

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE HISTORIA

EL CALPULLI EN EL FORMATIVO:
PRESUNTA ASOCIACIÓN POLÍTICA
ORIGINARIA DE MESOAMÉRICA

Casillas de la Vega Akira Gustavo

Asesor: Dr. José Rubén Romero Galván

México, D.F.

Agosto de 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a todos aquellos que por sus esfuerzos, positivos o negativos, concientes o inconscientes, hicieron posible la preparación, planeación, realización y consumación de este trabajo de investigación.

En especial a mi familia, nuclear y extensa, a las mujeres de mi vida (sin olvidar la Naturaleza y la Historia, que me formaron y nutrieron tanto como las mortales), a mis asesores, el oficial y los no oficiales, a mis compañeros y aDíós.

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE GENERAL	2
INTRODUCCIÓN	5
Objetivo	7
Definición de asociación política	7
Hipótesis	15
Definición del concepto familia	16
Marco teórico	17
Metodología	27
Justificación	39
CAPÍTULO I. Mesoamérica y el Formativo	31
Concepto de Mesoamérica	32
Por una nueva periodización	35
Características climáticas y tecnológicas hasta el 10 mil aC	38
Hasta el 6,500 aC	39
Hasta el 5 mil aC	42
La domesticación de las plantas	44
Características climáticas y tecnológicas hasta el 2,500 aC	49
Hasta el 1,500 aC	53
El Formativo	55
CAPÍTULO II. La parentela en la época de la apropiación de los alimentos	59
Ciclos estacionales de la economía	60
Distribución del trabajo	66

Normas de propiedad y funerarias	70
Análisis de las relaciones de parentesco	72
Organización de las parentelas	80
Bosquejo evolutivo	89
CAPÍTULO III. La parentela agrícola sedentaria: Casa y Patio	101
Instrumentos de trabajo	104
Cooperación laboral	106
<i>Cencalli</i> : la Casa	109
Organización de la Casa	109
Culto a los antepasados	120
Culto al fuego	142
Propiedad territorial	152
<i>Cemithualtin</i> : los de un Patio	157
Organización del Patio	157
Distribución del trabajo	159
La unidad de producción y consumo directos.	162
Otros ritos domésticos	168
La incorporación de nuevos integrantes	171
Unidades residenciales	182
La <i>gens</i>	187
CAPÍTULO IV. El Chinancalli: la aldea permanente	195
Condiciones de trabajo	198
El <i>calpulco</i>	207
El Principal y el Consejo	213
La labor militar	219
Ceremonias	228
Justicia	245
Número de integrantes	254

Consideraciones finales	260
CAPÍTULO V. Modelo de evolución histórica	269
El Pretercillárico	270
La agricultura incipiente entre las Casas.	275
La Revolución Neolítica y el Patio	277
El Chinancalli	289
Tendencia general	300
CONCLUSIONES	303
El Estado en Mesoamérica	311
El problema de la continuidad	315
Consideraciones finales	322
EPÍLOGO	327
ÍNDICE DE CUADROS Y FIGURAS	332
BIBLIOGRAFÍA	333

ADVERTENCIA

En las citas el subrayado es mío, a menos que se indique lo contrario, en cuyo caso es del autor. Se respetó el español antiguo –según lo recuperó la edición utilizada-, si bien, debido a la poca o nula normatividad en aquellos tiempos sobre el uso de signos de puntuación, fue ligeramente modificada a fin de hacer más fluido y comprensible el texto.

INTRODUCCIÓN

Ubi societas, ibi ius.

En donde hay sociedad, existe el derecho.

Tanto los antiguos filósofos como los modernos científicos sociales concuerdan en que la primera organización política fue la familia. Sin embargo, hay una gran laguna en el conocimiento de lo que sucedió desde ese estadio “primitivo” hasta el surgimiento del Estado, que se ha intentado salvar según distintos enfoques teóricos. En la actualidad existen diversas opiniones sobre la organización política y económica de las sociedades mesoamericanas, los mexicas y mayas del Posclásico entre las más discutidas. Así, se han caracterizado bajo los conceptos de despotismo asiático, feudalismo, cacicazgos, Estado simple o complejo, etc. La dificultad de aprehensión del tema se ha debido, en parte, al hecho de partir del supuesto de que la realidad debe adaptarse a determinados enfoques teóricos, sin estudiar dichas sociedades desde sí mismas y en función de su época. También existe el problema de la insuficiente determinación de los conceptos utilizados, así como la divergencia de éstos entre los distintos enfoques teóricos, por ejemplo el concepto Estado.

En general, se considera que la naturaleza del Estado consiste en la reunión de los siguientes elementos: población, territorio y dominio o poder... Sin embargo, ¿acaso la familia no llega a compartir estos mismos elementos?, así como otro tipo de asociaciones humanas que no sólo existen adaptadas al mandato del Estado sino que incluso, en algunos casos, han tenido más poder que éste: como algunas agrupaciones empresariales o las Iglesias establecidas, sin olvidar la mafia, los cárteles de narcotraficantes y otras organizaciones criminales, entre las más ilustrativas. Por lo tanto, si se quiere llegar a comprender cualquier sociedad humana, y en nuestro caso particular las mesoamericanas, es indispensable obtener una definición lo más precisa posible de los conceptos implicados.

Según Aristóteles, el mejor método para lograr comprender la naturaleza de la cosa estudiada y obtener una buena definición que permita distinguirla de otras parecidas, consiste en descomponer el todo en sus elementos componentes, remontándose a su origen: en este caso, el del Estado en Mesoamérica. Si bien es difícil la comprensión de las sociedades que habitaron dicho territorio poco antes del contacto con los europeos lo es mucho más para las de épocas anteriores, primordialmente por la naturaleza de las fuentes. Tal es el caso de los teotihuacanos y olmecas, por citar los más conocidos, así como otros más antiguos: aquellas sociedades que originaron al Estado y la entelequia conocida como Mesoamérica. Es un hecho la imposibilidad de obtener documentos escritos por dichas sociedades arcaicas, por no hablar de observadores externos, como sucedió en el Posclásico con los europeos. Por otra parte, los restos arqueológicos son insuficientes cuantitativa y cualitativamente, debido a su paulatina destrucción, a las dificultades para conseguirlos y al relativo poco interés por el estudio de tan remotas épocas. Es clara la necesidad de un acercamiento distinto para llegar a comprender las realidades de esas sociedades arcaicas. Como dijera

Claude Mousset refiriéndose a la prehistoria de la familia, “nos hallamos frente a un dilema frecuente en la prehistoria: correr el riesgo de equivocarse o permanecer en un plano de generalidad tal que desaparece el interés de lo que se puede decir”¹.

§1. Entonces, el **objetivo** de la presente tesis consiste en responder la siguiente interrogante: *¿cuál fue la asociación política originaria de Mesoamérica y cómo estaba constituida?* La denomino originaria por haber dado origen tanto a otras asociaciones políticas superiores (más complejas, es decir al Estado) como al concepto mismo de Mesoamérica. Dada la imposibilidad de abarcar todas las fuentes, se constreñirá al caso específico del Altiplano central y se complementará la información insuficiente con datos provenientes de otras regiones, como explicaré a detalle más adelante.

A fin de poder responder satisfactoriamente dicho cuestionamiento, es indispensable discernir su composición en tres partes y definir lo más preciso posible sus conceptos constitutivos. Dichas partes son las que siguen: a) determinación de la asociación política originaria, b) conocimiento de su constitución, y c) su carácter de dar origen tanto al Estado como al concepto actual de Mesoamérica.

§2. Antes de definir el concepto fundamental de asociación política deberá determinarse primero el de Estado, para saber si son iguales o en qué se diferencian y cuál es más extenso, es decir, si uno forma parte del otro o todo lo contrario. Han existido, principalmente, dos grandes modos para acercarse al estudio de la naturaleza del concepto Estado: la primera, lo que éste debería ser y, la segunda, la investigación sobre lo que ha sido y es. Ambas coinciden en señalar sus elementos componentes (pueblo, territorio y

¹ Mousset, Claude. “Prehistoria de la familia” en *Historia de la familia*, p. 84.

dominio), para después continuar una discusión sobre cuál de estos es el esencial, y en qué medida son específicos del Estado frente a otras asociaciones políticas. Pueden perfilarse cuatro posiciones fundamentales desde las cuales se aborda dicho concepto: deontológica, sociológica, jurídica y política. En la primera, se propone una idea del Estado determinándolo por ciertos fines y normas o valores específicos que éste debería realizar. La segunda posición considera que sus fines son perseguidos también por “otras formas de unión social” y, entonces, propone que el poder es el carácter esencial del Estado. Mientras que la tercera manifiesta que el Estado “es la totalidad de un orden jurídico en cuanto constituye un sistema que descansa en una norma hipotética fundamental. Es la personificación metafórica del orden jurídico total”. Por último, la cuarta supone que el elemento distintivo para identificar la esencia del Estado consiste en considerarlo como la formación fundamental de toda vida política².

En cuanto al segundo gran modo de abordar la naturaleza del Estado -aquel que implica la investigación sobre lo que ha sido y es, en sus partes histórica y antropológica-, se intenta estudiar además a las organizaciones políticas anteriores a éste. Por lo que, a su vez, se subdivide primordialmente en dos posiciones: una, que sigue el modelo de Marx sobre las formas económicas precapitalistas y, la otra, el evolucionismo.

Respecto de las formas económicas precapitalistas, se considera que existieron dos constituciones de los “estados antiguos”, “sobre la base de linajes o sobre la base de lugares. Las tribus basadas en linajes superan en antigüedad a las tribus basadas en el lugar y en casi todas partes fueron suplantadas por éstas”³. En este último caso, de los estados basados en lugares, puede distinguirse una “organización social” de una “organización

² González Uribe, H. *Teoría política*, p. 156. La segunda propuesta teórica está encabezada por el modelo de Max Weber y la tercera por el de Hans Kelsen.

³ Marx, Karl. *Formaciones económicas precapitalistas*, p. 59.

política”, puesto que “el poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra”⁴. Lewis Henry Morgan, en su obra titulada *La Sociedad Antigua*, denominó a la primera organización, *societas*, y a la segunda, *civitas*.

Por otra parte, el evolucionismo supone que en las sociedades existe una tendencia predecible a transformarse de formas de organización relativamente simples a otras de mayor complejidad con el transcurso del tiempo: un desarrollo que iría de las bandas de cazadores-recolectores a las tribus y los cacicazgos, para terminar con los Estados⁵. Por ejemplo, Robert Carneiro manifiesta que “un Estado es una unidad política autónoma, que abarca muchas comunidades dentro de su territorio y que tiene un gobierno centralizado con el poder de reclutar a los hombres para la guerra o el trabajo, tasa y recolecta impuestos, y decreta y vigila el cumplimiento de las leyes”; sin embargo, no aplica el criterio de Elman Service de que el Estado tenga el monopolio de la fuerza, pues piensa que los cacicazgos ya lo poseían antes que éste⁶.

Mediante la abstracción mental, el método deductivo y los enfoques teóricos sobre el Estado antes descritos, podemos inferir que este último vocablo (Estado) forma parte de uno más general, el de organización o asociación política, y que ambos integran al concepto más genérico de Derecho. El término Derecho proviene del latín *dirigere* (*dirigo, is, ere*), dirigir; adjetivo verbal de *rectum*, recto, directo; que a su vez resulta ser adjetivo

⁴ Marx, K. y F. Engels. *Manifiesto del Partido Comunista*, p. 53. Marx añade sobre los Estados que “los propietarios autónomos, junto a los cuales la propiedad común misma, que antes todo lo absorbía y dominaba, es puesta como un particular *ager publicus* diferenciado, junto a los muchos propietarios privados de la tierra. Marx, K. *Formaciones económicas precapitalistas*, p. 51.

⁵ Asimismo, existen sub-distinciones entre cacicazgos “simples” y “complejos” (“sociedades cacicales o tribales jerárquicas”), así como Estados “simples” y “complejos”.

⁶ Voorhies, Barbara. “Un modelo del sistema político pre-azteca del Soconusco” en *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*, p. 134.

verbal de *rego, is, ere*: regir⁷. Según Petit, es “el conjunto de reglas que rigen las relaciones sociales”⁸; sin embargo, esta definición no discrimina entre las reglas o normas morales, religiosas, de la cortesía o una “conminación arbitraria” de lo que constituye el carácter jurídico (*praecepta iuris*). Por lo tanto, y basado tanto en la etimología como en las definiciones de los teóricos jurídicos, entenderé por Derecho a *cualquier conjunto de normas que intenta reglamentar los vínculos entre los hombres; es el resultado del consentimiento de las partes, consciente o -como la mayoría de las veces- inconsciente, respecto de la creación, transmisión o extinción de derechos y obligaciones (más o menos desiguales) de los “contratantes”, así como del compromiso recíproco a cumplir ese orden normativo*. Dicho consentimiento de las partes a las normas establecidas es lo que algunos autores denominan contrato, convención o pacto; esto significa que *siempre se constituye una asociación, sociedad o corporación, cuyos participantes unen sus poderes (facultades y bienes) particulares para alcanzar el bien común*. Estas asociaciones pueden ser de los ámbitos más diversos: una pareja amorosa, la familia, un grupo de amigos, un equipo deportivo, una empresa económica y, por supuesto, el Estado o inclusive una organización criminal. Todas comparten un orden normativo que debe cumplirse para “llevarse bien”; aunque el último caso se considere como “fuera de la ley” o “contra el Estado”.

En cuanto a la distinción entre las normas jurídicas (*praecepta iuris* o leyes) y las normas morales, de trato social, religiosas o cualquier otra, etimológicamente, el término *praecepta* proviene del latín y significa precepto, regla, mientras que el vocablo *ius, iuris*, lo jurídico⁹. Así que utilizaré este término para diferenciarlo de mi concepto Derecho, más extenso. El

⁷ Bravo González, Agustín y Bravo Valdés, Beatriz. *Primer curso de derecho romano*, p. 22.

⁸ Petit, E. *Tratado elemental de derecho romano*, p. 15.

⁹ Es interesante recordar la relación con las palabras *iure*, “con razón” o *iugum*, yugo, íntimamente relacionado con la palabra cónyuge. Posiblemente tenga como raíz al sánscrito: *iu*, liga. Bravo Valdéz. *Primer curso de derecho romano*, p. 22.

diccionario Larousse define a lo jurídico como “relativo a las formas judiciales, a la justicia, a las leyes que regulan las relaciones entre los ciudadanos, y al derecho en general”. Para los fines de la presente investigación, consideraré a lo jurídico como parte integrante del concepto Derecho, la diferencia entre ambos radica en *el uso de la fuerza* (facultad de coacción¹⁰) para hacer cumplir los compromisos consensuados y sancionar en caso de incumplimiento¹¹. Los factores que intervienen en su ejercicio (los derechos y obligaciones, las sanciones, etc.) son asignados por cierta asociación “legítima”, como resultado de la susodicha convención entre las partes; o sea, dicha asociación está basada en preceptos jurídicos o **leyes** supuestamente consensuados por la totalidad de los contratantes, ya sea por la totalidad de los componentes de la asociación o a través de representantes constituidos.

Ahora bien, ateniéndonos al estricto sentido etimológico, el término moral proviene del latín *mos, mores*, costumbres; sin embargo debido a que en la actualidad se le relaciona más bien con un sentido ético e interior (es decir, que debe cumplirse pero no existe castigo excepto el remordimiento dictado por la propia conciencia), no será tomado en cuenta. Su lugar será ocupado por el término costumbres. Dicha palabra proviene del latín *consuetudo, -inis*, cuya raíz viene de *consuescere: cum, con, y suescere*, hacerse usual; significa entonces, lo usual, de práctica habitual, de manera acostumbrada. Según los antiguos juristas romanos, las costumbres se basaban “en una *opinio necessitatis*, en un parecer general de que ‘así debe

¹⁰ Ver *infra*, nota al pie de página número 21.

¹¹ El *Diccionario de sociología*, p.186, dice del Derecho -que yo aplico al concepto de lo jurídico- lo siguiente: “Sistema normativo que pretende organizar el monopolio del uso de la coacción en la vida social mediante un conjunto de normas de conducta y de normas de competencia. Sus rasgos distintivos son que prevé y regula minuciosamente los procedimientos de creación de esas normas (procedimiento legislativo) y que organiza su propio cumplimiento mediante una precisa y ritualizada institucionalización de los procedimientos de solución de conflictos y aplicación de sanciones por las conductas desviantes (procedimientos judiciales)”.

uno comportarse”¹²; tan grave e importante era esta “necesidad” que podía incluso abrogar al derecho jurídico escrito (*consuetudo abrogatoria*): “Las leyes son abrogadas, no sólo por el voto del legislador, sino también por el tácito consentimiento de todos, o sea, por la costumbre contraria”¹³. La diferencia esencial entre las normas éticas y las jurídicas de las “consuetudinarias” radica en que el castigo por incumplimiento de las últimas conlleva la discriminación e inclusive la exclusión de la comunidad, de la sociedad, a la que se pertenece. Por ejemplo, para los otomíes de Temoaya, estado de México, cada familia debe aportar su parte correspondiente para la preparación de la fiesta municipal, de manera que los recaudadores pueden enviar a los incumplidores “un recordatorio a través de sus parientes, lo cual constituye una excelente forma de presión, pues incide sobre el ridículo y la vergüenza. A los parientes les dará ‘pena ajena’ y servirán como presión ante el moroso, y en caso de no obtener el pago serán los primeros en excluirlos como residentes, y/o aún como familiares”¹⁴. En general, están estrechamente vinculadas con los sistemas de creencias y valores, además de ser heredadas por la tradición, o sea, transmitidas de generación en generación, por lo común oralmente y por medio de la observación¹⁵. Henri Favre afirma que entre los tzotziles y tzeltales del actual estado de Chiapas, para ser aceptado dentro de las comunidades como miembro, “hay que aceptar de ella las reglas y las convenciones, adoptar sus normas y valores, en suma, asumir su tradición. La pertenencia a

¹² Margadant S. *El derecho privado romano*, p. 45.

¹³ La consideraban “*ius non scriptum* (el derecho que se manifiesta en la misma conducta de los ciudadanos)”. Ibidem, pp. 104 y 103.

¹⁴ Collin, Laura. *Ritual y conflicto*, p. 50. Por otro lado, Edward Thompson, al referirse a la cultura tradicional de la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX, dice que “esta es, pues, una cultura conservadora en sus formas, que apela a los usos tradicionales y procura reforzarlos. Las formas son también irracionales; no apelan a la ‘razón’ por medio del panfleto, el sermón o el estrado; imponen las sanciones de la fuerza, el ridículo, la vergüenza, la intimidación”. Thompson, E. *Costumbres en común*, p. 21.

¹⁵ “Tanto las prácticas como las normas se reproducen a lo largo de las generaciones dentro del entorno lentamente diferenciador de la costumbre. Las tradiciones se perpetúan en gran parte por medio de la transmisión oral, con su repertorio de anécdotas y de ejemplos narrativos”. Ibidem, p. 20.

una comunidad, con los privilegios que de allí provienen, puede ser puesta en duda en cualquier momento por el grupo, que de esta manera sanciona el comportamiento de individuos desviacionistas. Quien no se conforma a las leyes consuetudinarias de la comunidad no es excluido formalmente, pero la comunidad ejerce sobre él una presión tal que lo obliga sea a volver a la norma, sea a exiliarse”¹⁶. Por lo tanto, para los fines de la presente tesis, las **costumbres** constituyen ante todo un *orden normativo, pues intentan regular la conducta de los individuos con respecto a otras personas (según su relativa posición dentro del tejido social) y, también, a la naturaleza en general*. Son un conjunto de actitudes y prácticas aprobadas por los miembros de la asociación, consideradas como “buenas” o deseables, que pueden abarcar, por ejemplo, desde la forma de saludar y dirigirse a alguien (según las jerarquías internas, es decir, el “trato social”) hasta los modales en la indumentaria y la comida. Puede, incluso, identificárselas con el “buen gusto”. No hay que dejar de lado la manera “apropiada” de venerar (públicamente) a la divinidad, o sea, de llevar a cabo los rituales religiosos. *Los medios de sancionar las transgresiones son el rechazo, el escarnio, la vergüenza, es decir la discriminación, e inclusive la exclusión del trasgresor de la asociación de la que es integrante. De uno u otro modo se trata del consenso general, del acuerdo común (también llamado “unidad de criterio”), tradicionalmente heredado, enseñado a las nuevas generaciones, quienes -si las continúan valorando- habrán de transmitir las a su descendencia.*

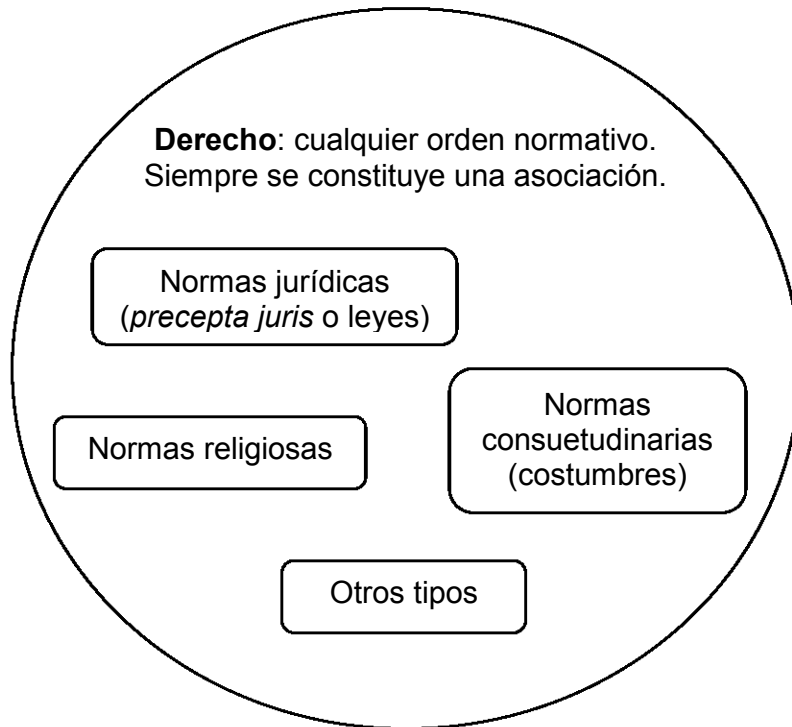
Resulta evidente que la diferencia entre las normas jurídicas (o leyes) y las consuetudinarias (es decir, las costumbres)¹⁷ -ambas integrantes del concepto Derecho (ver la figura 1)- radica en la naturaleza de las sanciones

¹⁶ Favre, H. *Cambio y continuidad...*, p. 127.

¹⁷ La diferencia entre las costumbres y las normas religiosas radica en que se considera que estas últimas conllevan, por su incumplimiento, un castigo de origen divino, sobrenatural.

que cada asociación tiene acordado o ha convenido cumplir, de acuerdo con su particular orden normativo.

