada por Ángel Ma. Garibay K., 4 tomos, México, Porrúa, 1956, t. I, lib. III, cap. V, núm. 2, p. 281

al tema de Quetzalcóatl y Huémac; a un trabajo suyo remitimos a quien desee penetrar en este asunto.[6] Estos y otros problemas que podrían aquí plantearse se dejan, por tanto, al estudio e investigación de los especialistas. Por nuestra parte, nos basta haber señalado al menos el contenido profundamente humano de esta historia o leyenda.

En lo que se refiere al aspecto filológico, tan sólo diremos que se dará en un apéndice el análisis lingüístico e histórico de algunos términos nahuas que aparecen en *La historia del Tohuenyo* y que posiblemente sean de particular interés.

Por fin —antes ya de que quien esto lee, pase a saborear a su placer nuestra *historia*— queremos señalar algo de elemental justicia: Sahagún, quien recogió este texto, fue quien nos dio también la primera traducción algo resumida del mismo, en el libro III, capítulos V y VI de su *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Desde esa traducción resumida de Sahagún hay que aguardar hasta 1927, año en que la viuda de Eduardo Seler publicó junto con otros textos sahaguntinos, la versión alemana de este texto del Tohuenyo, preparada por Seler sobre la base del *Códice Florentino* que, como se sabe, es una copia algo tardía e incompleta en algunos aspectos de los dos *Códices Matritenses*.[7]

Tres años después, en 1930, el distinguido nahuatlato John H. Cornyn, sobre la base del mismo *Códice Florentino*, publicó una traducción al inglés y en verso de todo lo que él llamó *El canto de Quetzalcóatl*, en el que se incluye también la historia del Tohuenyo.[8] Finalmente, en 1952, Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, quienes han emprendido la encomiable empresa de paleografiar y

[6] Kirchhoff, Paul, "Quetzalcóatl, Huémac y el fin de Tula" en *Cuadernos Americanos*, vol. LXXXIV, 6, nov-dic. 1955, pp. 163-196.

[7] Seler, Eduard, *Einige Kapital aus dem Geschichteswerk des P. Sahagún aus dem aztekischen übersetzt von E. Seler*, Stuttgart, 1927, pp. 274-279.

[8] Cornyn, John H., *The Song of Quetzalcoatl*, Yellow Springs, Ohio, 1930, pp. 83-94.

Garibay, en su *Historia de la literatura náhuatl* (tomo I, pp. 303-319), hace un detenido análisis de la concatenación de mitos en la "historia de Quetzalcóatl", refiriéndose no sólo a los textos de los informantes indígenas de Sahagún, sino también a la documentación en náhuatl de los *Anales de Cuauhtitlan*.

traducir la totalidad de los textos del varias veces mencionado *Códice Florentino*, han publicado ya el material del libro III, en el que se incluye también nuestra historia.[9]

Situando ahora el presente ensayo en relación con los trabajos anteriores, puede decirse que esta versión paleográfica del texto, según el *Códice Matritense del Real Palacio*, parece ser la primera en el tiempo. La traducción al español, segunda después de la versión resumida de fray Bernardino, no pretende otra cosa que ser fiel, permitiendo hasta donde sea posible reflejar los varios matices del texto náhuatl original.

A más de veinte años de la preparación de este ensayo y traducción, me complazco en recordar que, para tal fin, mi maestro, el padre Ángel Ma. Garibay, me proporcionó generoso auxilio.

La historia del Tohuenyo

Y he aquí otra cosa
que llevó a cabo Titlacahuan,
hizo algo que resultó un portento:
se transformó, tomó rostro y figura de un Tohuenyo.
Andando no más desnudo, colgándole la cosa,
se puso a vender chile,
fue a instalarse en el mercado, delante del palacio.

Ahora bien, a la hija de Huémac,
que estaba muy buena,
muchos de los toltecas
la deseaban y la buscaban,
tenían la intención de hacerla su mujer.
Pero a ninguno hacía concesión Huémac,
a ninguno le daba su hija.

Pues aquella hija de Huémac
miró hacia el mercado,
y fue viendo al Tohuenyo: está con la cosa colgando.
Tan pronto como lo vio,
inmediatamente se metió al palacio.
Por esto enfermó entonces la hija de Huémac,
se puso en tensión, entró en grande calentura,

[9] Dibble, Charles E. and Anderson, Arthur J. O., *Florentine Codex*, Book Three, The Origin of the Gods, Santa Fe, N. Mex., 1952, pp. 17-20.

como sintiéndose pobre
del pájaro —miembro viril— del Tohuenyo.

Y Huémac lo supo luego:
ya está enferma su hija.
Dijo entonces a las mujeres que la cuidaban:
"¿Qué hizo, qué hace?
¿cómo comenzó a entrar en calentura mi hija?"
Y las mujeres que la cuidaban respondieron.
"Es el Tohuenyo, que está vendiendo chile:
le ha metido el fuego, le ha metido el ansia,
con eso es que comenzó, con eso es que quedó enferma."

Y Huémac, el Señor,
en vista de esto dio órdenes y dijo:
"Toltecas, búsquese el que vende chile,
aparecerá el Tohuenyo."
Y luego fue buscado por todas partes.

Y como no aparecía nadie,
por esto el heraldo empezó a pregonar
desde el Cerro del Pregón. Dijo:
"Toltecas, ¿acaso en alguna parte habéis visto al vendedor de chile,
al Tohuenyo? Traedlo acá.
El Señor lo busca."

En seguida se hacen pesquisas,
en ninguna parte anda,
revuelven toda Tula
y aunque hicieron todo esfuerzo
no lo vieron por ninguna parte.
Entonces vinieron a comunicar al Señor
que en ninguna parte habían visto al Tohuenyo.

Pero después por sí mismo apareció el Tohuenyo,
no más se vino a instalar,
donde había aparecido por primera vez.
Y cuando lo vieron los toltecas,
corrieron a informar a Huémac,
le dijeron:
"Ya apareció el Tohuenyo."

A lo cual dijo Huémac:
"Venga acá a toda prisa."
Apresurados fueron los toltecas a traer al Tohuenyo,
lo hicieron venir ante el Señor.

Y cuando lo trajeron ante él,
inmediatamente Huémac lo interrogó:
"¿Dónde es tu casa?"
El otro respondió:
"Yo soy un Tohuenyo,
ando vendiendo chilito."
Y el Señor Huémac le dijo:
"¿Pues qué vida es la tuya, Tohuenyo?
Ponte el *maxtle*, tápate."
A lo cual respondió el Tohuenyo:
"Pues nosotros así somos."

Dijo luego el Señor:
"Tú le has despertado el ansia a mi hija,
tú la curarás."

Respondió el Tohuenyo:
"Extranjero, señor mío,
eso no podrá ser.
Mátame, acaba conmigo,
¡muera yo!
¿Qué es lo que me dices?
Si no soy más que un pobre vendedor de chile."
Entonces el Señor le dijo:
"Pues no, tú la curarás,
no tengas miedo."

Y en seguida le cortaron el pelo,
lo bañaron y después de esto,
lo ungieron,
le pusieron un *maxtle*, le ataron la manta.
Y cuando lo dejaron así arreglado,
le dijo el Señor:
"Mira a mi hija,
allá está guardada."

Y cuando el Tohuenyo entró a verla,
luego cohabitó con ella,
y con esto al momento sanó la mujer.
En seguida, se convirtió el Tohuenyo en el yerno del Señor.

Y luego por esto
hubo burlas acerca de Huémac,
los toltecas se mofaban, bromeaban acerca de él,
decían:
"¡Conque el señor ha hecho su yerno a un Tohuenyo!"

Entonces Huémac convocó a los toltecas,
les dijo:
"He oído que se dicen chistes acerca de mí,
que soy objeto de risa,
por haber hecho mi yerno a un Tohuenyo.
Pues idlo a dejar con engaño
en Zacatepec, en Coatepec."

En seguida anunciaron la guerra los toltecas,
todos a una se pusieron en movimiento.
Luego se van
para dejar abandonado al yerno.
E idos ya al lugar de la guerra,
colocaron aparte al Tohuenyo
con todos los enanos y tullidos.
Y puestos todos éstos aparte,
se fueron los toltecas
para hacer cautivos
entre sus enemigos los de Coatepec.

El Tohuenyo dijo entonces
a todos los enanos y tullidos:
"No tengáis miedo,
aquí acabaremos con ellos,
aquí en nuestras manos perecerán."

Y así las cosas,
hicieron huir
sus enemigos a los toltecas.
Pensaron éstos
que sus enemigos matarían allí al Tohuenyo,
de este modo con engaño lo habían dejado,
lo dejaron a morir.

Entonces vinieron
para informar al señor Huémac,
le dijeron:
"Ya fuimos a dejar allá al Tohuenyo,
el que fue tu yerno."
Mucho se alegró Huémac,
pensó que tal vez era cierto, que tal vez era así,
porque estaba avergonzado
de haber hecho su yerno a un Tohuenyo.

Pero aquel Tohuenyo,
que habían ido a abandonar en la guerra,

cuando vinieron ya sus enemigos,
los de Coatepec, los de Zacatepec,
entonces mandó
a enanos y corcobados,
les dijo:
"Tened mucho ánimo,
¡no tengáis miedo,
no os acobardéis, no desmayéis,
no os dejéis abatir!
Yo lo sé,
todos vosotros haréis cautivos,
como quiera que sea a todos los mataréis."

Y cuando sus enemigos
vinieron a caer sobre ellos, a oprimirlos,
luego el Tohuenyo y los suyos los hicieron venir por tierra,
les dieron muerte, acabaron con ellos,
a muchísimos destruyeron;
tantos,
que no pudieron contarse,
los que mataron de sus enemigos.

Y cuando el Señor Huémac oyó esto,
mucho se perturbó y se abatió:
convocó luego a los toltecas,
les dijo:
"Vamos a encontrar a vuestro yerno."
Con esto se ponen en movimiento los toltecas,
se alborotan.
Van en compañía del Señor, van a su alrededor,
van en tumulto,
para encontrar al Tohuenyo.

Van llevando los toltecas aderezos,
un tocado de plumas de quetzal,
un escudo hecho de mosaico de turquesas.
Cuando estuvieron cerca del Tohuenyo,
luego le hicieron dones,
le dieron el tocado de plumas de quetzal,
y su escudo de mosaico de turquesas,
y todos los aderezos que llevaban consigo.

Con estas insignias va bailando,
va bailando la danza del cautivo, va haciendo contorsiones,
va haciendo ostentaciones, cambiando de lugar.
Ellos le van cantando.

El canto se va matizando,
el canto va repercutiendo.
Le van tocando flautas,
las trompetas van resonando,
los caracoles van lanzando su sonido.

Y cuando hubieron llegado al palacio,
entonces pusieron plumas en la cabeza del Tohuenyo
y lo ungieron de amarillo.
Y le pintaron su rostro de rojo.
Y todos sus amigos del mismo modo fueron ataviados.

Y a la postre dijo Huémac
a su yerno:
"Ahora quedó satisfecho el corazón de los toltecas
de que tú seas mi yerno.
Lo has merecido;
toma asiento en la tierra,
da reposo a tus pies."

Comentarios sobre algunos vocablos de interés

Se da aquí breve comentario acerca de algunos términos nahuas empleados en *La historia del Tohuenyo*, que parecen tener particular interés.

Amomontzin: *vuestro estimado yerno*. Palabra compuesta de los siguientes elementos: *amo-* (vuestro), *montli* (yerno) y *-tzin* (partícula reverencial). En el contexto en que es usada por Huémac esta palabra, invitando a los toltecas a salir al encuentro del Tohuenyo que regresa vencedor, no deja de haber una cierta ironía. Siendo en realidad el Tohuenyo yerno de Huémac, éste le da ahora un tratamiento reverencial y afirma que el Tohuenyo es más bien yerno de los toltecas.

Chilchotl, según Molina: *ají o chile verde* (*Capiscum annuum*). Parece de interés señalar el hecho de que en este texto y en otros que pudieran aducirse, el término *chilli*, o *chílchotl*, se usa con la misma acepción con que se emplea algunas veces en el México actual, como expresión vulgar para designar el miembro viril. (Véase Santamaría, F. J., *Diccionario general de americanismos*, tres tomos, México, 1942, t. I, p. 493, 1ª columna.)

Huémac: padre de la princesa tolteca en quien provocó la enfermedad el Tohuenyo. Sahagún (*op. cit.*, t. I, lib. III, cap. V, núm. 1, p. 28) dice a propósito de Huémac "que era señor de los toltecas en lo temporal, porque el dicho Quetzalcóatl era como sacerdote y no tenía hijos".

Sobre el problema de la contemporaneidad de Quetzalcóatl y Huémac existe un estudio de Paul Kirchhoff "Quetzalcóatl, Huémac y el fin de Tula", en *Cuadernos Americanos*, nov-dic., 1955, vol. LXXXIV, núm. 6, pp. 163-196.

Itotouh: *su pájaro, su falo* (del Tohuenyo). Forma relacionada de posesión del sustantivo *tótotl*: pájaro. La alusión al falo es clara, ya que se está hablando de "la cosa que trae colgando" el Tohuenyo sin *maxtle* y que es precisamente "el pájaro" lo que "puso en tensión y provocó grande calentura" en la hija de Huémac. Por otra parte, no es éste el único caso en que los nahuas y pueblos de otras culturas han designado y designan con este nombre al falo.

Véase como ilustración de lo dicho el "Epigrama" de Luis G. Ledesma en: Campos, Rubén M., *Folklore literario de México*, Secretaría de Educación, México 1929, p. 120.

Máxtlatl, según Molina: *bragas o cosa semejante*. En realidad se trata de una prenda de vestir *sui generis*, usada por los varones de los principales grupos indígenas de Mesoamérica (con la excepción de huastecos y tarascos). Jacques Soustelle lo describe acertadamente así: "era un paño que, circundando la cintura, se pasaba luego entre las piernas y se anudaba por el frente, dejando caer por atrás y por delante sus dos extremos, con frecuencia adornados con franjas y bordados" (*La Vie Quotidienne des Aztèques*, Hachette, París, 1955, p. 160.)

Qualli: *bueno, (a)*. En el texto se dice acerca de la princesa hija de Huémac: *cenca qualli*: "estaba muy buena". Parece que aquí nos hallamos con un curioso paralelismo semántico respecto de una expresión en boga en el México actual: "está muy buena", para designar excelencia en las características anatómicas de la mujer.

Tohuenyo, según Molina: *advenedizo o extranjero*. La palabra tohuenyo consta de los siguientes elementos: *to-*: nuestro, *huen-tli*: ofrenda, y el sufijo *-yo(tl)* que da al sustantivo el sentido colectivo o abstracto. Por tanto,

literalmente *to-huen-yo* significa "lo que constituye nuestra ofrenda".

Esto que suena extraño a primera vista, se esclarece señalando algo que parece ir implicado en la evolución semántica de esta palabra: eran los extranjeros quienes en un principio constituían la ofrenda que se hacía en los sacrificios a los dioses. Posteriormente la voz *tohuenyo* que Sahagún traduce como "indio forastero" pasó a referirse fundamentalmente a los forasteros huastecos, que entraban en contacto con pueblos de habla náhuatl. Así, en el texto que aquí se da, *tohuenyo* significa: forastero huasteco.

TIUHQUE: *así somos*. Forma verbal peculiar del náhuatl. Se trata de un verbo derivado de lo que llamaremos adjetivo: *yuhqui*: "lo que es así"; que a su vez deriva del adverbio de modo: *yuh*: *"así"*. De este adjetivo y del pronombre de primera persona del plural se forma la palabra *ti-iuhque*: "Así somos nosotros." Es éste un ejemplo de la extraordinaria flexibilidad del idioma náhuatl.

TLAPILOTINEMI, interesante palabra compuesta de los siguientes elementos: *nemi*: "anda"; *tla-pilloli*: "cosa que cuelga". Unidos estos elementos, significa "anda con la cosa colgando". Se alude así claramente a que andaba desnudo, sin el *máxtlatl* que, al pasarse por entre las piernas a modo de suspensorio, precisamente cubría el falo e impedía que "anduviera colgando".

XVII. CHAPULTEPEC EN LA LITERATURA NÁHUATL

COMO en pocos lugares, lo que aconteció "en el Cerro del Chapulín", llegó a ser historia de interés para México entero. Esto es verdad desde los tiempos prehispánicos hasta la defensa del castillo en 1847 y hasta momentos todavía más cercanos. No parece extraño, y quizás sea consecuencia o destino que, en el bosque y en el cerro, los siglos y milenios de la historia hayan adquirido después nueva forma de vida. Creaciones extraordinarias de nuestras antiguas culturas muestra hoy allí el Museo Nacional de Antropología. Testimonios novohispanos y muchos más del México moderno se atesoran en el castillo, convertido en Museo Nacional de Historia. Y como las presencias del pasado hacen que se piense en las creaciones más recientes, a ellas también da cabida el bosque en su Museo de Arte Moderno.

Hasta ahora, sin embargo, no hay una obra en la que pueda estudiarse de forma integral lo que ha significado Chapultepec en la historia de México. Para ello hay fuentes y testimonios, desde los vestigios arqueológicos, los códices y textos indígenas, hasta la documentación abundante de los tiempos coloniales y modernos. Aquí ofrezco tan sólo algunas muestras de la literatura indígena acerca de Chapultepec: leyendas, poemas y también relatos históricos.

Los textos en relación con el Cerro del Chapulín provienen de fuentes tan importantes como los *Códices Matritenses* y *Florentino*, los *Anales de Cuauhtitlan*, el *Manuscrito de la Leyenda de los Soles*, las varias colecciones de *Cantares mexicanos*, los *Anales históricos de la nación mexicana*, las *Relaciones* de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin y la *Historia tolteca-chichimeca*. Y también deben citarse las figuras y glifos de algunos códices como la *Tira de la Peregrinación*, el *Mexicanus*, el *Azcatitlan*, el *Aubin*, el *Xólotl* y el *Vaticano A*.

Por lo que toca a los distintos momentos en los que se refleja la imagen de Chapultepec, nuestros testimonios van desde los tiempos del mito, atienden también al recuerdo del esplendor tolteca y más tarde evocan el periodo mexi-

ca, hasta llegar a los días de la Conquista. La relativa abundancia de textos nahuas acerca de Chapultepec es prueba de la significación que éste tuvo a lo largo de la evolución cultural prehispánica.

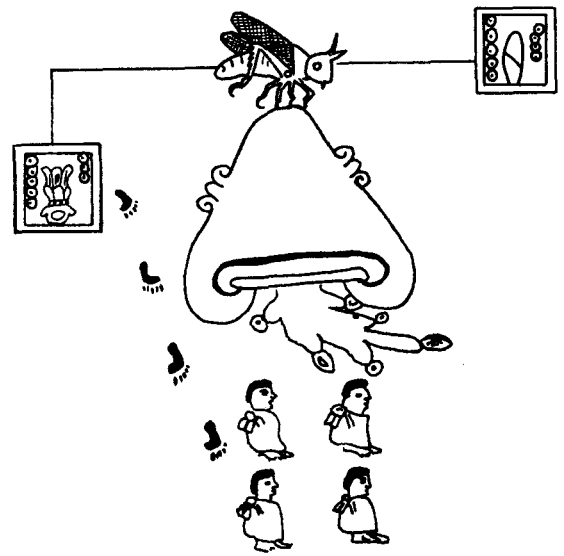
Chapultepec en los mitos

Dentro de la temática de lo que sucedió a los toltecas poco antes de su ruina definitiva puede citarse el mito que recuerda una actuación de los dioses en Chapultepec. El señor y sacerdote Huémac gobernaba en Tula. Huémac se encontró una vez con los *tlaloque*, los dioses de la lluvia. Con ellos jugó a la pelota y apostó con desgraciadas consecuencias. Vencedor en el juego, exigió los jades, materia de la apuesta, y rechazó las mazorcas tiernas que pretendían darle en cambio los que producen la lluvia. Con su desdén se atrajo el disgusto de los dioses. Obtuvo los jades y con ellos también cuatro años de sequía. En Chapultepec tiene su desenlace la relación legendaria. Aquí brotan del agua mazorcas preciosas. Aquí se proclama el último anuncio de la ruina de Tula y la profecía de la grandeza de los mexicas que habrán de venir.

Los dioses de la lluvia en Chapultepec

Y entonces jugó a la pelota Huémac,
jugó a la pelota con los *tlaloque*, dioses de la lluvia.
En seguida dijeron los *tlaloque*:
"¿Qué ganaremos en el juego?"
Luego respondió Huémac:
"Mis jades, mis plumas de quetzal."
Y una vez más dijeron a Huémac:
"Eso mismo podrás ganar tú,
nuestros jades, nuestras plumas de quetzal."
Y en seguida ya juegan a la pelota;
Huémac los venció.

Entonces ya van los *tlaloque*,
le darán en cambio a Huémac,
le darán mazorcas verdes,
y sus plumas de quetzal
serán las hojas verdes de maíz
entre las que crecen los elotes.
Pero Huémac no las recibe, y dice:



Los mexicas se establecen en Chapultepec (*Tira de la Peregrinación*, 18).

"¿Es esto acaso lo que yo he ganado?,
¿acaso no he ganado jades?,
¿acaso no plumas preciosas?
¡Llevaos esto!"
Mas los *tlaloque* luego dijeron:
"Está bien, dadle jades, plumas de quetzal,
y traed acá
los que son nuestros jades, nuestras plumas preciosas."
En seguida ellos las tomaron y luego se fueron.

Entonces dijeron los *tlaloque*:
"Está bien,
enterraremos los que son nuestros jades,
así habrá de padecer necesidad el tolteca
y esto a través de cuatro años."