Figura 1



Por otro lado, el concepto de política conlleva mayores problemas, pues “mientras algunos consideran que la política es la ciencia del Estado, del poder organizado en la comunidad nacional, otros, que constituyen mayoría, sostienen que es la ciencia del poder organizado en todas las comunidades”¹⁸, puesto que piensan que lo político es esencial para cualquier organización o “estructura social”. Max Weber manifiesta que el contenido de la palabra política “es extraordinariamente amplio y abarca cualquier género de actividad *directiva* autónoma. Se habla de la política de divisas de los Bancos, de la política de descuento del *Reichsbank*, de la política de un sindicato de una huelga, y se puede hablar igualmente de la política escolar de una ciudad o de

¹⁸ Serra Rojas, Andrés. *Diccionario de ciencia política*, p. 897.

una aldea, de la política que la presidencia de una asociación [empresa] lleva en la dirección de ésta, e incluso de la política de una esposa astuta que trata de gobernar a su marido”¹⁹. Weber añade que “política significará, pues, para nosotros, la aspiración (*Streben*) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder...”²⁰

Luego entonces, basado en mi definición de Derecho antes descrita, en la diferencia entre normas jurídicas y consuetudinarias, y en los teóricos políticos, comprenderé por **asociación política** a toda asociación jurídica soberana, *porque tiene la facultad y libertad para regirse por cierto orden normativo emanado de la misma asociación* -es decir, no impuesto por ninguna asociación superior- *y, por otra parte, con la facultad coercitiva para hacer cumplir dichas normas por medio de sanciones*²¹. Es evidente que el Estado sólo es una asociación política entre muchas más, pero que debido a su desenvolvimiento histórico ha logrado dominar a otras asociaciones políticas (antes) soberanas bajo su esfera de poder, sea absorbiendo o desmantelando sus órdenes normativos “legítimos”.

§3. La **hipótesis**, que intentará responder la interrogante arriba planteada, objetivo de la presente indagación, radica en *considerar a la familia o comunidad doméstica como la asociación política predominante durante el Formativo en el Altiplano central.*

¹⁹ Las cursivas son de la edición. Weber, Max. *El político y el científico*, p. 82.

²⁰ *Ibidem*, p. 84.

²¹ Coercibilidad es “la posibilidad abstracta que detenta el ordenamiento jurídico de aplicar una sanción a la conducta antijurídica [... Es] en sí la advertencia directa del sistema de derecho al violentador de la norma jurídica, que expresa que de no cumplir con la prescripción normativa aplicará una sanción”. Se distingue del poder coactivo por ser éste último, la aplicación de la fuerza o violencia “que ejecuta *el ordenamiento jurídico* para provocar la realización de cierta conducta o sancionar alguna”. *Diccionario jurídico mexicano*, p. 113.

§4. Por ende, es necesario definir lo más preciso posible el concepto de *familia* o *comunidad doméstica*. El primer término proviene etimológicamente del latín *famulus*, servidor, criado²²; es decir, la familia era el conjunto de servidores pertenecientes a un mismo hombre, como por ejemplo las empresas gladiatorias. Para las ciencias sociales contemporáneas existen diversas clases de familias: nucleares, compuestas, extensas, troncales, etc., lo que entorpece la comprensión de las realidades sociales, según lo dicho al principio. Algunos investigadores definen a la familia compuesta como “un grupo de familias nucleares vinculadas por un cónyuge común, habitualmente un marido en un sistema de matrimonio poligínico”. Mientras que las familias extensas “consisten en una serie multigeneracional de familias nucleares que por lo general viven como un grupo doméstico común. Es decir, una familia que comprende a los padres y sus hijos casados es una familia linealmente extensa”²³. Otros autores consideran que “cuando la familia conjunta vive dispersa estamos en presencia de una familia extensa, aunque suelen residir próximos y realizar actividades económicas comunes”²⁴. Unos más lo llaman linaje, dicho término significaba, para los siglos XVI y XVII, “la descendencia de las casas y familias. Díxose a línea, porque van decendiendo de padres, hijos y nietos, etc., como por línea recta”²⁵. Aparentemente, es análogo a la modalidad familiar que es superior a la “extensa”, conocido entre los celtas como *clainne*, clan²⁶. Sin embargo, debido a las cargas teóricas que tiene esta palabra, no la utilizaré.

²² “Esclavo doméstico” según Engels, F. *El origen de la familia...*, p. 55.

²³ *Diccionario de antropología*, ed. Thomas Barfield, p. 233.

²⁴ *Diccionario de sociología*, p. 293.

²⁵ Cobarruvias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, p. 768.

²⁶ Ver capítulo II. Mientras que la familia “extensa” era denominada *sept* o *sib*. Por su parte, G. Murdock propuso el término *sib* “en lugar de *clan*, menos preciso, para significar un grupo de parentesco consanguíneo unilineal de antecesores demasiado remotos para que los miembros de aquél puedan determinar su relación directa”. *Diccionario de antropología*, ed. Bellaterra, p. 187.

Ante tal diversidad de opiniones resulta indispensable encontrar un término más adecuado y preciso, que permita englobar distintos modos de familias, de acuerdo a las diferencias culturales: varios autores utilizan el concepto de comunidad doméstica. La primera palabra proviene del latín *communis*, común, y a su vez de *cum*, con, y *munis*, límite²⁷, es decir un grupo que comparte el mismo territorio; la segunda proviene de *domus*, hogar, casa²⁸. Debido al pleonasma etimológico, que denomina a cierto grupo que comparte residencia, preferiré utilizar los términos de grupo doméstico o, mejor dicho, *parentela*. Luego entonces, para el presente estudio, el vocablo **parentela**, “*designa a un grupo social constituido por personas vinculadas por la sangre, el matrimonio o la adopción, caracterizado por una residencia común, cooperación económica, reproducción y cuidado de la descendencia*”²⁹. Sin embargo, existen importantes variaciones sobre las definiciones de parentesco y consanguinidad, lo cual será analizado a detalle más adelante, en el cuerpo del trabajo.

§5. Con el fin de poder demostrar la hipótesis, se delimitará el campo de estudio. Será necesario, entonces, abordar tanto los elementos componentes de las asociaciones políticas como los que corresponden a la parentela. Del primer concepto se abstraerán las *leyes* sobre los derechos de ciudadanía: de la propiedad y la sucesión de los bienes materiales, principalmente. Mientras que del segundo, las *costumbres* respecto del matrimonio, el nacimiento y la adopción, así como las ceremonias funerarias. Ahora bien, se infiere que a mayor concordancia entre los elementos de la relación ‘leyes’-‘costumbres’, la relación ‘asociación política’-‘grupo doméstico’ coincidirá en la misma proporción. Sin embargo, no hay modo de conocer directamente las leyes ni

²⁷ No confundir con *minis*, trabajo; como en ministro, administración, etc.

²⁸ Es la raíz de vocablos como domicilio, dominio, dominar, don, doña, etc.

²⁹ *Diccionario de sociología*, p. 293.

las costumbres de los pobladores originarios de Mesoamérica, por lo que se necesita un **marco teórico** que permita acercarse al conocimiento de estos elementos.

El funcionalismo supone que una instancia social que asume varias funciones distintas a las de su campo ideal domina a las otras, en otras palabras, es plurifuncional. Dicha instancia determina el funcionamiento del conjunto de la sociedad, se convierte en la causa -en última instancia- de su lógica interna porque permite el mantenimiento, la continuidad, del orden social³⁰. Pero, tal como expresa Godelier, “el análisis se detiene ahí y termina en el callejón sin salida de las ‘explicaciones’ tautológicas empiristas. Pues si se plantea la pregunta: ¿por qué el parentesco, o cualquier otra institución, es plurifuncional en una sociedad determinada?, la respuesta es: porque es dominante”³¹.

En contraposición, el materialismo histórico hace abstracción mental del conjunto de los actos humanos -aparentemente caóticos, absurdos- y sus efectos, e intenta explicarlos desde las limitantes que impone la necesidad económica. Como dijera Engels, “somos nosotros quienes hacemos nuestra historia, pero la hacemos, en primer lugar, con arreglo a premisas y condiciones muy concretas. Entre ellas, son las económicas las que deciden en última instancia. Pero también desempeñan su papel, aunque no sea decisivo, las condiciones políticas, y hasta la tradición, que merodea como un duende en las cabezas de los hombres”³². En otras palabras, supone la jerarquía, en última instancia, de las condiciones económicas -históricamente dadas-, que determinan la configuración del “edificio” social, la “totalidad orgánica”: “En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad,

³⁰ Godelier, M. *Economía, fetichismo y religión...*, p. 240.

³¹ Idem.

³² Engels, F. *Ludwig Feuerbach y el fin...*, p. 78.

relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la *base real* sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual *corresponden* determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general”³³. Marx añade, “¿qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Pueden los hombres elegir libremente esta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de las facultades productivas de los hombres corresponde una determinada forma de comercio y de consumo. *A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil*”³⁴.

Ahora bien, las relaciones de producción no son visibles de por sí en las sociedades, pues a veces aparecen “invertidas” como relaciones entre las cosas, opacadas por las relaciones interpersonales -por ejemplo de la servidumbre o la esclavitud- u oscurecidas bajo un “ropaje” divinizado; de ahí que sólo por medio del análisis científico se puedan llegar a conocer³⁵. Lo importante entonces es llegar a conocer, y en el caso de la historia reconstruir

³³ Marx, K. *Contribución a la crítica...*, p. 5.

³⁴ En una carta a Annekov. Tomado de Harnecker, M. *Los conceptos elementales...*, p. 315.

³⁵ Como dijera Maurice Godelier: “Buscar y descubrir el sistema de constricciones que están determinadas por un proceso social de producción y que constituyen las condiciones sociales de su reproducción significa proceder epistemológicamente de tal manera que se pueda poner de manifiesto la causalidad estructural de la economía sobre la sociedad, su lógica de conjunto, teniendo en cuenta que esta causalidad de la economía, esta estructura general de la sociedad y esta lógica específica de conjunto no son jamás fenómenos directamente observables como tales, sino hechos que deben ser reconstruidos por el pensamiento y la práctica científicos”. Godelier, *op. cit.*, p. 162.

-por (el único) medio de la abstracción racional-, las características específicas de las relaciones de producción³⁶ en determinadas sociedades:

La relación directa existente entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos –relación cuya forma corresponde siempre de un modo natural a una determinada fase de desarrollo del tipo de trabajo y, por lo tanto, a su capacidad productiva social- es lo que nos revela el secreto más recóndito, la base más oculta de toda la construcción social y también, por consiguiente, de la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en una palabra, de cada forma específica de Estado. Lo cual no impide que la misma base económica –la misma, en cuanto a sus condiciones fundamentales- pueda mostrar en su modo de manifestarse infinitas variaciones y gradaciones debidas a distintas e innumerables circunstancias empíricas, condiciones naturales, factores éticos, influencias históricas que actúan desde el exterior, etc., variaciones y gradaciones que sólo pueden comprenderse mediante el análisis de estas circunstancias empíricas dadas.³⁷

Este texto de Marx evidencia que su teoría no se trata de un determinismo mecánico y absoluto donde todos los elementos son directa y exclusivamente causados por la estructura económica y, sobre todo, por las relaciones de producción, puesto que todas las instancias sociales se relacionan íntima y recíprocamente y su desarrollo y transformaciones son causados por leyes específicas, determinadas históricamente, es decir que tienen autonomía relativa³⁸. Dicho en palabras de Engels: “El desarrollo político, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., descansa en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten también los unos sobre los otros y

³⁶ “Por relaciones económicas, en las que nosotros vemos la base determinante de la historia de la sociedad, entendemos el modo como los hombres de una determinada sociedad producen el sustento para su vida y cambian entre sí los productos”. Engels, *op. cit.*, p. 92.

³⁷ Marx, *El Capital*, vol. III, p. 733.

³⁸ “... Pero toda ideología, una vez que surge, se desarrolla en conexión con el material de ideas dado, desarrollándolo y transformándolo a su vez; de otro modo no sería una ideología, es decir, una labor sobre ideas preconcebidas como entidades con propia sustantividad, con un desarrollo independiente y sometidas tan sólo a sus leyes propias”. Engels, *op. cit.*, p. 60.

sobre su base económica. No es que la situación económica sea *la causa, lo único activo*, y todo lo demás efectos puramente pasivos. Hay un juego de acciones y reacciones, sobre la base de la necesidad económica, que se impone siempre, *en última instancia*³⁹. En cuanto al otro modo de acercarse a la realidad, anticientífico diríamos, el mismo Engels añade que “este modo de ver se basa en una representación vulgar antidialéctica de la causa y el efecto como dos polos fijamente opuestos, en un olvido absoluto del juego de acciones y reacciones. Que un factor histórico, una vez alumbrado por otros hechos, que son en última instancia hechos económicos, repercute a su vez sobre lo que le rodea, e incluso sobre sus propias causas, es cosa que olvidan, a veces muy intencionadamente, esos caballeros...”⁴⁰

Así, para el materialismo histórico, no basta que una instancia social asuma varias funciones para ser dominante, pues para ello es un requisito obligatorio el que asuma la función de relaciones de producción. Tal instancia no sólo desempeña el papel de organizador de algún proceso concreto de trabajo sino que asume el dominio del acceso a los medios de producción y a los productos del trabajo social, implicando asimismo ese control, autoridad y sanciones sociales y, por consiguiente, dominio sobre las relaciones políticas, además de servir como esquema ideológico en el seno de la práctica simbólica y religiosa⁴¹. De manera que la tarea de descubrir y reconstruir mediante el pensamiento los modos de producción que se han desarrollado en la historia, o que todavía se desarrollan, implica no sólo informar sobre la economía de una sociedad sino también sobre todas sus estructuras sociales. Por lo tanto, de un modo u otro, y sobre todo con base en el método dialéctico, se abre la posibilidad de analizar dichas relaciones de producción no directamente sino indirectamente, es decir, a través del régimen político y su

³⁹ Carta de Engels a W. Borgius. Engels, *op.cit.*, p. 93.

⁴⁰ En una carta a Franz Mehring. Tomado de Harnecker, *op.cit.*, p. 94.

⁴¹ Godelier, *op. cit.*, p. 137.

sistema jurídico, la organización social, las relaciones de parentesco, los esquemas religiosos, etc.⁴² El mismo Engels afirmó que el materialismo histórico únicamente es “una guía para el estudio” y no un pretexto para no estudiar la historia. Tiempo después, Godelier escribió: “seguir un método marxista en antropología o en las ciencias sociales significa, para nosotros, comprometerse a descubrir y a recorrer, a través de caminos aún por inventar, la red invisible de las razones que vinculan las formas, las funciones, el modo de articulación, la jerarquía, la aparición y la desaparición de estructuras sociales determinadas. Adentrarse por estos caminos es querer llegar a un lugar en el que desaparezcan las distinciones y las oposiciones entre antropología e historia, en el que ya no sea posible constituir en un dominio autónomo, fetichizado, el análisis de las relaciones sociales, a un lugar situado, pues, más allá de las impotencias del empirismo funcionalista y de los límites del estructuralismo”⁴³.

Luego entonces, parto del supuesto que, mientras más se conozcan las condiciones económicas de los grupos domésticos originarios de Mesoamérica mejor se conocerá su organización general y, por consiguiente, la asociación política originaria. Lo cual no significa poder abordar directamente las relaciones de producción, pues la escasez de fuentes lo impide, sino sólo aproximarse a ellas por vías distintas.

La segunda parte del objetivo radica en conocer la constitución interna de las asociaciones políticas de ese entonces. Desafortunadamente, las fuentes son insuficientes tanto cuantitativa como cualitativamente -como ya se hizo notar con anterioridad- por lo cual, para poder conocer las condiciones

⁴² La investigadora Silvia Limón, mediante otra posición teórica, llega a la misma proposición: “Para el estudio de los mexicas, y demás pueblos mesoamericanos, la religión es de suma importancia, pues ayuda a entender los diversos aspectos de la sociedad, como por ejemplo, su organización, la economía y política, por mencionar sólo algunos”. Limón, S. *El fuego sagrado*, p. 27.

⁴³ Godelier, *op. cit.*, p. 244.

económicas de dichas sociedades, será necesario hacer uso de fuentes documentales posteriores al contacto con los europeos, así como otras de carácter etnográfico, sobre algunos grupos humanos que compartan circunstancias económicas y sociales presuntamente similares a las del Formativo, incluidas en primer lugar las sociedades indígenas contemporáneas asentadas en el territorio que alguna vez fue Mesoamérica.

Esta analogía, entre grupos humanos distintos pero que bajo circunstancias parecidas llegan a asemejarse algunas de sus instancias sociales, no es nueva. Por ejemplo, Julio César se percató de la transformación sufrida por los celtas, pueblo agricultor y con estamentos diferenciados, a raíz de sus invasiones en territorio de los germanos, grupo dedicado a la caza, la recolección y la ganadería: "... Y hubo antes un tiempo donde los galos superaron a los germanos, de suyo les metieron guerras, a causa de la multitud de sus hombres y la inopia de su campo, enviaron colonias más allá del Reno. Ahora, porque permanecen en la misma inopia, necesidad [y] padecimiento en que antes los germanos, usan de su mismo alimento y cuidado del cuerpo"⁴⁴. Asimismo, el sociólogo Reuven Brenner considera "que el mantenimiento de una población pequeña comprendería las similitudes en la estructura de las sociedades primitivas, y que el crecimiento de la población incluiría similitudes con las pautas de desarrollo [... Y añade,] así, mis puntos de vista de las sociedades primitivas deberían interpretarse implicando únicamente que su estructura puede entenderse como una adaptación a las expectativas de llevar a cabo las interacciones dentro de una comunidad pequeña"⁴⁵; opinión a la cual me adhiero por ser razonablemente lógica y presuntamente veraz.

Obviamente, son muchos los riesgos que se presentan al utilizar el análisis diacrónico. El investigador Michael Rowton afirma que éste puede y

⁴⁴ Julio César, Cayo. *Guerra gálica*, p. 119.

⁴⁵ Brenner, R. *La historia, albur del hombre*, p. 76 y 78.

debe usarse, pero sólo con gran cautela y bajo dos condiciones: primero, la evidencia actual no puede usarse como prueba para tratar de hallar una solución a un problema de las sociedades ya desaparecidas, debe utilizarse únicamente como una guía al material antiguo. Segundo, debe ser usado únicamente si se puede demostrar que el problema en discusión no es de aquellos en que sea necesario presuponer un grado importante de *transformación* de las instancias sociales⁴⁶.

Aunque Mesoamérica -como tal- quedó destruida a partir de la conquista por parte de los españoles, ambos “sujetos” históricos (los indígenas y los europeos) adoptaron y perdieron ciertas costumbres, vocablos y otros elementos culturales ante su contraparte (sin olvidar la innegable tradición traída por los esclavos africanos), de una manera inequitativa. De dicho proceso, indudablemente resultó una nueva cultura (la cual varía según la región de que se trate y las vicisitudes históricas que sufrieron las comunidades particulares), pero a pesar de todo es posible reconocer algunos *fragmentos* de la herencia mesoamericana. Sobre todo entre los pueblos indígenas ubicados en regiones de difícil acceso para las comunicaciones y transportes; pero no exclusivamente, pues unos cuantos han sido conservados incluso en las ciudades. Dichos elementos han sobrevivido a pesar de haber perdido gran parte o toda su significación respecto al sistema de creencias en el cual fueron concebidos. En la teoría sociológica, este fenómeno es conocido como inercia cultural, pues “una vez que existe, la cultura tiende a continuar existiendo, porque tiene utilidad, de forma muy semejante al modo en que una masa física tiende a permanecer en reposo. En ambos casos, se llama al fenómeno inercia”⁴⁷. Otro nombre para el mismo fenómeno, y que utilizaré por

⁴⁶ Rowton, Michael B. “Factores económicos y políticos en el nomadismo antiguo” en *Nómadas y pueblos sedentarios*, pp. 27 y 28.

⁴⁷ Ogburn, “Inmovilidad y persistencia en la sociedad”, en: Nisbet, Robert; Kuhn, Thomas S., *et. al. Cambio social*, p. 56.

parecerme mucho más ajustado a la realidad, es el de **resistencia al cambio (cultural)**. Aunque existen diversas opiniones sobre las causas que originan dicha resistencia –las cuales van desde el ámbito psicológico y el “poder de la tradición” o del hábito, hasta un conservadurismo por los intereses creados-, para los fines de esta investigación resaltaré la importancia del aislamiento geográfico como barrera a la difusión de nuevas ideas culturales, puesto que “la cultura de las regiones aisladas ciertamente aparece inerte en comparación con una cultura rápidamente cambiante”⁴⁸. Este criterio permitirá seleccionar algunas sociedades indígenas contemporáneas, que habitan el actual territorio de la República mexicana, caracterizadas por su preservación de elementos culturales no europeos, que presuntamente son de origen prehispánico. Tales como los otomíes, nahuas de la huasteca, etc. Ahora bien, existe la remota posibilidad de que dichos elementos culturales (no europeos) hayan sido *inventados* a partir de la situación de subyugación y conversión religiosa, pero es mucho más verosímil que -como una forma de resistencia- las sociedades indígenas se aferraran a sus tradiciones, en la medida de lo posible, puesto que dichas costumbres fundamentaban su modo de vida total, su pertenencia a cierta comunidad, su misma identidad. Por si fuera poco, todavía para el siglo XVII existían manifestaciones de las prácticas “idolátricas”, heredadas de sus antepasados⁴⁹ (aunque mezcladas con algunos elementos no mesoamericanos, tales como gallinas europeas, velas, etc.), lo que corroboraría la pertinencia de las costumbres antiguas en las sociedades indígenas, sobre todo en las zonas rurales, sin grandes núcleos de población urbana, donde convivían algunos caseríos más o menos apartados de la influencia novohispana y católica. Luego entonces, si dichos elementos

⁴⁸ “Algunas de estas dificultades entre dos culturas existen a causa de la enorme disparidad que se da entre ambas, al ser una mucho más avanzada tecnológicamente que la otra. Cuanto mayor sea la dificultad de adaptación de dos culturas, mayor será asimismo la dificultad de la difusión cultural”. Ibidem, p. 59.

⁴⁹ Ver §26, la cita de Hernando Ruiz de Alarcón en la página 141.

culturales prehispánicos han pervivido tantos siglos, a pesar del tiempo y los intentos (conscientes o inconscientes) por destruirlos, existe la posibilidad de que provengan de tiempos antiquísimos, tal vez desde antes del surgimiento del Estado durante la época prehispánica, aunque su significado original haya sido debilitado, modificado y aún eliminado con el paso de los años⁵⁰.

William Ogburn añade al concepto de resistencia al cambio que, “la peculiaridad que se denomina *supervivencia* no consiste tanto en un nuevo principio de resistencia al cambio, sino más bien en la forma extremadamente interesante en la que suministra claves respecto a estadios de cultura anteriores. La cultura superviviente ocupaba un lugar importante en la cultura anterior, comparándolo con una escasa relevancia en la cultura moderna, y, por lo tanto, ayuda a narrar la historia de la cultura anterior”; por ejemplo, en el caso de la cultura anglosajona ha desaparecido el significado religioso del muérdago, aunque permanece su uso festivo⁵¹. Así sucede, por ejemplo, con los ritos en los cultos religiosos; según las palabras del antropólogo Radcliffe-Brown: “Desde este punto de vista, no tratamos de los orígenes sino de las funciones sociales de las religiones, esto es, su contribución a la formación y al mantenimiento del orden social [...] Mi sugerencia es que para intentar comprender una religión, hemos de concentrar primero nuestra atención en los ritos más que en las creencias. El mismo criterio es adoptado por Loisy, que justifica su elección de los ritos de sacrificio como tema de su análisis de la religión diciendo que los ritos en todas las religiones son el elemento más

⁵⁰ Véase la interesante postura de Luis Fernando Granados con respecto a todo este asunto: “... Lo que ocurre no fue ni la supervivencia ni la adopción de una cultura, mucho menos la creación de una nueva; fue más bien que la cultura mesoamericana compartió la suerte, o el destino, de la barca de Teseo –seguir siendo ella misma no obstante el reemplazo de todos sus componentes durante el viaje”. Así como sobre una braudeliana historia de larguísima duración de la tradición mesoamericana, en su artículo titulado “*Calpultin* decimonónicos. Aspectos nahuas de la cultura política de la ciudad de México” en *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en la ciudad de México*. Sacristán Cristina y Pablo Piccato, coords.

⁵¹ Ogburn, *op.cit.*, p. 56.

estable y duradero y, en consecuencia, en el que mejor puede descubrirse el espíritu de los cultos antiguos”⁵².