Pronto cayó una helada,
y el granizo cayó hasta la altura de la rodilla;
destruyó el maíz, nuestro sustento,
el granizo que caía con la helada.

Y sólo en Tollan, aisladamente, hubo ardiente calor.
Se secaron todos los árboles, los nopales, los magueyes,

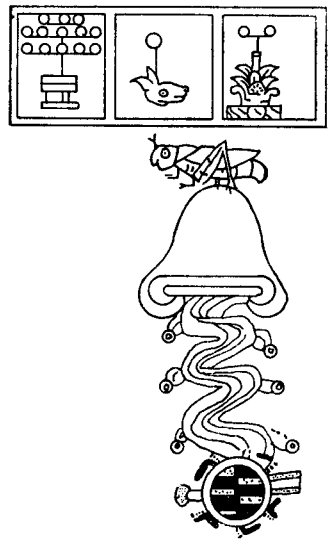
y todas las piedras se quebraron, se partieron,
por obra del calor.
Mucho sufren ya los toltecas,
ya mueren de inanición,
luego ya muere el cautivo de guerra.
Si acaso el padre de alguien tenía guardada,
ya le compran alguna pequeña gallina,
con ella hacen tamales,
luego ya los comen.

Y en la parte de atrás de Chapultepec
se colocó, vendía banderas de papel,
ofrendas de sacrificio, una anciana.
Luego que se le compra una bandera,
entonces ya va el que ha de morir
en la piedra del sacrificio.

Y se cumplieron los cuatro años
en que padecieron hambre los toltecas.
En seguida se les mostraron los *tlaloque*
allá en Chapultepec,
allá donde está el agua.
Luego del interior del agua vino a salir
la mazorca tierna del maíz,
lo que se come y se come.

Y un tolteca que allí estaba,
fijamente se quedó mirando.
Luego ya toma lo que se come y se come,
en seguida con ello se alimenta.
Y pronto allí salió del agua
el *tlamacazqui*, sacerdote, Tláloc,
dijo éste al tolteca:
"Macehual, hombre del pueblo, ¿conoces esto?"
Y respondió el tolteca:
"Sí, en verdad, oh dios,
desde hace ya mucho lo habíamos perdido."
Pero el dios de la lluvia le dijo:
"Está bien, espera un poco,
así lo digo yo, el señor."

Y una vez más penetró en el interior del agua,
pero no mucho fue lo que allí estuvo.
Una vez más salió,
trajo consigo
cuantos elotes pudo abarcar con sus brazos.



En Chapultepec así conquistaron a los mexicas... (*Códice Aubin*, 35).

Luego dijo al tolteca:
"¡Macehual, helos aquí, dáselos a Huémac!"
Y piden los dioses a Tozcuécuex
les dé a ellos una hija de los mexicas.
Porque todavía habrán de comer,
todavía un poco habrá de sustentarse el tolteca.
Luego ya perecerán los toltecas,
porque es el mexica quien aquí habrá de habitar...[1]

Una vez más aparece Chapultepec en un presagio de la ruina de Tula:

He aquí otro portento:
dicen que vinieron a caer piedras sobre los toltecas,
y al caer sobre ellos las piedras,
luego bajó del cielo
una muy grande piedra de sacrificio;
allá en la parte de atrás de Chapultepec vino a caer.
Y luego allí estuvo viviendo una anciana,
vendía banderas hechas de papel.
Andaba diciendo:

[1] *Manuscrito de 1558*, fol. 82-83.



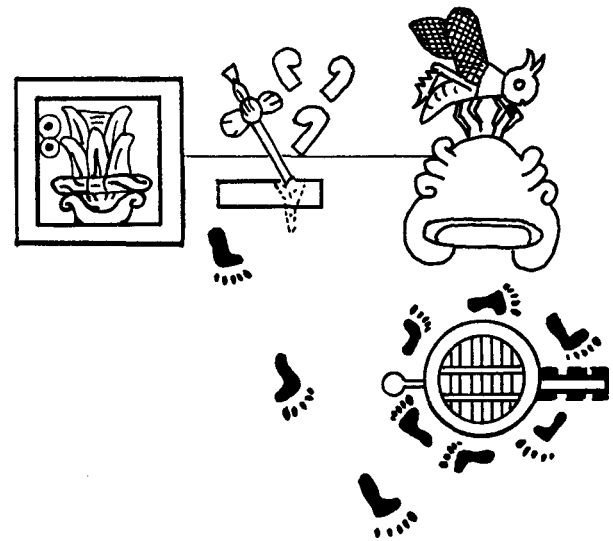
Los tepanecas cayeron sobre las mujeres de los mexicas allá en Chapultepec (*Códice Vaticano*, A.98).

"¡Vuestras banderas de papel!"
Y luego que entraban los que iban a morir, decían:
"Cómprame una."
Luego ya van allá a la piedra del sacrificio.
Nadie preguntaba a la anciana:
"¿Qué es lo que tú haces?"
Así tenían perdido el juicio.[2]

La muerte de Huémac, que tuvo lugar según varias fuentes indígenas hacia 1162, ocurrió precisamente en Chapultepec.

En el año 7-Conejo,
entonces a sí mismo se dio muerte
Huémac allá en Chapultepec,
en Cincalco, en la casa del maíz.
Y en el mismo año 7-Conejo
vinieron a terminar los años de los toltecas.
Durante siete años
por todas partes anduvieron
por los pueblos y ciudades.
Allí se fueron a situar,

[2] *Códice Florentino*, lib. III, cap. X.



Asedio de los mexicas en el Cerro del Chapulín (*Tira de la Peregrinación*, 19).

se fueron a establecer.
Habían estado establecidos los toltecas
durante 339 años.
Y en el año 7-Conejo,
fue cuando Huémac vino a darse muerte,
con una soga se colgó,
allí estuvo desesperado,
allí en una cueva, en Chapultepec.
Primero estuvo llorando,
estuvo afligido,
cuando ya no vio a ningún tolteca.
aquellos que detrás de él se habían acabado,
entonces se dio muerte a sí mismo.[3]

Los mexicas en Chapultepec

Chapultepec vuelve a hacerse presente en la historia prehispánica gracias a los mexicas. Este lugar comienza a conocerse en algunas fuentes con el nombre de Chapultepec Hueytenanco, "en el cerro del chapulín, en el lugar de la gran defensa". Hacia 1250 los mexicas se asientan en Cha-

[3] *Anales de Cuauhtitlan*, fol. 11.

pultepec, lugar que entonces pertenece a Azcapotzalco, donde gobernaba el señor Acolnahuacatzin. Aquí habrán de actuar figuras tan bien conocidas y extraordinarias como el ofrendador del fuego, Tenochtli y el portador del dios, Cuauhtlequetzqui.

1-Conejo, en este año
fueron a acercarse los mexicas
allá a Chapultepec.
Entonces gobernaba Mazatzin en Chapultepec.
un señor de los chichimecas:
en Tlacopan, en Azcapotzalco, en Coyohuacan,
y también en Culhuacan.
Luego se convocaron
pusieron de acuerdo su palabra,
para que en el medio, donde estaban,
fueran desbaratados los mexicas.
Dijeron los tecpanecas:
"¡Vayamos a abatir a los mexicas!
¿qué tienen que hacer entre nosotros,
éstos que aquí vinieron a establecerse?
¡Vayamos a apoderarnos de ellos!
Pero para que esto se lleve bien a cabo
es necesario primeramente
que obliguemos a salir a sus hombres.
Les haremos saber,
así se obrará,
haremos falsa guerra con Culhuacan.
Primeramente enviaremos a sus hombres
y cuando éstos hayan salido,
nos apoderaremos de las mujeres de los mexicas."

Aceptaron esto los de Culhuacan.
Así se hizo.
Entonces se les dio orden a los mexicas
de ir a hacer la guerra,
que así ellos primero irán a Culhuacan,
que harán la guerra.
Les dijeron los tecpanecas:
"Primero vosotros habréis de penetrar allí,
así habremos de informarnos,
para que salgamos a la guerra contra Culhuacan."

Luego salen los mexicas,
van a hacer la guerra.
Bien preparados,

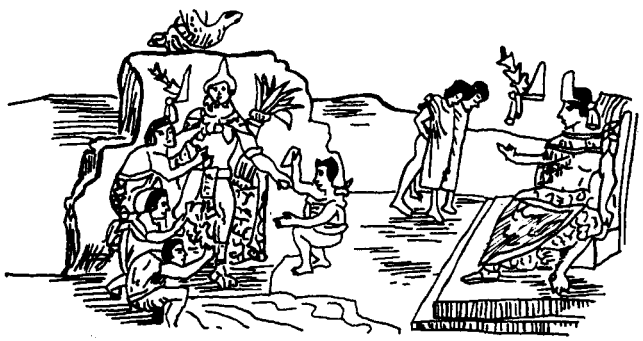
van al encuentro de los de Culhuacan.
Mas entonces los tecpanecas
cayeron sobre las mujeres de los mexicas
allá en Chapultepec.
Bien hasta el fin se adueñaron,
de cuanto ellas poseían.
Y luego que las hubieron dejado,
hicieron burla de ellas.
Entre tanto allá perecieron,
los hombres mexicas,
allá, al enfrentarse con los de Culhuacan.

He aquí las palabras
del canto que de éstos se oyó:
"Con los escudos al revés
así hemos perecido,
entre las piedras de Chapultepec.
¡Ah, nosotros los mexicas!
Hacia los cuatro rumbos del mundo
han sido llevados los señores.
Al irse va llorando
el señor Huitzilíhuitl,
en su mano una bandera
se le pone en Culhuacan..." [4]

La poesía épica y a la vez elegíaca, los *icnocuícatl*, recuerdan también la derrota mexica en Chapultepec.

Llora, se aflige,
cuando así recuerda:
en la tierra, en el labio de ella,
por encima de nosotros quedó determinado,
por encima de nosotros se abrió el cielo,
sobre nosotros bajó el Dador de la vida.
Allí en Chapultepec se detuvo,
cuando así sobre nosotros dio vuelta,
era el día 1-Conejo, portador del año.
El llanto se alza,
son llevados los mexicas,
fue aquí en Chapultepec donde él se detuvo.
Prisionero de guerra ya no en verdad dice el mexica:
¿dónde está la raíz del cielo?
El Dador de la vida les habla
surge la conmoción,

[4] *Anales de Cuauhtitlan*, fol. 16-17.



Motecuhzoma Ilhuicamina ordena que su efigie sea esculpida en Chapultepec (*Códice Durán,* 19).

llorad intensamente,
porque habrá de perecer
el *macehual,* la gente del pueblo,
¿acaso los abandonará,
o acaso los dejará afligidos
el *tlamacazqui,* sacerdote Axolohua?
Ya el agua de greda ha quedado estancada,
llora su corazón, aquí perecerá la gente del pueblo.
Se miran los escudos,
son a los ojos visibles.
Sólo al revés están los escudos,
ya habremos de perecer en Chapultepec,
¡pero aún sigo siendo mexica!
¡Bien le fue al acolhua,
bien le fue al tecpaneca!
Por los cuatro rumbos del mundo son llevados los mexicas
va gimiendo el señor de los dardos, Huitzilíhuitl,
se puso una bandera de papel en su mano allá en Colhuacan
Los ancianos mexicas escaparon de la mano ajena,
se fueron en medio del agua,
se vistieron con musgo acuático
allá en Acocolco.
Aquí los tulares y las cañas hacen estrépito,
cumplen y cumplen su mandato.
Pero allá se verán los escudos de turquesas,
las banderas de quetzal...[5]

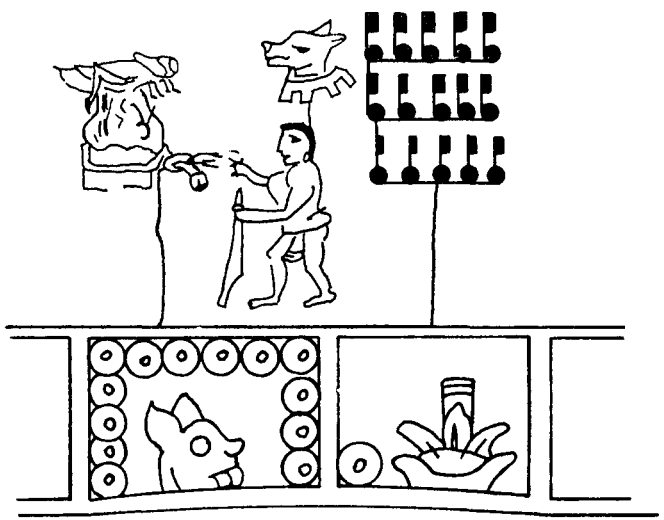
En los días del esplendor mexica, olvidadas las derrotas, Chapultepec es lugar de fama y renombre. En tiempos de

[5] *Anales de la nación mexicana,* fol. 20.

Motecuhzoma Ilhuicamina, y con el auxilio de Nezahualcóyotl, comenzó a construirse allí el camino del agua, el acueducto que debía entrar en Tenochtitlan.

El camino del agua desde Chapultepec

En el año 12-Casa [1465]
por primera vez se comenzó
el trabajo en común
allá en Tenochtitlan México.
Así dio principio el camino del agua,
el acueducto que de Chapultepec
viene a entrar en Tenochtitlan.
Y gobernaba entonces en Tenochtitlan
Huehue Motecuhzomatzin,
y el que ordenó el camino del agua,
fue el señor de Tetzcoco, Nezahualcoyotzin.
En el año 13-Conejo [1466],
fue a guiar el agua Nezahualcoyotzin,
así por primera vez entró ésta en Tenochtitlan.
Y fueron gentes de Tepeyácac
las que hacia acá vinieron fortaleciéndola,



Nezahualcóyotl hace venir agua desde Chapultepec (*Codex Mexicanus,* 63).

haciendo sacrificios frente al rostro del agua,
cuando solamente de allí se tomaba el agua,
de allí, de Chapultepec.[6]

En Chapultepec quedaron en bajorrelieve las efigies de algunos de los gobernantes mexicas, de las que pueden verse aún los vestigios. Lugar concurrido por éste y otros motivos, Chapultepec posee además las aguas que purifican. Interesante resulta que sea un texto de carácter legal el que nos recuerda esto.

CHAPULTEPEC, DONDE ESTÁN LAS AGUAS QUE PURIFICAN

Y también se dice:
en el día 1-Perro se reunía el tribunal,
entonces se daba sentencia a aquellos que habían de morir.
Y también entonces se hacía salir, se dejaba en libertad,
a quienes no habían hecho algo muy grave.
También se liberaba a los que habían sido esclavizados,
si no era muy manifiesto,
si no era muy notorio,
si no se veía claramente
por qué habían sido hechos esclavos,
por qué merecían esa pena,
si acaso solamente por engaño se les había aprisionado,
si sólo habían sido engañados,
si habían sido culpados ofuscadamente,
si así se les había tenido por culpables,
si acaso habían obrado en lugar de otro,
si sólo un señor se había adueñado de ellos,
y así fueron convertidos en esclavos,
así se convirtieron en servidores,
trabajadores de la tierra, cargadores.
Entonces luego iban a bañarse allá a Chapultepec,
así se liberaban de todas sus faltas.[7]

También en los refranes se aludía a las propiedades benéficas de las aguas de Chapultepec:

UN REFRÁN SOBRE CHAPULTEPEC

¡Ma Chapultepec ninaalti!
¡Que pueda bañarme en Chapultepec!

[6] *Anales de Cuauhtitlan*, fol. 53.
[7] *Códice Florentino*, lib. IV, cap. XXVI.

Cuándo se dice esto:
si sobre mí ocurre una gran enfermedad,
si en mí se establece,
para que tenga yo el remedio,
para que muy pronto me deje mi aflicción,
si ya un poco me he aliviado,
o si ya me dejó mi aflicción,
entonces así digo:
¡Ma Chapultepec ninaalti!
¡que pueda yo bañarme en Chapultepec![8]

Nada tiene de extraño que, ya en los días de la Conquista, hacia Chapultepec se dirigiera la atención de Motecuhzoma. El gran *tlatoani* de los mexicas, casi obsesionado por las noticias que le llegaban acerca de los extraños forasteros, recordó la existencia de la cueva de Cincalco en Chapultepec, allá donde Huémac se había dado muerte a sí mismo.

MOTECUHZOMA PIENSA EN HUIR

Pues cuando oía Motecuhzoma que mucho se indagaba sobre él, que se escudriñaba sobre su persona, que los "dioses" mucho deseaban verle la cara, como que se le apretaba el corazón, se llenaba de grande angustia. Estaba para huir, tenía deseos de huir; anhelaba esconderse huyendo, estaba para huir. Intentaba esconderse, ansiaba esconderse. Se les quería esconder, se les quería escabullir a los "dioses".

Y pensaba y tuvo el pensamiento; proyectaba y tuvo el proyecto; planeaba y tuvo el plan; meditaba y andaba meditando en irse a meter al interior de alguna cueva.

Y a algunos de aquellos en quienes tenía puesto el corazón, en quienes el corazón estaba firme, en quienes tenía gran confianza, los hacía sabedores de ello. Ellos le decían:

"Se sabe el lugar de los muertos, la Casa del Sol, y la Tierra de Tláloc, y la cueva de Cincalco en Chapultepec. Allá habrá de ir. En donde sea tu buena voluntad."

Por su parte él tenía su deseo: deseaba ir a la cueva de Cincalco en Chapultepec.

Así se pudo saber, así se divulgó entre la gente.

Pero esto no lo pudo. No pudo ocultarse, no pudo esconderse. Ya no estaba válido, ya no estaba ardoroso; ya nada pudo hacer.

La palabra de los encantadores con que habían trastornado su corazón, con que se lo habían desgarrado, se lo ha-

[8] *Códice Florentino*, lib. VI, Apéndice.



Chapultepec hubo de ser abandonado (*Códice Azcatitlán*, 10).

bían hecho estar como girando, se lo habían dejado lacio y decaído, lo tenía totalmente incierto e inseguro por saber si podría ocultarse allá donde se ha mencionado.

No hizo más que esperarlos. No hizo más que resolverlo en su corazón, no hizo más que resignarse; dominó finalmente su corazón, se recomió en su interior, lo dejó en disposición de ver y de admirar lo que habría de suceder...[9]

Y por si este triste recuerdo embarga al corazón, mejor será concluir con un canto de Nezahualcóyotl. Lo entonó éste, según se dice, cuando una vez vino a saludar al primer Motecuhzoma, Ilhuicamina. En el cuadro lleno de luz, en el cual se refleja Tenochtitlan, hay tácita alusión a Chapultepec, el lugar de las aguas donde es menester purificarse. El Cerro del Chapulín, lejos entonces de la ciudad, y hoy parte integrante de ella, fue y sigue siendo allí donde el bosque asemeja columnas de jade, donde, al lado del agua, se yerguen los sauces.

Canto de Acolhuacan, de Nezahualcóyotl

Miradme, he llegado.
Soy blanca flor, soy faisán

[9] *Códice Florentino*, lib. XII, cap. IX.

se yergue mi abanico de plumas finas,
soy Nezahualcóyotl.
Las flores se esparcen,
de allá vengo, de Acolhuacan.
Escuchadme, elevaré mi canto,
vengo a alegrar a Motecuhzoma.
¡Tantalilili, papapapa, achala, achala!

¡Que sea para bien!
¡que sea en buen momento!

Donde están erguidas las columnas de jade,
donde están ellas en fila,
aquí en México,
donde en las oscuras aguas
se yerguen los blancos sauces,
aquí te mecieron tus abuelos,
aquel Huitzilíhuitl, aquel Acamapichtli.
¡Por ellos llora, oh Motecuhzoma!
Por ellos tú guardas su estera y su solio.
Él te ha visto con compasión
él se ha apiadado de ti, ¡oh Motecuhzoma!
A tu cargo tienes la ciudad y el solio.

Un coro responde:

Por ellos llora, ¡oh Motecuhzoma!
Estás contemplando el agua y el monte, la ciudad,
allí ya miras a tu enfermo,
¡oh Nezahualcóyotl!
Allí en las oscuras aguas,
en medio del musgo acuático,
haces tu llegada a México.
Aquí tú haces merecimiento,
allí ya miras a tu enfermo.

El águila grazna,
el ocelote ruge,
aquí es México,
donde tú gobernabas, Itzcóatl.
Por él tienes tú ahora estera y solio.
Donde hay sauces blancos
sólo tú reinas,
donde hay blancas cañas,
donde se extiende el agua de jade,
aquí en México.

Tú, con sauces preciosos,
verdes como el jade,
engalanas la ciudad.

La niebla sobre nosotros se extiende,
¡que broten flores preciosas!
¡que permanezcan en vuestras manos!
Son vuestro canto, vuestra palabra.
Haces vibrar tu abanico de plumas finas,
lo contempla la garza,
lo contempla el quetzal.
¡Son amigos los príncipes!

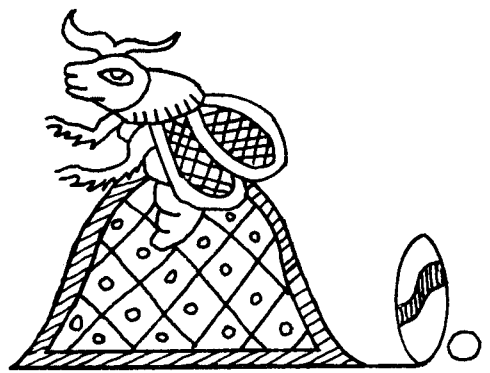
La niebla sobre nosotros se extiende,
¡que broten flores preciosas!
¡que permanezcan en vuestras manos!
Son vuestro canto, vuestra palabra.
Flores luminosas abren sus corolas,
donde se extiende el musgo acuático,
aquí en México.
Sin violencia permanece y prospera,
enmedio de sus libros y pinturas,
existe la ciudad de Tenochtitlan.
Él la extiende y la hace florecer,
él tiene aquí fijos sus ojos,
los tiene fijos enmedio del lago.