Por lo tanto, con base en el materialismo histórico y la resistencia al cambio cultural -el marco teórico que fundamenta la presente investigación-, así como en los conceptos arriba descritos, parto del supuesto de que *en tanto se estudien las costumbres familiares del Posclásico, así como sus normas jurídicas, y (comparándolas con) las de los indígenas contemporáneos, herederos de la tradición mesoamericana, se podrá conocer en buena medida a los grupos domésticos del Formativo y, por ende, a la asociación política originaria de Mesoamérica.*

§6. Si estos supuestos son veraces se logrará reconstruir científicamente el modo de producción que debió haber existido durante el Formativo, y así hacer evidentes las constricciones de la “base material” que determinaron el “edificio” social de dichas sociedades arcaicas. En caso de no existir evidencias arqueológicas suficientes se utilizarán casos de sociedades de cazadores-recolectores y horticultores de la actualidad, sólo como marco de referencia, como una guía a las formas de vida que los pobladores del Formativo pudieron haber adoptado, ya que comparten más o menos las mismas circunstancias. Entonces, bajo el supuesto de que todas las instancias sociales (económicas, políticas, religiosas⁵³, de parentesco, etc.) de una sociedad se corresponden recíprocamente, son interconcordantes, y dotan a la sociedad total de una configuración determinada, a la vez que permiten su mantenimiento y reproducción a lo largo del tiempo, la **metodología** consistirá en *buscar aquellas costumbres (normas consuetudinarias), leyes (normas jurídicas) y ritos religiosos (o sea, las normas de convivencia en general) de*

⁵² Radcliffe-Brown. *Estructura y función...* p. 176.

⁵³ Radcliffe-Brown afirma que “la forma de la religión y la forma de la estructura social se corresponden entre sí”. Ibidem, p. 186.

los nahuas del Posclásico, así como de algunos grupos indígenas de la actualidad, herederos de Mesoamérica, que parezcan ser concordantes entre sí y que habrían correspondido a cierta organización social y política en un tiempo en que no existía el Estado, sino únicamente los grupos domésticos. Planteado en diferentes términos el objetivo de la presente tesis, arriba dicho, se trataría de intentar (también) resolver las siguientes preguntas: ¿Cómo debieron haber vivido los grupos domésticos que habitaron el Altiplano central antes de la existencia del Estado?, y ¿desde cuándo provienen dichas normas de convivencia (también llamadas “usos y costumbres” en la actualidad), heredadas de la tradición mesoamericana, a las cuales tanto se afianzan las comunidades indígenas contemporáneas; inclusive arriesgando sus vidas al enfrentarse a distintas fuerzas socio-políticas que intentan (y han intentado) dismantelar sus “sistemas jurídicos consuetudinarios (o tradicionales) indígenas”, según la denominación de la antropología jurídica⁵⁴?

Así, en el primer capítulo se analizan las evidencias arqueológicas, a fin de ubicar territorialmente y temporalmente al Formativo. En el segundo, se comparan dichos rastros con los de los grupos cazadores y recolectores, tanto de la época prehispánica y provenientes del contacto con los europeos, como de otros grupos “primitivos” contemporáneos, siempre que parezcan ser análogos en las condiciones económicas sugeridas por el ambiente climático y las evidencias arqueológicas existentes durante el Formativo. En el tercero, se conjetura la organización de las asociaciones políticas (soberanas) a partir de las consecuencias de la revolución Neolítica (término definido desde el primer capítulo), las normas de convivencia (o sea, las normas jurídicas, consuetudinarias y religiosas) que pudieron haber tenido dichas comunidades. En el cuarto, se propone la constitución y principios rectores (entiéndase, sus

⁵⁴ Ver la siguiente antología: *Hacia una fundamentación teórica de la costumbre jurídica india*. Durand Alcántara, Carlos H., Miguel Ángel Sámano Rentarías y Gerardo Gómez González, coords.

“normas de convivencia”) de las aldeas permanentemente sedentarias, cuyo sostén económico radicaba en el cultivo de la tierra. El quinto y último capítulo, intenta reconstruir la posible evolución de las distintas formas de asociación política que fueron predominantes a lo largo del largo periodo del Formativo, pero todo ello, fundamentado en el análisis de las evidencias empíricas y los ejemplos concretos, dando preferencia a los casos de las comunidades indígenas contemporáneas, herederas de la tradición mesoamericana.

Se escogió la cultura náhuatl por ser el grupo mesoamericano del Posclásico con mayor información documental disponible, lo cual no implica que necesariamente haya habitado el territorio mesoamericano durante el Formativo. No obstante, el presente estudio podría indicar la organización adoptada por el grupo nahua en los remotos tiempos en que no existía el Estado; así como tal vez de otras etnias, que posiblemente habitaron el Altiplano central durante el Formativo. Pues, mi posición teórica -como ya se dijo- es que la configuración de cierta sociedad no depende del “carácter” de una etnia, de su filiación lingüística, etc., sino, en última instancia, de las condiciones económicas que la modelaron... y que, por tanto, los grupos humanos que comparten un entorno parecido –a pesar de estar distanciados en el tiempo y el espacio- *tenderán* a llevar un modo de vida similar.

Al fin y al cabo, simplemente se trata del primer intento de aproximación al tema desde esta (hasta cierto punto nueva) perspectiva teórica. Queda fuera de duda que posteriores estudios refutarán o corroborarán mis hipótesis.

§7. La relevancia de esta tesis, o su **justificación**, abarca tanto el conocimiento del período Formativo y el de los grupos domésticos de los nahuas del Posclásico -tan olvidados en la historiografía actual- como al del Estado en Mesoamérica. También incluye un mejor entendimiento sobre

muchas comunidades indígenas de la actualidad, así como sus históricas y justificadas demandas políticas al Estado mexicano y, por consiguiente, la importante comprensión de México como la nación pluricultural que es. De donde podría alcanzarse una solución armónica a dicho problema, con fundamentos históricos en la mano.

I. MESOAMÉRICA Y EL FORMATIVO

Debido a que esta investigación será ubicada en el territorio que ahora conocemos con el nombre de Mesoamérica durante el Formativo, se requiere precisar ambos conceptos. Respecto del primero, tal como en el caso del Estado, se ha intentado definir este término mediante distintos enfoques teóricos. A pesar de las divergencias, en general, se concuerda en que se trata de una superárea cultural constituida por varias áreas, cada una poblada por diferentes grupos étnicos y con cierta diversidad ecológica. Mientras algunos autores consideran que la característica esencial y distintiva de esta superárea, respecto de otras del continente americano, y que cohesiona a sus áreas integrantes, es el modo de producción asiático y, por ende, ciertas formas de agricultura y tributación específicas; unos más piensan que la diferenciación radica en que dicha superárea posee “sistemas sociales” similares. Otros hablan de un intercambio interétnico e interregional. También existe la consideración de que los grupos que la integran poseen una “cultura urbana” o una “alta cultura”. Sin olvidar a aquellos que la describen como unificada por una historia común.

§8. Concepto de Mesoamérica.

Kirchhoff, quien ideó este concepto, lo propuso como una superárea de “cultivadores superiores”, lo que habría permitido el sostenimiento económico de una población urbana y un Estado establecido. Afirmó que Mesoamérica estaba compuesta por una gran variedad de grupos étnicos, cada uno con su lengua, que penetraron en dicha superárea en distinta época; aunque algunas están emparentadas entre sí, hasta el momento es imposible conocer la procedencia de otras. Las etnias integrantes, de una u otra forma, adoptaron determinadas “estructuras de pensamiento y acción” (lo que López Austin denomina como tradición¹, es decir, un sistema de creencias y valores, heredado -o transmitido por generaciones- y que se manifiestan en las *costumbres*), sin que necesariamente compartieran sistemas económicos, sociales o políticos. Así, en el siglo XVI, fray Bartolomé de las Casas dijo que “toda esta tierra, con la que propiamente se dice la Nueva España, debía tener una religión y una manera de dioses, poco más o menos, y extendíase hasta las provincias de Nicaragua y Honduras, y volviendo hacia la de Xalisco, y llegaban, según creo, a la provincia de Colima y Culiacán”². Estas mismas fronteras fueron señaladas por Kirchhoff como propias del área en el momento

¹ “Por tradición podemos entender un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en vida”. López Austin, A. y López Luján. *El pasado indígena*, p. 62. Ver §5.

² *Cfr.* Ibidem, p. 55. “En esta región se encontraban los máximos refinamientos culturales de la tradición mesoamericana, como grandes construcciones, esculturas en piedra y códices pictóricos. Hacia el noroeste, hasta Sinaloa, y hacia el sureste, hasta Nicaragua y la península de Nicoya, había extensiones de la tradición mesoamericana, pero más sencillas, que no incluían los refinamientos culturales y la complejidad social de la zona central. Este nivel más sencillo de cultura mesoamericana se encontraba también en algunos enclaves dentro de la zona central, en lugares que por su aislamiento y menor potencial ecológico no constituían centros de desarrollo cultural. Eran regiones de refugio para pueblos que participaban de manera marginal en el desarrollo de los principales centros de cultura mesoamericana; zonas como la costa de Michoacán o algunas partes montañosas de Oaxaca, mismas que hasta hoy han estado al margen de los principales cambios sociales y culturales del país”; Carrasco, Pedro “La sociedad mexicana antes de la conquista” en *Historia general de México*, vol. I, p. 169.

de la Conquista, pero de ninguna manera implica que fueran inmutables en el pasado.

Los grupos étnicos que se encontraban en dicho territorio adoptaban paulatinamente algunos elementos de la cultura y costumbres mesoamericanas a través de continuas interrelaciones (políticas, bélicas, religiosas, comerciales, etc.), con variaciones según el tipo y el grado de contacto con los integrantes de la superárea. En otras palabras, compartieron una historia y un “sustrato cultural” -o sea, costumbres- similares, comunes. Por lo tanto, identificaré al concepto de **Mesoamérica** con *una “superárea” integrada por distintos ambientes ecológicos y una gran variedad de etnias que la habitan, quienes comparten algunos elementos culturales a través de relaciones más o menos continuas entre los grupos, e incluso con otros ubicados fuera de las fronteras consideradas existentes para el momento del contacto europeo*. Entre dichos elementos, además de ciertas costumbres comunes, destaca, por su necesidad fundamental, el hecho de ser *agricultores sedentarizados*; a pesar de las diferencias en los “sistemas” y prácticas agrícolas.

Así, podría pensarse que el origen de Mesoamérica coincide con el sedentarismo agrícola o, cuando menos, que a partir de entonces se sientan las bases para su posterior surgimiento. Aunque existen vestigios arqueológicos de fragmentos de cortezas, semillas y especímenes de plantas aparentemente domesticadas hacia los años 8,000 ó 7,000 antes de Cristo (aC), en regiones tan distantes como los actuales estados de Tamaulipas, Oaxaca y Puebla (localidades de Ocampo, cueva de Guilá Naquitz y cueva de Coxcatlán en el valle de Tehuacán, respectivamente)³, se considera que hasta el 2,500 aC comenzó el sedentarismo agrícola en Mesoamérica, si bien la

³ *La agricultura en tierras mexicanas...*, p. 32.

fecha varía según las regiones particulares⁴. Alfredo López Austin y Leonardo López Luján afirman que estos dos grandes hitos históricos son los límites temporales de Mesoamérica: el sedentarismo agrícola, que se habría iniciado hacia el 2,500 aC, y la irrupción europea, en que desaparecen como tradición cultural autónoma a partir de 1521 después de Cristo (dC). La periodización más popular consiste en dividir tan amplio período de tiempo en Preclásico, Clásico y Posclásico. El primer horizonte abarca desde el inicio del sedentarismo agrícola (el 2,500 aC) hasta el 200 dC y se caracteriza por un “largo recorrido” desde los caseríos y aldeas hasta “las capitales protourbanas”, así como por el perfeccionamiento de la producción agrícola y de la cerámica. El segundo va del 200 dC al 650 ó 900 dC, cuyas características esenciales son el urbanismo desarrollado, una notable diferenciación social, el surgimiento de potencias políticas y el “gigantismo” arquitectónico. Por último, el Posclásico se inicia en el 900 ó 1,000 dC y finaliza al momento de la conquista por los españoles, según las diferentes áreas; se caracteriza por inestabilidad política, militarismo imperante, urbanismo y arquitectura de carácter defensivo, así como nuevas formas de culto en una religión que adquiere fuertes tintes bélicos y políticos⁵.

Ya que es tarea casi imposible abarcar la totalidad de los fenómenos a estudiar en los extensos límites geográficos de Mesoamérica -propuestos por Kirchhoff, basado en el fraile Las Casas-, se delimitará la presente investigación al área denominada como **Altiplano central**. La cual, para los fines de esta tesis, está limitada por las Sierras Madre occidental y oriental y, al sur, por la Cordillera Neovolcánica. La componen los territorios ubicados encima de los 2,000 metros sobre el nivel del mar (msnm), también conocidos como “tierra fría”. Sus picos más altos son: el de Orizaba o Citlaltepetl (5,747

⁴ Según el mismo texto, en el valle de Tehuacán la aparición de “aldeas permanentes” puede situarse hacia el año 1,500 ó 1,000 aC. Ibidem, p. 36.

⁵ López-Austin, *op.cit.*, pp. 61-67.

m), el Popocatepetl (5,425 m), la Iztaccihuatl (5,283 m), el Nevado de Toluca o Xinantecatl (4,558 m), la Malinche o Matlalcueitl (4,451 m) y el Cofre de Perote o Nauhcampantepetl (4,282 m); todos cuentan con glaciares permanentes o estacionales en sus cumbres. En conjunto, sus territorios poseen ecosistemas de “pradera”, con plantas herbáceas como el tule, la espadaña, el zacatón, etc., y/o de “bosque mixto”, con árboles como la encina, el roble, el chopo, el sauce, etc., dependiendo de la precipitación; en mayores altitudes existe un “bosque boreal de coníferas”, compuesto principalmente por pinos y abetos. El Altiplano central, entonces, comprende total o parcialmente los actuales estados de México, Tlaxcala, Puebla, Hidalgo y Michoacán, así como el Distrito Federal (ver el mapa). La coincidencia de cierta flora y fauna más o menos parecidas en toda la área, bajo el ambiente climático actual, hace pensar que durante los cambios climáticos del pasado, ocurridos en el periodo a estudiar: 1) el ecosistema fue igualmente homogéneo, con pocas variaciones entre las regiones particulares, y 2) que los grupos que habitaron estos territorios tuvieron un razonable grado de semejanza entre sus modos de subsistencia y, por consiguiente, en sus formas de organización socio-política, de acuerdo con el marco teórico que fundamenta esta tesis.

§9. Por una nueva periodización.

Si bien se ha aceptado, aunque con ciertas reservas a últimas fechas, el término de Preclásico para denominar las civilizaciones anteriores a aquellas caracterizadas por el gigantismo arquitectónico (como la teotihuacana y otras, correspondientes al periodo Clásico), han existido distintas formas para denominarlas. Cuando Boas y Seler excavaron en las faldas de los cerros que circundaban el Valle de México (Zacatenco, Ticomán y El Arbolillo), encontraron restos de culturas contemporáneas o anteriores a los “olmecas”, por lo que las denominaron como las “Civilizaciones de los cerros”. Más tarde,

en 1917, el doctor Gamio encontró en las cercanías de Copilco, bajo un manto de lava, restos de culturas aparentemente contemporáneas a las arriba descritas, por lo que las llamó en conjunto “Cultura sub-pedregalense”. En vista de la gran variedad de definiciones, el doctor Tozzer utilizó el de “Civilización arcaica”, empleado desde antes en la arqueología griega y egipcia, para designar al periodo que se distinguió por cierta crudeza en comparación con el esplendor del Clásico⁶. Otra denominación es la de Formativo, con gran aceptación en la actualidad. Independientemente de la terminología hasta ahora utilizada y siempre con el fin de lograr alcanzar una más precisa periodización, se utilizarán otro tipo de fuentes y recursos, conjuntamente con los datos que proporciona la arqueología, como son los restos paleoclimáticos.

El factor más contundente para poder caracterizar el clima de algún territorio durante cierta época es la determinación de la existencia de glaciaciones, su máximo alcance y su duración; porque este fenómeno está indisolublemente vinculado con la altura relativa del nivel del mar y, por consiguiente, con la variabilidad de los ecosistemas particulares. Desgraciadamente, existen muy pocas certezas respecto al tema. A juzgar por las evidencias de antiguos glaciares en las grandes montañas y volcanes del centro de México, no es posible tender un puente seguro entre estos datos, de las zonas comprendidas entre los trópicos y los de zonas extratropicales. José Luis Lorenzo Bautista afirma que una glaciación de montaña en los trópicos se produce “si se cumple el aspecto de precipitación suficiente en las cumbres, la humedad necesaria entonces reinante hace que la temperatura descienda y, como se trata de montaña de gran altura, fácilmente desciende la isoterma 0

⁶ Noguera, E. *La cerámica arqueológica...*, p. 45.

[grados Celsius] para quedar a un nivel en el cual, toda la precipitación que tiene lugar por encima de ella lo es en forma sólida, nieve”⁷.

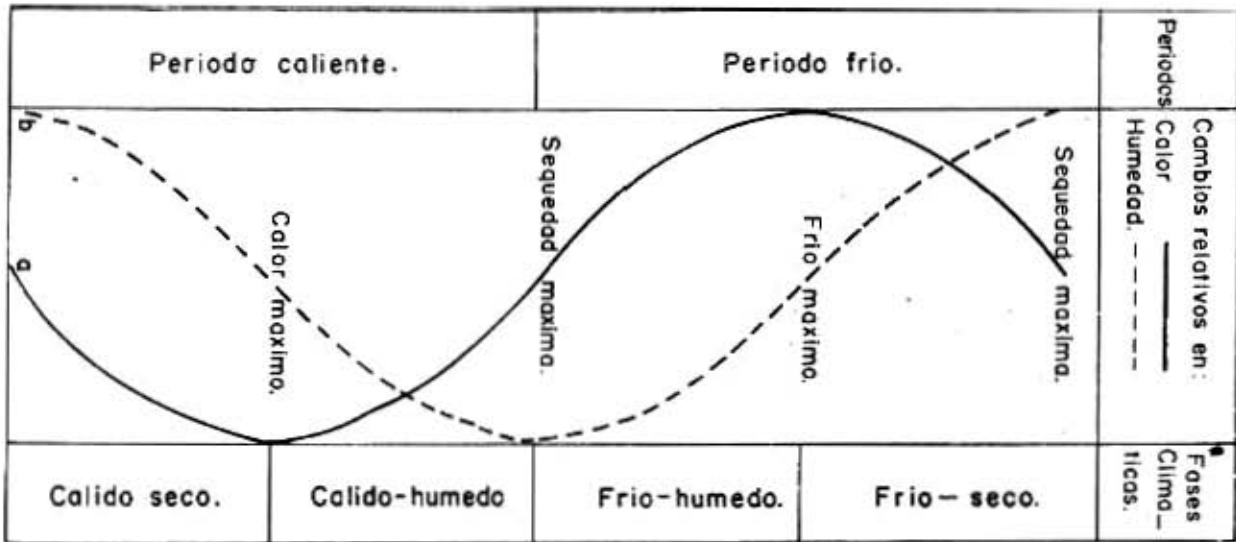
Sin embargo, el comportamiento real de los glaciares y de las glaciaciones de las montañas en las zonas tropicales y ecuatoriales está muy lejos de ser conocido, sobre todo si se toma en cuenta que, en general, el comportamiento de los glaciares es más bien singular. “Puede que dentro de una zona montañosa grande exista un patrón de movimientos, tan semejante entre sus componentes que en la práctica se llegue a considerar como uno solo, pero las variaciones latitudinales, la orientación de sus diversas laderas, el régimen climático local al que se encuentren sometidos y algunos otros factores, actúen de manera distinta en lo cuantitativo, y estas diferencias se acusan en los resultados”⁸.

Por esto, dejaré de lado los datos de las glaciaciones y me concentraré en dos factores fundamentales y hasta cierto punto mensurables: Precipitación y Temperatura. Puesto que la combinación de ambos modificó la flora y, por ende, la fauna del Altiplano central; estos dos últimos factores sí son más fácilmente identificables por la arqueología, lo cual podrá ayudar a comprender de mejor manera el modo de vida de los habitantes de esta área. Ahora bien, la relación o combinación entre ambos factores no es la simple de caliente-seco y húmedo-frío, sino que debe tomarse en cuenta que un clima caliente puede ser además de seco, húmedo, y que uno frío, al igual, puede ser seco y no sólo húmedo (ver la figura 2).

⁷ Lorenzo, José L. “Las glaciaciones del pleistoceno superior en México” en *Prehistoria y arqueología*, pp. 324 y 337.

⁸ *Ibidem*, p. 342.

Fig. 2. Esquema de la variedad de factores climáticos. Tomado de Lorenzo, José L. *Tlapacoya...*, p. 248.



§10. Características climáticas y tecnológicas hasta el 10,000 aC.

Según los resultados de los estudios geomorfológicos, pedológicos y polínicos realizados por Lauer en la cuenca de Puebla-Tlaxcala, parece ser que el período que va de los 21,000 a los 12,000 años antes del Presente (aP), o sea, del 19,000 a 10,000 aC, se caracterizó por ser extremadamente seco y frío⁹. Por ejemplo, en el cerro de Tlapacoya, colindante con el lago de Chalco, se considera que entre el 21,000 y el 12,000 aC se instaló una comunidad de plantas herbáceas, mientras que los elementos arbóreos (*Pinus*) están casi ausentes. La precipitación debió descender hasta los 500 mm anuales y la temperatura se presume alrededor de 18°C; por lo tanto, el clima puede definirse como semiárido (BS) y/o desértico (BW)¹⁰. Este período es coincidente con la fase "Arqueolítica", según José Luis Lorenzo Bautista, que finaliza alrededor del 12,000 aC: no existen instrumentos de molienda y es

⁹ *Deducción de cambios climáticos...*, p. 13.

¹⁰ *Tlapacoya...*, p. 163.

característica la ausencia de “puntas de proyectil” líticas; sin descartar que éstas hayan podido ser de material perecedero¹¹; por lo que puede pensarse en una etapa de recolección con poca cacería¹². Respecto de la caza de venados, posiblemente fueron perseguidos hasta que colapsaran del cansancio, lo que habría hecho inútil el uso de dichas puntas de proyectil líticas. Alvar Nuñez Cabeza de Vaca puede proporcionarnos algunos elementos al respecto cuando, al referirse a los Yeguaces en sus *Naufrajos*, dice lo siguiente: “Están tan usados a correr que sin descansar ni cansar corren desde la mañana hasta la noche y siguen un venado, y desta manera matan muchos dellos, porque los siguen hasta que los cansan y algunas veces los toman vivos”¹³, como se sabe que aun llega a suceder, por ejemplo, entre los huicholes contemporáneos.

§11. Hasta el 6,500 aC.

El anterior período fue seguido por una fase de condiciones frías y lluvias intensas hasta el 6,500 aC. En Tlapacoya hubo un incremento de *Pinus* y *Quercus* (ciprés)¹⁴. Éste es correspondiente con la fase “Cenolítica Inferior”, que va del 12,000 al 9,000 ó 7,000 aC¹⁵, cuando hacen acto de presencia las puntas de proyectil líticas en el Altiplano central, así como la técnica del retoque por presión y la talla con percutor blando, madera o hueso. No existen instrumentos de molienda y parece que la base económica se desplazó hacia la cacería, a juzgar por las piezas encontradas. MacNeish, basado en la evidencia hallada en las cuevas de Tehuacán, afirma que la fase Ajuereado

¹¹ Como las “picas” de madera con las puntas endurecidas al fuego usadas por los habitantes de Chinantla, según lo cuentan Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo.