Se han levantado columnas de jade,
de enmedio del lago se yerguen las columnas,
es el Dios que sustenta la ciudad
y lleva sobre sí al Anáhuac
sobre el agua celeste.

Flores preciosas hay en vuestras manos,
con verdes sauces habéis matizado a la ciudad,
todo aquello que las aguas rodean,
y en la plenitud del día.
Habéis hecho una pintura del agua celeste,
la tierra de Anáhuac habéis matizado,
¡oh vosotros señores!
A ti, Nezahualcóyotl,
a ti Motecuhzoma,
el Dador de la vida os ha inventado,
os ha forjado,
nuestro padre, el Dios,
en el interior mismo del agua [10]

[10] *Cantares mexicanos*, fol. 66 y v.-67 r.

Esta pequeña antología de textos deja ver ya algo de lo que significó Chapultepec, al lado de Mexico-Tenochtitlan, para el hombre prehispánico. La riqueza de testimonios en torno al Cerro del Chapulín es ciertamente mucho más grande. Otros poemas y relatos, varios códices pictográficos y los hallazgos de la arqueología aguardan al investigador que quiera escribir acerca de lo que fue durante los tiempos indígenas. Y buena falta hacen monografías sobre lugares como éste, en el que, como ya se dijo, el acontecer, una y otra vez, se ha convertido en historia de interés para México entero.



Glifo de Chapultepec (*Códice Xólotl*, 1).

XVIII. LA AHUIANI, ALEGRADORA, DE LOS TIEMPOS ANTIGUOS

SIN comentarios, porque la verdadera creación literaria por sí misma habla, ofrezco la versión que he preparado de un texto en el que se describe la vida y los meneos de la *ahuiani*, "la alegradora", colega prehispánica de quienes practican la profesión más antigua. Si el anónimo informante náhuatl que dictó a fray Bernardino de Sahagún este texto no pretendió hacer obra literaria, sus palabras de hecho lo fueron. El lector es el juez. La versión pretende ser fiel. A mí me gustaría haberlo inventado. Por desgracia, sólo soy traductor. Aquí está la imagen viviente de la *ahuiani*.

La alegradora: mujer ya perdida,
con su cuerpo da placer, vende su cuerpo,
siempre anda ofreciendo su cuerpo,
perdida de joven, perdida de vieja.
Embriagada fuera de sí,
en sus entrañas definitivamente embriagada,
como una víctima del sacrificio, como víctima florida,
como esclavo que ha sido bañado, como víctima divina,
como quien perece en honor de los dioses:
como el que ha de morir.
De entrañas marchitas, sumamente marchitas,
mujer de muchos meneos, desvergonzada,
vida de comezón, rostro echado a perder,
llamativa, llamativamente vestida.
Vanidosa, vana,
cuando muestra su rostro:
vieja mujer vanidosa,
con desvarío se entrega para acostarse con alguien,
se da prestada a sí misma.
Flor que cohabita,
lasciva, de nalgas con comezón,
vieja que tiene prurito en las nalgas;
como anciana sin consistencia,
su vientre está echado a perder,
entrañas como de perra,
como de perra que se pierde a sí misma.
Se yergue, hace meneos,

dizque sabe ataviarse,
dondequiera anda seduciendo,
así como se aficiona a alguien, así lo destruye.
Se anda embelleciendo, luce sus vestidos,
es presuntuosa, como las flores se yergue,
vanamente se contonea, viste con vanidad,
se mira en un espejo, tiene el espejo en la mano.
Se baña, toma baños de temazcal,
con frecuencia se lava y se unge,
sin cesar se perfuma,
vive como el esclavo bañado, como la víctima florida.
Erguida la cabeza, anda embriagada,
fuera de sí, como si estuviera pariendo,
como quien toma los hongos que producen visiones.
Pinta su rostro, con muchos colores lo pinta,
sus ojos, sus mejillas están pintadas de rojo,
sus dientes de grana.
Se suelta el cabello, lo divide en dos,
se hace con él dos cornezuelos.
Se pavonea, anda con comezón,
levanta la cabeza, la mueve para todas partes,
vive del vicio, vive del placer,
polvo y basura la hacen girar en la vida.
Se perfuma y se echa sahumerios,
se unge con aguas floridas.
Masca el chicle, hace ruido con él.
Anda por los canales,
conoce los caminos, frecuenta el mercado,
por el mercado se anda paseando.
Va de aquí para allá, empuja a la gente,
le da de empellones,
se ríe, hace burlas,
siempre anda sonriendo,
sin rumbo camina,
por todas partes sin rumbo,
no se está quieta, no conoce el reposo,
su corazón está siempre de huida,
palpitante su corazón.
Sigue el camino ancho,
el camino de conejos y venados.
Rostro echado a perder, rostro fingido,
con la mano hace señas,
con los ojos llama,
hace ojos, hace guiños,
con las manos llama,
vuelve el ojo arqueando,

se ríe, ándase riendo,
hace monerías, muestra sus gracias.
Está embriagada, fuera de sí,
sumamente embriagada,
muestra su apetito y su codicia,
se hace deseable, se hace apetecer,
anda haciéndose desear, hace que la busquen,
se anda ofreciendo, se ofrece,
consigue mujeres, las anda consiguiendo,
las vende: vendedora de placer,
corruptora de rostros humanos.[1]

[1] Textos de los informantes indígenas de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 129 v-130 r.

XIX. CUAUHTEMOC EN LA POESÍA NÁHUATL

SE ME ha preguntado si en la documentación en náhuatl que tenemos al alcance, particularmente entre los poemas y cantares, había encontrado yo algún texto que fuera evocación de Cuauhtémoc, toma de conciencia de lo que, para las gentes de Anáhuac, significó su vida. Quise dar pronta atención a la consulta, sobre todo por venir de un amigo. Lo que a él manifesté, ahora lo hago público pues considero de interés difundir cualquier forma de testimonio, en este caso uno poco conocido, sobre quien ha llegado a ser símbolo del ser de mexicanos.

Diré, en primer lugar, que hay varios textos en náhuatl —redactados consumada la Conquista, algunos muy poco tiempo después de ella— en los que se habla de Cuauhtémoc y se describe, sobre todo, su actuación como defensor de Tenochtitlan. Varios de esos textos han sido publicados en versiones al español y a otros idiomas. Algunos de ellos, como los que se conservan en el manuscrito de 1528, intitulado *Anales de la nación mexicana* o los que, también en náhuatl, recogió de sus informantes fray Bernardino de Sahagún, quedaron incluidos, a modo de testimonios fundamentales, en la *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*.[1] Otras crónicas y relatos se conservan asimismo en la lengua de los mexicas y aún en otra también nativa, como es el chontal de Tabasco, que son recuerdo de quienes, con sus propios ojos, contemplaron sufrimientos, heroísmo y muerte del más joven supremo gobernante de Anáhuac. De la existencia de tales fuentes históricas, de primerísima mano, no había duda alguna. La cuestión propuesta quedaba circunscrita, por tanto, al campo particular de la poesía.

Algunos fragmentos de *icnocuícatl*, "cantos tristes", acerca de la Conquista, habían sido dados a conocer también, primero, en la *Historia de la literatura náhuatl*,[2] por el

[1] *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista.* Introducción, selección y notas por Miguel León-Portilla, 6ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma, 1972.

[2] Véase: Ángel Ma. Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1953, t. II, pp. 108 *ss.*

padre Ángel María Garibay K., que tanto hizo por rescatar el legado literario indígena, y, más tarde, por quien esto escribe, al editar la ya citada *Visión de los vencidos*. Hurgar de nuevo en la documentación manuscrita debía equivaler, por consiguiente, a buscar otras formas de composición, poemas o cantos, en que se hiciera presente la figura de Cuauhtémoc, no ya a propósito de tal o cual acontecer, sino por sí misma, por lo que significó en su plenitud a los ojos del pueblo de Anáhuac.

Llevar a cabo la pesquisa implicaba aceptar una especie de reto: ¿no había habido acaso algún *cuicapicqui*, "forjador de cantos", en las décadas que siguieron a la muerte de Cuauhtémoc, capaz de expresar la grandeza, atributo del rostro y corazón del príncipe joven? ¿O tal vez, existieron cantos y poemas, pocos o muchos, como el que ahora se deseaba hallar, que se perdieron o de intento fueron destruidos?

Un fruto he logrado en la búsqueda. Se trata de un texto en náhuatl, concebido para convertirse en canto, evocación maravillada de aquél cuya palabra —se nos dice— "resplandece con luz de amaneceres". El poema en cuestión aparece en los folios 83 a 85 del manuscrito de *Cantares mexicanos* que conserva la Biblioteca Nacional. Se trata precisamente del postrero de los cantos incluidos en el documento. De hecho, en las ediciones —todas ellas hasta ahora parciales— de dicha colección, no se había atendido a estas últimas páginas del manuscrito.[3] Curioso, o más bien muy significativo, es que la misma composición, con algunas variantes, aparezca también en los folios 54 a 55 del citado documento.

[3] Ello ocurrió en la edición trunca, con traducción al alemán, del texto náhuatl del manuscrito de *Cantares mexicanos*, preparada por Leonhard Schultze Jena y que sólo llega hasta el folio 58 recto, del documento. Véase: Leonhard Schultze Jena, *Alt Aztekische Gesänge*, Stuttgart, 1957.

La versión al alemán del texto que aquí nos interesa, según aparece, no en las páginas finales del manuscrito original sino en los folios del 54 en adelante, adolece de grandes deficiencias, derivadas de una limitada comprensión del náhuatl.

Ángel Ma. Garibay K. (editor), *Poesía náhuatl*, 3 v., México, Universidad Nacional Autónoma, 1965-1968, tampoco alcanzó a incluir este texto ni de acuerdo con la primera ni con la segunda de sus transcripciones en el manuscrito original.

Mencionaré al menos aquí la versión parcial —que no incluye la parte tocante a Cuauhtémoc— dada por el citado padre Garibay en *Historia de la literatura náhuatl*, t. II, pp. 92-94.

Para precisar, hasta donde sea posible, la fecha en que se concibió este poema, es necesario recordar hacia que tiempo parece haberse concluido la redacción del manuscrito de *Cantares mexicanos*. Como fecha probable se le ha asignado una cercana a 1575.[4] Sabido es que en el conjunto de cantares cuya transcripción recoge esta fuente tan importante hay algunos, a todas luces, de origen prehispánico. Otros hay de los tiempos que siguieron ya a la Conquista. Respecto de estos se da, en ocasiones, la fecha de su composición. Algunos, según se dice, fueron dados a conocer en 1536, 1550, 1553, etcétera.[5] El hecho de que el poema o canto a Cuauhtémoc haya sido copiado dos veces en el manuscrito, parece denotar, por una parte, que fue más de uno el compilador de estos textos y, por otra, que se trata de una composición bastante difundida. Cabe

[4] A lo largo de los ochenta y cinco folios, recto y vuelto, de que consta este manuscrito, se proporcionan varias fechas. La más antigua, que se halla en el folio 43 vuelto, es la de 1536. Un folio y medio antes, o sea el 42 recto, se había dado otro dato cronológico: en 1564, don Francisco Plácido, gobernador de Xiquipilco, compuso el poema que en seguida se copia. Dicho poema —se añade luego— se cantó, un año después en 1565, cuando don Antonio Valeriano gobernaba en Azcapotzalco.

No se registra fecha alguna posterior en los primeros setenta y nueve folios del manuscrito. Tan sólo en las últimas páginas del mismo —escritas con letra diferente— se indica que los cantos allí añadidos fueron copiados en 1597.

Las anotaciones, antepuestas a algunos poemas, guardan semejanza con las introducidas por fray Bernardino de Sahagún en otros textos nahuas recopilados por él. Cabe considerar esto como indicio de que, también en la transcripción de este documento, él o algunos de sus discípulos tuvieron participación directa. Esto, y el hecho de que la última fecha que se registró es la de 1565 (fuera de las últimas páginas, de letra diferente, con una transcripción posterior, de 1597), obligan a situar la recopilación de esta fuente en el último tercio del siglo XVI. Por nuestra parte nos inclinamos a una fecha cercana a 1575, con excepción, como ya se dijo, de los últimos folios.

[5] En la nota anterior aludimos ya a cantos compuestos, según lo consigna el propio manuscrito, en 1536 y 1565. Sabemos, además, que en 1550, específicamente en el mes de agosto, dispuso otro poema el cantor Cristóbal para celebrar a la Virgen María. (Véase folio 38, vuelto, del manuscrito.) A su vez, en 1553, el ya mencionado Francisco Plácido había compuesto un *cozcacuícatl* o canción de cuna (véase folio 37 v.).

pensar, por consiguiente, que dicho poema date de quince o veinte años antes de su transcripción primera en el documento que conserva la Biblioteca Nacional. De ser así, podría fecharse entre 1555 y 1560.

En una y otra de las veces en que aparece su texto se lee, al principio, la palabra *Tlaxcaltecáyotl*, que puede traducirse como "conjunto de aconteceres o realidades en relación con Tlaxcala". A todas luces el autor anónimo de esta composición —como lo indican las anotaciones en náhuatl "con dos tambores (*ic ontetl huehuetl*), con tres tambores, con cuatro, con cinco..."— la dispuso para ser entonada con acompañamiento de música. Los diálogos que en ella aparecen, al igual que varias exclamaciones, exhortación a la lucha y también a la danza, confirman que la obra implicaba actuación y tenía, en resumen, el carácter de una cierta forma de representación. Podría decirse de ella que fue una de las más antiguas "danzas de la Conquista" de que se conserva noticia. No resulta extraño, por tanto, que su desarrollo tenga la secuencia de un argumento.

La danza se inicia con un exordio, dirigido a tlaxcaltecas y huexotzincas que, en son de guerra, han llegado a Tenochtitlan. Participarán en la lucha al lado de Cortés. Vienen a ayudar a los señores vestidos de hierro, a quienes pondrán cerco a la nación mexicana. Comienza luego la batalla pero su duración se antoja la brevedad de un día, la fugacidad de un momento. Caen por tierra las defensas de águilas y ocelotes. Cuauhtémoc y otros señores son hechos prisioneros. Los mexicas han quedado cubiertos por el lodo; sus mujeres pasan a manos de los hombres de Castilla.

Drama, en el sentido de acción, fuerza y sentimiento, es el meollo de esta obra, concebida, ante todo, para evocar la Conquista. La expresión de hondo lirismo aflora en ella una y otra vez. Ahora bien, es precisamente al recordar cómo tlaxcaltecas y hombres de Castilla ponen cerco a Tenochtitlan, cuando se entona el canto, luminosa visión de Cuauhtémoc. Y no obstante que el poema es sólo una parte de la composición cuyo tema es la Conquista, tiene en sí mismo unidad y significación indiscutibles. Quienquiera que haya sido su autor, hombre de Anáhuac en fin, contempló a Cuauhtémoc, por encima ya del fragor de la

lucha: "de prisa, en un día —exclama— pasó la flor de la guerra..."

Se evoca el contraste; se hace afirmación de lo que queda y permanece. La palabra de Cuauhtémoc, sus flores, insignia de oro, en vez de ofuscarse —así lo entona el canto al son del tambor— "resplandecen con luz de amaneceres". Otras flores y cantos nos traen luego nuevos rasgos del rostro y corazón de Cuauhtémoc: ha llenado él de asombro al Cerro del Colibrí, lugar de residencia del "colibrí izquierdero", el dios Huitzilopochtli. ¿No es Cuauhtémoc quien da cimiento a la ciudad y quien hará posible que ésta siga existiendo? Con razón experimenta el joven príncipe la ira pero, como el poema en seguida lo añade, otra será su recompensa...

Éste parece ser el meollo del canto: reconocimiento y proclama de que, más allá de la guerra, del suplicio y la ira, más allá de la muerte, perviven la palabra, el rostro y corazón luminosos del joven príncipe, apoyo de Tenochtitlan y, para siempre, amanecer que alumbra al ser de los mexicas. Y si alguien piensa que, en esta interpretación, caigo en exageraciones, sólo respondo que el poema mismo es de por sí elocuente: al dios protector de Anáhuac, al que mora en el Cerro del Colibrí, ya Cuauhtémoc llenó de asombro.

Con este comentario —que otros podrán enriquecer— ofrezco la versión castellana que he preparado empeñándome en ser fiel.

De prisa, en un día,
pasó la flor de la guerra.

Tu palabra, Cuauhtémoc,
tu flor, nariguera, insignia de oro,
resplandecen con luz de amaneceres.

Tu flor de algodón
con brillo de quetzal reluce.

Al Cerro del Colibrí llenas de asombro,
¡ea, ya, esforzaos!

¿Acaso tú, señor, das cimiento,
por ti seguirá siendo nuestra ciudad?

Arderás de cólera, se dice:
otra será tu recompensa.

Tu dorado atavío de pieles,
tu flor de algodón,
con brillo de quetzal relucen.

Al Cerro del Colibrí llenas de asombro,
¡ea, ya, esforzaos! [6]



Cuauhtémoc, según el *Códice Florentino.*

[6] Anónimo, siglo XVI, *Cantares mexicanos,* fol. 54 r. y 83 r.-v.

XX. CITLALINICUE, FALDELLÍN DE ESTRELLAS

¿HA HABIDO culturas sin mitos o ritos que evoquen, cada uno a su modo, la realización de lo inefable con rostro de mujer? Goethe, al final de *Fausto,* acuñó la feliz expresión, "lo eterno femenino nos eleva y hace realidad lo inalcanzable". El alumbramiento de la diosa madre, la sonrisa de todas las Venus o Afroditas, la fecundidad, tierra o mujer, entrada y salida del flujo de la vida, fueron siempre tema de antiguos mitos en las más viejas culturas.

Lo eterno femenino es atracción y es receptáculo. Su realidad imprevisible absorbe y acrece anhelo y semilla de hombres y dioses. En el principio se abrió la tierra y entró en ella la vida. La mujer hizo lo mismo y aconteció la siembra de gentes.

Todas las culturas han sentido el misterio. También el antiguo hombre de Anáhuac lo vivió y pensó en él a su modo. Con su palabra hizo flor y canto del rostro y el corazón de mujer. Para él, lo antiguo femenino tenía hondas raíces en el mundo de los dioses. Con sentidos distintos y a veces opuestos, era evocación de los orígenes, madre y doncella, principio informe de la tierra, agua de todos colores, vida y muerte, partícipe del rostro de quien es Dueño del cerca y del junto. Por medio de su arte, la visión mexica del mundo encontró en la diosa madre, Coatlicue, dinámica expresión con formas y contornos de mujer.

Muchas son las flores y cantos que inventó el hombre prehispánico para designar e invocar al misterio de lo eterno femenino: Faldellín de estrellas y de jades, Señora de nuestra carne, Madre de los dioses, Flor preciosa, Falda de serpientes, Devoradora de inmundicias, Mariposa de obsidiana, Monstruo de la tierra, Dueña de la región de los muertos, La que llora por la noche, Nuestra Madre, Señora de la Dualidad, Rostro femenino de Dios...

Por el camino de los mitos se acercaron los antiguos mexicanos al misterio y al encanto que tiene rostro de mujer. Se conservan algunos de sus himnos y poemas, mágicos portadores de metáforas, acerca de lo eterno femenino. El análisis erudito podrá ayudar a comprender el

sentido de esos mitos. Pero para enriquecer vitalmente la propia conciencia con atisbos del hombre prehispánico sobre lo que significa en el universo la mujer, la sola erudición no basta. Hay que situarse en el mundo de flor y canto, evocar vivencias afines y, si preciso fuera, hacer de los antiguos poemas y textos, motivos para pensar y alcanzar un sentir más hondo.

Así quiero situarme ahora frente al rostro de la del Faldellín de estrellas, *Citlalinicue*, cuyos portentos inolvidables se entretejen en las antiguas composiciones nahuas. Muchas fueron sus actuaciones, con máscaras y nombres distintos, pero como en sinfonía de tema bien concertado, las variantes de los mitos apuntan siempre a rasgos precisos de la misma sutil realidad, divina y humana, de la que es Flor preciosa. Cuatro principales momentos, recordados en los viejos poemas, abrirán camino al acercamiento. Los textos, pretextos de flor y canto, entregan el mágico tema para una peculiar y no oída sinfonía del eterno femenino, Faldellín de estrellas.

Daré la enunciación de los cuatro momentos que escojo como variaciones de un mismo tema. Son extraños acercamientos al rostro cambiante que despertó temor casi atávico, pero que fue siempre atracción que sublimó y dio al hombre una posible verdad en la tierra.

En los orígenes cósmicos la del Faldellín de estrellas es Señora terrestre, monstruo y portento que flota sobre las aguas divinas. De su ser provienen los cielos y los cuatro rumbos del mundo, de sus ojos brotan fuentes y ríos, de sus cabellos nacen los árboles y toda especie de plantas. Acrecentadora de semillas, *Cintéotl*, diosa del maíz, *Tonacacíhuatl*, Señora de nuestra carne, madre y mantenedora de la vida de vegetales, animales y hombres, es la diosa de la tierra que, para dar fruto, necesita ser fecundada con sangre. Es *Yaocíhuatl*, Señora de la guerra; *Itzpapálotl*, Mariposa de obsidiana, que todo lo destruye; *Mictecacíhuatl*, Mujer de la región de los muertos, que se alimenta de corazones y reabsorbe en su seno cenizas de hombres.

Con máscara distinta, momento placentero, la Señora de nuestra carne es Flor preciosa, *Xochiquétzal*, que se solaza en las cavernas con el dios joven, *Piltzintecuhtli*; seduce al penitente *Yappan* y es raptada por el noctámbulo Espejo que ahuma, el señor *Tezcatlipoca*. Pero ella misma,

que insta y provoca, es también *Tlazoltéotl* y *Tlaelcuani*, Devoradora de inmundicias, ante cuyo rostro se narran y dicen las acciones de la carne por vergonzosas que parezcan. Porque ella, con las aguas de color verde y amarillo, lava y baña y endereza los corazones.

Nueva variante del mismo tema. El eterno femenino, Faldellín de estrellas, vive también en los rostros preciosos y en los corazones de jade de las compañeras terrestres de los hombres. Plumajes de quetzal, collares de piedras finas, preciosas hechuras humanas, mujeres logradas en las que se ponen los ojos, falda y camisa, felicidad para el hombre. Mujeres de todos los rostros, doncellas o madres, corazón de la casa o rescoldo del hogar, mujeres divinas, compañeras del sol, curanderas, hilanderas y artistas, o "alegradoras", flores de maíz tostado que saben lucir sus guirnaldas.

Finalmente, cuarta y postrer variación, la que es Faldellín de estrellas es Madre de los dioses, *Teteuinnan*. La realidad entera se acoge en su regazo. En el mito mexica es *Coatlicue*, La de falda de serpientes, que confiere al universo cuerpo de mujer. Es también *Tonantzin*, Madrecita nuestra, que llora por las noches porque presiente las guerras y la destrucción de los soles y los mundos. Es la Señora de la Dualidad, *Omecíhuatl*, es el rostro femenino de *Moyocoyatzin*, inventor de sí mismo que a la vez engendra y concibe. *Tonacacíhuatl*, mujer de nuestra carne, que vestida de negro y de rojo, hace suyo de nuevo el tema de los orígenes cósmicos y enlaza principios y fines, vigilia y ensueño de las edades a través de las que corre la vida.

Señora de nuestra carne, la que come corazones

Mucho antes de que arribaran por el oriente las grandes casas del agua con los hombres blancos, portadores del madero cruzado, se refería, se decía entre las gentes de Anáhuac, que ya antes había habido cuatro formas distintas de vida, cuatro soles o edades de agua, de tierra, de fuego y de viento. Todas, una a una, existieron y terminaron después de manera violenta. La última de las edades, la del sol de movimiento, que es la de nuestro príncipe en Tula, la del señor Quetzalcóatl, es ésta en que nosotros vivimos. Las páginas de los códices y los antiguos mitos

describen sus comienzos. Cuando aún era de noche, por el sacrificio de los dioses que se arrojaron a la hoguera, volvieron a existir el sol y la luna. La tierra, con todo lo que en ella crece y se mueve, tuvo un principio distinto. Los dioses, restaurados los astros, habían quitado ya el velo a la del Faldellín de estrellas. La diosa madre, recipiente universal de las semillas, tenía que dar nueva vida, de su ser mismo, a los cuatro rumbos del mundo. Escuchemos el antiguo relato:

> Había una diosa llamada Tlalteu que es la tierra... [Para hacerla fecunda, los dioses le dieron su semilla], por su boca entró el dios Tezcatlipoca y un compañero suyo, el llamado Ehécatl, entró por el ombligo y los dos se juntaron en el corazón de la diosa que es el centro de la tierra... la diosa tenía por todas partes ojos y bocas con las cuales mordía como una bestia salvaje... [Tezcatlipoca y Ehécatl] se transformaron los dos en dos grandes serpientes. Una de ellas cogió a la diosa de la mano derecha y del pie izquierdo y la otra se asió de la mano izquierda y del pie derecho y, la oprimieron tanto, que se rompió por en medio. De la mitad del lado de las espaldas, hicieron la tierra y la otra mitad la llevaron al cielo... Después de esto, para compensar a la diosa del daño que los dioses le habían hecho, los otros dioses bajaron a consolarla y ordenaron que de ella brotaran los frutos necesarios para la vida de los hombres. Para esto, hicieron de sus cabellos árboles y flores y yerbas; de su piel creció la yerba menuda y nacieron las flores pequeñas; de sus ojos, los pozos y las fuentes y las pequeñas cavernas; de la boca, los ríos y las grandes cuevas; de su nariz, los valles y los montes; de sus espaldas, las grandes montañas. Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres y no se quería callar más que con aquellos que se le habían entregado, ni quería dar fruto si no estaba regada con sangre de hombres...[1]

[1] La relación de la creación de la tierra que aquí se ha transcrito forma probablemente parte de los textos y testimonios recogidos por fray Andrés de Olmos. De ella se conserva solamente una antigua versión al francés preparada por el cosmógrafo de Francisco I, André Thevet. El texto completo de este manuscrito fue publicado por Edouard de Jonghe en: Thevet, André, "Histoyre du Mechique", *Journal de la Societé des Americanistes de París*, pp. 1-41. Existe asimismo versión castellana de este texto publicada por W. Jiménez Moreno, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México 1961, t. XX, núm. 2, pp. 183-210.

Del cuerpo de la diosa madre, monstruo y portento, se formaron los cielos y la tierra con sus rumbos de colores. Para hacer brotar la vida de sí misma, la Señora de nuestra carne hubo de absorber la semilla de los dioses. Con dolor dio a luz la realidad entera, "los dioses la oprimieron tanto que ella se rompió por en medio". Pero su ser, receptáculo de vida, no pudo morir. Buscó nuevas formas de alimento y energía para poder continuar su serie infinita de alumbramientos. La Señora de la tierra conservó ojos y bocas innumerables "con las cuales mordía como una bestia salvaje". Generosa en los partos, se mantuvo avara y hambrienta, absorbiéndolo todo y queriendo comer corazones y ser regada con sangre de hombres.

La diosa madre sabe que su atributo es la vida. De esto derivan su atracción y su fuerza invencibles. Sin ella, nada ni nadie puede existir. En el lugar de los orígenes, en el misterioso Tamoanchan, donde se yergue el árbol florido, dio a luz a los dioses, cuando aún era de noche. Ella misma es *Tonantzin*, nuestra madre, de cuya carne nacimos los hombres. Cuando en las fiestas se la invoca como madre de los dioses y de los rostros y corazones humanos, no puede olvidarse su poder inefable. También es raíz de la vida que bebe inexorable la savia vital de la sangre. Por eso guerra y muerte son también su atributo:

> Flores amarillas abrieron sus corolas:
> Es nuestra madre, la del rostro con máscara.
> ¡Tu punto de salida es Tamoanchan!
> Flores amarillas son tus flores.
> Es nuestra madre, la del rostro con máscara...
> ¡Tu punto de partida es Tamoanchan!
> Flores blancas son tus flores...
> ¡Es nuestra madre! Mariposa color de obsidiana,
> veámosla ya,
> en el lugar de las nueve llanuras
> se nutrió con corazones de ciervos,
> ¡es nuestra madre, la señora de la tierra!
> Con greda nueva, con nuevos plumajes,
> está embadurnada.
> Por los cuatro rumbos se están rompiendo los dardos...[2]

[2] Textos de los informantes indígenas de Sahagún (*Códice Matritense del Real Palacio*), Himnos Sacros a los Dioses, Himno IV en honor de la Madre de los Dioses. Véase la edición completa de estos himnos con comentarios en, Garibay K., Ángel Ma., *Veinte*

Itzpapálotl, mariposa negra, color de obsidiana, es nuestra madre, Señora de la tierra. Es la antigua deidad cazadora que, por los cuatro rumbos del mundo, dispara sus flechas para que corra la sangre, para obtener alimento de las vidas que acaban, como lo determinó el Dios Viejo, señor del tiempo y del fuego. Itzpapálotl lo practicó así desde tiempos antiguos y lo dejó ordenado también a sus seguidores, los chichimecas:

Marcharéis al rumbo de la luz, al oriente,
y hacia allá lanzaréis vuestros dardos:
águila amarilla, tigre amarillo,
serpiente amarilla, conejo amarillo, ciervo amarillo.
Y después marcharéis al rumbo de la región de la muerte, al norte,
y hacia allá también lanzaréis vuestros dardos,
allá, en el lugar de la tierra pedregosa:
águila azul, tigre azul,
serpiente azul, conejo azul, ciervo azul.
Y después marcharéis hacia la tierra de los regadíos, al poniente,
y allí también de igual modo lanzaréis vuestros dardos
en la tierra de las flores:
águila blanca, tigre blanco,
serpiente blanca, conejo blanco, ciervo blanco.
Y después marcharéis al rumbo de las espinas, al sur,
y de igual modo lanzaréis vuestros dardos
en la tierra de las espinas:
águila roja, tigre rojo,
serpiente roja, conejo rojo, ciervo rojo.
Y cuando hayáis lanzado vuestros dardos...
poned luego la mano en el dios del tiempo, el Dios Viejo...[3]

Sin anhelos de sangre, la diosa madre, de múltiples máscaras y múltiples nombres, la que vive en Tamoanchan, no puede existir. Para hacer que la vida florezca, ha de absorber ella misma la vida, corazones de hombres, semillas de dioses. Su destino es ser madre. Recibe ella los huesos preciosos que le trajo el dios Quetzalcóatl de la región de los muertos, para infundirles de nuevo la vida. Con amor y ternura hace crecer las plantas, alimenta a los

himnos sacros de los nahuas, Seminario de Cultura Náhuatl, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958.

[3] *Anales de Cuauhtitlan*, fol. 1 y 3.

hombres, es nuestra madre, la señora de nuestra carne. Pero para existir, para seguir fomentando la vida, ha de acallar antes su hambre infinita, su voracidad que todo lo absorbe.

Nuestra madre es monstruo y portento:

> yo tengo otros cuatro nombres con que me conozco [exclama ella en un himno], uno de los cuales es Cohuacíhuatl, que quiere decir, mujer culebra; el otro Cuauhcíhuatl, mujer águila; el otro Yaocíhuatl, mujer guerrera; el cuarto, Tzitzimicíhuatl, que quiere decir mujer infernal. Y según las propiedades que se incluyen en estos nombres, veréis quién soy y el poder que tengo y el mal que puedo haceros...[4]

Vida y muerte, amor y terror, alumbramiento y absorción, son los momentos centrales del mito que unió los orígenes cósmicos con el portento de la diosa madre, Faldellín de estrellas, Señora de nuestra carne. La que fomenta la vida, hace crecer la mazorca dorada en la sementera divina y enciende la guerra, se adorna con plumas y viene a barrer los caminos. Los mortales la buscan, pero al mismo tiempo la temen. Quien alcanza a comprender su ritmo vital, enderezó ya el corazón. Morir es regresar al regazo de nuestra madre, volver a caer en el receptáculo universal de la vida, tal vez condición insalvable, que hace posibles alumbramientos futuros.

Tenemos que dejar las bellas flores y los bellos cantos. Por breve instante hemos brotado, recibimos el calor del sol, conocemos los rostros de nuestros amigos; pero al fin, como plumajes de quetzal que se desgarran, todos seremos destruidos. El corazón de los hombres soslaya el comienzo y el fin. En realidad no puede entenderlos: la diosa madre da a luz, más tarde barrerá los caminos. El hombre de Anáhuac se yergue y resignado le pide que lo acoja al fin en su seno:

> Voy ante nuestra madre y le digo:
> ¡Oh, tú por quien todos viven!

[4] Las palabras atribuidas a la diosa Quilaztli se conservan en la versión castellana de lo que parece haber sido un antiguo himno prehispánico, en Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, reproducción de la segunda edición, 3 vols., México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1943, tomo I, p. 81.

No te muestres severa,
no seas inexorable en la tierra,
vivamos nosotros a tu lado,
allá en tu mansión de Tamoanchan...[5]

Flor preciosa, devoradora de inmundicias

La diosa madre que todo lo absorbe, luce también, cuando quiere, un rostro sonriente, muy distinto de las máscaras que producen pavor. Es *Xochiquétzal*, Flor preciosa, que busca y provoca el amor.

Cierto día en que los dioses descendieron a la tierra, hallaron en una de sus muchas cavernas al dios joven, *Piltzintecuhtli*, acompañado de *Xochiquétzal*. Juntos se holgaban y hacían realidad sus afanes. *Xochiquétzal*, brillo del faldellín que atrae, disfrazó su hambre cósmica, buscó las caricias, quiso sentir el placer y comenzó a henchirse de amor.

Otra vez, *Xochiquétzal* estaba en su mansión de Tamoanchan, allí contemplaba el árbol florido. Era entonces mujer de *Tláloc*, dios de las lluvias. Como los mitos no hablan de causas o efectos, no sabemos de cierto el porqué, pero un día *Xochiquétzal*, cansada tal vez de las ausencias de su compañero ocupado en las lluvias, aceptó marcharse con el noctámbulo Espejo que ahuma, el señor Tezcatlipoca. Y se refiere, se dice, que a partir de ese día fue diosa del amor y el placer.

En la tierra, en una de las edades que han precedido a la nuestra, vivía un penitente de nombre *Yappan*. Por aplacar a los dioses había dejado casa y mujer. Habitaba sobre una piedra en abstinencia y castidad. *Yappan* fue tentado por varias mujeres que no lograron hacerlo quebrantar su propósito. Pero un día:

Descendió *Xochiquétzal*
al lugar donde estaba *Yappan*
y le dijo:
"*Yappan*, hermano mío,
he venido yo tu hermana,
yo, *Xochiquétzal*.

[5] *Cantares mexicanos*; Ms. de la Biblioteca Nacional de México, reproducción fotográfica publicada por Antonio Peñafiel, México, 1904, fol. 5 v.

Vengo a saludarte,
vengo a cumplir contigo el ministerio de mujer."
Yappan respondió:
"Has venido, hermana mía *Xochiquétzal*."
"He venido", dijo ella,
"¿por dónde subiré a la piedra?"
"Espera", dijo *Yappan*,
"que voy allá".
Entonces subió *Xochiquétzal*
cubrió a *Yappan* con su camisa
y él rompió su promesa.
Y esto aconteció
por ser *Xochiquétzal* forastera,
diosa que venía de los cielos,
de los nueve travesaños
que están sobre nosotros...[6]

El rostro sonriente de *Xochiquétzal* logró hacer que el hombre de Anáhuac olvidara por algunos momentos los anhelos de sangre y de guerra que bullían en la diosa, Señora de la tierra. Gustosamente atraídos, comenzaron a acercarse los hombres al faldellín de estrellas. Aparecieron otras formas de invocación que, al menos a simple vista, nada tenían que ver con la muerte y la sangre. Para entregarse mejor al amor, aprendió el hombre conjuros y encantamientos:

En el cerro de los espejos,
en el lugar del encuentro,
yo llamo a la mujer,
le entono cantos,
estoy fatigado.
Traigo en mi ayuda
a mi hermana, Xochiquétzal,
que viene rodeada por una serpiente,
y luce sus cabellos atados.

Desde ayer y anteayer
por esto lloro,
estoy fatigado.
De verdad es una diosa,

[6] El poema transcrito forma parte de los textos recogidos por don Hernando Ruiz de Alarcón y está incluido fragmentariamente en náhuatl en *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España*, Ediciones Fuente Cultural, México, 1953, pp. 177-179.

de verdad es un portento...
¿Acaso mañana, acaso pasado?
¡Ahora he de tenerla!
¿Estoy de verdad en la guerra?
Ahora no soy guerrero,
¡mi lucha es con mujer! [7]

Y así, sin vencer quizás del todo un antiguo temor, el hombre prehispánico recibió como un don de la diosa madre, ataviada de *Xochiquétzal*, la necesidad, ya confesable, de darse al amor para hacer vital trueque entre simiente y placer. De verdad no era malo el amor inspirado por *Xochiquétzal*. Los ancianos en sus pláticas llegaron a afirmar que entre las cosas buenas que hay en la tierra, al lado de los alimentos, la risa, el sueño, nuestra fuerza y nuestra robustez, está el amor y el placer por el cual se hace siembra de gentes.

Pero la diosa de la tierra, preñada de anhelos, hambrienta quizás no ya sólo de la semilla del Dios Joven, del Señor de la lluvia o del Espejo que ahuma, sino también de la de todos los hombres, inflamó amores con ansia, con furor provocó y encendió corazones.

Xochiquétzal cambió entonces de máscara. Iba a reaparecer el antiguo temor. Los sacerdotes acuñaron advocaciones distintas. La llamaron *Tlazoltéotl*, diosa de la basura y *Tlaelcuani*, devoradora de inmundicias. Con estos nombres era necesario implorarla. Entrega al placer y amor se tornan en polvo y basura, en torcimiento del corazón.

Para enderezar la propia existencia, para escapar del mal, había que devolver a la diosa lo que ella misma había fomentado. Se inventó un rito: "la acción que lava y endereza el corazón de la gente". Así la diosa de la tierra escrutaría los corazones que un día habrían de ser su alimento:

Se llamaba devoradora de inmundicias,
porque ante su rostro se decían,
ante ella se cantaban las acciones de la carne.
En su cara se decían, se enderezaban
todas las obras del placer,

[7] Este conjuro, relacionado con la diosa Xochiquétzal, se encuentra asimismo en su texto náhuatl, en la obra antes citada de Ruiz de Alarcón, pp. 109-110.

por muy espantosas que fueran,
por muy depravadas,
nada se escondía por vergüenza,
todo en su cara se aclaraba, se decía...
El polvo y la basura,
las obras de la carne,
Tlazoltéotl las provocaba, las encendía,
Tlazoltéotl las fomentaba.
Y sólo ella descargaba,
ella purificaba, aliviaba,
ella lavaba, bañaba,
en sus manos estaban las aguas
las de color verde, las de color amarillo...
Ante ella se conocía el corazón,
ante su rostro se purificaba
la movilidad de la gente... [8]

Breve instante duran amor y placer, los dones de *Xochiquétzal*. La sonrisa se convierte en polvo y basura, las obras de la carne, al igual que los corazones, serán también devoradas. Estupenda atracción de *Xochiquétzal*, faldellín de estrellas, con que se cubre el misterio. La corola está abierta, es la mitad de la noche. Ya se tiende el dios joven, *Piltzintecuhtli*, ¿ha venido *Xochiquétzal*, señora del placer, o es *Tlazoltéotl* que ha llegado para hacer limpieza y barrer los caminos?

Preciosa hechura humana: mujeres de Anáhuac

Lo eterno femenino no ostenta ahora rostro de diosa. Faldellines y camisas innumerables, madres, esposas, hermanas o hijas del hombre en la tierra. También sus corolas se abren y nace de ellas la vida. Alfareras o hilanderas, curanderas, dedicadas al culto de los dioses, casamenteras, artistas o alegradoras, siempre, y antes que nada, sementeras de hombres, como el portento de la tierra, entradas y salidas del fluir de la vida.

Aquí estás... mi collar de piedras finas, mi plumaje de quetzal, mi hechura humana... [exclama el hombre ná-

[8] Textos de los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*), libro I, en el que se describen los atributos de los diversos dioses. La versión del texto, como todas las incluidas aquí, fue preparada por el autor de este trabajo.

huatl, hablando con su hija al entrar ésta a la edad de discreción]. Escucha bien, mira con calma (dice, señalando a su esposa), he aquí a tu madre, tu señora, de su vientre, de su seno te desprendiste, brotaste. Como si fueras una yerbita, una plantita, así naciste. Como sale la hoja, así creciste, floreciste. Como si hubieras estado dormida y hubieras despertado.

Escucha, mucho te he dado a entender que eres noble. Mira que eres cosa preciosa, aun cuando ahora seas sólo una mujercita. Eres piedra fina, eres turquesa. Fuiste forjada, tienes la sangre, el color, eres brote y espina, cabellera, desprendimiento, eres de noble linaje...

He aquí tu oficio, lo que tendrás que hacer, durante la noche y el día, conságrate a las cosas de Dios, muchas veces piensa en el que es como la Noche y el Viento, hazle súplicas, llámalo, invócalo...

Y hecho esto... ¿cómo cumplirás con tus deberes de mujer? ¿Acaso no prepararás la bebida, la molienda? ¿No tomarás el huso, la cuchilla del telar? Estas cosas que de algún modo se llaman las que pertenecen a las personas, son las que corresponden a las señoras...

Abre bien los ojos para ver cómo es el arte tolteca, cuál el arte de las plumas, cómo bordar en colores, cómo se entreveran los hilos, cómo los tiñen las mujeres, las que son como tú, las señoras nuestras, las mujeres nobles...[9]

Ternura y amor rebosan las palabras del padre nahua al hablar con su hija pequeña. Le ha señalado algunos rasgos del rostro ideal de la mujer. Es cosa preciosa, como el plumaje del quetzal, como los collares de piedras finas. Destino suyo en la tierra es consagrarse a las cosas de Dios, ser madre, atender a los deberes del hogar y cultivar también las antiguas artes de los toltecas. El hombre profundamente la quiere y respeta y, por eso, en las fiestas y reuniones, cuando habla a las gentes siempre antepone a la mujer e inicia así sus palabras: "señoras y madres nuestras, señores y padres..."