¹² Lorenzo, José L. *La etapa lítica en México*, p. 29.

¹³ Nuñez Cabeza de Vaca. *Naufrajos*, p. 159.

¹⁴ “Al mismo tiempo aparecen ciperáceas en el centro del lago, aspecto que señala la captación y retención de agua en el lago de Chalco”. *Tlapacoya...*, p. 163.

¹⁵ 9,000 aP según Lorenzo, José L. “Agroeconomía prehistórica” en *Prehistoria y arqueología*, p. 394.

finalizó por lo menos en el 6,500 aC y que pudo haber empezado tres o cuatro milenios antes. Si bien pudieron haber consumido ocasionalmente ciertas especies de megafauna, como los proboscidios y bovinos, por ningún motivo deben considerarse dichas presas como su base de subsistencia¹⁶. Aunque sus pobladores cazaban animales como antílopes y algunos équidos, especies hoy extintas, la mayoría de la carne provenía de caza menor como liebre, topo, rata, tortuga, pájaros y pequeños mamíferos, además de chapulines, caracoles y, tal vez, abejas¹⁷. Es interesante anotar que Cabeza de Vaca afirma que los Yeguaces “algunas veces matan algunos venados, y a tiempos toman algún pescado; mas esto es tan poco y su hambre tan grande que comen arañas e huevos de hormigas y gusanos e lagartijas e salamanquesas e culebras y víboras que matan [a] los hombres que muerden, y comen tierra y madera e todo lo que puede haber, y estiércol de venados y otras cosas que dejo de contar [...] Guardan las espinas del pescado que comen e de las culebras y otras cosas, para molerlo después todo e comer el polvo dello”¹⁸.

Al finalizar este período aparecen vestigios arqueológicos de las plantas que tiempo después predominarían en la producción de alimentos; sin embargo, es muy difícil discriminar los especímenes silvestres de los domesticados. Los restos más antiguos de *Phaseolus coccineus* (frijol enredador o ayocote) datan del 9,000 aC, mientras que su especie cultivada de apenas el 200 aC. Los de la *Cucurbita pepo* (calabaza india o ayotli) del 8,000 aC y su cultivo del 6,000 aC¹⁹. Los restos del aguacate silvestre y la *Lagenaria* (guaje) fueron datados hacia el 7,000 aC, así como los de la *Setaria*

¹⁶ Según palabras de José L. Lorenzo, “no es posible atribuir base económica a una situación en la que la vida del individuo o de todos los que participaban en la muerte de un gran animal, tuviera que estar puesta en peligro inminente en cada caso”: Lorenzo, José L. *La etapa lítica en México*, p. 31.

¹⁷ MacNeish, Richard S. *El origen de la civilización...*, p. 14 y *The prehistory of the Tehuacan valley*, p. 265.

¹⁸ Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 158.

¹⁹ *Prehistoria y arqueología*, p. 405.

o “cola de zorra”²⁰. Por su parte, hay granos de polen de *Zea* (maíz), seguros, desde el 7,500 aC²¹.

Por medio de los deshechos fecales arqueológicos (coprolitos), se sabe que las cucurbitáceas silvestres, en su mayor parte, tenían una pulpa tan amarga o tan delgada y seca que no podía comerse, como la del guaje. En un principio, lo importante eran las semillas tostadas: la pulpa comestible es un producto de la domesticación²². Asimismo, los frijoles eran consumidos verdes, dentro o fuera de sus vainas. Y, tiempo después, se comieron maduros, previamente remojados. Las mazorcas de maíz, tal vez verdes, se masticaban completas y, una vez exprimido todo el jugo, escupido el bagazo²³. Resulta interesante que los otomíes del Posclásico, ya totalmente sedentarios, no sólo consumían especies animales y vegetales típicas de los grupos de cazadores-recolectores, sino que incluso consumían las mazorcas de maíz verdes, antes de su completa maduración:

Al tiempo que el maizal estaba crecido y empezaba a dar mazorcas, comenzaban luego a coger de las menores para comer y para comprar carne o pescado y el vino de la tierra para beber [...] Y así, al tiempo de la cosecha no cogían sino muy poco, por haberlo gastado y comido antes que se sazonestase. Y luego que habían cogido lo poco, compraban gallinas y perrillos para comer [...] Y así, se comían en breve lo que habían cogido de su cosecha, y decían unos a otros: ‘Gastóse todo nuestro maíz, que luego daremos tras yerbas, tunas y raíces’. Y decían que sus antepasados habían dicho que este mundo era así, que unas veces lo había de sobra y otras veces faltaba lo necesario. Y así del que en breve se comía lo que tenía, se

²⁰ “... miembro del grupo *Panicacae* y por tanto pariente lejano del mijo”. Flannery, Kent V. “Los orígenes de la agricultura en México”, en *Historia de la agricultura...*, p. 256.

²¹ *Prehistoria y arqueología*, p. 405. Si bien hay “granos de polen de hace 60 000 años no existe seguridad alguna de que sean de maíz”, o de teocintle, como se verá a detalle más adelante.

²² Flannery, *op.cit.*, p. 244.

²³ MacNeish, Richard S. “*The food gathering and incipient agriculture...*”, en *Handbook of Middle American Indians*, p. 421.

decía, y por injuria, que gastaba su hacienda al uso y manera de los otomites.²⁴

§12. Hasta el 5,000 aC.

A partir del 6,500 y hasta el 3,000 aC el clima cambió a un ambiente cálido, considerado superior en 2°C al actual, y con leves alternancias secas y húmedas. Esta es la fase de transición entre el Pleistoceno y el Holoceno, denominada también “óptimo climático”²⁵. En el caso de Tlapacoya, desde aproximadamente el año 5,500 y hasta el 2,800 aC existieron condiciones propicias para el mantenimiento de un bosque templado caducifolio; que actualmente se desarrolla bajo un clima definido como templado, donde la temperatura tiene oscilación estacional poco marcada y con una media anual de 20°C, en tanto que la precipitación pluvial alcanza cifras superiores a 1,400 mm²⁶. Entre las modificaciones más trascendentes del período hay que destacar la extinción de la megafauna gregaria, como por ejemplo los mastodontes, équidos y camélidos, aproximadamente hacia el 6,000 aC. Por cierto que, para el centro de México, la única fecha asociada con restos de esta megafauna data del 7,800 ±400 aC²⁷.

Tanto Lorenzo como MacNeish hablan de una fase arqueológica que se inicia hacia el 7,000 aC (6,500 según el último) y finaliza en el 5,000 aC (4,900 para MacNeish): el primer autor la denomina “Cenolítico Superior”, mientras

²⁴ “Estos otomites comían los zorrillos que hieden, y culebras, y lirones, y todo género de ratones, y las comadreas, y otras sabandijas del campo y monte, y lagartijas de todas suertes, y abejones, y langostas de todas maneras”. Sahagún, fray Bernardino de. *Historia de las cosas...*, p. 963.

²⁵ *Deducción de cambios climáticos...*, p. 14.

²⁶ *Tlapacoya...*, p. 164.

²⁷ J. L. Lorenzo añade que el *Mammuthus imperator* debió haberse extinguido en el continente norteamericano hacia el 11,000 aP (9,000 aC) y que, en caso de haberse encontrado megafauna en el centro de México, “ésta sólo puede haber sobrevivido en situaciones de pradera, con pastizal abundante o en pequeños valles u hondonadas grandes en las que lagos o lagunetas hayan mantenido una vegetación riparia suficiente”. Lorenzo, J. “La Revolución Neolítica en Mesoamérica” en *Prehistoria y arqueología*, pp.:233-235.

que el segundo la llama “El Riego”. Esta etapa se caracteriza por la aparición de implementos de piedra pulida y piedra desbastada: numerosos morteros y manos, piedras de moler y manos de canto rodado²⁸. Puede percibirse la técnica del pulimiento de la piedra no sólo en estos objetos sino también en algunas partes de otros instrumentos, como los de madera o hueso. Por lo tanto, es verosímil pensar que los pobladores de dicho período ya estaban sedentarizados estacional o permanentemente, según lo indica el uso de piedras de moler y manos, impensables para la vida de los cazadores-recolectores quienes se caracterizan por la fatal necesidad de la movilidad y, por consiguiente, sus herramientas son fácilmente transportables²⁹. Por ejemplo, Leticia González describe los instrumentos de piedra hallados en un presunto campamento estacional de cazadores-recolectores, ubicado en el Bolsón de Mapimí, como de tamaño semejante entre sí. Las medidas de los artefactos completos eran las siguientes: el largo presenta un rango de 1.4 cms a 4.3 cms y el ancho de 1 cm a 3 cms. Resulta evidente tanto la homogeneidad en cuanto al tamaño de la materia prima utilizada, como lo pequeño de la materia prima y de los artefactos que de ahí se obtenían³⁰. Es interesante anotar las palabras de un viajero europeo respecto los Yahgan, cazadores-recolectores de Australia, quien exclamó sorprendido que

no saben cuidar de sus pertenencias. Nadie se preocupa por ponerlas en orden, envolverlas, secarlas o limpiarlas, colgarlas o apilarlas prolijamente. Cuando llega el momento de buscar algo en especial, lo revuelven todo sin

²⁸ Si bien, persistieron los grandes raspadores plano-convexos (aquillados u ovoides) y los tajadores (en lasca y bifaciales) obtenidos de cantos rodados y núcleos de pedernal, provenientes de las etapas anteriores. MacNeish, *El origen de la civilización...*, p. 17.

²⁹ Ver §17.

³⁰ La autora considera que dicho campamento, donde se encontraron morteros, se preservó a pesar de que “el tipo de sociedad humana que habitó el área y este tipo de ambiente implican la necesidad de moverse constantemente de un lado a otro, asumo que a este sitio se regresó repetidamente debido a dos razones: para la utilización de los morteros y para la explotación de la cercana Laguna de Palomas”. González, Leticia A. “Ejercicio de interpretación de actividades...”, en *Unidades habitacionales mesoamericanas...*, pp. 147 y 154.

poner el menor cuidado, desordenando todas las pequeñeces contenidas en las canastillas. Los objetos más grandes apilados dentro de la choza son arrastrados de un lado para otro sin preocupación por el daño que puedan sufrir. El observador europeo tiene la impresión de que estos indios no dan el menor valor a sus utensilios y que han olvidado por completo el esfuerzo que les demandó su fabricación. En realidad, nadie se aferra a sus escasos bienes y enseres, ya que, si bien se pierden con frecuencia y fácilmente, no resulta nada difícil reemplazarlos [...] Cuantas menos cosas posean, con tanta mayor comodidad pueden viajar, y lo que se estropea lo reemplazan cuando es necesario. Es por eso que las posesiones materiales los tienen sin cuidado.³¹

§13. La domesticación de plantas.

Otra modificación trascendente del período es la domesticación de las plantas. Existe la teoría de que dicha domesticación comenzó por los tubérculos o por el guaje y, por extensión, a las otras cucurbitáceas, debido a “su obvia utilidad para los cazadores y recolectores precerámicos” como contenedores de bebidas. Se considera que la domesticación de las últimas se dio entre 7,400 y 6,670 aC, según los hallazgos de la cueva Guilá Naquitz en el valle de Oaxaca³². Los frijoles amarillos y rojos (*Phaseolus vulgaris*) “indisputablemente domesticados” datan del 5,000 al 3,000 aC, hallados en cuevas de Tamaulipas en la llamada fase Ocampo³³.

Por su parte, el maíz genera mayores controversias, pues se desconoce si: a) el espécimen actual (*Zea mays*) proviene de un “maíz primitivo” que además generó al teocintle y al *Tripsacum* o si b) el teocintle y el maíz actual son más bien una misma especie que evolucionó de su estado silvestre al actual debido a las modificaciones hechas por el hombre a través de la

³¹ Citado en Sahlins, Marshal. *Economía de la edad de piedra*, p. 26.

³² *Historia de la agricultura*, p. 243 y 244.

³³ *Handbook...*, p. 430.

agricultura, pues incluso en microscopio de barrido, han mostrado que no son diferenciables³⁴; esta teoría, basada en la tecnología genómica, añade a su argumentación que, aunque el *Tripsacum* puede compartir el mismo hábitat semiárido de montaña con el teocintle, no se cruzan en estado silvestre y aún no se los ha hibridizado con éxito en el laboratorio³⁵. Por último, otra teoría considera que c) debió haber existido un maíz silvestre independiente del *Tripsacum* y del teocintle, pero más emparentado con el último.

El teocintle es una planta anual, de “día corto”, que no gusta de más de 12 horas de luz solar diarias combinadas con temperaturas cálidas. Se piensa que es nativa de las zonas semiáridas subtropicales de México y Guatemala. En la actualidad crece entre la maleza, cuando las milpas son abandonadas: por ejemplo, en cierta zona de Guerrero, comenta Flannery que “el teocintle las invade con rapidez; en un punto manejamos 20 Km sin perder de vista conjuntos masivos de teocintle hasta de 2 metros de altura. Si un grupo de cazadores-recolectores desmontara un lugar para acampar en uno de esos bosques de espinos, al año siguiente regresaría para encontrarlo convertido en un campo de teocintle. Más aún, para nuestra sorpresa, el frijol enredador silvestre (*Phaseolus sp.*) y la calabaza silvestre (*Cucurbita sp.*) crecen de manera natural en esos campos, con el frijol enroscado alrededor del teocintle. Así, la trilogía *Zea*-frijol-calabaza no es una invención de los indígenas; la naturaleza proporcionó el modelo”. Hoy en día los indígenas lo usan como “alimento de hambrunas”. Puede consumirse después de molerlo en un mortero o de reventarlo como el maíz palomero, tal como la *Setaria*, pues “ambos se pueden moler para producir masas ázimas toscas, pero de sabor agradable, que se cuecen sobre una laja plana. El teocintle tiene una gran cantidad de fibra –hasta 53%– y puede ser más difícil de preparar que la *Setaria*”. Puede añadirse que, debido a su raquis frágil y su corto período de

³⁴ *Prehistoria y arqueología*, p. 405.

³⁵ *Historia de la agricultura...*, p. 249.

madurez máxima, los grupos de trabajo grandes, o “macrobandas”³⁶, lo podrían cosechar con más eficiencia; mientras que las “microbandas” (es decir, una familia nuclear) tardarían demasiado tiempo y no lograrían reunir toda la cosecha antes de que se pasara la temporada. A diferencia del maíz domesticado, que no puede sobrevivir sin intervención humana, y de la *Setaria*, que no importa cuánto se seleccione y se plante seguirá siendo la misma hierba insípida, en cambio, el teocintle pudo haber respondido al cultivo y la selección, con una serie de cambios genéticos favorables que lo alteraron en la dirección del maíz³⁷.

Los datos disponibles sobre el maíz actual³⁸ señalan que requiere temperaturas de moderadas a calientes: el límite inferior está situado entre 10 y 12°C, el límite superior depende de la humedad disponible, cuando ésta es abundante el maíz crecerá bien a temperaturas arriba de 35°C; pero en condiciones normales de campo, las temperaturas máximas entre 30 y 32°C son cercanas a lo óptimo. Cuando la humedad es escasa, las bajas temperaturas ayudan a la planta a tolerar la tensión de la humedad. Las necesidades de agua para el cultivo en condiciones óptimas son de 800 a 1,200 mm durante su ciclo “vegetativo”: si bien la escasez de agua en cualquier etapa del desarrollo de la planta afectará la cosecha, las investigaciones han confirmado que la deficiencia de agua en el suelo durante el periodo de floración e inicio del llenado del grano es particularmente crítica para el rendimiento del maíz³⁹. En otras palabras, las áreas donde pueden

³⁶ Según MacNeish, las macrobandas estaban integradas por unos 15 a 25 individuos, mientras que las microbandas se componían de dos a cinco personas.

³⁷ Ibidem, pp. 248, 249 y 256 a 258.

³⁸ Es decir, domesticado, pues hasta este momento no han sido hallados vestigios ciertos del presunto maíz primitivo, especie independiente del *Tripsacum* y del teocintle (o sea, la teoría ‘c’); salvo el hallazgo en las cuevas de Tehuacán de unas pequeñas mazorcas con la inflorescencia en la punta de las mismas. Ver *Historia de la agricultura...*, p. 250.

³⁹ La sequía a mediados de la estación lluviosa, conocida por los agricultores como ‘canícula’ o ‘veranito’, “tiene una duración diferente, dependiendo del área de que se trate y el mínimo de precipitación puede caer en julio, agosto o septiembre, estos son los meses en que el maíz

lograrse buenas cosechas deben disponer de precipitación pluvial bien distribuida y acumular más de 800 mm de lluvia entre los meses de mayo a noviembre. El otro factor climático importante es la presencia de heladas, que ocurren en todas las zonas del país con alturas de 1,000 msnm o más, lo cual obliga a los agricultores a introducir variedades muy precoces en los sitios donde éstas se presentan. De ahí que la forma de las mazorcas puede indicar la región de procedencia: las de forma cilíndrica son originarias de lugares cálidos, como son las regiones ubicadas de 0 a 1,000 msnm; las semicilíndricas son producidas en zonas situadas entre 1,200 a 1,900 msnm; y las de forma cónica proceden de los valles altos localizados entre los 1,900 y 2,700 msnm, como el Valle de México y algunas regiones de Puebla e Hidalgo⁴⁰.

Independientemente de las diversas teorías sobre el origen del maíz domesticado, los investigadores coinciden en que se necesitó un clima húmedo y templado, tendente a cálido, para que las plantas recién domesticadas se desarrollaran, pues de haberse iniciado a la agricultura en un medio en el que la precipitación era escasa y violenta, como sucede en los climas semiáridos (BS), habría dificultado mucho la tarea e incluso habría obligado a un abandono rápido de lo que se comenzaba⁴¹. Esto es claro después de leer lo relatado por Cabeza de Vaca, pues al preguntar a los indios -que ellos denominaron “de las vacas” (bisontes)- por qué no sembraban maíz, estando rodeados de otros grupos que sí lo hacían, respondieronles “que lo hacían por no perder lo que sembrasen, porque dos años arreo les habían faltado las aguas y había sido el tiempo tan seco, que a todos les habían perdido los maíces los topos e que no osarían tornar a sembrar sin que

sembrado entre febrero y junio llega a las etapas críticas en que la escasez de agua afecta directamente al rendimiento”. *El cultivo del maíz en México*, pp. 17 a 19.

⁴⁰ Ibidem, pp. 16-20.

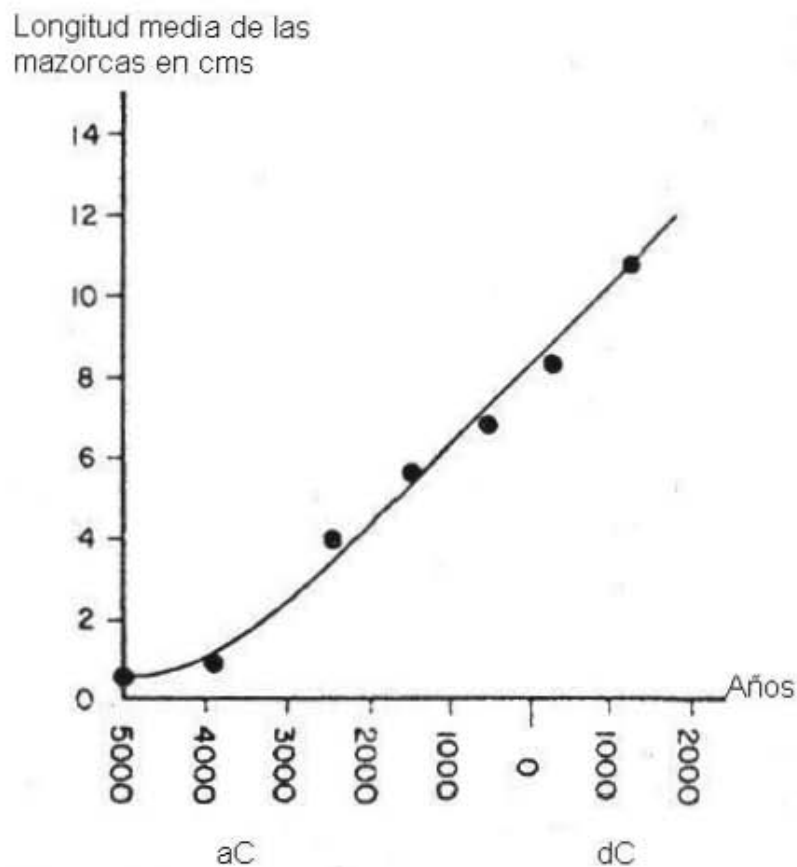
⁴¹ *Prehistoria y arqueología*, p. 239.

primero hubiese llovido mucho”⁴²... De donde puede especularse cómo inició la domesticación de las plantas.

Todos estos datos podrían llegar a indicar el paleoclima predominante y la altitud relativa (respecto del nivel del mar y, por lo tanto, de la variabilidad climática de las regiones en particular) en que las mazorcas silvestres lograron ser domesticadas. Con la realización de más y mejores investigaciones, sobre todo las interdisciplinarias, se podrán afianzar o abandonar las distintas teorías

Figura 3. Crecimiento promedio de las mazorcas de maíz a través del tiempo en el antiguo México, del 5,000 aC al presente. Tomado de *The early mesoamerican village*, p.

93.



⁴² Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 196.

momento han sido encontradas semillas de teocintle, en el sitio arqueológico de Zohapilco, en niveles que datan del 5,090 aC. Así como especímenes de maíz “verdadero” que fechados hacia el 5,050 aC⁴³, durante la fase Coxcatlán, en el valle de Tehuacan, cuyas mazorcas presentan un tamaño de sólo 19 a 25 mm (ver la figura 3). Por otra parte, en la cueva de Santa Marta, cerca de Ocozocoautla, Chiapas, se encontró una mazorca de maíz palomero quemada para la que el carbono 14 (C14) arrojó un fechamiento de 5,320 aC; y, por ende, contemporánea a las fases de Tamaulipas que McNeish y Peterson fijaron entre el 5,000 y el 2,500 aC⁴⁴. En conclusión, los orígenes del cultivo del maíz pueden situarse en cinco o cuatro mil años aC, cuando el clima fue propicio, admitiendo una etapa previa en la que se recolectaría el ancestro silvestre.

§14. Características climáticas y tecnológicas hasta el 2,500 aC.

Todo parece indicar que a partir del 2,800 aC se inició una crisis ecológica en el Altiplano central, posiblemente ocasionada por erupciones volcánicas, la cual duró hasta aproximadamente el 2,500, cuando se reestablece el equilibrio ecológico en el área⁴⁵. Con base en las evidencias arqueológicas de las cuevas del valle de Tehuacán, Puebla, MacNeish denomina “Coxcatlán” a la fase siguiente, que va del 4,900 al 3,500 aC, en la que aparecen metates “verdaderos” con mano, que reemplazaron a los morteros y piedras de moler. Le sigue la fase “Abejas”, del 3,500 al 2,300 aC, cuyos pobladores manufacturaron cajetes y ollas de piedra, molcajetes y manos grandes plano-

⁴³ *Historia de la agricultura...*, p. 254.

⁴⁴ *Prehistoria y arqueología*, p. 209.

⁴⁵ Serra Puche, Mari Carmen, *Los recursos lacustres de la cuenca de México durante el Formativo*, p. 31. Según las evidencias polínicas de Tlapacoya, la flora xerofítica (matorral desértico crasicale) se instaura hacia el 2,850 y 2,200 aC, por lo que “es altamente deseable propugnar el estudio de la crisis ecológica que sólo se vislumbra”. *Tlapacoya...*, p. 165.

convexas⁴⁶. Ambas fases se acoplan con la “Protoneolítica” situada entre 5 y 2,500 aC, propuesta por Lorenzo, quien añade que la tendencia al buen acabado de los artefactos por medio de la técnica de la piedra pulida se aplica claramente a otras piezas, como son cuentas, hachas, azuelas, etc.⁴⁷ Si se toma en cuenta que hasta ese momento no existían metates “verdaderos”, hachas, azuelas, ni mucho menos *ollas de piedra*, podemos notar claramente que para los grupos humanos que los manufacturaron, además de estar permanentemente sedentarizados, ya era bastante importante la agricultura, pues resulta imposible que los grupos de cazadores-recolectores transportaran dichos objetos o que tuvieran siquiera el mínimo interés en malgastar su tiempo y energías en fabricar artefactos que serían inútiles para sus formas económicas de vida.