Los antiguos mexicanos, en su imagen de la mujer, por espontánea labor de catarsis habían desvanecido aquellos rasgos y atributos que en la diosa madre provocaban horror y temor. Era cierto que el rostro y corazón femeninos podían torcerse, dando lugar a la ambición, al deseo de

[9] Textos de los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*), lib. VI, cap. XVII, fols. 74 v. y *ss.*

poseerlo todo, a la lujuria y la vida alegre. Pero todo esto, educación, preceptos religiosos y cuidado de los padres podían evitarlo. El destino de la mujer en la tierra era bueno. Su misión de esposa y madre, de artista, curandera, servidora de los dioses, o de mujer divina que moría al dar a luz, se reconocían y consideraban con rasgos ideales. Con verdad podía decirse, al descender al mundo un rostro femenino, que había llegado "un jade, una ajorca, una turquesa divina..."[10]

La niña, consagrada al poco tiempo a los dioses, había de ser guiada en los años venideros por sus padres y maestros:

> No seas vana (le dirán), no te dejes vanamente... Es buen tiempo, todavía es buen tiempo, porque hay en tu corazón un jade, una turquesa. Aún está fresca, no se ha deteriorado, no se ha logrado, no se ha torcido. Que nadie diga de ti, te señale con el dedo, hable de ti... No ensanches tu rostro, no te ensoberbezcas, como si estuvieras en el estrado de las águilas y los tigres, como si estuvieras luciendo tu escudo. No hagas quedar burlados a nuestros señores por quienes naciste. No les eches polvo y basura, no arrojes inmundicias sobre su historia, su tinta negra y roja, su fama. No los afrentes con algo, no como quiera desees las cosas de la tierra, no pretendas con ligereza gustarlas, aquello que se llama las cosas sexuales, y si no te apartas de ellas, ¿acaso serás divina?[11]

Siguiendo así consejos y enseñanzas, llegará el día en que la joven mujer nahua realice en sí misma los antiguos ideales. En ella pondrán los ojos los padres de quien habrá de ser su compañero en la tierra. Éste, tras haberse preparado y formado en el arte de la guerra, en la profesión de comerciante o de artista, o como simple hombre del campo que trabaja tierras propias o ajenas, llegará a conocerla algún día. El dios supremo, que es Dueño del cerca y del junto y la diosa madre que es su rostro femenino, propiciarán el encuentro, harán posible su unión. No tendrá ella que afanarse buscando al que será su compañero. No lo buscará como las mujeres públicas que en el mercado van y vienen y andan con apetito de hombre.

[10] Textos de los informantes de Sahagún (*Códice Matritense de la Real Academia*), fol. 110 v.

[11] *Códice Florentino,* lib. VI, fol. 84 r.

Cuando por fin llegue el escogido del Dios Dual, el aceptado por sus padres, ella no habrá de desecharlo, su destino es vivir a su lado. Y cuando, de acuerdo con el antiguo rito, se entrelace su camisa con la manta de quien será su marido, juntos vivirán hasta acabar la vida. Y esto, aunque su hombre sea sólo un aguilita, un trigrito, un pobre soldado, con mucho cansancio, falto de bienes, que ni aun por esto debe ser despreciado.[12]

La mujer ya lograda llegará a ser madre. Hará verdad la palabra de los dioses que dejaron dicho que ha de haber siempre generación en la tierra. No debe temer. Si los dioses así lo disponen, podrá tal vez morir en su oficio de madre. Habrá entonces cumplido la suprema misión de mujer. Como la diosa madre, habrá peleado con fuerza. Como los guerreros, también ella, a su modo, podrá acabar llevando aprisionado en su seno a un humano. Y si al tratar de meterlo en la vida, ella pierde la suya, se dirá que ha pasado a ser compañera del sol, mujer divina que ha amanecido y ha entrado a la región deleitosa donde moran los dioses.

Pero además de ser madre, su destino puede llevarla también a colaborar con el hombre en sus muchos afanes. Llegará entonces a ser bordadora o hilandera, que pone su corazón en aquello que hace. Será artista de las flores, sus obras serán alabadas, llegará a ser como los toltecas. Será quizás vendedora en el mercado, casamentera que arregla nuevas uniones de mujeres con hombres, según las costumbres antiguas. Podrá ser curandera que conoce las yerbas, que atiende a la gente, la ayuda, la hace sanar, remedia los males.

En su vida habrá pesar y dolor. Sufrirá con las hambres y las guerras. Se acordará de los dioses, les dará culto, ella misma será fuego del hogar. Cuando su marido o sus hijos marchen a la guerra sagrada, repetirá, como las madres de todos los tiempos:

> He aquí a nuestros hijos queridos, aquí los vemos ahora. Dentro de cinco o diez días llegará la palabra: arden ya el fuego y el agua, existe la guerra. ¿Habrán de regresar acaso mis hijos? ¿Encontrarán el camino que pueda traerlos? ¡En verdad para siempre se han ido...![13]

[12] La idea expresada en este párrafo proviene de otro discurso, el de la madre náhuatl a su hija pequeña, conservado en el *Códice Florentino*, lib. VI, fols. 80 v. y *ss.*

Cuando por fin llegue a ser una anciana, su misión no habrá acabado. Los atributos buenos de la diosa madre seguirán perdurando en su corazón. Será "rescoldo del hogar, luz, tea, espejo..."[14]

Alabanza de la mujer en la tierra son muchos textos que nos dejó el hombre náhuatl. Digna de respeto y de amor fue para él la mujer. Al contemplar a su compañera en la tierra, más de una vez hubo de sentir la presencia de la diosa madre de múltiples máscaras. Por eso quizás se afanó en liberar a la mujer de los posibles peligros que en la vida le acechan, anhelos de placer y lujuria provocados por Xochiquétzal, o afán de absorción que todo lo devora como el antiguo ser femenino que tiene bocas y ojos innumerables.

Mas a pesar de las amonestaciones y de la rigidez de la moral religiosa, algunas de sus mujeres siguieron el camino de Tlazoltéotl, la devoradora de inmundicias, y se convirtieron en alegradoras que buscan y venden placer. Con el mismo temor que les infundía la diosa madre, advirtieron los antiguos mexicanos el nuevo peligro. Con afán moralizante grabaron en su corazón la imagen de la alegradora. Llegaron incluso a componerle poemas tristes y amargos. Entre otras cosas, de ella dijeron:

> Ave roja de cuello de hule,
> fresca y ardorosa,
> luces tu guirnalda de flores.
> ¡Oh madre!
> Dulce, sabrosa mujer,
> preciosa flor de maíz tostado,
> sólo te prestas,
> serás abandonada,
> tendrás que ir
> a donde todos quedarán descarnados.[15]

La moral condenaba en el fondo la causa del antiguo te-

[13] *Códice Florentino*, lib. II.

[14] Textos de los informantes de Sahagún (*Códice Matritense de la Real Academia*), fol. 88 v.

[15] *Cantares mexicanos*, Ms. de la Biblioteca Nacional de México, fol. 7 r.

mor. La mujer era la compañera del hombre. Su corazón era un jade. Elevado por encima de todo aparecía su destino, pero éste podía echarse a perder. La mujer, también como el hombre, tenía que dialogar con su propio corazón, tenía que aprender a hacer verdadero su destino en la tierra, tenía que hacer suyas las virtudes de todas las diosas, pero sin olvidar que en la tierra por el medio se anda y por el medio se vive. Como lo dejó dicho la madre al amonestar a su hija pequeña:

> por lugar difícil caminamos, andamos aquí en la tierra. Por una parte un abismo, por la otra un barranco. Si no vas por en medio, caerás de un lado o del otro... Eres cosa preciosa... Vive en calma y en paz sobre la tierra el tiempo que habrás de vivir... Aprende a ser feliz, ¡acércate al Señor Nuestro, al Dueño del cerca y del junto! [16]

Rostro femenino de Dios

Plumajes de quetzal, collares de piedras finas, seres preciosos, son las compañeras del hombre en la tierra. Pero en tanto que la mujer ya lograda, la madre y la anciana, justamente como plumajes de quetzal, también se desgarran y se pierden en la región del misterio, la diosa madre sigue existiendo en Tamoanchan, lugar de los orígenes, donde se yergue el árbol florido.

La mujer en la tierra es madre de hombres, la señora celeste lo es de los dioses, es raíz de lo que existe y, por fin, rostro femenino del Dios único que se está inventando a sí mismo. Según se refiere y se dice, el sabio señor Quetzalcóatl, inventor de las artes y el saber de los toltecas, en sus meditaciones logró atisbar el misterio. Invocaba y tenía por dios al supremo ser dual del que todo procede:

> A la del Faldellín de estrellas,
> al que hace lucir las cosas;
> a la Señora de nuestra carne,
> al Señor de nuestra carne;
> la que se viste de negro,
> el que se viste de rojo;
> la que es raíz de la tierra,
> el que le da su calor... [17]

[16] *Códice Florentino*, lib. VI, cap. XVIII.
[17] *Anales de Cuauhtitlan*, fol. 4.

Metáfora del Dios de la dualidad es el astro que en el día hace brillar la realidad y, por la noche, con la fascinación del faldellín de estrellas, todo lo opaca y lo esconde. Su atavío es de color negro y rojo, como las tintas con que se dibujan y escriben los códices donde se conservan los mitos, las cuentas del calendario y la vieja sabiduría. Señora de nuestra carne y apoyo de lo que existe es el rostro femenino de Dios. Cuando en los principios de esta quinta edad del Sol de Movimiento en la que ahora vivimos, el Dador de la vida comunicó su ser al universo, abrió de nuevo su libro de pinturas y con flores y cantos, con tinta negra y roja, comenzó a dibujar:

> Con flores escribes las cosas,
> ¡oh, Dador de la vida!
> Con cantos das color,
> con cantos sombreas
> a los que han de vivir en la tierra...
> Solamente en tu libro de pinturas vivimos,
> aquí sobre la tierra... [18]

Activa se mostró entonces la diosa madre, señora del Dador de la vida: "llegó el hombre y lo envió acá nuestra madre, nuestro padre, la señora de la dualidad..." [19] Había descendido ella misma de los pisos celestes, abandonando la región del árbol florido para dar ser a la tierra. Se había convertido en el monstruo y portento terrestre que se pinta en los códices, que al fin pretenden ser meras copias del libro de pinturas del Dador de la vida. Aunando principios y fines, el monstruo terrestre, la diosa madre, se mostró pronto generosa pero también exigente. De su cuerpo de bocas innumerables, nacieron los cielos y los rumbos del mundo, las fuentes y los ríos, los árboles, los animales y todos los humanos. Nada extraño que el mundo entero tuviera al fin cuerpo y contornos de mujer. Así lo vieron los sabios antiguos y así lo expresaron los artistas mexicas.

La diosa madre, con figura de Coatlicue, faldellín de serpientes, prestó su cuerpo. Había dado ya a luz sobre un escudo de vientre pleno al dios de la guerra, Huitzilopoch-

[18] *Cantares mexicanos*, Ms. de la Biblioteca Nacional de México, fol. 35 r.
[19] *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 148 v.

tli, al que había concebido después de colocar en su seno un copo de plumas finas. Los mexicas fueron su pueblo escogido. Seguidores de Huitzilopochtli, fueron también maestros en el arte de honrar a Coatlicue. A ellos se debe la personificación de la diosa en la más grande y completa de sus acciones, la de dar cuerpo y figura al universo de los hombres y de los dioses.

Para los antiguos mexicanos la tierra está situada en el centro del universo que se prolonga horizontal y verticalmente. Alrededor de la tierra, que es el antiguo monstruo femenino, están las aguas divinas que se extienden por todas partes, hasta hacer del mundo "lo enteramente rodeado por el agua". La tierra se distribuye en cuatro grandes cuadrantes que parten de su ombligo y se prolongan hasta donde las aguas que la rodean se juntan con el cielo y reciben el nombre de agua celeste. Arriba y abajo de este mundo hay nueve cielos y nueve pisos inferiores. Los cielos forman la bóveda azul surcada de caminos, separados entre sí por travesaños celestes. En los primeros planos están los caminos de la luna, los astros, el sol, la estrella de la tarde y los cometas. Luego vienen los cielos de los varios colores, la región de los dioses y, por encima de todo, el *Omeyocan*, Lugar de la Dualidad. Los pisos inferiores, cada vez más profundos, llevan a la región de los muertos, el país de los descarnados. En lo más hondo se hallan, para dar omnipresencia a la dualidad que todo lo abarca, la Señora y el Señor que son dueños del lugar común de perdernos.[20]

Éste es el universo al que prestó Coatlicue su cuerpo de mujer. El antiguo monstruo que flotaba en las aguas divinas pareció erguirse. Comenzó entonces la nueva edad de movimiento y la que tiene falda de serpientes le dio su vida y la totalidad de su ser. Coatlicue, en el mito y en la escultura piramidal y cruciforme de piedra, evoca los rumbos y los planos distintos del mundo. El cuerpo de mujer se levanta apoyado en las garras del antiguo monstruo. Sus pechos fláccidos han alimentado la vida y mantienen

[20] Para un estudio de la imagen del universo en el pensamiento de los antiguos mexicanos, véase León-Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, segunda edición, México, Universidad Nacional de México, Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959, pp. 81-125.

muy cerca a la muerte. Un collar hecho de manos y corazones recuerda la lucha y el alimento con que se fortalece la diosa. La falda de serpientes con caracoles y piedras preciosas oculta en la diosa y en el universo, imaginado y vivido con formas de mujer, aquello mismo que es recipiente universal de las semillas. Pero Coatlicue, el universo-mujer, no luce en lo más alto, ni el rostro sonriente de Xochiquétzal ni el temible de Tlazoltéotl. Aquí, el antiguo temor desaparece para dar su lugar al misterio. Dos cabezas de serpiente con piedras preciosas, la suprema dualidad, completan y culminan el sentido cabal de un mundo en el cual, para que algo exista, es necesario fecundar y concebir.[21]

Señora y Señor de la Dualidad, el Dueño del cerca y del junto, que mora más allá de los pisos celestes, deja sentir su acción en la tierra y habita también en la región de los muertos. Es madre y padre que vive en unión sin quebranto, en fecunda soledad de dos que son uno y hacen florecer la existencia:

> Llegó el hombre,
> y lo envió aquí nuestra madre, nuestro padre,
> el señor dual, la señora dual,
> el del sitio de las nueve divisiones,
> el del lugar de la dualidad.[22]

Lo eterno femenino en su mansión de *Omeyocan*, Lugar de la Dualidad, no es ya falaz atracción, ni anhelo de sangre, ni monstruo terrestre, ni devoradora de inmundicias. Es por encima de todo verdad sutil requerida por el Dador de la vida, sin la cual no habría en él diálogo, ni acción que fecunda y concibe, ni menos amor. En el interior del cielo inventa así su palabra el que es como la noche y el viento en la dualidad de la unión que, desde siempre y sin fin, se consuma.

Los mortales se preguntan en la tierra si es que pueden

[21] Justino Fernández, en su clásica obra *Coatlicue, estética del arte indígena antiguo*, segunda edición, México, Universidad Nacional de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1959, ofrece un análisis cuidadoso del simbolismo de la escultura de la diosa madre en cuanto representación plástica de la visión mexica del mundo.

[22] *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 148 r.

acaso acercarse y conocer al Dador de la vida que es madre y padre. Invocamos dioses innumerables. Pero también, como si entre las flores buscáramos a alguien, así vamos en pos de la que es nuestra madre. Sólo un instante dura aquí la reunión. No tenemos raíz. Lo que es verdadero dicen que no es verdadero. ¿Podremos encontrar al fin el regazo de la diosa madre? ¿A dónde iremos, donde la muerte no exista?

Nuestra madre lo sabe, conoce la destrucción de los mundos, presiente la guerra, la muerte y el fin. A veces se la oye gemir por la noche. "Una mujer lloraba, alzaba la voz y decía: hijitos míos, tenemos ya que marcharnos. Y otras veces decía: hijitos míos, ¿adónde os llevaré?" [23]

Pero aunque la buscamos y adoramos porque es nuestra madre, a veces también damos entrada a la duda y nos preguntamos, ¿los rostros femeninos en la tierra, nuestras mujeres logradas, son acaso su imagen o son quizás la única verdad femenina, y la diosa madre y todas las diosas y todas las vírgenes que no conoció el hombre nahua, son sólo flores y cantos, materna imagen y anhelo de unión sin quebranto?

De una cosa tenemos certeza: los soles acaban, el Dador de la vida parece cansarse. De su libro de pinturas, donde todos existimos, con tinta negra va borrando lo que había dibujado, "borrará también lo que fue la hermandad, la comunidad, la nobleza".

Por esto lloro,
porque tú te cansas,
¡Dador de la vida!
Se quiebra el jade,
se desgarra el quetzal,
tú te estás burlando.
Ya no existimos.
¿Acaso para ti somos nada?
Tú nos destruyes,
tú nos haces desaparecer aquí.[24]

En la tierra recordamos que de la región de la niebla y la lluvia llegó Xochiquétzal, diosa del buen querer. Las

[23] *Ibid.*, lib. XII.

[24] *Cantares mexicanos*, Ms. de la Biblioteca Nacional de México, fol. 12 v.

aguas amarillas y verdes de Tlazoltéotl pueden purificar a los hombres. El monstruo tiene bocas innumerables. Enciende la guerra, pero también se aflige y llora por las noches. Es nuestra madre, la de rostro con máscara, que ha venido a barrer los caminos. Es la mujer de quien todos venimos y a la que todos buscamos. Ya llegó la mitad de la noche. Después volverá a levantarse la aurora, el sol lucirá una vez más. Hay un brotar de piedras preciosas, florecen los plumajes de quetzal, ¿son acaso el corazón de mujeres y diosas?

En realidad, como lo dejaron dicho los sabios antiguos, "nadie puede decir algo verdadero en la tierra. Sólo es como un sueño, sólo vinimos a soñar, sólo vinimos a dormir..." [25]

¿Cuando nos hayamos ido
nada quedará de nosotros?
¡La fascinación del Faldellín de estrellas,
al menos flores, al menos cantos! [26]

[25] *Ibid.*, fol. 13 r.

[26] En el texto citado he añadido la línea acerca de la fascinación del Faldellín de estrellas. No parece esto del todo injustificado como licencia literaria, ya que justamente se ha estado tratando de flores y cantos en relación con la mujer. El texto procede de la misma colección de *Cantares mexicanos*, fol. 10 r.

XXI. EL ROSTRO DE LAS COSAS

HURGAR en el pensamiento y las creaciones de otras culturas, alejadas en el tiempo o de cualquier modo apartadas, puede obedecer a muy variados propósitos. Quizás el más esencialmente humano sea querer ampliar el campo de la propia conciencia para dar cabida en ella a atisbos, descubrimientos y emociones de quienes han vivido en contextos diferentes. La historia nos muestra no pocos ejemplos de semejante actitud. Pensemos en los griegos que así hicieron suyo el legado de Mesopotamia y Egipto. Fecundación cultural fue la consecuencia. El llamado "milagro de Grecia" ocurrió a partir de un dar nueva vida a experiencias pretéritas. Enriquecida la conciencia, nacieron los cambios: visión del mundo, arte y, en una palabra, cultura distintas. Más tarde también los romanos, y después otros pueblos de Europa, con sentidos diversos, revivieron en sí mismos la herencia acrecentada, interpretaron y reinventaron viejas ideas hasta encontrar caminos no andados.

En el mundo de la cultura acercarse a las creaciones ajenas es principio de fecundación que lleva, una y otra vez, a concebir e inventar. Una de estas formas de experiencia ha sido repensar —en función del propio presente— los textos clásicos de culturas antiguas o como se quiera distantes.

Aplicando esto al caso de las culturas prehispánicas de México, quien entable un diálogo con sus antiguas creaciones y textos, podrá también encontrar pretextos para pensar y actuar en el ambiente mismo del hombre de hoy. Si en otras ocasiones intentamos presentar algo de lo que fue el pensamiento del mundo náhuatl, queremos ensayar ahora esta nueva forma de diálogo. Haremos, perdón por la insistencia, de los antiguos textos, pretextos que encaminen al pensamiento y le abran perspectivas tal vez no sospechadas.

LA METÁFORA NÁHUATL DEL ROSTRO

Recordemos algunos de esos textos-pretextos: los que fueron expresión del interés de los sabios nahuas por el ros-

tro humano, que los llevó también a hablar paradójicamente del "rostro de las cosas". Si la palabra y la idea de "cosas" es vaga y general, y se refiere a todo aquello cuya posible forma o se desconoce o se supone que no tiene importancia, el concepto de rostro implica aquí apuntamiento a una búsqueda de perfil y significación en el campo sin límites de lo que existe.

Para empezar recordemos que, con su lenguaje rico en metáforas, describían los nahuas al hombre como "el dueño de un rostro y un corazón". De sus antiguos maestros decían que su misión era "hacer que apareciera en los humanos un rostro; poner un espejo delante de los rostros para hacerlos cuidadosos y sabios". De aquí se derivó también el concepto náhuatl de educación, *neixtlamachiliztli*, "la acción de hacer sabios los rostros de la gente". Y también de igual preocupación nacieron los epítetos con que se describen los brujos o nahuales y los falsos maestros: "aquellos que echan a perder los rostros ajenos, los que hacen dar vueltas al rostro de la gente", los que destruyen aquello mismo que es atributo principal de los seres humanos. Y, al hablar de los artistas, la idea del rostro aparece de nuevo. Para ser creador, como los antiguos toltecas, antes que nada hay que ser hombre cabal: "dueño de un rostro, dueño de un corazón".

El propósito mismo de la creación artística se describe también insistentemente en los textos como el empeño por encontrar y plasmar un rostro en todo lo que existe. Para ello será necesario muchas veces "enseñar a mentir al barro", a la piedra, a los metales, a las plumas, o al papel de amate de los códices. La "mentira" consistirá en atribuir significación y rostro a todo aquello que antes se presentaba sólo como "cosa". Así el barro amorfo podrá convertirse en un perrillo, en una calabaza, en una vasija o en el rostro y figura de algún dios. Y con la característica insistencia que llevaba a los nahuas a repetir la misma idea en forma positiva y negativa, hablan finalmente los textos de los malos artistas como de quienes "no muestran el rostro de las cosas, lo desfiguran, lo meten en la noche, se olvidan de él". Testimonios son estos del sentido que atribuyeron al rostro los sabios y artistas del México antiguo.