Por medio de un experimento realizado por el Proyecto Tehuacan, bajo la dirección de Richard MacNeish, se logró distinguir cierta modificación en la preparación de los alimentos, específicamente de la *Setaria*, ocurrida entre los años 3,500 a 900 aC. Según los coprolitos, datados antes de la primera fecha, las semillas de la *Setaria* eran despedazadas en un mortero de piedra, fuera con un movimiento rotatorio y/o machacadas, mientras que después de la segunda fecha éstas fueron molidas en metate. Lo más seguro es que hayan sido tostadas después de su molienda, aunque también es posible que fueran secadas por el fuego y almacenadas, para después ser molidas; pero definitivamente no fueron reventadas como rosetas de maíz. A juzgar por los implementos de piedra de molienda recuperados, para el tiempo en que el maíz fue domesticado, la manera de moler los granos y preparar la masa fueron perfeccionados por el uso de los granos de la *Setaria*⁴⁸. Asimismo, se

⁴⁶ MacNeish, *El origen de la civilización...*, pp. 23 y 24. “*The bell-shaped pestles, mortars, stone ollas, and bowls from Tehuacan area show considerable skill and effort in making ground stone objects*”, en: *Handbook...*, p. 421.

⁴⁷ Lorenzo, J. *La etapa lítica en México*, p. 33.

⁴⁸ *The prehistory of the Tehuacan valley*, p. 288.

han encontrado semillas de *Setaria* en coprolitos de las fases Ocampo y La Perra, provenientes de cuevas de la sierra de Tamaulipas, donde el porcentaje de su consumo se elevó de 30% (en 4,000 aC) a 50% (en 1,400 aC), para después bajar a 14.5%, posiblemente porque la *Setaria* se convirtió en un alimento sin importancia luego de la introducción del maíz⁴⁹.

La dieta era complementada con carne animal, maguey y cactus, como la raíz del pochote⁵⁰. Eric Callen denomina a este conjunto “dieta de la cueva”, para diferenciarla de la que predominaba en los valles para esos momentos, a la que llama “urbana”. Por ejemplo, durante la fase Coxcatlán en Tehuacán (4,900-3,500 aC) aparecieron por primera vez en los coprolitos evidencias de zapote negro y zapote blanco, ambos nativos de regiones con gran precipitación, así como de aguacate, que no parece ser nativo del valle de Tehuacán ni puede crecer bajo las condiciones normales de sequía que en él imperan actualmente; tampoco parece posible que creciera ahí durante períodos más húmedos (y antiguos). Luego entonces, es muy probable que el primer aguacate domesticado fuera importado de regiones más húmedas, como las del este o el sur⁵¹, en fechas tan tempranas como el 6,000 aC, a las que corresponden restos de huesos notablemente más largos que otros anteriores, hecho que puede indicar para esas fechas su plantación y selección, e inclusive la cruce con otras especies, seguramente importadas.

Estos datos están en franca contradicción con las evidencias encontradas en el mismo nivel de la cueva, que indican poco o nulo uso del maíz, frijol, calabaza, chile y amaranto. Si bien la falta de restos de maíz en los coprolitos puede explicarse por su preparación –ya que, después de ser

⁴⁹ Se piensa que los pobladores de dichas cuevas domesticaron la *Setaria* hacia el 2,200 aC, aún antes que el maíz. También hay evidencias de esta planta en el valle de Tehuacan durante la fase El Riego, ca. 5,500 aC. *Historia de la agricultura...*, p. 256.

⁵⁰ Es interesante que en la actualidad dicha raíz es usualmente consumida en tiempos de caza. *The prehistory of the Tehuacan valley*, p. 287.

⁵¹ *Ibidem*, p. 292.

hervido en cal, con el fin de poder eliminar el duro pericarpio y facilitar su posterior molienda para convertirlo en masa, se obtiene un producto altamente digerible que haría muy difícil distinguirlo en los excrementos⁵²-, existen otros ejemplos de la divergencia y contradicción entre las evidencias arqueológicas de una misma fase. Por ejemplo, según MacNeish, apenas durante la fase Ajalpan (1,500 a 900 aC) comenzaron a establecerse las primeras aldeas permanentes en el valle de Tehuacan, misma época en que hicieron su aparición las figurillas cerámicas; pero existían restos de cerámica burda desde cientos de años antes, según los fechamientos en el valle⁵³. Son evidentes, pues, los peligros de basarse únicamente en los datos arqueológicos encontrados en las cuevas; a pesar de sus innegables ventajas. Como dijera José L. Lorenzo, “el insistir en la excavación de cuevas no es otra que una medida de seguridad en la búsqueda de materiales. Las cuevas han sido hábitat frecuente y, sobre todo, son de localización sencilla frente a la nada fácil de lugares habitados a campo abierto, cuya noticia casi siempre se debe a haber quedado expuestos con motivo de procesos erosivos, lo que por su naturaleza, a la vez que muestran lo oculto, destruyen gran parte de la evidencia contenida”⁵⁴.

De regreso con el maíz, sabemos que, mientras que en Puebla tiene la historia más antigua en Mesoamérica, en Tamaulipas las calabazas y el frijol

⁵² Ibidem, p. 302.

⁵³ Cristina Niederberger afirma que el periodo clave de 1,400-600 aC (correspondiente a las épocas “preCuicuilco” en la cuenca de México) -cuando emergen capitales regionales en diversas zonas de dicha cuenca hacia el 1,250 aC-, el cual se encuentra repleto “de sociedades jerarquizadas, de símbolos gráficos sofisticados, de una red vigorosa de comercio interregional, no puede definirse hoy en día como la etapa inicial de una trayectoria aldeana, de carácter arcaico, ni como el marco de cristalización de las primeras comunidades sedentarias en esta región. Por el contrario, este periodo representa la conclusión de una larga serie evolutiva de configuraciones socioeconómicas de complejidad creciente, que explica y permite el brote de las sociedades protourbanas de Cuicuilco y de sus satélites aldeanas de tipo ZAT [Zacatenco-El Arbolillo-Ticomán], hacia 600-500 a.C.” Niederberger, C. “La arqueología sobre el periodo Formativo y la época preCuicuilco en la cuenca de México” en *La antropología en México* 14, p. 74.

⁵⁴ *Prehistoria y arqueología*, p. 244.

común fueron cultivados mucho antes que esa gramínea. De cualquier modo, hacia el 2,000 aC hubo la suficiente difusión de plantas cultivadas dentro del área de “América Media” como para configurar un complejo de alimentos cultivados, esencialmente maíz, frijoles, calabazas y chiles⁵⁵. MacNeish propone que, aparentemente, la importancia creciente de la agricultura no fue resultado de la domesticación de múltiples plantas en una determinada área sino más bien de la domesticación de diferentes plantas en varias áreas y su intercambio entre regiones⁵⁶. Dicho intercambio tiene evidencias arqueológicas tan tempranas como el caso de Tehuacán, durante la fase El Riego (cerca del 5,000 aC), en que se hallaron collares de conchas marinas; así como en fases posteriores, pues se encontraron obsidiana y pedernales que no son comunes en el área⁵⁷.

§15. Hasta el 1,500 aC.

Después de los 2,000 aC un descenso térmico cercano a los 3°C provocó un ambiente frío y húmedo, que tornó a seco en su final, alrededor del inicio de nuestra era⁵⁸. La fase de Tehuacán correspondiente a esta etapa es la Purrón, que va del 2,300 al 1,500 aC: la modificación más trascendente es la localización de algunos fragmentos de cerámica muy tosca⁵⁹; lo cual significa que la agricultura sedentarizada fue alcanzada varias generaciones antes, y

⁵⁵ *Handbook...*, p. 432. Para el 4,000 aC ya se cultivaban con seguridad el *Phaseolus acutifolius* o “escomite”, los amarantos y el *Capsicum annuum*, y hacia el 3,000 aC el *Phaseolus vulgaris*, frijol común, y el algodón. *Prehistoria y arqueología*, p. 405.

⁵⁶ *Handbook...*, p. 420.

⁵⁷ Flannery Kent y Marcus, Joyce. *The cloud people*, p. 31. *Cfr. Handbook...*, p. 423.

⁵⁸ “... Cuando se inicia una etapa cálida subhúmeda con fases de aridez creciente que fueron los factores de una etapa de inestabilidad morfogenética que perduró hasta 900 años atrás [...] Durante la fase seca con la que se inicia la etapa final del último milenio se produjo la crisis ambiental que provocó la decadencia de la cultura teotihuacana”. *Deducción de cambios climáticos...*, p. 15.

⁵⁹ MacNeish, *El origen de la civilización...*, p. 27.

muy posiblemente indique una mayor concentración de la población en asentamientos más o menos grandes (aldeas).

A pesar de esto, se considera que el maíz no debió haber sido muy productivo si se lo compara con otras plantas cultivadas, o semicultivadas como el maguey. Después de las investigaciones para intentar conocer los posibles rendimientos promedio por hectárea del maíz y el mezquite (*Prosopis juliflora*), se llegó a la conclusión de que para ser redituable el primero, debía rebasar la productividad de 180 kg por hectárea del segundo. Se piensa que ello no sucedió sino hasta algún momento entre el 2,000 y el 1,500 aC (ver la figura 4)⁶⁰. El maíz silvestre, con el que comenzó su domesticación, no era una planta alimenticia particularmente promisoría, a diferencia de los frijoles y las calabazas, que eran probablemente más productivos en las etapas tempranas de la agricultura. Es evidente que el maíz se convirtió en la planta alimenticia básica de las culturas precolombinas debido a su notable habilidad para evolucionar rápidamente en ambientes hechos por el hombre⁶¹.

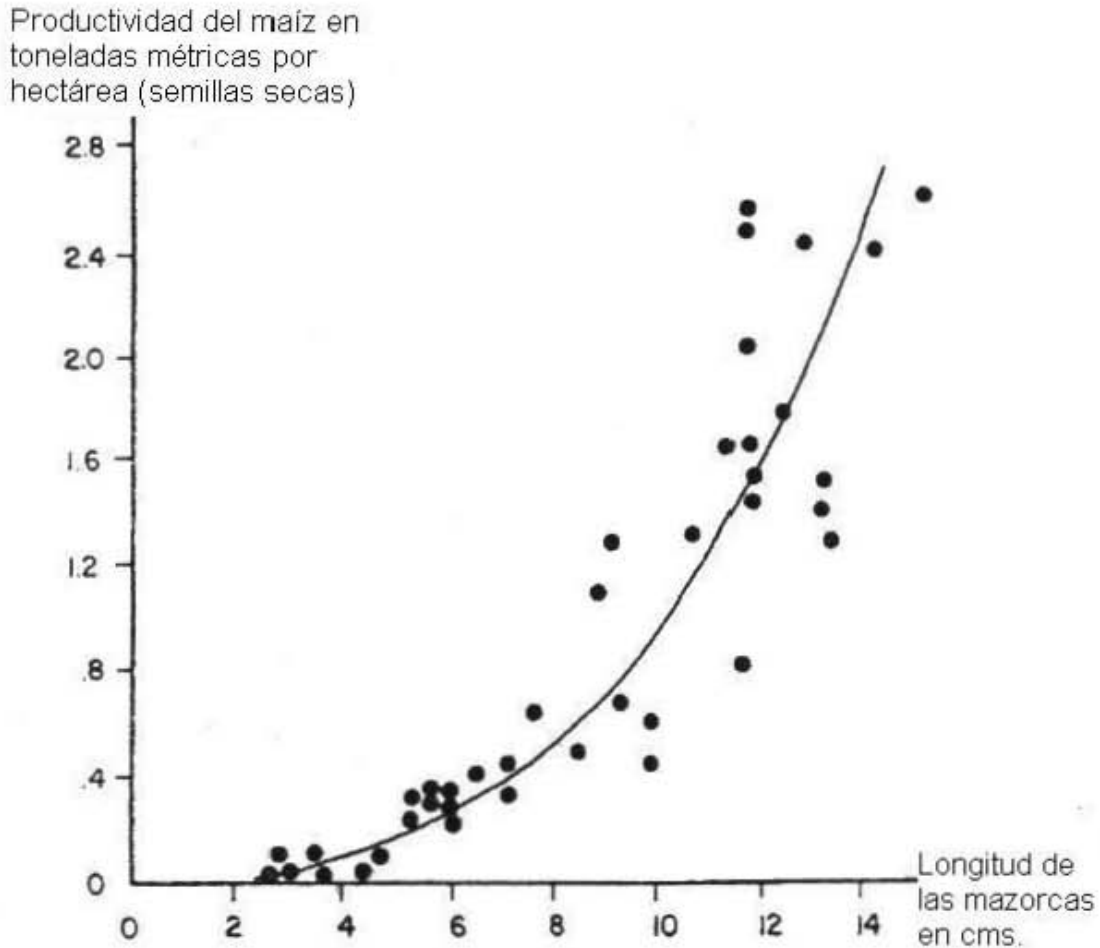
La fecha límite de este periodo coincide con la aparición de vestigios arqueológicos de estratificación social, como por ejemplo tumbas más grandes que otras, incluso algunas con restos de jade y obsidiana u otros artículos de lujo, mientras que otras tumbas no las poseen. Debido a esto, dichas sociedades son nombradas por Griselda Sarmiento como tribales jerárquicas, con fechas para el Altiplano central del 1,500 al 200 aC; y del 1,500 al 700 aC para la Costa del Golfo, región que vio nacer a los “olmecas” arqueológicos⁶².

⁶⁰ *Historia de la agricultura*, p. 262. “Estudios recientes de Anne Kirkby en Oaxaca muestran que los agricultores zapotecos de Oaxaca no consideran que el cultivo y el desmonte del terreno valgan la pena a menos que se pueda esperar un producto de cuando menos 200 a 250 Kg (de maíz desgranado) por hectárea”. Ibidem, p. 260. Las figuras 3 y 4 son originalmente del estudio de Anne Kirby, redibujadas para la obra *The early mesoamerican village*.

⁶¹ *Handbook...*, p. 439.

⁶² En el valle de Oaxaca las fechas van del 1,400 al 450 aC. Griselda, *op.cit.*, p. 251.

Figura 4. Productividad promedio del maíz en toneladas métricas por hectárea de semillas secas, según mazorcas de diferentes longitudes analizadas en el valle de Oaxaca, 1966-1970. Tomado de *The early mesoamerican village*, p. 94.



§16. El Formativo.

En suma, hasta estos momentos y desde mi punto de vista, la mejor periodización sobre esta dilatada etapa preurbana y preestatal es la propuesta por Piña Chán, quien distingue la “Época de la apropiación de alimentos”, poblada por grupos de cazadores y recolectores nómadas, de la “Época de la producción de alimentos”. La primera está dividida en dos partes: un “periodo preagrícola” que va del 20,000 al 7,000 aC y un “periodo protoagrícola”, del

7,000 al 5,000 aC. Seguidos por la “etapa de las comunidades sedentarias”, que implicó una forma de vida estable, basada principalmente en la agricultura o pesca, con caza y recolección subsidiaria⁶³; la cual se divide en un “periodo agrícola incipiente”, que va del 5,000 al 2,400 aC, y finaliza con el “periodo agrícola aldeano”, del 2,400 al 1,200 aC, que abre paso al periodo urbano.

Luego entonces, para la presente investigación, consideraré al **Formativo** como *el gran periodo histórico que se inicia desde la domesticación de las plantas y finaliza con los primeros indicios de estratificación social*. Dicho periodo, que abarca del 7,000 al 1,500 aC⁶⁴, no es uniforme pues sufre modificaciones tecnológicas, económicas, sociales y, presuntamente, políticas y culturales. Adopto el término Formativo, no por el hecho de pensar que las sociedades que vivieron en él fueran “incompletas”, poco desarrolladas o por considerarlas “de transición” (de los grupos de cazadores-recolectores a los urbanos y estatales); puesto que todas las sociedades humanas por más “primitivas” que se les considere tienen su propia lógica interna, son totalidades “cuya unidad es el efecto provisionalmente estable de una compatibilidad estructural que permite a las diferentes estructuras reproducirse hasta que la dinámica interna y externa de esos sistemas impida a esas totalidades seguir existiendo como tales”⁶⁵. Solamente lo utilizo para indicar que sus instancias sociales fundaron las bases sobre las cuales posteriormente se constituyó el Estado y, por ende, Mesoamérica.

⁶³ Piña Chan, Román. “Un modelo de evolución social y cultural...”, en *Mesoamérica y el centro de México*, p. 55.

⁶⁴ MacNeish denomina al periodo que va del 7,000 al 1,500 aC como de “agricultura incipiente”, el cual varía según el área mesoamericana a tratar; por cierto, que él utiliza el término “América media” para dicha superárea.

⁶⁵ Godelier, *op.cit.*, p. 147.



Mapa del Altiplano central

Altiplano Central

(en el centro del país)

Escala

1:2,500,000



Cronología del Formativo (7,000-1,500 aC)					
Fechas (aC)	Variabilidad climática	Evidencias arqueológicas	Lorenzo Bautista	McNeish-Tehuacán	Piña Chan
20,000	Seco y frío		Arqueolítico		Preagrícola
12,000					
10,000					
9,000					
8,700	Frío y lluvias intensas	Cucurbitáceas en Oaxaca	Cenolítico Inferior	Fase Ajuereado (hasta 6,500)	
8,000					
7,000					
6,500	Cálido y húmedo ("óptimo climático")	Aparición del frijol. Posible domesticación de las cucurbitáceas y del teocintle en Oaxaca.	Cenolítico Superior	El Riego (6,500-4,900)	Protoagrícola
6,000					
5,000					
4,000					
3,000	Frío y húmedo	Maíz domesticado en Puebla.	Protoneolítico	Coxcatlán (4,900-3,500)	Agrícola incipiente (5,000-2,400)
2,500					
2,300					
2,300	Frío y húmedo	Frijol común domesticado.		Abejas (3,500-2,300)	
2,000					
1,500					
1,500	Frío y húmedo	Redituabilidad del maíz.	Neolítico	Purrón (2,300-1,500)	Agrícola sedentario (2,400-1,200)
1,000					
1,000		Estratificación social	↓	Ajalpan (1,500-900)	

II. LA PARENTELA EN LA ÉPOCA DE LA APROPIACIÓN DE LOS ALIMENTOS

A partir del poblamiento humano del territorio actualmente conocido como Mesoamérica¹ y hasta la existencia de la agricultura sedentaria, la subsistencia de los grupos domésticos estuvo basada predominantemente en la recolección y la caza, con pesca en los lugares pertinentes, y tiempo después fueron complementariamente agricultores u “horticultores”, según los denomina la antropología económica.

Si bien en el mundo actual perviven algunos grupos de cazadores-recolectores, se encuentran marginados en los territorios de difícil acceso y poco interés para la agricultura y la ganadería, tales como selvas y desiertos. Aunque en la “América Media” del siglo XVI ya no existían dichos grupos, sí habitaban en buena parte de Norteamérica y Sudamérica, como lo testimonian diversos autores, incluso del siglo XIX. Ahora bien, sabemos (lector y autor)

¹ En las excavaciones realizadas en el municipio El Cedral, San Luis Potosí, se localizaron restos de siete hogares, datados por C14 de $31,850 \pm 1,600$ y $33,300 \pm 2,700/1,800$ aP de antigüedad, convirtiéndose así en el sitio de ocupación humana más temprano en el actual territorio de la república mexicana. Respecto al Altiplano central, en Tlapacoya, la datación es de 24,000/21,000 aP. *Tlapacoya...*, p. 240. El 2 de diciembre de 2005 arqueólogos mexicanos y estadounidenses, bajo el patrocinio de la Universidad de Berkeley, hicieron público el descubrimiento de unas huellas presuntamente humanas en el estado de Puebla, que posiblemente datan de hace 40,000 años aP. Sin embargo, aun se discute si realmente son huellas humanas y, si lo son, su antigüedad, que podría ser de apenas 790 mil años aP. Tomado de El Universal.

que para la época por analizar no existían grupos agricultores -mucho menos ganaderos-, de modo que no es posible trasvasar toda la información que poseemos sobre estos grupos, del siglo XVI y en adelante, a los de aquellos tiempos arcaicos, puesto que a través de los siglos mantuvieron cierto contacto con los agricultores, sobre todo comercial, lo que probablemente ocasionó transformaciones tanto en su modo de vida como en sus creencias. Aún así, y a pesar de la diversidad de los ámbitos ecológicos del planeta en los que dichos grupos de cazadores y recolectores han convivido (y perviven), todos ellos comparten ciertos elementos comunes; primordialmente los relacionados con la economía, pues la característica esencial de esos grupos es su absoluta dependencia (y ajuste de modos de vida) a los cambios estacionales y modificaciones climáticas de su entorno ecológico. Para lo cual, a fin de adaptarse a ello de la mejor manera, utilizan determinadas formas de organización social, que han ido cambiando concomitantemente a las transformaciones climáticas. En otras palabras, y tomando en cuenta lo establecido en la Introducción, una vez analizadas las instancias sociales de algunos grupos de cazadores-recolectores contemporáneos, que habitan en ecosistemas similares a los que existieron en el Altiplano central durante la época de la apropiación de los alimentos, podrá obtenerse un conocimiento *razonable* sobre dichas sociedades arcaicas.

§17. Los ciclos estacionales y la economía.

Los grupos cazadores y recolectores siempre se han asociado con el nomadismo, pues se abastecen de la gran variedad de frutos producidos en determinado territorio durante las estaciones anuales, aunque, bajo ciertas circunstancias, han llegado a sedentarizarse. Esta adaptación al entorno ecológico en que han convivido los cazadores-recolectores caracteriza no sólo su economía sino la totalidad de sus modos de existencia, como se observará

en los siguientes apartados. Por ejemplo, según Cabeza de Vaca, los indígenas de la isla de Malhado la habitaban “desde Octubre hasta en fin de Febrero. El su mantenimiento es las raíces que he dicho, sacadas debajo del agua por Noviembre y Diciembre. Tienen cañales y no tienen más peces de para este tiempo; de ahí adelante comen las raíces. En fin de Febrero van a otras partes a buscar con qué mantenerse, porque entonces las raíces comienzan a nascer y no son buenas”. Después, acudían a determinados sitios en donde encontraban distintos productos de la tierra que sólo se daban ciertos meses al año, como las nueces o las tunas. El mismo autor nos cuenta cómo los indígenas comían “de aquellas nueces de que se mantienen, moliendo unos granillos con ellas, dos meses del año, sin comer otra cosa, y aún esto no lo tienen todos los años, porque acuden uno, y otro no”². Por otra parte, todavía en la actualidad, debido a que en la alta sierra tarahumara las nevadas abarcan un periodo no menor a cuatro meses, “al acercarse el invierno el tarahumara que vive al borde mismo de las barrancas, abandona casa y parcela y desciende en pesarosa peregrinación a las tierras bajas y cálidas de las barrancas, llevando consigo a su parca familia y todas sus pertenencias: el maíz convertido en *pinole* y sus animales”³.

La convivencia en un mismo territorio durante varias generaciones, visitado temporalmente en determinadas estaciones, otorgaba a los grupos un gran conocimiento sobre la flora y fauna de su entorno, de manera que, tal como expresara Gordon Childe, “el hombre debe haber aprendido cuáles eran las épocas propicias para la cacería de las diversas presas y para recolectar las distintas especies de huevos y de frutas. Para hacerlo con éxito, debe haber descifrado el calendario del cielo; pudo haber observado las fases de la luna y la ascensión de los astros, comparándolas con las observaciones

² Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 144.

³ Aguirre Beltrán, G. *Formas de gobierno indígenas*, p. 68.

botánicas y zoológicas”⁴. Por ejemplo, Cabeza de Vaca describe cómo “toda esta gente no conocían los tiempos por el sol, ni la luna, ni tienen cuenta del mes y año, y más entienden y saben las diferencias de los tiempos cuando las frutas vienen a madurar, y en tiempo que muere el pescado, y el aparecer de las estrellas, en que son muy diestros y ejercitados”⁵. En el caso de las estaciones determinadas por las fases lunares, podemos percatarnos de que los comanches dividían las estaciones de primavera, verano, otoño e invierno, cada una en tres ciclos lunares⁶. Teniendo en cuenta al calendario de 260 días, muy aproximado a las fases lunares y extendido por toda Mesoamérica en la época del contacto con los europeos, se infiere que algo parecido debió haber existido entre los grupos de cazadores-recolectores de la época de la apropiación de los alimentos.

Debido a la gran fertilidad ecológica estacional, diferentes grupos de cazadores-recolectores se concentraban en determinados sitios durante dichas temporadas, donde comerciaban recursos y concertaban matrimonios. Seguramente, muchos frutos se descomponían sin ser recogidos y consumidos, a pesar de las grandes concentraciones humanas; como sucede en la actualidad. Por ejemplo, un europeo, que visitó el lago Victoria en Australia durante el siglo XIX, afirma que vio a “seiscientos nativos acampar juntos, todos ellos vivían en ese momento de los peces que sacaban del lago y tal vez de las hojas del mesembryantemo. Mientras estuve entre ellos nunca observé escasez de ningún tipo en sus poblados... En Moorande, en la época del año en que el [río] Murray inunda vastas extensiones de terreno, el agua

⁴ Childe, G. *Los orígenes de la civilización*, p. 68.

⁵ Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 170.

⁶ La primera luna de primavera se llamaba, *equerámaroehat*, la segunda luna, *equibuisseahcat* y la tercera, *puiseahcat*. La primera luna de verano, *puiseap*, la segunda luna, *yebároehcat* y la tercera, *yebáne*. En cuanto a la primera luna de otoño, era *tamasual*, la segunda luna, *tócoehtatz* y la tercera, *equenomhcal*. Por último, la primera fase lunar de invierno se denominaba *tómo*, la segunda luna, *tocuehtómo* y la tercera, *tómoramároehcat*. García Rejón, M. *Vocabulario de la lengua comanche...*

brota de la tierra y los cangrejos suben a la superficie... en cantidades tales que he visto a cuatrocientos nativos alimentarse de ellos durante semanas enteras, mientras que el número que se perdía o se desechaba hubiera podido sustentar a cuatrocientos más”⁷. Cabeza de Vaca informa que sus acompañantes indígenas “a cabo de cinco días que allí habíamos llegado se partieron a buscar otras tunas a donde había otra gente de otras naciones y lenguas”⁸, y dichas tunas “cómenlas tres meses al año, en los cuales no comen otra cosa alguna, porque al tiempo que ellos las cogían venían a ellos otros indios de adelante que traían arcos, para contratar y cambiar con ellos”⁹; es decir, comerciar.

Dada la gran abundancia temporal de los frutos naturalmente producidos en determinados sitios, los cazadores-recolectores se distinguen por su prodigalidad y falta de ahorro, pareciendo restar importancia a la latente y constante inseguridad por obtener recursos diariamente. Como les ocurrió a Cabeza de Vaca y compañía, que “muchas veces estando con éstos nos aconteció tres o cuatro días estar sin comer porque no lo había; ellos por alegrarnos nos decían que no estuviésemos tristes, que presto habría tunas y comeríamos muchas y beberíamos del zumo dellas y terníamos las barrigas muy grandes y estaríamos muy contentos y alegres y sin hambre alguna”¹⁰. Con base en esta característica, denominaré a los grupos cazadores y recolectores de la época de la apropiación de los alimentos, pretercillares, puesto que no *desean* o no pueden conservar sus alimentos, a diferencia de aquellos grupos agricultores sedentarios que sí preservan los frutos de su

⁷ Citado en Sahlins, *op.cit.*, p. 39

⁸ Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 165.

⁹ *Ibidem*, p. 154. Las mujeres comerciaban en caso de existir guerra entre dos grupos: “y así enviaron dos mujeres, una suya y otra que dellos tenían captiva, y enviaron éstas porque las mujeres pueden contratan aunque haya guerra”. *Ibidem*, p. 194.

¹⁰ *Ibidem*, p. 159.

trabajo en depósitos permanentes¹¹. Para fines prácticos, extenderé dicho término a toda la época de la apropiación de los alimentos (**Pretercillárico**); considero que resulta válido (y útil) porque comprende no sólo a los grupos cazadores y recolectores sino también a aquellos grupos que pudieron haber domesticado o semi-domesticado algunas especies de plantas, asimismo, incluye tanto a grupos nómadas como a sedentarios.

Para los grupos de cazadores-recolectores el valor económico más fundamental es la movilidad, que determina tanto su prodigalidad como la superfluidad del ahorro, que les caracteriza. Al finalizar la temporada de abundancia en determinado lugar, necesariamente han de desplazarse a otro, a la siguiente zona de abundancia. Tan indispensable para la supervivencia de la comunidad es el valor de la movilidad que, si de por sí las herramientas son de fácil manejo y manufactura, no sólo los objetos superfluos son desechados, sino incluso la población se ve cuantitativamente constreñida a consecuencia de ésta. Por ejemplo, los 'Kung, bosquimanos que habitan en el Kalahari,

podían siempre utilizar más huevos de avestruz vacíos, ensartados en collares, o comerciar con ellos, pero, de hecho, cuando se habían encontrado suficientes como para que cada mujer tuviese una docena o más de ellos para almacenar agua –en realidad, todos los que pudiese transportar- y un buen número de colgantes para adornarse, se conformaban. En su vida nómada de caza y recolección, viajando de una fuente de alimentos a otra, en las diferentes estaciones, siempre adelantando o retrocediendo entre el agua y la comida, llevan consigo a sus pequeños hijos y también sus pertenencias. Disponiendo en abundancia de la mayor parte de los materiales que tienen a su alcance para reemplazar sus enseres en el momento necesario, los 'Kung no han desarrollado medios para procurarse un almacenaje permanente y no han sentido la

¹¹ Dicho vocablo se compone del sufijo preter-, que implica omisión, y cilla, proveniente del latín *cella*, que significa despensa, celda.

necesidad ni el deseo de cargarse con excedentes o útiles que pasear por duplicado. Ni siquiera les interesa llevar un objeto de cada clase. Piden prestado lo que no poseen. Contando con esta facilidad no acaparan, y la acumulación de objetos no se asocia así con el estatus.¹²

Respecto al constreñimiento de los integrantes de la parentela, si bien siempre existe la posibilidad -por no decir, a veces, la única salida- de que algunos individuos, acompañados por sus parejas y descendencia, sean obligados a separarse del campamento, existen otras soluciones más extremas, tales como la continencia sexual durante el período de lactancia, el senilicidio y el aborto. Los indígenas casados de la isla de Malhado -comenta Cabeza de Vaca- “tienen por costumbre desde el día que sus mujeres se sienten preñadas no dormir juntos hasta que pasen dos años que han criado los hijos, los cuales maman hasta que son de edad de doce años, que ya entonces están en edad que por sí saben buscar de comer”¹³. Por otra parte, Sahagún dice que entre los zacachichimecas -cazadores y recolectores del norte de la Nueva España- “si a alguno le daba alguna enfermedad, y dentro de tres o cuatro días no sanaba, hacían junta todos los teuchichimecas y lo mataban, metiéndole por la olla de la garganta una flecha. Y los que eran ya muy viejos, viejas, los mataban así mismo con flechas, diciendo que con aquello les despenaban, porque ya no pensasen más en el mundo, y porque no tuviesen ya lástima de ellos”¹⁴. Es claro que las personas eliminadas son aquellas que no pueden transportarse a sí mismas, ni tampoco cooperaban en

¹² Sahlins, *op.cit.*, p. 22.

¹³ Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 175. Si bien doce años parece una edad razonable para que los individuos buscaran su propio alimento, es inverosímil para el destetamiento. Sahagún parece sugerir una edad más lógica, entre los cuatro o cinco años: si la esposa teuchichimeca (grupo de cazadores-recolectores que habitaban al norte de la Nueva España) “paría hija, después que ya de cuatro o cinco años le daban a otro muchacho de su edad, el cual la recibía y andaba con ella; y si paría hijo, en siendo de un año le ponían en las manos un arco, con que le enseñaban a tirar. Y no le enseñaban ningún juego, sino solamente tirar”. Sahagún, *op.cit.*, vol. II, p. 958.

¹⁴ *Idem.*

la caza y la recolección, y que, por tanto, estorbarían el desplazamiento de la grupo doméstico.

§18. Distribución del trabajo.

Los integrantes de la parentela se dividían por su edad y género sexual, de manera que ayudaban a la obtención y manufactura de productos según dichas características, en cooperación con los otros miembros. Mientras algunas labores son individuales, otras -las más importantes- son colectivas. Por una parte se encuentra el entrapamiento de pequeños animales, corrientemente practicados en la proximidad de los campamentos por hombres o mujeres, jóvenes o viejos, quienes conservan el producto para sí mismos, sin compartirlo. Pero, por otra parte, la recolección exige muchas veces el recorrido de largas distancias, que se realiza en grupos, para protegerse de animales peligrosos, y requiere de un entrenamiento físico, así como de un amplio y preciso conocimiento de las plantas y los lugares, de los animales peligrosos y los medios para protegerse contra ellos, además de las materias primas utilizables para cortar, transportar, cuidar, etc.¹⁵ Es interesante señalar que los pigmeos mbuti castigan la falta de cooperación –es decir, apropiarse indebidamente de una parte mayor de la caza o no cantar al unísono durante las celebraciones sagradas- con el abandono del culpable en la selva, sin armas, quien no tarda en morir solo¹⁶.

Con respecto a la relación entre trabajo individual y colectivo en el Altiplano central, en las cuevas de Tehuacán, Puebla, han sido encontrados cuatro tipos distintos de puntas de proyectil líticas que se piensa fueron fabricados para ser utilizados en diferentes métodos de caza: a) de puntas chicas asociadas a flechas, b) puntas largas y puntas con forma de hoja que

¹⁵ Mailllessoux, C. *Mujeres, graneros y capitales*, p. 39.

¹⁶ Godelier, *op.cit.*, p. 167.

podieron haber sido usadas como lanzas para emboscadas, c) puntas delgadas, filosas y levemente dentadas que pueden penetrar profundamente al animal o, al menos, hacerlo sangrar y así seguirlo hasta que colapse de cansancio, y, por último, d) pesadas puntas de dardo. Mientras que la penúltima más parece haber sido utilizada por individuos solitarios, las otras debieron ser usadas por gavillas de cazadores. Además, las dos últimas puntas aparentemente fueron usadas con los lanzadardos atlatl. En la fase Ajuereado (8,000 ó 9,000 – 6,500 aC), del 100% de lo consumido un posible 60% fue de carne; de esta cantidad, probablemente el 42% provenía de la caza por emboscadas (es decir, con las puntas b) y 18% por el acecho con atlatl (las puntas d), tal vez un 10% sea resultado del entrampamiento. De la fase El Riego (6,500 – 5,000 aC), del 100% del consumo, un 51% era carne proveniente de grandes animales; se piensa que el 11% de esta cantidad se obtuvo por caza con lanzas, mientras que el 40% del acecho con el atlatl. De las evidencias de la fase Coxcatlan (4,900 – 3,500 aC), se sugiere que el 5% de la carne viene de la caza por emboscada, 23% del acecho y 11% de la persecución (puntas c). De la fase Abejas (3,500 – 2,300 aC), probablemente el 1% de la carne provino de la caza por emboscada, 10% del acecho con atlatl y 16% de la persecución. Desgraciadamente no existen registros para la fase Purrón, pero sí para la siguiente, llamada Ajalpan (1,500 – 900 aC): del aproximadamente 22% de la carne de grandes animales, se considera que cerca del 1% fue resultado de emboscadas, 8% del acecho con atlatl y 13% por persecución (ver la figura 5)¹⁷.

Sobre la distribución laboral entre los sexos, en el 47% de las 175 sociedades descritas por G. Murdock, la caza es una actividad exclusivamente masculina, mientras que la recolección de plantas silvestres, frutos y nueces es una tarea típicamente femenina: en el 60% de esas sociedades,

¹⁷ *The prehistory of the Tehuacan valley*, pp. 304 y 305.

exclusivamente las mujeres se dedican a esta actividad¹⁸. Por lo común, las mujeres atienden principalmente el cuidado de los niños y de los refugios, así como la mayor parte de las actividades de la cocina. Entre los Yeguaces, refiere Cabeza de Vaca, “no cargan los hombres ni llevan cosa de peso, mas llévanlo las mujeres y los viejos, que es la gente que ellos en menos tienen [...] Las mujeres son muy trabajadoras y para mucho, porque de veinte y cuatro horas que hay entre día y noche no tienen sino seis horas de descanso y todo lo más de la noche pasan en atizar sus hornos para secar aquellas raíces que comen. Y desde amanece comienzan a cavar y a traer leña y agua a sus casas y dar orden en las otras cosas de que tienen necesidad”¹⁹. El hecho de que las mujeres cargaran, además de ocuparse de su labor culinaria, lo explica Sahagún cuando al hablar de los teuchichimecas, dice que “hacían las mujeres la comida para los hombres, así asados como guisados, y no los hombres para las mujeres. La causa de lo cual era porque los hombres decían que eran obligados a guardar la vista de los ojos para poder cazar, y que el humo se los echaba a perder”²⁰. Es decir, la labor exclusiva de los varones era la caza, así como la defensa contra otros humanos, por lo que necesitaban las manos libres para actuar de forma inmediata ante cualquier suceso durante las caminatas. Entre las otras labores de las mujeres posiblemente se encontraba la preparación de las vestimentas. Por su parte, los hombres presumiblemente construían las casas, como sucede entre los actuales otomíes... Según ellos, es inconcebible, por no decir indigno, pensar que un hombre pueda llevar a cabo un trabajo de mujer, y viceversa²¹. Es interesante que, según Tácito, entre los germanos -cita Engels- “la autoridad

¹⁸ Gough, K. “El origen de la familia” en *Polémica sobre el origen...*, p. 133.

¹⁹ Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 158.

²⁰ Sahagún, *op.cit.*, p. 957.

²¹ Soustelle, J. *La familia otomí-pame...*, p. 60. Es curioso anotar que Cabeza de Vaca vió “unos hombre amariconados, impotentes, y andan tapados como mujeres y hacen oficio de mujeres y tiran arco y llevan muy gran carga”; es decir, realizaban las tareas de ambos sexos: Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 180.

de la mujer parece indiscutible en la casa; verdad es que todos los quehaceres tienen que desempeñarlos ella, los ancianos y los niños, mientras el hombre en edad viril caza, bebe o no hace nada”²².

Una vez domesticadas las plantas, las mujeres debieron haber participado de alguna forma en estas actividades. También se sabe que entre los otomíes de la actualidad, el hombre, durante la siembra, va adelante de la mujer, “limpia” y cava los agujeros; ella coloca los granos, rellena los agujeros con tierra y la apisona con sus talones. Esta es su única intervención en la agricultura. De hecho, la presencia de la mujer es indispensable, pues “un hombre que viviese solo no podría sembrar su maíz, así como una mujer sola no podría cultivarlo. La división del trabajo entre los sexos los liga necesaria y orgánicamente el uno al otro”²³. Por otra parte, entre los machiguengas contemporáneos, cuya base económica es la producción de la mandioca y el maíz en parcelas hortícolas periódicamente mudables, ubicadas en pequeños claros dentro de la selva amazónica y consideradas como responsabilidad fundamental de los hombres, las mujeres plantan una amplia gama de otros productos entre los espacios de suelo no utilizado dentro de los lotes de mandioca y maíz, en los que cultivan camote de coco, camote, papa dulce, piña, chayote, calabaza y otras especies, que añaden variedad y sabor a la dieta básica. También se plantan varios cultivos útiles no alimenticios, como el algodón, la palma y la armadía; además de complementar su dieta con la caza, la pesca y la recolección ²⁴.

Más allá de la parición y el amamantamiento, no puede explicarse la división (laboral) por géneros sexuales sólo en términos naturales, sino que

²² Engels, F. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, p. 139.

²³ Soustelle, *op.cit.*, p. 60.

²⁴ Johnson, Allen “Horticultores: el comportamiento económico en las tribus” en *Antropología económica*, p. 88.

varía de cultura a cultura²⁵. Según la autora Kathleen Gough “la subordinación parece estar en relación inversa al papel desempeñado por la mujer en la producción; las mujeres disfrutaban de más poder cuando contribuyen de forma importante a la producción de materias primas (procedentes de la recolección o de la pesca) y están más subordinadas cuando se dedican fundamentalmente a preparar la carne u otros alimentos que proveen los hombres”²⁶. Lo mismo afirma Engels, respecto de la participación femenina en el “trabajo social”: “La preponderancia del hombre en el matrimonio es consecuencia, sencillamente, de su preponderancia económica y desaparecerá por sí sola con ésta”²⁷.

§19. Normas de propiedad y reglas funerarias.

Debido a que la mayoría, o las más importantes, de las labores eran efectuadas por la totalidad de la comunidad parental, la propiedad de lo obtenido y manufacturado debió ser igualmente comunal. Así como la experiencia necesaria para fabricar las herramientas, el conocimiento de la flora y la fauna útiles o dañinas, las regiones en las que pueden encontrarse y las modificaciones estacionales del entorno. Sólo así se entienden las costumbres que sorprenden y molestan a Cabeza de Vaca, quien describe cómo “los más destos son grandes ladrones, porque aunque entre sí son bien partidos, en volviendo uno la cabeza, su hijo mismo o su padre le toma lo que puede”²⁸; y no sólo en cuanto a las herramientas sino también con los

²⁵ “Nada en la naturaleza explica la división sexual de las tareas, así como tampoco explica instituciones como la conyugalidad, el matrimonio o la filiación paterna. Todas le son inflingidas a las mujeres por imposición, todas son, por lo tanto, hechos de cultura que deben ser explicados y no servir de explicación”. Mailloux, *op.cit.*, p. 38.

²⁶ Gough, *op.cit.*, p. 142.

²⁷ A las mujeres de los germanos durante la Edad Media, en caso de separación, les eran concedidos algunos privilegios, “incluso una remuneración de pago de sus servicios domésticos”. Engels, *op.cit.*, p. 70-81 y 131.

²⁸ Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 159.

alimentos, pues exclama, no sin indignación y enojo, que “también nos aconteció con éstos y con los que atrás hemos dejado, darnos un pedazo de carne y comérmolo así crudo, porque si lo pusiéramos a asar, el primer indio que llegaba se lo llevaba y comía”²⁹. El cronista Fernando de Alva Ixtlilxóchitl informa que entre los chichimecas, “la caza que cazaban los de cada familia, la comían juntos, excepto las pieles que eran del que las cazaba”³⁰.

Si bien gran parte de los productos eran comunes, algunos pudieron haber sido considerados como propios de una u otra persona: tal vez las herramientas fabricadas por el individuo, así como otros implementos de uso personal u ornato, o bien pequeños animales recolectados para su consumo particular. El primer caso se infiere por las costumbres funerarias. Existen evidencias arqueológicas de las regiones cercanas a Cholula sobre grupos pre-agrícolas, con una antigüedad considerada en 6,500 aC, en que los cuerpos fueron envueltos en mantas y redes, y asociados con objetos de cestería³¹. Tanto en esta región como en la del Valsequillo, Puebla, las inhumaciones se realizaron dentro de las cuevas; es decir, en los sitios de habitación³². Según Joan Fonte, misionero del siglo XVII, para los indígenas de la sierra tarahumara “el modo de la sepultura es hacer una como caja de lodo y piedra; y si no hay comodidad para esto, hacen un hueco bajo en la tierra, de manera que el difunto esté descubierto, y junto a él ponen una olla de la comida que ellos usan y un poco de maíz y alguna otra cosa para que

²⁹ *Ibidem*, p. 171.

³⁰ Alva Ixtlilxochitl, Fernando de, *Historia de la nación chichimeca*, p. 27. Por su parte, los uacúsecha, cazadores-recolectores, consideraban sagrado el cuero de los venados, que ofrendaban al sol y a los dioses celestes. De hecho, una guerra fue iniciada contra los pueblos sedentarios por no haber respetado dichas pieles. *Relación de Michoacán*, p. 49.

³¹ En el entierro encontrado en la cueva de Texcal, Valsequillo, el cuerpo se halló “en posición flexionada con los miembros colocados hacia la parte anterior del tronco, lo cual supone el empleo del bulto mortuorio mediante el amortajamiento y atado del cadáver”. López Alonso, Sergio, *et.al. Costumbres funerarias y sacrificio humano en Cholula prehispánica*, p. 85.

³² *Ibidem*, p. 86. En el caso de los caudillos chichimecas, el cadáver era sentado en “su trono”, ataviado con sus vestimentas e insignias reales, para después ser transportado “a la cueva de su entierro, en donde tenían hecho un hoyo redondo, que tenía más de un estado de profundidad, allí lo metían, y cubrían de tierra”. Alva Ixtlilxochitl, *op.cit.*, p. 27.

coma. Y todo lo que era de su uso se lo ponen allá dentro: como es a los hombres sus arcos, flechas, plumajes y otras cosas tocantes a su adorno y que él mucho quería; y a las mujeres, las cosas que son suyas aunque sean entre ellos de valor, como son corales blancos o conchas del mar, etcétera”. Una vez enterrado el cuerpo, “si fue casado y que ya tenía casa, la derriban por el suelo o le pegan fuego; y si es cueva, la desamparan y se pasan a otra parte”³³. Asimismo, es interesante notar que entre algunos indígenas visitados por Cabeza de Vaca, la casa deshecha “es señal que el dueño estaba muerto”³⁴.

§20. Análisis de relaciones de parentesco.

Con base en los hallazgos arqueológicos y otras fuentes históricas, se piensa que la parentela debió haberse visto afectada bastante a menudo por la muerte prematura de los integrantes maduros de la familia, según nuestra expectativa actual. Menos de un adulto de cada dos (con más de veinte años) llegaba a los sesenta³⁵. Además, y sin tomar en cuenta el infanticidio o el aborto intencionales, debemos suponer que las mujeres procreaban entre cuatro y seis hijos, aunque varios no sobrevivían; sobre todo entre los seis y dieciocho meses después del nacimiento. El investigador Claude Mailloux afirma que debe considerarse al crecimiento de la población como determinado por otros factores distintos a la fecundación de las mujeres: “En todas las sociedades las capacidades biológicas de procreación siempre fueron un nivel que jamás se alcanzó; la miseria, la enfermedad, el hambre o,

³³ González Rodríguez, Luis. *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, p. 188.

³⁴ Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 168.