Dando ahora un paso más, hurgando en esos textos, no

buscaremos ya una explicación a la reiterada insistencia náhuatl por descubrir y forjar rostros, sino sobre todo la posibilidad de encontrar en esto la raíz de una idea de validez y significación universales. No sólo entre los nahuas, sino también entre gentes de otras culturas, como en el caso de los mismos griegos, la idea del rostro apareció como un símbolo, antes que nada de la propia persona humana. Sólo que los nahuas, más que otros, insistieron en una peculiar forma de significación metafórica: como hoy "sacamos punta a un lápiz", así quiso el hombre prehispánico "sacarle rostro" a todo cuanto existe. "Sacarle rostro a las cosas" equivale a querer encontrarles o darles su lugar y su sentido propios, comprensibles y vinculados al hombre.

Hacer que las cosas sean dueñas de un rostro

Aceptemos que en el universo nada hay tan significativo ni capaz de expresión como los rostros humanos. Hagamos del rostro, en el que se reflejan sentimientos y emociones y en el que el gesto y la idea parecen aunarse, suprema metáfora de lo que cabe entender por *significación*.

Recordemos que *significar* tiene por etimología las voces latinas *signum facere*, "hacer signos o señales, señalar o apuntar a algo". Justamente es el rostro del hombre un hacedor incansable de gestos y signos, de sonrisas y muecas que señalan, apuntan, niegan o afirman, expresan duda, alegría, admiración o temor. Significación del hombre es su rostro; "espejo del alma", decían los antiguos. Por esto, buscar en las cosas un rostro es querer encontrar en ellas una peculiar manera de sentido, de símbolo o signo, reflejo también de lo humano.

Hallar, o tal vez mejor inventarles rostro a las cosas, es pretensión de humanizar, hasta donde es posible, la realidad entera. En el fondo es hacer entrar el afán creador del corazón en el campo sin límite de un arte, potencialmente omnipresente, concebido a la medida y semejanza del hombre. Por una parte, "hacer rostros sabios" e ir más allá de las máscaras que ocultan la posible verdad de la gente; por otra, inventar y atribuir a lo amorfo de las cosas y al misterio del mundo el simbolismo y la significación de los rostros, hasta hacer del arte raíz de comprensión.

En el mundo prehispánico los poemas y cantares, los dibujos de los códices, las esculturas y las pinturas murales, las mil formas de su cerámica y sus trabajos en metales preciosos, fueron otros tantos intentos de atinar con el rostro significativo y simbólico de los dioses y los hombres, de los animales y los vegetales, con los árboles cósmicos, las águilas y los ocelotes, los peces y el monstruoso lagarto que simboliza la tierra. Las "aguas divinas" sin límite, la tierra orientada hacia los cuatro rumbos del universo, los colores propios de los cuadrantes cósmicos, los pisos celestes, los astros y el supremo lugar de la dualidad, donde reside el rostro masculino y femenino de Dios, son también expresión y simbolismo del rostro cambiante del universo que, a través de las edades, alterna momentos de vigilia y ensueño.

Pero, si pensamos un poco más y buscamos otros posibles ámbitos de aplicación de esta idea del arte como invención del rostro de las cosas, podremos ver cómo, en formas distintas e imprevisibles, ha tenido ella paralelos en otros rumbos del mundo de la cultura. ¿Será aventurado afirmar que no pocas de las tendencias en el ámbito del arte han sido empeños por infundir o inventar en las cosas y en la plenitud del universo de los hombres y los dioses, la expresión y el simbolismo sin límites de que son capaces los rostros? Todas las formas de naturalismo han pretendido reproducir la maravilla del rostro humano que, idealizado, se convierte en Venus o Adonis y parece atributo supremo de los dioses. Pero el rostro humano adquiere además significados distintos si se mira de cerca o se contempla de lejos. De él puede decirse también que su capacidad de sentido lo torna expresionista y que, visto a distancia, refugiado en la penumbra, observando la realidad como los mismos ojos humanos la miran de lejos, se sitúa en los perfiles vagos del impresionismo.

Absurdo sería inferir de todo esto que la invención del rostro de las cosas supone un arte concebido a base de efigies o caras humanas. Si Picasso ha pintado, entre otras cosas, rostros angulosos y cubistas, Marc Chagall ha plasmado en sus famosos vitrales el rostro viviente de las doce tribus de Israel sin tener que acudir a las caras humanas.

Múltiples e imprevisibles son las posibilidades del rostro de las cosas. Encontrar e inventar "rostros", con o sin rostro, parece a la vez sencillo y difícil. Es este asunto propio del afán creador del corazón que busca significados y símbolos. Necesario es dialogar con uno mismo, humanizar, a la manera de lo más humano de la envoltura física que es el rostro, la realidad rara vez diáfana del universo. Todo en él, sin embargo, será materia prima de significación para quienes logren implantar allí un arte nunca concluido como búsqueda e invención de los rostros.

Los textos de contenido estético de los antiguos mexicanos, su idea del rostro de las cosas, han sido pretextos para estas reflexiones bien o mal encaminadas. Frente a los mismos textos, otros podrán llegar a conclusiones distintas. Por nuestra parte, tal vez sólo hemos visto la superficie y la máscara que oculta el rostro verdadero del antiguo pensamiento. Pero ¿si la sola máscara ayuda ya a pensar un poco, qué será descubrir el rostro?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PUESTO que en todos los capítulos de este libro se dan, en notas a pie de página, las correspondientes referencias documentales y bibliográficas, no he creído necesario hacer aquí nuevo elenco de dichas fuentes y obras consultadas. En cambio, me ha parecido de utilidad consignar ahora, bajo un cierto número de rubros, algunas obras más recientes, relacionadas con la temática de lo aquí expuesto.

EDICIONES DE GUÍAS DOCUMENTALES

Carmack, Robert M., *Quichean Civilization. The Ethnographic and Archaeological Sources*, Berkeley, University of California Press, 1973.

(Obra básica para el estudio de la documentación en idioma quiché. En muchos casos lo consignado en ella guarda asimismo relación con la cultura nahua.)

Cline, Howard F. (editor), "Guide to Ethnohistorical Sources", *Handbook of Middle American Indians*, v. XII-XIV, Austin, University of Texas Press, 1972-1974.

(Se incluyen en estos cuatro volúmenes descripciones de gran número de manuscritos pictográficos y de textos indígenas redactados ya con el alfabeto, así como de otras fuentes debidas a cronistas del periodo colonial. Hay asimismo varias monografías acerca de algunos cronistas e historiadores o sobre temas tales como el de las relaciones geográficas del siglo XVI. La edición de estos volúmenes constituye aportación de necesaria consulta, como introducción a las fuentes inéditas o publicadas no sólo de la cultura nahua sino de otras de Mesoamérica.)

Kahler, Mary Ellis, *The Harkness Collection in the Library of Congress. Manuscripts concerning Mexico. A guide with Selected Transcriptions and Translations* by J. Benedict Warren, Washington, Library of Congress, 1974.

(Esta guía y reproducción de algunos documentos de la Colección Harkness incluye información sobre una parte de los fondos del Archivo del Hospital de Jesús que, sustraídos, pasaron a ser posesión de Edward Stephen Harkness, el cual posteriormente hizo donación de ellos a la Biblioteca del Con-

greso de los Estados Unidos. En este volumen se reproduce, entre otras piezas, el llamado *Códice Harkness de Huexotzingo*, 1531.)

León-Portilla, Miguel, *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, 3ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977.

(Además de incluir este libro textos y estudios interpretativos en relación con "Teotihuacanos y aztecas", "Significación de los aztecas en el México antiguo", "Organización social", "Economía", "Religión y pensamiento", ofrece en un apéndice una "Guía auxiliar para la investigación y estudio de la historia antigua de México", en la que se proporcionan referencias sobre archivos y bibliotecas, series documentales, bibliografías de bibliografías y otras sobre los temas objeto de atención en el mismo libro.)

Ediciones de fuentes

Códices Selecti. Serie C, Manuscripts from Central America. Ediciones de la Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz, Austria.

(La serie de reproducciones facsimilares de códices prehispánicos y de otros manuscritos indígenas de Mesoamérica, publicada por esta casa editorial a partir de 1961, integra la colección de reproducciones mejor lograda hasta ahora de manuscritos de fundamental importancia en el campo de la historiografía prehispánica. Todos los facsímiles van acompañados de un estudio introductorio. En la mayoría de los casos se trata de breve descripción del contenido de la fuente que se publica. A continuación se enumeran los manuscritos hasta ahora reproducidos dentro de esta serie.)

Anales de Tula, comentario de Rudolf van Zantwijk, Graz, 1978.

Codex Borgia, comentario de Karl Anton Nowotny, Graz, 1976.

Codex Borbonicus, comentario de Karl Anton Nowotny, Graz, 1974.

Codex Cospi, introducción y resumen de Karl Anton Nowotny, Graz, 1968.

Codex Dresdensis, comentario de Ferdinand Anders und H. Deckert, Graz, 1965.

Codex Egerton 2895, introducción de C. A. Burland, Graz, 1965.

Codex Fejérváry-Mayer, introducción de C. A. Burland, Graz, 1971.

Codex Ixtlilxóchitl, comentario de Jacqueline de Durand Forest, Graz, 1976.

Codex Laud, introducción de C. A. Burland, Graz, 1966.

Codex Magliabechiano, introducción de Ferdinand Anders, Graz, 1970.

Codex Madrid, introducción de Ferdinand Anders, Graz, 1967.

Codex Paris, Peresianus, introducción de Ferdinand Anders, Graz, 1968.

Codex Tro-Cortesianus, introducción de Ferdinand Anders, Graz, 1967.

Codex Vaticanus A, comentario de Ferdinand Anders, Graz, 1979.

Codex Vaticanus B, 3373, introducción de Ferdinand Anders, Graz, 1972.

Codex Vindobonensis Mexicanus 1 (*Códice de Viena*), introducción de O. Adelhofer, Graz, 1974.

Códices Becker I/II, comentario de Karl Anton Nowotny, Graz, 1961.

Manuscript Tovar, Origines et croyances des indiens du Mexique, Relación del origen de los indios que habitan en esta Nueva España, según sus historias, edición y estudio de Jacques Lafaye, Graz, 1972.

Matrícula de Huexotzinco, edición y estudio de Hanns J. Prem, Graz, 1974.

Otras ediciones de códices y manuscritos indígenas

Códice Osuna. Pintura del Gobernador, alcaldes y regidores de México, edición, estudio y transcripción de Vicenta Cortés Alonso, 2 v., Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1976.

Códices Xólotl y Quinatzin, edición y notas de Alma Lilia Roura, en *Atlas de planos técnicos e históricos, Memoria de las Obras del Sistema de Drenaje Profundo*, México, Departamento del Distrito Federal, 1975.

Historia tolteca-chichimeca, edición preparada por Luis Reyes García y Lina Odena Güemes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.

Kingsborough, Lord Edward King, *Antigüedades de México,* basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, prólogo de Agustín Yáñez. Estudio e interpretación de José Corona Núñez, 4 v., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1965.

(En esta edición se reproducen los siguientes códices que incluyó Kingsborough en su magna obra: Códices *Mendoza, Telleriano-Remensis, Tira de la Peregrinación, Códice Bodley, Rollo Selden, Códice Selden, Códice Vaticano A, Códice Laud, Códice Cospi, Codex Vindobonensis, Códice Fejérváry-Mayer y Códice Vaticano B.* La edición ha quedado trunca pues no ha abarcado otros manuscritos sacados también a luz por Kingsborough. En algunos casos estas nuevas reproducciones se hicieron con base en transparencias tomadas de los originales; en otros, tan sólo se fotografiaron ejemplares de ediciones anteriores, como las del Duque de Loubat. La principal utilidad de esta edición se deriva de que ofrece al estudiante la posibilidad de acercarse a códices, varios de ellos antes de difícil consulta. Por desgracia las reproducciones adolecen de notorias deficiencias en lo que concierne a la fidelidad de lo representado en los códices.)

Lienzos de Chiepetlan, Manuscripts pictografiques et manuscripts en caractères latins de San Miguel Chiepetlan, Guerrero, Mexique, Sources d'ethnohistoire mexicaine. Estudios mesoamericanos, v. I. Colección dirigida por G. Stresser Péan, México, Misión Arqueológica y Etnológica en México, 1972.

Lienzos de Tuxpan (Códices de Tierras). Estudio de José Luis Melgarejo Vivanco, México, Petróleos Mexicanos, 1970.

Primeros memoriales de fray Bernardino de Sahagún, edición, traducción y comentarios de Wigberto Jiménez Moreno, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974 [Colección Científica, Historia 16.]

Thompson, J. S. Eric, *A Commentary on the Dresden Codex, A Maya hieroglyphic Book, with a Facsimile Reproduction of the Codex,* Philadelphia, American Philosophical Society, 1972.

Tira de Tepexpan, Códice colonial procedente del Valle de México, edición y comentarios de Xavier Noguez, 2 v., México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1978.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS CON TEXTOS EN LENGUA NÁHUATL Y EN OTRAS, Y CON ESTUDIOS MONOGRÁFICOS DE TEMA MESOAMERICANO

Anales de antropología, revista fundada por Juan Comas. Se han publicado, desde 1964 a la fecha, veinte volúmenes. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982.

Estudios de cultura náhuatl, revista fundada por Ángel María Garibay K. y Miguel León-Portilla. Se han publicado, desde 1959 a la fecha, dieciocho volúmenes. El último de éstos: México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. 1987

Native American Texts Series, Eric P. Hamp, editor, iniciada en 1976. Sólo 2 v., publicados. Chicago, University of Chicago Press (1977).

Tlalocan, revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México, fundada por Robert H. Barlow y George T. Smisor y editada actualmente por Fernando Horcasitas y Miguel León-Portilla. De 1943 a la fecha se han publicado once volúmenes. El último de éstos: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

GRAMÁTICAS Y VOCABULARIOS DE LA LENGUA NÁHUATL

Andrews, Richard, *Introduction to Classical Náhuatl,* Austin, University of Texas Press, 1975.

Clavijero, Francisco Xavier, *Reglas y vocabularios de la lengua mexicana,* introducción, edición y notas por Arthur J. O. Anderson, prefacio de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.

Molina, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana,* reproducción facsimilar de la edición de 1571, estudio introductorio de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1970, 1977.

Olmos, fray Andrés de, *Arte para aprender la lengua mexicana,* publicada con notas por Rémi Siméon, reproducción facsimilar de la edición francesa de 1875. Prefacio de Mi-

guel León-Portilla, Guadalajara, Jalisco, Edmundo Aviña Levy Editor, 1972. [Biblioteca de facsímiles mexicanos, 7.]

Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana,* redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción. Traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI Editores, 1977.

Sullivan, Thelma D., *Compendio de la gramática náhuatl,* prefacio de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976.

Ediciones de historiadores y cronistas del siglo XVI y principios del XVII

Aguilar, fray Francisco de, *Relación breve de la Conquista de la Nueva España,* estudio, introducción y notas de Jorge Gurría Lacroix, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas,* 2 v., edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

Benavente, fray Toribio de, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella,* con un estudio preliminar, apéndice y un índice de materias por Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.

Casas, fray Bartolomé de las, *Apologética historia sumaria, cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policía, repúblicas manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla,* 3ª edición, 2 v., edición preparada por Edmundo O'Gorman, con un estudio preliminar, apéndices y un índice de materias, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

Ciudad Real, fray Antonio de, *Tratado docto y curioso de las grandezas de la Nueva España,* 2 v., edición, estudio y notas por Víctor Manuel Castillo y Josefina García Quintana, introducción de Jorge Gurría Lacroix, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana,* 7 v., edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes y tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983.

Obras de conjunto sobre la historia de Mesoamérica

Historia de México (Salvat). Coordinador general Miguel León-Portilla. Los cuatro primeros volúmenes, coordinados por José Luis Lorenzo, Ignacio Bernal y Miguel León-Portilla, y con la colaboración de diversos especialistas, llevan como título: *Medio ambiente y primeras etapas, Periodos preclásico y clásico, Renovación cultural en Mesoamérica. Del periodo clásico a los aztecas,* segunda edición, México, Salvat Mexicana de Ediciones, 1978.

Historia general de México, coordinador Daniel Cosío Villegas. El primer volumen sobre *Marco geográfico, Los orígenes mexicanos* por José Luis Lorenzo; *Formación y desarrollo de Mesoamérica,* por Ignacio Bernal y *La Sociedad mexicana antes de la Conquista* por Pedro Carrasco, México, El Colegio de México, 1976.

Porter Weaver, Muriel, *The Aztecs, Maya and their Predecessors, Archaeology of Mesoamerica,* New York, Seminar Press, 1962.

Sanders, William T., and Barbara J. Price, *Mesoamerica. The Evolution of a Civilization,* New York, Random House, 1968.

Estudios sobre organización social y economía

Calnek, Edward E., "Settlement and Chinampa Agriculture at Tenochtitlan", *American Antiquity,* v. 37, núm. 1, 1972, pp. 104-115.

Carrasco, Pedro y Johanna Broda, eds., *Economía política e ideología en el México prehispánico,* Centro de Estudios Superiores del INAH, Editorial Nueva Imagen, 1978.

Carrasco, Pedro, Johanna Broda *et al., Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica,* Centro de Investigaciones Superiores, México, INAH, 1976.

Sobre el comercio

Acosta Saignes, Miguel, Miguel León-Portilla y otros, *El comercio en el México prehispánico,* México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1975.

Calnek, Edward E., "Organización de los sistemas de abastecimiento urbano de alimentos: el caso de Tenochtitlan", en J. E., Hardoy, *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de su historia,* Buenos Aires, 1976.

Zantwjck, Rudolf Van, *Handel en wandel dan de Azteken,* Amsterdam, Van Gorcum, 1977.

Estudios sobre pensamiento y religión

Garza, Mercedes de la, *El hombre en el pensamiento religioso maya y náhuatl,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, 1978 [Cuadernos, 14.]

——, *La conciencia histórica de los antiguos mayas,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, 1975 [Cuadernos, 11.]

Gossen, Gary H., *Chamula in the World of the Sun, Time and Space in a Maya Oral Tradition,* Cambridge, Harvard University Press, 1974.

Eschman, Anncharlott, *Das Religiöse Geschichtsbild der Azteken,* editado por Gerdt Kutscher en colaboración con Jürgen Golte, Anneliese Mönnich y Heins-Jürgen Pinnow, Instituto Iberoamericano de Prusia, Berlín, Gebr. Mann, 1976, 371 pp. [Colección Indiana, 4.]

Jiménez Moreno, Wigberto, "Filosofía de la vida y transculturación religiosa. La religión mexica y el cristianismo", *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas,* México, 1964, pp. 543-550.

Kerkhoff, Manfred, "Die Philosophie der Nahuavölker", *Zeitschrift für Philosophische Forschung,* Meisenheim, v. XVIII, 1964, pp. 185-215.

Köhler, Ulrich, *Conbilal C'ulelal Grundformen mesoamerikanischer Kosmologie und Religion in einem Gebetstext auf Maya-Tzotzil,* Wiesbanden, Franz Steiner Verlag, 1977. (Acta Humboldtiana, 5.)

León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* 5ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1979.

——, *Nezahualcóyotl, poesía y pensamiento,* Texcoco, Gobierno del Estado de México, 1972.

——, *México Tenochtitlan, su espacio y tiempo sagrados,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978.

Martínez, José Luis, *Nezahualcóyotl, su vida y obra,* México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

ÍNDICE ANALÍTICO

Abbagnano, Nicola, a propósito del concepto de categoría aplicado a las producciones históricas, 72-73
Acamapichtli, primer *huey tlatoani*, supremo gobernante mexica, 233, 249, 252, 254, 282; su entronización en un año *ce-técpatl*, 160; de él descienden los *tlazopipiltin*, nobles, 270, 295; recordado en un poema por Nezahualcóyotl, 399
Acosta, Joseph, de, 73, 89, 97, 293
Acosta Saignes, Miguel, 113
adaptación ecológica, teoría acerca de la, en función de los orígenes de la alta cultura en Mesoamérica, 230
agricultura, 42, 279-280; teorías acerca de su origen en el ámbito de Mesoamérica 226-231; instrumental empleado en ella, 281; sistemas de riego, 282-284
Aguilar, fray Francisco de, 82 n., 442
Aguilar, H., Carlos, 366 n.
ahuianime, alegradoras, mujeres de placer en tiempos prehispánicos, 402-404; poema dirigido a una de ellas, 425-426
Ahuítzotl, *huey tlatoani* mexica, 261, 282, 284, 327-328, 333, 336
Alcina Franch, José, 99
Alcocer, Ignacio, 113
alimentación, 289, 323-324; de los *macehualtin*, 287-288
altépetl, derivada de *atl* (agua) y *tépetl* (monte) con el sentido de ciudad, 18
Alva Ixtlilxóchitl, Fernando, 70, 90, 91, 94, 190, 302, 329, 441
Alvarado Huanitzin, Diego, 91
Alvarado Tezozómoc, Hernando, 15, 33, 34-35, 70, 71, 79 n., 89, 91, 176 n., 238, 244, 248, 276 n., 282, 293
amantecas, artistas de las plumas, 174; el barrio de Amantlan donde vivían, 271, 272
amochtli, estaño, su obtención en Mesoamérica, 353-354
Anáhuac, la tierra circundada por el agua, 240-241, 245, 273; el hombre de Anáhuac ante la diosa madre, 417-418; las mujeres de, 421-426
Anales históricos, 24, 28, 46-47, 58-59, 76-77, 214, 405
Anders, Ferdinand, 147 n., 438, 439
Anderson, Arthur J. O., 114, 131, 133, 134, 335, 376
Andrews, Richard, 441
animales, en los mitos, 166-179; domesticables, 43, 280
Anónimo de Tlatelolco, 83-84
año astronómico, cómputos acerca del mismo, 45; entre los antiguos mayas, 185-186
Armillas, Pedro, 229
arqueología, hallazgos relacionados con la minería y metalurgia prehispánicas, 345-346, 348-351
arte, 22-23, 29-30; produccio-

nes artísticas en la metalurgia, 362-363; creaciones propias de la mujer, 424
artesanos entre los mexicas, 271
astrología indígena, 162-163
astronomía, 185-186, 281
Atenpan, barrio de curanderos en México-Tenochtitlan, 271
Axayácatl, *huey tlatoani* mexica, 294, 296
Axayácatl Ixhuetzcatocatzin, Alonso, señor de Iztapalapa, 90
Ayauhcíhuatl, mujer de Huitzilíhuitl, señor de Tenochtitlan e hija de Tezozómoc, señor de Azcapotzalco, 253
Ayotlan, Chiapas, 245, 246
Azcapotzalco, 58, 65, 233, 242, 244, 252, 253, 256, 274, 282, 290, 313, 392, 407 n.; mercado destinado a la compraventa de esclavos, 331
Aztlan, 31, 159, 160, 233, 237, 239, 267

Balsas, cuenca del, explotaciones mineras prehispánicas, 350-351
Ballesteros Gaibrois, Manuel, 113
Bancroft, Hubert H., 214, 215
Bandelier, Adolph F., 213, 216, 223 n., 259, 266
Barlow, Robert H., 89, 441
bases económicas de la sociedad mexica, 278-284
Baudot, Georges, 113
Bautista, Juan, cronista indígena del siglo XVI, 80, 93
Beaucage, Pierre, 220 n., 222 n., 223 n.
Begerano, Alonso, colaborador de fray Bernardino de Sahagún, 88
Benson, Elizabeth P., 78 n.
Bernal, Ignacio, 145, 443
Biondelli, Bernardino, 111
Boas, Franz, 224
Borah, Woodrow, 279 n.
Borgonio, Guadalupe, 11
Boturini, Lorenzo, 110
Bowra, C. M., 141-142
Brinton, Daniel G., 112
Broda, Johana, 213, 220, 224 n., 255, 266, 443
Burland, C. A., 348-349
Bustamante, Carlos María de, 109, 110

cacao, sementeras posesión de los pipiltin, 289; empleado como signo cambiario, 336-337
cáhuitl, vocablo que expresa una idea equivalente a la de *tiempo*, 181-186, 189
cakchiqueles, 245
calendario, 184-188, 281; calendarios mesoamericanos, primeros vestigios de ellos, 44, 146; calendario y mitología, 147-156, 161-164
Calmécac, centros de educación superior, 32, 70, 102, 106, 190, 200, 201, 203, 262, 375
Calnek, Edward E., 226, 443, 444
calpulli, entendidos como linajes antiguos, 266-268; los calpulli mexicas originales, 238, 239, 263, 266; tierras pertenecientes a los calpulli, 259; los calpulli desprovistos de tierras, 270; integrados por *pochtecas*, 326-327; barrios dentro de un pueblo o ciudad, 270-271; sus autoridades internas, 270; establecidos entre comunidades aldeanas, 268-269
Cano, Juan, conquistador extremeño que casó con la hija de Motecuhzoma Xocoyotzin, 290-291
cantares a los dioses, su enseñanza y previa aprobación, 201; de contenido histórico, 81; evocación de diosas, 415-421; recordación de Cuauhtémoc, 405-410
Caribe, nativos del, 36; islas del, 284, 312
Carlos V, 291-292, 369
Carrasco, Pedro, 220, 221, 223-225, 255, 266, 267, 269, 443, 444
Caso, Alfonso, 47 n., 59, 77 n., 146 n., 148 n., 157, 159, 160 n., 213, 217, 245, 259, 266, 352
Castillo, Cristóbal del, historiador indígena, 33, 71, 91, 237, 238, 239, 267
Castillo, Víctor M., 218, 367, 443
Cemanáhuac, "el conjunto de lo que está enteramente rodeado por el agua", el mundo, 265
cen-calli, "la casa completa", concepto de familia entre los nahuas, 242-244
Centzon Huitznahua, los cuatrocientos dioses del sur, 240-241, 289
cen-yeliztli, estado de quienes viven conjuntamente, concepto de la familia, 243-244
cero (concepto y símbolo de completamiento) en Mesoamérica, 45
Cervantes de Salazar, Francisco, 96
Ce-Técpatl, 1-Pedernal, fecha de gran importancia en la recordación mexica del pasado, 159-160
Ceynos, Francisco de, oidor, 292
ciclos cósmicos, 62-63, 67, 185, 187-188
cihuacóatl, coadjutor en el gobierno supremo, entre los mexicas, 276-277, 278; 293; Cihuacóatl Quilaztli, la diosa madre en su papel de fomentadora de los mantenimientos, 304
cihuapipiltin, 305
Cincalco, "la casa del maíz" en Chapultepec, 390-391
Cintéotl, diosa del maíz, 162, 412
Cipactónal, ancestro común de los seres humanos, 23, 24, 168, 170
Citlalinicue, Faldellín de Estrellas, una de las designaciones de la diosa madre, 411-412
ciudad, concepto de, entre los nahuas, 18-19
Ciudad Real, fray Antonio de, 442
Clavijero, Francisco Xavier, 37, 110, 214, 285, 441
Cline, Howard F., 100, 117, 129, 437
coachtli, mantas para comerciar, 337-338
Coaixtlahuacan, Oaxaca, 245, 331
Coatepec, Montaña de la serpiente, 240-242, 289
Coatlicue, diosa madre de Huitzilopochtli, 171, 240, 413, 427-428

Coatlichan, 58
Cocijo, dios de la lluvia entre los zapotecas, 156
Códice Aubin, 90, 239, 385
Códice Azcatitlan, 59, 77, 85, 385, 398
Códice Borbónico, 162
Códice Cozcatzin, 80
Códice de Azoyu, 344
Códice en Cruz, 77
Códice Florentino, 85, 88, 111, 114, 115, 119, 128, 135, 177-178, 190, 197, 200, 204, 236, 240, 247, 277, 279, 281, 286, 287, 296, 302, 334, 360, 376
Códice Mendoza, 92, 160, 190, 302, 314, 344, 367; registro de objetos de metal recibidos como tributo en México-Tenochtitlan, 367-368
Códice Mexicanus, 59, 77, 85, 385, 395
Códice Quinatzin, 77
Códice Sigüenza, 77
Códice Telleriano Remensis, 59, 77, 308; representación en el mismo de mujeres pintoras, 303
Códice Tlotzin, 77, 344, 360
Códice Tro-Cortesiano, 155
Códice Vaticano A, 59, 77, 385, 390
Códice Xólotl, 77, 344, 360, 385, 401
Códices del grupo Borgia, 157, 162
Códices Matritenses, 16, 28, 66, 88, 105, 111, 112-115, 118, 122-123, 128, 130, 135, 200-201, 202, 210, 240, 265, 289, 314, 362, 376, 385
colores cósmicos, 186
Collingwood, R. G., 55-56
Comas, Juan, 441
comercio entre los mexicas, sus características y alcances, 309-311; indicios de la existencia del comercio desde el periodo clásico mesoamericano, 312-313; orígenes del comercio organizado entre los mexicas, 323-326; su papel en la economía mexica, 283-284, 329-330
conjuros de amor, 419-420
contratos y signos cambiarios entre los mexicas, 335-338
Cook, Sherburne S., 279 n.
Corning, John H., 376
Cortés, Hernán, 73 n., 83, 85, 345, 369, 370, 408
Cortés, Vicenta, 439
Costa Rica, 352
costo de la vida en México-Tenochtitlan, 336
Coyoacán, 257, 259, 282, 392
Coyolxauhqui, la diosa hermana de Huitzilopochtli, 240
Cozcatlán, municipio de Tehuacán, Puebla, 42
Crónica X, 89, 248, 256, 314
Cuacuauhpitzáhuac, *pochtécatl*, 325
Cuatro-Viento, Serpiente de fuego, señor mixteco de la segunda dinastía de Tilantongo, 245-246
Cuatrocientos Conejos, deidades del pulque, 209-210
Cuauhtémoc, en la poesía náhuatl, 405-410
Cuauhtitlan, 58, 61
Cuauhtlequetzqui, sacerdote mexica, 242, 392
cuicacalli, casas de canto, 190, 303
Culhuacan, 18, 58, 245, 248-249, 255, 313, 392-393
cultura, un concepto paralelo entre los antiguos pueblos nahuas, 17; altas culturas del Nuevo Mundo, 37-38

Chac, dios de la lluvia entre los mayas, 156
Chalco, 94, 255, 261, 266
Chapman, Anne, 313
Chapultepec, 69, 172, 254; derrota de los mexicas en, 392-394; en la literatura náhuatl, 385-401
Chavero, Alfredo, 111, 118
Chiapas, 275, 312
Chicomóztoc, 31, 68, 159
Chichén Itzá, 161, 312, 366
chichimecas, 20, 24, 92, 236, 392
Chichinahuia, lugar donde se hizo el descubrimiento del pulque, 26
Chilam Balam de Chumayel, 152-155
Chimalpahin, Diego Domingo Francisco de San Antón, 33, 70, 71, 80, 93, 94-95, 258, 267, 293
Chimalpopoca, *huey tlatoani* mexica, 254, 282
chinampas, 281-282
Cholula, 18, 21, 46, 145, 229, 245, 312; mercado establecido en dicha ciudad, 331

danzas de la Conquista, 408
demografía, cómputos sobre la población del área central de Mesoamérica antes de la Conquista, 278-279; probable número de *pipiltin*, 255
Demonio, se considera su acción esclavizante entre los nativos del Nuevo Mundo, 36, 54, 87

Díaz del Castillo, Bernal, 73, 82-83, 85, 284, 285, 310-311, 331, 345, 354
Dibble, Charles E., 77 n., 114, 131, 133-134, 335 n., 376
Dios de la dualidad, 413, 426-431
Durán, fray Diego, 68 n., 69, 89, 99, 162, 190, 248, 252-253, 256, 258, 259, 260, 277 n., 285, 302, 303
Durero, Alberto, 369
Durheim, Emile, 141

Easby, Dudley E., 358
economía, instituciones socio-económicas de los mexicas, 256-274; función socio-económica de los *macehualtin* en los calpullis, 268-274; la institución del comercio en la etapa mexica, 309-342; signos cambiarios y contratos entre los mexicas, 335-338
Edmonson, Munro, S., 20 n., 88, 101
educación, sus ideales entre los pueblos de lengua náhuatl, 190-204; entre los mexicas, 301; el concepto nahua de educación, 191-197, 433; en el hogar, 421-425
Eguiara y Eguren, José de, 110
Ehécatl, como deidad creadora, 414
elección del *huey tlatoani* entre los mexicas, 293-299
Engels, Friedrich, 219
erotismo, relatos en los que puede percibirse, 373-374
escritura, primeros vestigios de ella en Mesoamérica, 44; representaciones de carácter matemático, 182-186

Eschman, Annecharlott, 444
estado mexica, 274-278, 285

familia, concepto de la misma entre los nahuas, 242-244
fauna nativa en los mitos nahuas, 171-179
Felipe II, 91, 104, 110, 121
Fernández, Justino, 429 n.
Fernández de Oviedo, Gonzalo, 96
fiestas y ceremonias entre los nahuas, 106; los mitos actualizados a través del calendario en la celebración de las fiestas, 161-163; organizadas por los pochtecas, 340-341
Franco, José Luis, 348
Frazer, J. G., 141

García Icazbalceta, Joaquín, 112, 117, 121 n., 291 n.
García Quintana, Josefina, 443
Garibay K., Ángel Ma., 77 n., 87 n., 88 n., 93 n., 114-115, 117, 118-119, 120, 123, 128, 129, 195 n., 199, 206 n., 314, 315 n., 336, 373, 375, 376 n., 405 n., 406, 415, 441
Garza, Mercedes de la, 444
Gerbi, Antonello, 36
Gibson, Charles, 75 n.
Glass, John D., 74 n.
Gossen, Gary H., 444
Guatemala, 22, 245, 275, 312, 314
Guevara, Antonio de, cronista indígena de Tlaxcala, 94
Gurría Lacroix, Jorge, 82 n., 83, 442, 443
hambrunas en un año *Ce-Tochtli*, 1-Conejo, 286-287
Hegel, G. Federico, 38-39
Hendrichs, Pedro R., 346 n., 350
Hernández, Francisco, protomédico de Felipe II, 110
Herrera, Antonio de, 86, 96, 97, 98, 110
historia, aplicabilidad de este concepto a producciones o registros del pasado en el ámbito de los pueblos nahuas, 53-71; instrumento de dominación, 68; la quema de códices ordenada por Itzcóatl, 66; vocablos con que se designaban los cronistas e historiadores entre los nahuas, 69-70
Historia general de las cosas de Nueva España, la obra de Sahagún en castellano, su estructura y contenido, 105-109
historiografía en lengua náhuatl, 72-85; historiografía indígena y mestiza del siglo XVI, 89-95; su categorización, 72-100; cuando ocurre el contacto indígena-hispánico, 82-86; elaborada después de la Conquista, 87-100
Honduras, 284, 312
Horcasitas, Fernando, 441
Hualpuyohualca, Francisco, *tlahcuilo* a quien se encargó pintar el *Códice Mendoza*, 92
huastecos, 19, 374, 384
Huaxtepec, 58
huehuetiliztli, ciclo de, 104 años entre los nahuas, 62, 184
huehuetlatolli, "antigua palabra", 87, 119-120, 122, 124, 126 n., 191, 198, 199, 287, 288, 307-308, 320, 421-422, 423
Huémac, antiguo señor de Tula, 58, 377-382; apuesta con los dioses de la lluvia, 386-389; muerte del mismo en Chapultepec, 390-391
Huexotzinco, 81; porcentaje de *pipiltin* en el área de, 255 n.
huey calpixqui, gran guardián de la casa, 278
huey tlatoani, el supremo gobernante entre los mexicas, 276-277; los convites organizados por él en la fiesta de Hueytecuilhuitl, 287; su elección entre los mexicas, 293-299
Huitzilíhuitl, señor de Tenochtitlan, 176, 252, 253, 282, 293; recordado en un poema por Nezahualcóyotl, 399
Huitzilopochtli, 31, 65, 84, 160, 238, 239, 240, 253, 257, 265, 267, 289, 291, 294, 374, 409, 427-428
Humboldt, Alexander von, 37, 348 n.

ideales de la mujer en las varias etapas de su existencia, 305-308
informantes indígenas de Sahagún, 92-93; su papel en los trabajos del fraile, 121-124
instrumental prehispánico, 281, 366
iroqueses, 214
irrigación en Mesoamérica, 282-284
Isabel, la hija de Motecuhzoma Xocoyotzin, 290
Itzcóatl, gobernante de los mexicas, 65, 80, 254, 255, 262, 265, 294, 375, 399
Itzpapálotl, "Mariposa de obsidiana", 412; antigua deidad cazadora, 416
ixtlamachiliztli, "acción de dar sabiduría a los rostros", el concepto nahua de la educación, 193-197

Jacobita, Martín, colaborador de fray Bernardino de Sahagún, 88
Jaeger, Werner, 190, 192
Jeremías, comparación de una profecía suya con lo que ocurrió a los pueblos nahuas, 108
Jiménez Moreno, Wigberto, 113, 116, 118 n., 414 n., 440, 444
juego de pelota, 386-389
juegos rituales, 205-210

Katun-8 Ahau, el destino que acompañó a esta fecha calendárica entre los mayas, 161
Katz, Friedrich, 218, 259, 266
Keen, Benjamín, 75
Kerkhoff, Manfred, 444
Kin, "sol día, destino", entre los mayas, 149-150
Kingsborough, Lord, 110-111, 440
Kirchhoff, Paul, 217, 218 n., 266, 375

Landa, Diego de, 163
Langenscheidt, Adolfo, 346 n., 350, 355
Larráinzar, Felipe, 357
La Venta (Tabasco), 43
Las Casas, fray Bartolomé de, 36, 39, 96, 97, 442

Lehmann, Walter, 33 n., 113, 167, 186 n.
lenguaje, cultivo de la expresión náhuatl, 200
León Nicolás, 356
León-Portilla, Miguel, 9 n., 19 n., 86 n., 115, 123, 125 n., 132, 133, 147 n., 158 n., 189 n., 266 n., 315 n., 405 n., 428 n., 438, 441, 443, 445
Leonardo, Andrés, colaborador de fray Bernardino de Sahagún, 88
Levy-Strauss, Claude, 143
Libro de los sueños, 24, 198
Lienzo de Jucutacato, 344, 355-356
Lienzo de Tlaxcala, 85
López Austin, Alfredo, 20 n., 115, 123, 125 n., 218
López de Gómara, Francisco, 86, 96
Lorenzo, José Luis, 443

macehualtin, gente del pueblo, 62, 263; su situación original en Aztlan Chicomóztoc, 232; el pacto de éstos con los pipiltin mexicas, 254-256; los que integraban los calpullis, 266; su función socio-económica, 268-274; su situación social en contraste con la de los pipiltin, 286-291
macehuallatolli, forma de hablar de la gente del pueblo, 200
Mac Neish, Richard S., 42
Macuilxóchitl, 5-Flor, nombre calendárico de Xochipilli, 157
maíz, 280, 287; su significación en los mitos en lengua náhuatl, 168-171
Mandel, Ernst, 219 n.
manuscritos de fray Bernardino de Sahagún que aún se conservan inéditos, 117-118
Mapas de Cuauhtinchan, 80
Martínez, José Luis, 11, 445
Martínez Marín, Carlos, 236 n.
Mártir de Anglería, Pedro, 369
Marx, Karl, 213, 219-221, 221-223, 228, 231, 260, 282
matemáticas, conceptos en relación con las mismas entre los pueblos nahuas, 180-189
Mateos Higuera, Salvador, 315 n.
matlatzincas, 19
Matrícula de Tributos, 344, 367; listas de objetos de metal enviados como tributo a México-Tenochtitlan, 367-368
Mayahuel, una de las deidades del pulque, 207
mayas, 44, 56, 145, 152-155, 161, 163, 184, 185, 314
mayeques, "braceros", 270
mazahuas, 19
Mazatan, Chiapas, 245
Melgarejo, José Luis, 440
Mendieta, fray Jerónimo de, 73, 88, 98, 99, 110, 190
Mendoza Tlaltecatzin, Jacobo, anciano informante de fray Bernardino de Sahagún, 93, 120
mercaderes, su *status* al tiempo de la Conquista, 315-317, véase *pochtecas*
mercados en Tenochtitlan, 283-284
Mesoamérica, 7, 31; hegemonía mexica en, 275; intentos de comprensión del origen de la alta cultura en la misma, 226-231; su significación en la historia universal, 36-52; pensamiento mítico a lo largo de su evolución cultural, 144-150; desarrollo de la metalurgia en ella, 350, 352-353, 365-370
metáforas en náhuatl, 134-135
metales conocidos en Mesoamérica, 353-358
metalurgia, su difusión procedente de Sudamérica, 352-353
mexicas, 20, 21, 24, 57, 65, 84, 318; antagonismo entre mexicas tenochcas y tlatelolcas, 248-249; calpullis establecidos en Aztlan-Chicomóztoc, 237-238; asentamiento en Tenochtitlan, 241-242; en Chapultepec, 391-394; organización social, 213-234; rasgos de cultura mesoamericana antes de entrar al valle de México, 236-237; su desarrollo demográfico, 252; sus desventuras a raíz de la Conquista, 408-409; sus cronistas, 65-69
México-Tenochtitlan, 15, 58, 65, 84, 90, 92, 104, 159, 226, 233, 249, 273, 274, 318; establecimiento allí de los mexicas, 241-252; fecha de su fundación, 160; imagen poética de la misma, 399-400; independencia de los tepanecas de Azcapotzalco, 252-257; las casas de danzas y cantos, 303; necesidades de sus habitantes después del asentamiento, 323-324; regreso a ella de los *pochtecas*, 334; trabajos de metalurgia que recibía como tributos, 367-368
Mexitli, sacerdote y dios de los mexicas, 20
Mictecacíhuatl, mujer de la región de los muertos, 412
Mictlan, la región de los muertos, 167, 186, 265-266
Millares Carlo, Agustín, 112 n.
minas, *in tepeio, in oztoio*, "lo del monte lo de la cueva", 347
minería entre los antiguos mexicanos, 280-281; y metalúrgica, 343-379; su significación cultural, 365-370
mitología mesoamericana, 139-179
Mixcóatl, 293
mixtecas, 45, 149, 245
modo asiático de producción, 219-223, 282-283
Molina, fray Alonso de, 347, 441
Monte Albán, Oaxaca, 44, 45, 46, 50, 145, 182; tesoro de la Tumba 7, 366
Monzón, Arturo, 217, 266, 271
Moreno, Manuel M., 213, 217-218, 230, 259, 266
Moreno Toscano, Alejandra, 99
Morgan, Lewis H., 141, 213, 214, 215, 216, 217, 219 n., 223 n., 259, 266
Morley, Sylvanus G., 185
Motecuhzoma Ilhuicamina, 68-69, 253, 258, 262, 265, 293, 294, 296; dispone se construya el acueducto desde Chapultepec, 395-396; su efigie en Chapultepec, 394; recordado por Nezahualcóyotl en un poema, 399-400
Motecuhzoma Xocoyotzin, 84, 215, 234, 273, 274, 284-285,