³⁵ Mousset, *op.cit.*, p. 84. Sin embargo, según las investigaciones de Richard Lee, entre los bosquimanos ‘Kung el 10% de la población era mayor de 60 años. En promedio, consumían 2,140 calorías diarias por persona, “cifra bastante superior al consumo diario recomendado de 1,975 calorías”; comparados con las sociedades agrícolas que, debido a su poca diversidad en la dieta, “la población está expuesta a nuevas enfermedades parasitarias y sufre deficiencias de proteínas, vitaminas y minerales”. Brenner, *op.cit.*, p. 79.

por el contrario, las constricciones materiales ligadas al 'bienestar' de las sociedades industriales, siempre situaron la tasa de reproducción por debajo de la tasa de fertilidad". Por lo que dicho autor se adhiere a lo propuesto implícitamente por Marx, en el sentido de que cada modo de producción posee su propia ley de población; en otras palabras, los problemas de población no pueden ser examinados al margen de las relaciones de producción dominantes³⁶. Por ejemplo, entre los bosquimanos del desierto de Kalahari, las mujeres además del cuidado de los niños, practican la recolección, que representa las dos terceras partes de la alimentación consumida anualmente por el "campamento" al que pertenecen, es decir, su parentela, el cual comprende normalmente de 10 a 50 individuos³⁷, cuyos integrantes residen a menos de una milla de una fuente de agua. El trabajo femenino depende, sobre todo, del espaciamiento de los nacimientos: "En teoría, dicho espaciamiento al menos de tres años parece, pues, una restricción demográfica impuesta por el modo de producción de grupos cazadores-recolectores"³⁸.

Cuando los grupos humanos intentan adaptarse a diversas presiones ecológicas, ambientales y de vecindad con otros grupos humanos para lograr

³⁶ Mailllessoux, *op.cit.*, p. 8.

³⁷ "A pesar de habitar en medios tan variados, los pueblos cazadores muestran ciertos rasgos comunes de vida social. Viven en bandas de unos 20 a 200 individuos, si bien la mayor parte de las bandas están constituidas por menos de 50 individuos". Gough, *op.cit.*, p. 132. Por otra parte, Marshall Sahlins refiere que, en promedio, 41 personas componían un "campamento de estación seca" entre los Dobe, una rama del grupo de cazadores Bosquimanos 'Kung, de Botswana. Sahlins, *op.cit.*, p. 34.

³⁸ "Richard Lee ha calculado que una mujer adulta recorre 2.400 km. como media por año en actividades económicas y visitas a otras bandas y efectúa la mitad de esta distancia llevando pesadas cargas de agua, alimentos, leña y, por supuesto, niños. Estos son destetados hacia los cuatro años. Los dos primeros años el niño es llevado constantemente por su madre (2.400 km.) [...] Dado que la movilidad es una de las constricciones necesarias de su actividad económica de recolección y de transporte de cargas, el trabajo invertido por una mujer en el transporte de los pequeños debe mantenerse dentro de límites compatibles con el cumplimiento regular y eficaz de sus actividades económicas"... Aparentemente, el amamantamiento prolongado de los niños suprime la ovulación de las mujeres: "La leche de la madre es, pues, no sólo indispensable, sino el *único* alimento disponible sobre la base del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas". Godelier, *op.cit.*, pp. 250 y 251.

sobrevivir, las circunstancias les obligan a elegir un modo de adaptación en lugar de otros, por lo que surgen distintos “sistemas de consanguinidad y afinidad”. Éstos son elegidos y modificados, más o menos conscientemente, dentro de ciertos límites biológicos y ecológicos, tanto como de las características de sus fuerzas productivas. A estas constricciones pueden añadirse dos más, culturales y aparentemente universales: 1) Por lo general, mandan los hombres. 2) Los parientes primarios no se casan entre sí³⁹.

Tales sistemas de consanguinidad y afinidad son también denominados como *relaciones de parentesco*. Etimológicamente, la palabra parentesco proviene del latín *parens, parentis*: “el padre y la madre”, que a su vez tiene por raíz *pario, parer*: “dar a luz”, procrear, engendrar; o sea, los progenitores en general⁴⁰. La mayoría de los sistemas jurídicos occidentales de la actualidad fundan sus raíces en la historia jurídica romano-bizantina, que distingue las siguientes posibilidades: a) parentesco en línea recta ascendente (*parentes*) o descendente (*liberi*); b) parentesco en línea colateral (a través de hermanos propios o de los hermanos de ascendientes y descendientes); c) parentesco entre *adfinés*, es decir, entre un cónyuge y los parientes del otro, sea en línea recta o colateral; y, por último, se encuentra d) la adopción⁴¹. Sin embargo, no siempre ha imperado esta forma de parentesco, pues varía según cada cultura considere o no como pariente “consaguíneo”. Por ejemplo, en la misma legislación romana pero anterior al imperio, las XII tablas de la república consideraban la *agnatio* como el parentesco “civil” frente al

³⁹ Dicha elección de las relaciones de parentesco y la habilidad humana “para conceptualizar y clasificar deben considerarse como un factor de tanta importancia dentro de este afortunado desarrollo como las garras del tigre o el cuello de la jirafa lo han sido para la supervivencia y el éxito de estas especies”. Fox, R. *Sistemas de parentesco y matrimonio*, pp. 25 y 28.

⁴⁰ Petit, *op.cit.*, p. 96. Según el jurisprudente de la Roma antigua Calístrato, “en la denominación de hijos se comprenden los nietos y los biznietos, y los demás que descienden de ellos”: De Pina, R. *Diccionario de derecho*, p. 321.

⁴¹ Cada generación forma un grado, de manera que “los hermanos son parientes colaterales en segundo grado; los tíos y sobrinos, en tercer grado; los primos entre sí son parientes en cuarto grado, etc.”: Margadant, *op.cit.*, p. 196.

cognaticio o “natural”, por lo que, si los hijos de un padre se casaban y tenían hijos, los nietos estarían agnados entre sí, con su padre y tíos, así como con su abuelo paterno. Los hijos no eran agnados de su madre, a menos que ésta estuviera casada legítimamente, *in manu*; de lo contrario, sólo eran sus cognados, por no tener nunca sobre ellos la autoridad paternal⁴². No es casual que en todos los tiempos la definición de parentesco esté indisolublemente ligada a la jurisprudencia y a la normatividad social en general, pues la muerte genera un vacío en el grupo social y exige un reemplazo. El nacimiento y la crianza son la respuesta: un heredero para la reproducción biológica y económica del grupo; para su continuidad como asociación⁴³.

Los científicos sociales descomponen dichas relaciones de parentesco para su análisis en al menos tres elementos: la residencia, la filiación y las alianzas matrimoniales. Si bien todas ellas están vinculadas a los factores económicos, la primera lo está indisolublemente. La residencia depende directamente del modo de producción y sus constricciones, tanto como de la forma de propiedad de los medios productivos, ya que ésta última determina la herencia. Por ejemplo, para algunos grupos de cazadores-recolectores no es operativa la transferencia eternizada y exclusiva de un territorio determinado, al contrario, este hecho podría significar la destrucción de los grupos vecinos emparentados, a quienes tal fenómeno significaría un obstáculo para su necesaria movilidad. Existen distintos términos para designar a la residencia de una pareja recién casada; esto es, quiénes se mudan a dónde: cuando la pareja de casados habita en el territorio de la madre de la mujer, se denomina matrilocal o, con mayor precisión, uxorilocal; en caso contrario, se aplica el término patri o virilocal; en cambio, si los esposos después del matrimonio

⁴² “Cuando un jefe de familia tiene un hijo y una hija, los hijos del hijo serán sus agnados, y los de su hija estarán bajo la autoridad del marido, que es su padre; es decir, en la familia de su padre y no en la de su madre”. Petit, *op.cit.*, p. 97.

⁴³ Cfr. Fox, *op.cit.*, p. 25.

permanecen en sus hogares de nacimiento, se llama natolocal; cuando la pareja constituye un nuevo grupo residencial se trata de un caso neolocal; por último, si la pareja tiene opción de elegir convivir ya sea con el grupo de la mujer o el varón, puede nombrarse ambilocal.

Los grupos de filiación o “reclutamiento” definen propiamente los vínculos de sangre, pues los miembros asumen descender de un antepasado o una antepasada común, ya sea por línea de varón (patrilineal) o de hembra (matrilineal), o bien a través de vínculos de ambos sexos⁴⁴. Todos los miembros del grupo de filiación consideran ser parientes consanguíneos entre sí con respecto a un antepasado común⁴⁵. Dependiendo de sus grados de lejanía o cercanía tienen obligaciones y expectativas, más o menos recíprocas o desiguales. Por consiguiente, los vínculos de parentesco pueden utilizarse para definir muchas clases de relaciones sociales, especialmente las que afectan a propietarios y herederos, a los ocupantes de un cargo y sus posibles sucesores⁴⁶.

Las alianzas matrimoniales, o “afinidad”, tienen que ver con las *normas* que permiten o prohíben -con base en las categorías de la filiación- los matrimonios y, por ende, la reproducción biológica del grupo. Si bien la mayoría de los grupos son exógamos -es decir, que tienen prohibido casarse con sus parientes consanguíneos-, no extraña que incluso este principio también varíe de cultura a cultura. Por ejemplo, Cayo Julio César en su *Guerra gálica* refiere sobre los bretones que “diez y doce tienen entre ellos esposas

⁴⁴ Los dos primeros sistemas se denominan unilineales mientras el último bilineal, o “cognaticio” según la antropología contemporánea. Por otra parte, cuando el grupo matrilineal es utilizado para ciertos fines y el patrilineal para otros, se le denomina de doble filiación, sin embargo se presenta en pocas ocasiones. *Ibidem*, pp. 46 y 122.

⁴⁵ “Es la filiación la que conduce a la noción de parentesco entre personas cuyas relaciones se definen por sus lazos vitalicios, permanentes e intangibles, con un ‘padre’ común, próximo o lejano, real o putativo [... Las normas de filiación definen] -a través del matrimonio y los nacimientos que se derivan de ellos- las relaciones de dependencia de un individuo frente a las generaciones anteriores”. Mailloux, *op.cit.*, pp. 36 y 37.

⁴⁶ Fox, *op.cit.*, p. 48.

comunes, y máximamente los hermanos con los hermanos y los padres con los hijos”⁴⁷. Asimismo, de acuerdo con los autores clásicos, según lo comenta Torquemada, los árabes de la antigüedad no acostumbraban aliarse matrimonialmente con otros grupos, pues todos los de una misma parentela tenían como mujer a sus propias hermanas, primas hermanas o cualquiera otra que fuese de su misma sangre, y castigaban con pena de muerte a la persona que tomara como pareja algún individuo que no fuera su consanguíneo, por considerarlo adulterio. Durante el día, todos los varones podían tener acceso a la mujer, pero de noche ella había de estar con el más viejo de aquella parentela, el cual era tenido por rey o señor supremo de todos aquellos hermanos y parientes⁴⁸. Sin embargo, además de que existirán algunos miembros de menor edad que no podrán relacionarse con sus parientas cercanas y necesiten salir fuera de la comunidad doméstica a buscar esposa, auto-exiliándose, este sistema matrimonial restringe el número de integrantes, lo que implica una peligrosa debilidad frente a otros grupos humanos más populosos. “Como Tylor demostró hace casi un siglo, la explicación última es probablemente que la humanidad comprendió desde muy al principio que, con el fin de liberarse de la lucha salvaje por la existencia, se enfrentaba con la simple elección entre ‘casarse fuera del grupo o ser matado fuera del grupo’⁴⁹. Así, se crearon normas fijas para que ningún hombre de la parentela se casara con una mujer de la misma o, dicho de otro modo, que

⁴⁷ “... Pero quienes son nacidos de ellas, se tienen por hijos de aquellos por quien primero cada virgen fue llevada a desposarse”. Julio César, *op.cit.*, p. 87.

⁴⁸ Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, vol. IV, p. 168. En el Tibet se encuentra este mismo sistema, conocido como poliandria fraterna, “en el que varios hermanos comparten una misma esposa; muchas veces la diferencia de edad de los hermanos es amplia; y se piensa que el más viejo manda como un padre”. Fox, *op.cit.*, p. 55.

⁴⁹ “... La alternativa era entre familias biológicas viviendo en yuxtaposición y tratando de seguir siendo unidades cerradas y autosuficientes, atenazadas por sus temores, odios e ignorancias, y el establecimiento sistemático, por medio de la prohibición del incesto, lazos matrimoniales entre dichas familias, logrando así construir, mediante lazos artificiales de afinidad, una verdadera sociedad humana a pesar de, y en contradicción con, la influencia aislante de la consanguinidad”. Lévi-Strauss, “La familia” en *Polémica sobre el origen...*, p. 37.

cada hombre debía casarse con una mujer de otro grupo doméstico. Cada una de estas parentelas pasaría a depender de las demás para hallar sus consortes, formándose “alianzas” más o menos permanentes entre dichos grupos, constituyendo un *connubio*; es decir, un sistema de intercambio marital. Debieron entonces haberse establecido dos categorías de parentelas: aquellas con las que se tenía *connubio* y aquellas otras con las que no se tenía. Lo cual no implica que dichos grupos mantuvieran relaciones perfectamente pacíficas; de hecho generalmente lo contrario es más común, muchas “tribus” contemporáneas tienen un proverbio que dice “nos casamos con nuestros enemigos” o, bien, “nos casamos con quienes luchamos”. Con frecuencia, se rapta a las novias mediante una ceremonia de “captura”, lo cual da lugar a situaciones de tirantez y que a veces acaba en lucha o, cuando menos, en escaramuzas⁵⁰.

Al principio de los tiempos, el rapto y el intercambio directo (inmediato) de las mujeres o los varones -según fuera el caso- entre dos grupos debió haber sido la norma; sin embargo, las diferencias de edades, las condiciones ecológicas y económicas, entre otras causas, debieron haber hecho imposible el intercambio inmediato, quedando los grupos domésticos “receptores” de consortes como “deudores” durante cierto tiempo hasta que pudieran “pagar” la donación con otra persona. Posiblemente de ahí provenga la costumbre de pagar el “precio de la novia”⁵¹ con productos materiales equivalentes (desde su punto de vista) al “valor” de la pérdida de sus mujeres. Porque, según hemos ido observando, ellas tienen un lugar esencial en las actividades

⁵⁰ Fox, *op.cit.*, pp. 162 y 164. Ver nota a pie de página número 215 en el capítulo III, §33. Dichas prácticas matrimoniales por la fuerza es a lo que Vico, fundado en su conocimiento del derecho romano, considera ser el principio de las primeras mancipaciones de tierras (y, por tanto, el derecho de soberanía sobre éstas): debido a aquellas “mujeres que habían sido arrebatadas por la fuerza y llevadas por los hombres a sus grutas, primeras esposas *manuaptae*”. O sea, capturadas por la mano. Vico, G. *Principios de una ciencia nueva...*, p. 97

⁵¹ Si bien, algunos antropólogos, en tono de broma afirman que debiera llamarse “el precio del niño”, ya que esencialmente se trata de derechos sobre los hijos —especialmente los varones- de la mujer”. Fox, *op.cit.*, p. 110.

económicas de la parentela, lo que implica una verdadera y efectiva pérdida (económica, más allá de la sentimental) para las familias donantes de esposas⁵². A este respecto, resulta interesante anotar las palabras de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, pues refiere que los indígenas,

a las hijas en nasciendo las dejan comer a perros y las echan por ahí. La razón porque ellos lo hacen es, según ellos dicen, porque todos los de la tierra son sus enemigos y con ellos tienen continua guerra, y que si acaso casasen sus hijas multiplicarían tanto sus enemigos que los sujetarían y tomarían por esclavos, y por esta causa querían más matallas que no que dellas mismas nasciese quien fuese su enemigo. Nosotros les dijimos que ¿por qué no las casaban con ellos mismos y también entre ellos?; *dijeron que era fea cosa casarlas con sus parientes y que era muy mejor matarlas que darlas a sus parientes, ni a sus enemigos [...]* Y cuando éstos se han de casar compran las mujeres a sus enemigos; y el precio que cada uno da por la suya es un arco, el mejor que puede haber, con dos flechas, y si acaso no tiene arco, una red hasta una braza en ancho y otra en largo; matan sus hijos y *mercan los ajenos*; no dura el casamiento más de cuando están contentos y con una higa deshacen el casamiento⁵³.

Inclusive en el Popol Vuh se manifiesta el “precio de la novia”: “Casaron a sus hijas y a sus hijos; solamente las regalaban, y los regalos y mercedes que les hacían los recibían como precio de sus hijas y así llevaban una existencia feliz”⁵⁴.

Ya por último, si bien el análisis de la terminología del parentesco ha sido muy importante para el estudio de los sistemas de consanguinidad y afinidad, en realidad no implican automáticamente clasificaciones de grados

⁵² O, como dijera Godelier, las “productoras insustituibles –puesto que tienen a su cargo las actividades de la recolección, la preparación de los alimentos y el transporte de los víveres, la leña, los utensilios domésticos- y medios de la reproducción biológica del grupo, de la continuidad física a través de las generaciones”. Godelier, *op.cit.*, p. 248.

⁵³ Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 158.

⁵⁴ *Popol Vuh*, p. 143.

de filiación -como por ejemplo la cercanía o lejanía que mantienen los parientes entre sí-, sino que más verosímilmente se sitúan en la intersección de categorías generales de edad y de sexo, y categorías funcionales, ligadas a la participación en las actividades de producción (niños no productores, adultos y viejos), así como a los acoplamientos⁵⁵. Dichas categorías definen el estatus del individuo en la comunidad doméstica, es decir, tanto su lugar (y jerarquía) dentro del grupo como sus deberes y derechos; por ejemplo, las tareas productivas. “Dondequiera existen grados de edad, ya sea en su forma institucionalizada o en agrupaciones no cristalizadas”. Los más comunes son los siguientes: el grupo más joven de adolescentes, los ya menos jóvenes y los adultos sin hijos(as) y, por último, la edad adulta con la plenitud de derechos (esta última acostumbra a correr pareja con el nacimiento del primer hijo)⁵⁶.

Lo ideal para el estudio de las relaciones de parentesco sería analizar todos los elementos arriba descritos, que en conjunto no son otra cosa sino las **normas de parentesco**; sin embargo, en el caso del estudio histórico y sobre todo en el de la presente investigación, es tarea casi imposible. Habrá que conformarse con unos cuantos datos fragmentarios y complementarlos con los datos de casos análogos y la especulación racional.

§21. Organización de las parentelas.

Otro aspecto fundamental que debe tomarse en cuenta al analizar el estilo de vida de los cazadores-recolectores, y que contribuirá a comprender cómo pudieron haber estado constituidas las sociedades que poblaron el Altiplano

⁵⁵ Por ejemplo, para los pigmeos mbuti “hermano’ y ‘hermana’ no significan otra cosa que hombres y mujeres de la misma generación y pertenecientes a la misma horda”... “Así, pueden ser ‘hermanas’ todas las mujeres núbiles de la banda, sin referencia a la filiación; ‘hermanos’ los hombres de la horda de la misma generación activa; ‘padres’ los ancianos que ya no participan en las cacerías colectivas”. Mailloux, *op.cit.*, p. 33.

⁵⁶ Lévi-Strauss, *op.cit.*, p. 20.

central durante el Pretercillárico, es el de la organización interna de las parentelas. Cada campamento, parentela o célula productiva -es decir, la “unidad de producción y consumo directos”⁵⁷- era independiente y vivía relativamente lejos de otros grupos parentales, al menos la mayor parte del año. Los integrantes convivían ya fuera en cuevas o en chozas fabricadas con materiales perecederos, obtenidos durante las horas de recolección, dependiendo de los ecosistemas que habitaban. Ixtlilxochitl nos informa que los chichimecas “andaban por familias, y los que no tenían cuevas, que era su principal habitación, hacían sus chozas de paja”⁵⁸. Por otra parte, el misionero Joan Fonte, manifiesta que en la sierra tarahumara “la morada de esta gente es en cuevas, que las hay muchas en su tierra, de las cuales hay algunas tan capaces que viven en ellas toda una parentela, haciendo cada casado su casa dentro de ella de piedra y barro, no mayor de lo que es menester para dormir en ella tres o cuatro personas”⁵⁹.

De acuerdo con las condiciones ecológicas y estacionales, la dispersión espacial con respecto a grupos vecinos aliados y, sobre todo, la eficacia productiva de la familia conyugal, los grupos domésticos estarán integrados por un mayor o menor número de individuos. Por lo tanto, a partir de este punto, se distinguirán los siguientes tipos de parentelas: a) la familia conyugal -más conocida hoy en día como nuclear-, que está compuesta exclusivamente por el padre, la madre y sus hijos no casados, y b) la banda, con un mayor número de integrantes que la anterior y (para los fines de esta tesis, exclusivamente) de cazadores-recolectores⁶⁰. Como ejemplo dos casos: mientras que entre los teuchimecas -ubicados en las áridas o semiáridas

⁵⁷ Que “son aquellos capaces de sobrevivir a sus necesidades materiales y, más particularmente, nutritivos”. Ibidem, p. 26. Ver también Godelier, *op.cit.*, p. 245.

⁵⁸ Alva Ixtlilxochitl, *op.cit.*, p. 27. Cabeza de Vaca manifiesta que “las casas dellos son de esteras puestas sobre cuatro arcos; llévanlas a cuevas y múdanse cada dos o tres días para buscar de comer”. Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 159.

⁵⁹ González Rodríguez, *op.cit.*, p. 188.

⁶⁰ Recordar §4. Cfr. nota a pie de página número 37 de este mismo capítulo.

regiones del norte de la Nueva España- la parentela estaba constituida únicamente por la familia conyugal, las bandas de los pigmeos mbuti –que habitan en medio de la selva ecuatorial africana- oscilan entre siete y treinta cazadores con sus respectivas familias conyugales, ya que, por debajo de siete redes, la caza resultaría ineficaz y por encima de las treinta la caza no es suficientemente abundante para el aprovisionamiento regular de un grupo semejante⁶¹.

Tal como entre los grupos de cazadores-recolectores contemporáneos, por encima de las células productivas locales (es decir, cada parentela), debió haber existido un grupo de reproducción⁶², también denominado por la antropología *grupo tribal*. Este nivel superior existía durante ciertas temporadas al año, cuando se reunían las familias conyugales o bandas que lo componían, con fines económicos (de cooperación laboral, según lo anteriormente descrito), matrimoniales, e inclusive ceremoniales y, tal vez, políticos, fuera para vengar la muerte de uno de sus integrantes o por cuestiones militares con grupos enemigos... si es que existía diferencia entre ambos conceptos. Por ejemplo, en el caso de los shoshones, grupo étnico de lengua uto-azteca que ha poblado principalmente los actuales estados norteamericanos de Utah y Nevada, a pesar de habitar una alta planicie desértica y, por ende, vivir dispersos en familias conyugales la mayor parte del tiempo, existían ciertos periodos en que era necesaria la colaboración de varias familias para la caza colectiva de pequeños animales, especialmente conejos, y también para la celebración de ceremonias religiosas. En estas ocasiones, las familias que vivían próximas entre sí y que estaban de alguna

⁶¹ Godelier, *op.cit.*, p. 160. “Cuando a la familia se le concede un reducido valor funcional tienden a desaparecer incluso por debajo del nivel del tipo conyugal. Por el contrario, si recibe gran valor funcional existe muy por encima del nivel conyugal”. Lévi-Strauss, *op.cit.*, p. 27.

⁶² Mailloux refiere que, según Leroi-Gourhan, siempre existen “al menos dos niveles de organización social: el de la célula productiva y el del grupo de reproducción”. Mailloux, *op.cit.*, p. 28... “La línea que separaba a las bandas con las que se tenía *connubio* de aquellas con las que no se tenía, probablemente fue la frontera ‘tribal’ originaria”. Fox, *op.cit.*, p.162.

manera emparentadas se reunían y acampaban juntas. Lo más probable es que los matrimonios se concertasen durante estas reuniones. Siempre que fuera posible, los hermanos procuraban permanecer en el mismo territorio⁶³. Por otra parte, las bandas de los pigmeos -integradas por siete y hasta treinta familias conyugales- que conforman un mismo grupo tribal, reglamentan en común, de acuerdo con sus normas consuetudinarias y de parentesco heredadas, tanto las prohibiciones de acoplamiento como la residencia de la nueva pareja. Dichas bandas no forman unidades cerradas, al contrario, promueven la fluidez de sus miembros con las otras bandas, vecinas y emparentadas. “Lo que es invariante no es la composición interna de las bandas, sino la existencia de una *relación estable entre las bandas*, por tanto, de una relación que se reproduce y permite la reproducción de cada una de esas bandas”⁶⁴.