369; piensa en huir refugiándose en Chapultepec, 397-398; oro que le traían, 354 n.
Motolinía, fray Toribio de Benavente, 73, 86, 88, 98, 99, 190
Moya de Contreras, Pedro, arzobispo de México, 121, 122
mujer, su papel en la cultura mexica, 300-308; los distintos rostros de la diosa madre, 411-431
Müller, Max, 140
Muñoz, Juan Bautista, cronista español, 110
Muñoz Camargo, Diego, cronista de Tlaxcala, 71, 94, 110
Muriá, José María, 214 n.
Museo Nacional de Antropología, 385
Museo Regional de Oaxaca, 366

Nácxit, uno de los nombres de Quetzalcóatl, 246, 247
náhuatl clásico, 20, 46; *lingua franca* en Mesoamérica, 47, 275
nahuas, grupos de lengua y cultura nahua, 16, 17, 18-33, 56, 57, 98, 313; historiografía en náhuatl, 57-85; mitos en esta lengua, 156-162, 166-179; conceptos elaborados sobre tiempo y espacio, 180-189
Nanáhuatl, deidad que participa en el ciclo de las creaciones cósmicas, 168, 170, 173
Náuhyotl, señor de Culhuacan, 248-249
Nazareo de Xaltocan, Pablo, 91
Nezahualcóyotl, 293, 295, 296, 398-400; auxilia a los mexicas en asuntos de ingeniería, 395-396
Nezahualpilli, 296
Nicolau D'olwer, Luis, 113, 117
Nicholson, Henry, B., 80
Noguez, Xavier, 440
nombres calendáricos de los dioses, 148
Nonohualco, 245
normas jurídicas, 318-319
Nowotny, Karl Anton, 438
numeración, sistema vigesimal empleado en Mesoamérica, 181-184
número, el concepto de, entre los pueblos nahuas, 180-184

Oaxaca, ámbito cultural de, 44, 56, 245, 274, 312
obras hidráulicas realizadas por los mexicas, 282-284
ocelote, presencia del mismo en la mitología mesoamericana, 172-175
Odena Güemes, Lina, 439
O'Gorman, Edmundo, 36 n., 55 n., 68, 88, 97 n., 99, 442
olmecas, 43-44, 50, 56
Olmeda, Mauro, 223
Olmos, fray Andrés de, 87, 98, 99, 190, 191, 195, 287, 288, 302, 303, 320 n., 414 n., 441
Ollin Tonatiuh, el sol de movimiento, la quinta edad cósmica, 62, 66, 67
Omecíhuatl, señora de la dualidad, 413, 429
Ometéotl, 426-431

Omeyocan, lugar de la dualidad, 428, 429
organización social y política, influencia de los cómputos calendáricos en la misma, 163; entre los antiguos mexicanos, diversas interpretaciones históricas acerca de la misma, 214-232; en la etapa legendaria de los mexicas, 234-241; evolución en la organización social de los mexicas, 232-234; función socio-económica de los *macehualtin*, 268-274; organización política, 276-279, 284-291; *status* de los mercaderes o pochtecas, 315-317
Orozco y Berra, Manuel, 214, 357, 358
Oxomoco, uno de los primeros ancestros de los seres humanos, 23, 24, 168, 170
ozomatin, monos, su presencia en la mitología prehispánica, 175-179
oztomecas, un género de pochtecas o comerciantes, 327

Palerm, Ángel, 220 n., 224, 226-229, 232 n., 282-283
Panes, Diego, 110
Paso y Troncoso, Francisco del, 105, 112 n., 122 n., 166, 167, 193 n., 237 n., 355 n.
Patécatl, uno de los dioses del pulque, 207, 209, 210
patolli, juego prehispánico, 206
Pátzcuaro, 360
pensamiento mítico mesoamericano, 139-165
Peñafiel, Antonio, 113, 418 n.
peregrinación de los mexicas, 236-241
Perú, 36-38, 40, 48-49
perros en el ámbito mesoamericano, 43
Petén, 312
Phelan, John L., 89
pillalli, tierras de los nobles, 270
Pimentel Ixtlilxóchitl, Antonio, 92
Pimentel Ixtlilxóchitl, Pablo, 92
Pinelo, León, 110
pipiltin, nobles, su origen entre los mexicas, 249-254; formación del núcleo central de los mismos entre los mexicas, 254-255, 295; el pacto de éstos con los macehualtin, 254-257; su *status* consumada la victoria sobre los tepanecas de Azcapotzalco, 257-264; ¿constituían una clase social?, 264; son los que mantienen vigente la ideología mexica, 285; su situación social en contraste con la de los macehualtin, 286-291; sus nuevas exigencias, 324
Plácido, Francisco, compone en la época colonial varios poemas en náhuatl, 407 n.
Plinio, posible influjo de su obra en la investigación de Sahagún, 118-119
poblamiento del Nuevo Mundo, 41-42
pochtecas, mercaderes, 271, 272, 275; conciencia de su función económica y política, 325-326; consejos dados a los jóvenes del gremio, 328-329; ganancias persona-

les, 338-339; lugares en que habitaban, 326; mercados y rutas comerciales, 284, 331-335; participación en el gobierno, 329-330; responsabilidad social de los mismos, 339-341
Pomar, Juan Bautista, cronista de Tetzcoco, 71, 94
Ponce, Pedro, cura de Zompahuacán, 167
Popol Vuh, libro sagrado de los quichés, 155-156, 246-247
Porter Weaver, Muriel, 443
Premm, Hans J., 439
Prescott, William, 214, 215
Price, Barbara J., 229-230, 443
producción, forma como participaban en ella los pipiltin y los macehualtin, 290-291
propiedad, concepto de, entre los mexicas, 319-323
pulque (*octli*), bebida fermentada, 26, 205-210

quauhpipiltin, príncipes águilas, 262, 263
Quetzalcóatl, 7, 14, 21, 28, 30, 31, 66, 157-158, 160, 245-246, 296; bajo la advocación de Yacatecuhtli, 330; de él se deriva la nobleza y el mando, 245-247; descubrimiento del maíz, 166-171; en la creación del quinto sol, 173; la edad presente es suya, 413-414; la entrega de los huesos preciosos, 416-417; su relación con Huémac, 375-376, su sacerdocio, 196, 426-427
quichés, 155-156, 245, 246, 247
Quilaztli. la diosa madre como fomentadora de los alimentos, 417
Quinto Sol, creación del mismo en Teotihuacan, 173
Quiroga, Vasco de, 356, 360

Radin, Paul, 142-143, 144, 315 n.
Ramírez, José Fernando, 111, 117, 214
Ramírez, Santiago, 355
Ramírez de Fuenleal, Sebastián, 260, 269
Recinos, Adrián, 155 n., 246 n., 247 n.
recintos ceremoniales más antiguos en Mesoamérica, 43-44
recursos naturales al alcance de los mexicas, 280-284
Relaciones geográficas del siglo xvi, 345, 354, 367, 370
Reyes García, Luis, 439
riego en la etapa mexica, 282-284
Rivet, Paul, 353
Robertson, Donald, 74 n., 77 n., 90, 113, 119-120, 123-124, 125 n., 315 n.
Rosenblat, Ángel, 278 n.
rostro y corazón, concepto acerca de la persona, 192-199; las implicaciones de este concepto entre los antiguos mexicanos, 432-436
Roys, Ralph L., 155 n., 161
Ruiz de Alarcón, Hernando, 419 n.
rutas comerciales, 331-334; del Pacífico, 332-333; del Golfo, 332-333

Sachse, Ursula, 271 n.
Sahagún, fray Bernardino de, 10, 16, 19, 20, 26, 33 n., 37, 71, 73, 87, 88, 92, 98, 99, 162, 173 n., 176, 178, 185, 190, 191, 192, 203, 206, 207, 209 n., 244, 287, 288, 300, 301, 302, 303-304, 314, 336, 344, 361, 374, 375, 376, 402, 407 n.
investigación integral, 101-109; problemática aún no resuelta en relación con los trabajos de Sahagún, 109-135
San Antonio, fray Juan de, bibliógrafo franciscano, 110
Sanders, William T., 229-230, 443
Scholess, France V., 273 n., 368
Schultze Jena, Leonhard, 113-114, 133-134
Seler, Eduard, 112, 122, 123, 186, 376
servicios, los que debían prestar los miembros de los calpullis, 273-274
sexo, distribución del trabajo en función del, 279
Siete-Ehécatl, 7-Viento, uno de los nombres calendáricos de Quetzalcoatl, 158
signos cambiarios, 310-311, 337-338
Siméon, Rémi, 111
sociedad y economía entre los mexicas, 213-299; grandes contrastes entre los integrantes de la sociedad mexica, 384-390
Soconusco, 197, 246, 284, 331, 338
soldados cronistas, 82-83
soles cosmogónicos, 151-152, 186
Soustelle, Jacques, 204
Soyatal, cañada de, Querétaro, sitio de minas prehispánicas, 348-350
Spence, Lewis, 140 n.
Steward, Julian, 227-228
Stresser Pean, Guy, 440
Suárez de Peralta, Juan, 110
Sullivan, Thelma D., 442

Tabasco, 43, 50
Tajín, Veracruz, 46, 206; dios de la lluvia entre los totonacas, 156
Tamaulipas, vestigios de agricultura en el suroeste de, 42
tamemes, cargadores, 273, 285, 332; en el *Códice Florentino*, 316
Tamoanchan, 21, 22, 168
Tayazal, último baluarte de los itzaes, 161
Taylor, E. B., 141
teccalli, "casas de palacio" de los tetecuhtin, 269-270
técnica e instrumental entre los mexicas, 281; en la metalurgia, 358-365
tecpantlalli, tierras para sufragar los gastos del palacio, 259
tecpilatolli, lenguaje noble o cultivado, 192, 200
Tecuciztécatl, 173
tecuhtli (plural: *tetecuhtin*), 261, 263, 269-270, 277
Tehuacán, 245
Telpochcalli, centros de educación, 32, 106, 190, 198, 203, 270
temeztli, plomo, obtención del mismo en Mesoamérica, 354
Tenochtli, sacerdote y guía de los mexicas, 242, 244, 249, 392
teopantlalli, tierras para su-

fragar los gastos de los templos, 259
Teotihuacan, 18, 21, 25-27, 44-45, 51, 145, 173, 229, 311, 312
Teotitlán, Oaxaca, 245
tepanecas, 24, 252, 254, 256
Tepechpan, restos allí encontrados, 42
Tepepulco, en el actual estado de Hidalgo, lugar donde inició fray Bernardino de Sahagún sus investigaciones, 102, 103, 104, 118, 120, 191, 206, 374
Tepeyolotli, "Corazón del monte", 174
Tepuchiuhcan, "lugar donde se hace el oro", Guerrero, sitio de una mina prehispánica, 356
Tepuztécatl, uno de los dioses del pulque, 207
tequihuaque, hijos de los que tenían cargos administrativos, 263-264
Teteu innan, madre de los dioses, 413
Tezcatlipoca, 66, 84, 173, 238, 267, 374, 412; como deidad creadora, 414
Tezcoco, 58, 92, 206, 255, 256, 266, 274, 287, 295, 303, 318
Tezozómoc, *tlatoani* de Azcapotzalco, 253
Thevet, André, 414 n.
Thompson, J. Eric S., 189 n., 440
tierra, sistema de propiedad entre los mexicas, 258-262; diversas formas de posesión de la misma, 321-323
Tira de la Peregrinación, 59, 76, 159, 385
Tízoc, piedra de, 59
Tlacaélel, consejero de varios *tlatoque mexicas*, 65, 69, 256-257, 258, 259, 265, 293-299
tlacamecayoámatl, "papeles acerca de linajes", 79, 91
tlacamecáyotl, linaje, 244, 249-250; el linaje de los toltecas, 248
tlacauhtli, vocablo náhuatl que expresa una idea semejante a la de "espacio", 181-189
tlahcuiloque (pintores, escribas) de los calpulli, 270
Tlaelcuani, "Devoradora de inmundicias", 413, 420
tlalámatl, "papeles de tierras", 79-80
Tláloc, 66, 156, 201, 296, 388
tlaloque, dioses de la lluvia, 168-169, 170; juegan a la pelota con Huémac, 386-389
Tlaltecuhtli, dios y diosa de la tierra, 414-415, 431
tlaltícpac, "lo que está sobre la tierra", 265
tlamatini, sabio en el contexto de los pueblos nahuas, 47, 57, 191
tlapializtli, "acción de preservar o guardar algo", 15-16
tlatelolcas, cronistas de la Conquista, 84-85
Tlatelolco, 33, 90, 102, 104, 118, 191, 248, 273, 283-284, 286, 288, 291, 324, 326, 374; discípulos de fray Bernardino que habían estudiado en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, 104, 119, 126 n.
tlatlacotin, "esclavos", 273, 286
tlatocatlalli, "sementeras reales", 258-259
tlatollotl, "esencia de la palabra o discurso", vocablo empleado para referirse a los testimonios acerca del pasado, 57-58, 78
tlaxcaltecas, 71, 90, 94, 110, 275; *tlaxcaltecáyotl*, "conjunto de sucesos en relación con Tlaxcala", 408
Tlazoltéotl, "diosa de la basura", 413, 420-421, 425, 430, 431
tlazopipiltin, nobles descendientes de Acamapichtli, 255, 262, 270
Tloque Nahuaque, el dueño del cerca y del junto, 22, 169
Tochichuitzin, señor de Teotlaltzinco, 60
Tochtecómatl, "tazón del conejo", juego ritual prehispánico, 207-210
Tohuenyo, "nuestro vecino", la curiosa historia del mismo, 373-384; etimología de este vocablo, 383-384
toltecas, 18, 24, 28-30, 57, 199, 245, 247; artes de los, 31, 199; la princesa tolteca y el Tonhueyo, 373-382; prenuncio de su ruina, 388-389
Toltecáyotl, su sentido primario, 7, 9, 14; sus múltiples connotaciones culturales, 15-35
Tollan, su sentido de metrópoli, véase Tula
Tonacacíhuatl, "Mujer de nuestra carne", 413
Tonacatépetl, "Monte de nuestro sustento", 168, 169-170
tonalpohualli, cuenta de 260 días, 148, 159, 164, 181, 184, 198
tonalli, destino, 62, 126 n., 148, 151-156, 163, 265, 289
Tonantzin, Nuestra madre, 415
Toral, fray Francisco de, provincial del Santo Evangelio, que encomendó a Sahagún que emprendiera su investigación, 102
Torquemada, fray Juan de, 73, 85, 86, 89, 91 n., 92, 97, 98-99, 100, 190, 204, 205-206, 276 n., 277 n., 293, 302, 427 n.
Toscano, Salvador, 266
Tovar, Juan de, 89, 97
Tovar Cano Motecuhzomatzin, Antonio, 92
trabajo de metales en Mesoamérica, 280-281
tradición oral, 58-59
traducciones a lenguas europeas de textos en náhuatl recogidos por fray Bernardino, cuestiones y problemas relacionados con ellas, 130-133
Tres Zapotes, Veracruz, 43-44
tributos, 268, 269, 344, 367, 367-368; pagados por los mexicas a Azcapotzalco, 252; tributación de los calpullis de artesanos, 272-273; la situación de los *pipiltin* y los *tlahcuiloque*, 263-264, 270
Tula, 14, 18, 28-30, 47 58, 229, 245, 246, 247, 254, 312; episodio del Tohuenyo, 373-382; sequía en, 387-388
Tzitzimicíhuatl, espectro nocturno femenino, 417

Universidad Nacional Autónoma de México, 105, 115
Uxmal, 312

Valeriano, Antonio, colaborador de fray Bernardino de Sahagún, 88, 407 n.
Vasconcelos, José, 85
Vázquez de Tapia, Bernardino, 82, 83
Velasco, Luis de, virrey de la Nueva España, 92, 272-273
Velázquez, Primo Feliciano, 167
Veracruz, 43, 50, 274
Veytia, Mariano Fernández de Echeverría y, 214
Villa Rojas, Alfonso, 189 n.
Villoro, Luis, 75, 113
visión de los vencidos, 60, 82, 83, 86, 405
visión del mundo, 32, 61, 62

Wadding, Lucas, 110
Warren, F. B., 357 n.
Wittfogel, Karl A., 220-221, 226, 227, 282
Wolf, Eric, 226

Xaltémoc, señor de Tequixquináhuac, 61
Xicalanco, junto a la Laguna de Términos, 284, 331
xíhuitl, "cómputo de 365 días", 148, 181, 184, 185
Xippe Tótec, 173; protector de los que trabajan los metales, 361
xiuhámatl, papel o libro de años, 79
Xiuhcóatl, "Serpiente de fuego", arma invencible de Huitzilopochtli, 84
Xochicalco, Morelos, 46, 145, 229
Xochimilco, 259, 272
Xochiquétzal, Flor preciosa, 412, 425, 430; sus relaciones con Piltzintecuhtli, 418-419; y los conjuros de amor, 419-420

Yaocíhuatl, Mujer guerrera, 417
yaotlalli, tierras para sufragar los gastos de la guerra, 259
Yappan, el penitente, 418-419
yopico, barrio de los artífices de metales preciosos en México-Tenochtitlan, 271
Yucatán, 46, 284, 312, 365
yuhcatiliztli, "la acción que lleva a existir de un modo determinado", 16-17, 19

Zantwijk, Rudolf van, 438, 444
zapotecas, 44, 45, 145
Zorita, Alonso de, 95-96, 263-264, 266, 268-269, 270, 272, 273, 276 n.

ÍNDICE DE LÁMINAS

1. El legado de la *toltecáyotl* . . . . *Frontispicio*
2. El palacio de Quetzalpapálotl . . . *Entre pp.* 32- 33
3. Fray Bernardino de Sahagún . . . *Entre pp.* 112-113
4. El destino de los seres humanos . . *Entre pp.* 160-161
5. *Itzcuintin*, los perrillos . . . . . *Entre pp.* 176-177
6. La educación se iniciaba. . . . . *Entre pp.* 192-193
7. Los *pipiltin* se distinguían. . . . . *Entre pp.* 304-305
8. Pectoral en oro con la efigie de *Mictlantecuhtli* . . . . . *Entre pp.* 352-353
9. Pectoral en forma de disco solar . . *Entre pp.* 352-353
10. Pendiente hallado en la tumba 7 de Monte Albán . . . . . *Entre pp.* 352-353
11. Una *ahuiani*, alegradora mexica . . *Entre pp.* 400-401
12. "Caminamos, andamos aquí en la tierra" . . . . . *Entre pp.* 416-417
13. "Aparecieron otras formas de invención que nada tenían que ver con la muerte" . . . . . *Entre pp.* 416-417

ÍNDICE GENERAL

Primera Parte

Significación del México antiguo

Introducción 7

I. Toltecáyotl, conciencia de una herencia de cultura. 15
II. El México antiguo, ¿capítulo de la historia universal? 36
III. El testimonio de la historia prehispánica en náhuatl 53
IV. Una categorización de la historiografía náhuatl y de la que a ésta siguió en el siglo XVI 72
V. La investigación integral de Sahagún y la problemática acerca de ella 101

Segunda Parte

Algunas creaciones de cultura espiritual

VI. Introducción al pensamiento mítico mesoamericano 139
VII. El maíz y la fauna nativa en los mitos . . . 166
VIII. Número, tiempo y espacio en el pensamiento náhuatl 180
IX. Los ideales de la educación 190
X. Un juego ritual de los nahuas 205

Tercera Parte

Tocante a la "infraestructura"

XI. Sociedad y economía 213
XII. Tlacaélel y el sistema electoral de los mexicas 293
XIII. El papel de la mujer 300

XIV. La institución del comercio 309
XV. Minería y metalurgia prehispánicas. . . . 343

Cuarta Parte

Estudio de textos y algunas reflexiones

XVI. La curiosa historia del Tohuenyo 373
XVII. Chapultepec en la literatura náhuatl . . . 385
XVIII. La ahuiani alegradora, de los tiempos antiguos 402
XIX. Cuauhtémoc en la poesía náhuatl 405
XX. Citlalinicue, faldellín de estrellas 411
XXI. El rostro de las cosas 432

Referencias bibliográficas 437

Indice analítico 447

Toltecáyotl, de Miguel León-Portilla,
se terminó de imprimir y encuadernar en julio de 2014
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
calzada San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
El tiraje fue de 1 300 ejemplares.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN

Viaje a la Huasteca
Guy Stresser-Péan

Las grandes sequías mayas. Agua, vida y muerte
Richardson B. Gill

Idea de la muerte en México
Claudio Lomnitz

Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general
Gilbert Durand

El sacrificio humano entre los mexicas
Yolotl González Torres

El universo de los aztecas
Jacques Soustelle

La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista
Jacques Soustelle

Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas
Walter Krickeberg

Grandeza y decadencia de los mayas
John Eric Sydney Thompson

Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas
Linda Schele y David Freidel

El hombre y sus obras. Ciencia de la antropología cultural
Melville Jean Herskovits

Toltecáyotl, explica Miguel León-Portilla en la introducción de esta suma de ensayos y artículos, quiere decir literalmente "toltequidad", "esencia y conjunto de creaciones de los toltecas", pero admite otras interpretaciones y connotaciones. En efecto, el significado de la palabra que da título a esta obra abraza todo un mundo de realizaciones culturales. Legado de Quetzalcóatl, sabiduría y manifestación de conocimiento, destreza artística, la *toltecáyotl* era un concepto prehispánico que señalaba lo más refinado de una cultura compleja y de riqueza sorprendente. Al dar tal nombre al libro, Miguel León-Portilla declara su propósito: "hurgar en aspectos sobresalientes de la cultura náhuatl, y de sus relaciones con otras de Mesoamérica". *Toltecáyotl* es, así, obra de sabiduría y desciframiento, de comprensión histórica y estética; su autor ha sabido interrogar al pasado prehispánico y de él nos trae noticias iluminadoras, lecciones vivas.

www.fondodeculturaeconomica.com

ISBN: 978-607-16-1318-9

9 786071 613189