Por eso, Godelier considera que la cooperación y la reciprocidad entre las bandas garantizan la reproducción a largo plazo y configuran al conjunto de la sociedad mbuti, la *unidad social*. Es decir, la interrelación y complementariedad entre las bandas de un mismo grupo tribal expresan las relaciones de producción de la sociedad entera, sin las cuales las células productivas no podrían reproducirse ni, mucho menos, la unidad social. De ahí que deban estudiarse dichas interrelaciones, puesto que componen la verdadera fuerza productiva de la sociedad, más allá de la limitada división *técnica* del trabajo dentro de cada unidad de producción y consumo directo, o sea, la distribución de labores dentro de cada parentela. “Las condiciones sociales de reproducción de los individuos y de una banda son asimismo e inmediatamente las condiciones de la reproducción de la sociedad mbuti como

⁶³ Ibidem, p. 82.

⁶⁴ Godelier, *op.cit.*, p. 163. “Cada mes, cuando la caza comienza a volverse escasa alrededor del campamento, la banda se desplaza hacia otro lugar pero siempre en el interior de un mismo territorio, que es conocido y respetado por las bandas vecinas”. Ibidem, p. 160.

un todo, y como un todo presente en todas sus partes. Por consiguiente, son condiciones *interiores* a cada banda, y al mismo tiempo condiciones *comunes* a *todas* las bandas, que permiten la reproducción del conjunto del sistema económico-social como un *todo*⁶⁵.

Los grupos tribales ocupaban un territorio definido, el cual variaba cada cierto tiempo, tanto entre las bandas integrantes como con respecto a otros grupos tribales, según las circunstancias locales y estacionales. Es ilustrativo el caso de los machiguengas quienes -bajo las condiciones ecológicas de la selva amazónica con su gran variedad de especies vegetales y animales- “podrían ver con desconfianza el hecho de que alguno de sus vecinos, que quizá viva a una hora de distancia, aparezca en los alrededores realizando incursiones en busca de alimentos; desde su punto de vista, ¡el medio estaría atestándose en exceso!”⁶⁶. En ambientes más rigurosos la dispersión es mayor. El investigador Aram Yengoyan ha puesto de manifiesto la existencia de una correlación entre: a) la progresiva aridez de Australia, si se parte de las costas húmedas hacia el interior desértico; b) la ampliación de la superficie de los territorios que ocupan los grupos tribales; c) el aumento de la población de dichos grupos y la creciente necesidad de los grupos domésticos que los componen de intensificar su movilidad, su nomadismo, y, por consiguiente, su separación en el tiempo y en el espacio entre sí; así como, d) el aumento del número de divisiones tribales para el acoplamiento, en mitades, secciones y subsecciones. El sistema de mitades consiste en la división de la sociedad en dos grupos matrimoniales exogámicos que intercambian mujeres entre sí; la sociedad está organizada en secciones si está dividida en cuatro grupos exogámicos y en subsecciones si lo está en ocho⁶⁷. Es decir, la multiplicación

⁶⁵ Ibidem, pp. 161 y 162, ver también pp. 246-247.

⁶⁶ Johnson Allen, *op.cit.*, p. 90.

⁶⁷ “Los individuos que pertenecen a una misma mitad no viven necesariamente en la misma horda, o en hordas separadas”... Mailllessoux añade que este tipo de sistemas llegan a sustituir a las genealogías como medios de identificación y “que permiten reconocer de una generación a

de las divisiones de acoplamiento intensifica y amplía la *reciprocidad* social, al mismo tiempo que asegura una *flexibilidad* mayor para el funcionamiento de la organización social⁶⁸. De esta manera, los pequeños grupos tienen el derecho que garantiza el acceso recíproco al territorio de los otros grupos cuando las circunstancias lo exijan. Por ejemplo, Julio César comenta lo siguiente sobre los germanos de su época:

No se aplican a la agricultura, y la mayor parte de su alimento consiste en leche, queso, carne, y ninguno tiene una medida cierta de campo o confines propios, pero los magistrados y los príncipes, año con año, les atribuyen, a las tribus y *los cognados de los hombres*, y quienes a una se unieron, la cantidad de campo y en el lugar que les pareció, y en el año siguiente los obligan a transitar a otro sitio [...] de modo que contienen a la plebe en la equidad de su ánimo, cuando cada uno ve que sus riquezas se igualan con los más potentes. Para las naciones, es la máxima gloria tener soledades en torno a sí, devastados sus confines tan latamente cuanto es posible. Existiman esto propio del valor: que cedan los vecinos, expulsados de sus campos, y que cerca de ellos ninguno ose resistir; consideran, a la vez, que suprimido el temor de una repentina incursión, ellos, por eso, habrán de estar más seguros.⁶⁹

otra las posibles parejas, sin intervenir en el destino de la descendencia”. Mailloux, *op.cit.*, p. 37.

⁶⁸ “Se sugiere así que la capacidad de las poblaciones locales para sobrevivir bajo condiciones ambientales rigurosas requiere una cierta flexibilidad de organización local que facilite al máximo la movilidad de los grupos de explotación, y un medio de vincular un vasto número de individuos y grupos a través de secciones y subsecciones en una red que permita a las pequeñas unidades móviles expandirse y contraerse bajo condiciones experimentales variables”. Godelier, *op.cit.*, pp. 234 y 235.

⁶⁹ Julio César, *op.cit.*, p. 118. El subrayado es mío, para hacer notar el carácter matrilineal de la tribu germana. Por otra parte, para el siglo XIX, el territorio del estado de Nueva York, “con sus cuarenta y siete mil millas cuadradas, nunca tuvo más de veinticinco mil indios, incluyendo los iroqueses y los algonquinos al Este del Hudson y Long Island y los eries y nación neutral en la parte del oeste del estado [...] Debido a que] el número de individuos dentro de una zona determinada quedaba circunscripto a la cantidad de subsistencia que ésta pudiera brindar. Cuando el sostén principal consistía en la pesca y la caza, era menester contar con un territorio inmenso para alimentar a una tribu de corto número. Después de añadir una alimentación

La separación (y consiguiente independencia) de las parentelas con respecto del resto del grupo tribal no sólo era resultado de la rigurosidad de las condiciones ecológicas y climáticas sino también de los problemas entre los miembros integrantes, con el fin de evitar enfrentamientos más graves que pusieran en riesgo la supervivencia y reproducción a largo plazo de la unidad social. Según Cabeza de Vaca, “cuando en algunos *pueblos* [*sic*] riñen y traban sus cuestiones unos con otros, apuñéanse y apaléanse hasta que están muy cansados, y entonces se desparten; algunas veces los desparten mujeres entrando en ellos, que hombres no entran a despartirlos, y por ninguna pasión que tengan no meten en ella arcos, ni flechas. Y desde que se han apuñeado y pasado su cuestión, toman sus casas y mujeres y vanse a vivir por los campos y apartados de los otros hasta que se les pasa el enojo”⁷⁰. Es altamente posible que el hecho de surgir conflictos entre los varones de un mismo grupo tribal sea la consecuencia de provenir de distinta descendencia: por ejemplo, el esposo dentro del grupo matrilineal de la esposa⁷¹.

Ya para finalizar esta sección, es indispensable hacer notar que en la ciencia actual existe una gran confusión respecto del gobierno de las parentelas y de quiénes son las personas con autoridad entre las sociedades cazadoras y recolectoras en general.

Por un lado, existe la idea de que todos los individuos se consideran iguales y cualquier intento de sobresalir es mal visto. Por ejemplo, Cabeza de Vaca describe a sus acompañantes indígenas como “gente muy partida de los que tienen, unos con otros. No hay entre ellos señor. Todos los que son de un

farinácea a la pesca y la caza, todavía el territorio era muy dilatado en proporción al número de sus habitantes”. Morgan, *op.cit.*, p. 168.

⁷⁰ “... Y cuando ya están desenojados y sin ira, tórnanse a su pueblo y de ahí en adelante son amigos como si ninguna cosa hubiera pasado entre ellos”. Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 175.

⁷¹ Así, dicho autor añade lo que sigue: “Cuando no son de una familia se matan de noche por asechanzas y usan unos con otras grandes crueldades”. *Ibidem*, p. 176.

linaje andan juntos”⁷². En el mismo sentido, y además del ejemplo arriba mostrado sobre los germanos de la antigüedad, resulta interesante la conversación que Michel de Montaigne mantuvo con cierto indígena de la “Francia antártica” y su intérprete, quienes, después de haber visitar Ruán cuando el rey Carlos IX residía en esa ciudad y al preguntárseles su opinión, manifestaron al filósofo –según lo relata en su ensayo sobre los caníbales– que “encontraban muy raro que tantos hombres barbudos, de elevada estatura, fuertes y bien armados como rodeaban al rey (acaso se referían a los suizos de su guarda) se sometieran a la obediencia de un muchachillo, y no eligieran uno mejor de entre ellos para que los mandara”⁷³.

Por otro lado, también existe la consideración de haber posiciones de autoridad, aunque sean temporales, y que cualquier preeminencia termina al finalizar la situación emergente. Según Elman Service y otros antropólogos, las personas con autoridad en las sociedades igualitarias lo son sólo a causa de sus características personales, sus conocimientos y su carisma:

A veces, una persona combina un alto grado de habilidad, valor, buen juicio y experiencia, de manera que su gran amplitud de conocimientos y aptitudes en una variedad de contextos puede dar la apariencia de autoridad de una jefatura plena. Pero incluso en tales casos, ello no constituye un cargo, una posición permanente de sus cualidades personales, reales y adscritas: un poder del tipo comúnmente denominado carismático. Pero precisamente porque esta posición es personal, más que un puesto, dicha persona no puede mandar verdaderamente. Sólo le es posible conservar la posición

⁷² Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 191. Ver Service, Elman R. *Los orígenes del Estado y de la civilización*, cap. 3: “En la sociedad igualitaria no existe una posición permanente de líder, no existe ningún ‘jefe’ legal. Y lo que es más, la sociedad igualitaria ni siquiera tolera la sugerencia de tal posibilidad. El ‘caudillaje’ no tiene nada que hacer, y la humildad se considera el valor más elevado”. Service, *op.cit.*, p. 74.

⁷³ Montaigne, *Ensayos escogidos* p. 133.

durante el tiempo que el pueblo le respete y escuche; es una especie de influencia moral lo que ejerce.⁷⁴

Seguramente todo se trata de una confusión, merced al descuido de no tener en cuenta la distinción entre grupo doméstico y grupo tribal, antes descrita. Sahagún expresa que los zacachimecas “tenían su señor y caudillo que los regía y gobernaba, y la caza que mataban se la daban [...] y la caza que le daban así en reconocimiento era para su sustento del tal señor. Todo se lo presentaban y daban como tributo, y también arcos y flechas”. Tenía, entre sus facultades políticas, funciones de impartición de justicia: comenta Sahagún que aunque casi no existía adulterio, “cuando se hallaba alguno, lo tomaban y *llamaban a toda la gente que tenía a su cargo el tal señor*, y se lo llevaban delante dél, y a la mujer, y los sentenciaba. Y daba por sentencia que todos sus vasallos, cada uno de ellos, emplease cuatro flechas en los tales adúlteros, y estando vivos los flechaban”⁷⁵. Puede entonces conjeturarse que dicho “señor” era el dirigente del grupo tribal entero y no sólo de una parentela en particular. Tal vez mantenía esa posición gracias a sus capacidades como dirigente en las batallas⁷⁶, debido a sus características personales y/o por practicar costumbres ejemplares, de acuerdo con los valores predominantes.

Pero, si esto es así, ¿cómo se gobernaban las parentelas que integraban dicho grupo tribal, puesto que permanecían separadas unas de otras la mayor parte del tiempo y no otorgaban ningún valor especial a los ancianos? Lo más probable parece ser que el *consenso general* rigiera prácticamente la totalidad de sus vidas. Como es el caso, por ejemplo, de las fiestas entre los otomíes contemporáneos, las cuales se componen de largas secuencias rituales que llegan a durar hasta una semana, sin embargo,

⁷⁴ Service, *op.cit.*, p. 70.

⁷⁵ Sahagún, *op.cit.*, p. 956.

⁷⁶ Ver nota al pie de página número 61 del capítulo IV.

comenta Jacques Galinier, “mis informantes no podían relatar de memoria los detalles de esas operaciones, ni recordar cómo se efectuaban. En el momento de su realización, todo el mecanismo ritual se ponía espontáneamente en marcha”⁷⁷. Lo cual no excluye la posibilidad de que durante algunas emergencias, como la defensa inmediata de su territorio antes de poder acudir al auxilio el resto del grupo tribal, el conjunto de la población que integraba la parentela, reunidos en asamblea, eligieran unánimemente algún miembro para que los dirigiera; quien, una vez finalizada la coyuntura, perdía todo poder.

§22. Bosquejo evolutivo.

Con base en los razonamientos de este capítulo y el recuento de los vestigios arqueológicos y paleoclimáticos del anterior, intentaré esbozar un bosquejo de evolución histórica de los grupos cazadores-recolectores que habitaron el Altiplano central durante la época Pretercillar.

I. Hasta el 10,000 aC predominó un clima extremadamente seco y frío, por lo que era imposible crear grandes centros de población, pues la zona no habría podido sostenerlos: “Ya en 1940 Tindale observó que la superficie de los territorios tribales era inversamente proporcional a la cantidad de lluvia que quedaba en la superficie después de la evaporación”⁷⁸. Así que, cuanto más desértico es el entorno ecológico en mayor grado los grupos se ven constreñidos en familias pequeñas, con una movilidad residencial creciente, en territorios mucho más amplios, y se encuentran separados entre sí por distancias mucho mayores y durante más tiempo que en las zonas menos

⁷⁷ Galinier, *op.cit.*, p. 457.

⁷⁸ “La lluvia determina la vegetación y, puesto que la vegetación es el primer término de la cadena trófica, determina asimismo la abundancia de la vida animal. El hombre, cazador y recolector, está en la cima de la cadena trófica y, al explotar todos los recursos vegetales y animales disponibles, depende de las condiciones ecológicas de reproducción”. Godelier, *op.cit.*, pp. 233 y 234.

áridas⁷⁹. Luego entonces, el sistema más probable para tan rigurosas condiciones debió haber sido la familia conyugal, en que los jóvenes apenas alcanzada la madurez procuraban encontrar sus consortes en otras familias y se establecían en otros lugares para poder conseguir alimentos; sin embargo, no perdían contacto con sus familias de origen⁸⁰. Probablemente tendrían residencia neolocal. Por ejemplo, Sahagún describió que en los áridos parajes del norte de la Nueva España “lo mismo tenían todos estos teuchichimecas, cada uno una sola mujer; ninguno podía tener dos, y cada uno andaba y vivía de por sí con su mujer sola, buscando lo necesario para la sustentación de la vida”⁸¹.

II. A partir del 10,000 y hasta el 6,500 aC predominaron condiciones frías con lluvias intensas en el Altiplano central, lo que implicó una gran abundancia de especies vegetales y animales para la recolección y, sobre todo, la caza. Bajo estas condiciones, los territorios podían sostener a poblaciones más grandes. Si recordamos los porcentajes del balance alimenticio arriba citados (§18), se verá que coinciden con estos datos: en la fase Ajuereado cerca del 60% del total de los alimentos consumidos provino de la caza de animales mayores, mientras que el 30% se obtuvo de la recolección de plantas silvestres (y el 10% restante, del entrapamiento de animales pequeños); en cuanto a la fase El Riego, el 51% fue de la caza mayor y un 41% de la recolección⁸². Prácticamente toda la caza de ambas fases (9,000 ú 8,000 - 6,500 aC) parece haber provenido de actividades

⁷⁹ Ibidem, p. 234.

⁸⁰ Fox, *op.cit.*, p. 82.

⁸¹ Sahagún, *op.cit.*, p. 956. El memorial de Chimalpain, escrito en náhuatl, narra lo siguiente: “Y el lugar nombrado *Chicomoztoc Tzotzompa Quinehuayan*, allí en los agujeros, en los siete lugares de peñascos y de cuevas, es lugar mucho muy temible, de arbustos, de magueyes./ Del nombrado Siete Cuevas, de allí, de su interior, vienen a salir los azteca-mexitin; sus mujeres los vinieron acompañando, así vinieron a salir de dos en dos, e igualmente sus hijos los vinieron acompañando”. Castillo, Víctor. *Estructura económica de la sociedad mexicana*, p. 23.

⁸² Aproximadamente 3% del entrapamiento y un 5% de plantas cultivables; las cuales es imposible hasta el momento saber si fueron obtenidos por la recolección o producidos por la agricultura incipiente. *The prehistory of the Tehuacan valley*, pp. 299 y 300.

colectivas, ya fuera por emboscadas con lanzas o el acecho con lanzadardos. Debido a la predominancia de caza colectiva así como a la importancia de la recolección, los varones seguramente necesitaban juntarse para la caza mientras las mujeres se quedaban en el hogar para la recolección y el cuidado de la prole. Existe una gran posibilidad, entonces, de que estos pobladores adoptaran un sistema matrilineal.

Sin embargo, existen variantes en este sistema, que están íntimamente vinculados a la residencia; como la dispersión de los grupos con los que se mantienen alianzas matrimoniales. Fray Juan de Torquemada en su *Monarquía Indiana*, comenta que en muchos pueblos de la Etiopía antigua, las mujeres eran comunes a todos los varones de la misma parentela, como es el caso de los iliófagos y los ichtiófagos; éste término significa los comedores de pescado, porque “de él solamente y no de otra cosa se mantienen y con ello apacientan sus ganados; y de estos hablan Diodoro Sículo, Estrabón y Tolomeo”; citando al escritor antiguo Solino, explica que entre los garamantes de Etiopía ningún hijo conoce a su padre sino solo a la madre, y por esta causa no se halla entre ellos ninguna reverencia paternal ni, mucho menos, existen nobles o plebeyos⁸³. Otra posible solución podría ser que los hermanos residieran con sus hermanas, mientras “sostienen relaciones sexuales libres con mujeres de otras unidades sin que, en realidad, se hayan ‘desprendido’ de su grupo natal. Por otra parte, las hermanas mantendrán relaciones sexuales libres con hombres de otras unidades, sin unirse a ellos”⁸⁴; o sea, se trata de una pareja con residencia natolocal. Es decir, los cuidados y la protección de la descendencia son funciones de los hermanos de la madre, por tanto, el padre no es necesario, excepto como procreador. Sin embargo, el primer sistema parece poco probable para Mesoamérica, porque es común entre grupos ganaderos (como los anteriores ejemplos), mientras que el

⁸³ Torquemada, *op.cit.*, vol. IV, pp. 177 y 178.

⁸⁴ Fox, *op.cit.*, p. 75.

segundo lo es en donde existen considerables concentraciones de población, sobre todo si cuentan con medios de comunicación eficaces, pues no podría funcionar si los grupos se hallasen demasiado diseminados; ya que no sería fácil para los miembros satisfacer sus necesidades sexuales y reproductoras⁸⁵.

Por otra parte, en el caso de los pigmeos mbuti, entre quienes las mujeres contribuyen por medio de la recolección con más del 50% del suministro de los recursos alimenticios, los individuos abandonan frecuentemente las bandas en que han nacido y se marchan a vivir en bandas vecinas, a veces incluso definitivamente. Es así que los matrimonios -al contrario de los grupos australianos organizados por "mitades"- son prohibidos no sólo entre las bandas de donde proviene la madre y la madre del padre, sino incluso con bandas vecinas de los territorios adyacentes. "El hecho de que no existan intercambios matrimoniales regulares y orientados entre las bandas de manera que cada generación haya de seguir la dirección tomada por sus antepasados y reproducirla, prohíbe toda continuidad e impide la constitución de grupos consanguíneos de gran profundidad genealógica y preocupados de controlar su continuidad a través de sus necesarias segmentaciones"⁸⁶. En este caso, o bien las hijas se quedan y traen a sus maridos, o se quedan los hijos y traen a sus esposas; es decir, un sistema ambilocal. Dicha movilidad posibilita la mejor distribución de la población entre las unidades locales. Esta solución tiene mucho que ver con las condiciones productivas: la duración de la temporada de trabajo, no sólo por jornada sino repartida a lo largo del año; la cooperación necesaria entre los miembros, y el

⁸⁵ Fox, *op.cit.*, p. 76. "Tanto los ashanti como los nayar (al igual que los menangkabau) son pueblos relativamente complejos y avanzados, y puede ser que este tipo de solución corresponda más bien a este nivel que no a la etapa de caza, recolección y agricultura en pequeña escala". *Ibidem*, p. 95.

⁸⁶ Godelier, *op.cit.*, pp. 160-164.

grado de experiencia necesario para las actividades técnicas y el uso de los instrumentos⁸⁷.

Si bien los sistemas matrilineales pueden adoptar todas las alternativas posibles en términos de agrupación residencial, el modelo ideal es el matrilocal, donde un pequeño grupo, compuesto quizá de una vieja abuela, de sus hijas y las hijas de éstas, conviva en una casa -o grupo de casas que se comunican entre sí- y se ocupan de las tierras sembradas. A dichas casas acuden los esposos, quienes pasan la mayoría del tiempo de cacería, en guerras o en actividades religiosas con otros varones de la banda⁸⁸. Así, entre los yao del África central la parentela generalmente se compone de un grupo de hermanas y su prole, descendientes de una bisabuela común, bajo la autoridad del hermano mayor; a su muerte, le sucede el hijo mayor de su hermana de más edad. “Sus hermanos y sobrinos más jóvenes deben marcharse a vivir matrilocalmente a los poblados de sus esposas, que estarán igualmente bajo la autoridad del varón de más edad del linaje de éstas. Sin embargo, el matrimonio es frágil; con frecuencia los hombres se van a visitar sus poblados nativos y los matrimonios se rompen fácilmente”⁸⁹. Esto último es interesante, pues Cabeza de Vaca afirma que los indígenas que habitaban desde la isla de Malhado y hasta aquellos que denominaron “los que dejamos llorando”, tenían costumbres similares: “Todos éstos acostumbran dejar sus mujeres cuando entre ellos no hay conformidad y se tornan a casar con quien quieren; esto es entre los mancebos, mas los que tienen hijos permanescen

⁸⁷ “La caza es colectiva. Los hombres casados extienden, uniendo sus extremos y haciendo un semicírculo, sus redes individuales de treinta metros de longitud aproximadamente, mientras las mujeres y los jóvenes solteros ojean la caza, dirigiéndola hacia las redes”. Ibidem, p. 160. “Con ocasión de su matrimonio el joven recibe una red fabricada por su madre y su tío materno y participa como cazador de pleno derecho, es decir, como agente de producción total, en la reproducción de la banda”. Ibidem, p. 164.

⁸⁸ Fox, *op.cit.*, p. 83.

⁸⁹ Ibidem, p. 98.

con sus mujeres y no las dejan”⁹⁰. Desgraciadamente, no ahonda más en detalle sobre el sistema de parentesco predominante pero, a juzgar por los datos arriba descritos (en estos dos capítulos), bien pudieron haber sido familias conyugales con residencia matrilocal y probablemente matrilineales.

III. En algún momento entre el 6,500 y el 3,000 aC, cuando predominó un clima cálido con alternancias húmedas y secas, unos cuantos grupos se asentaron y comenzaron cada vez más a basar sus modos de producción en la agricultura. Aun así, es muy posible que pervivieran grupos de cazadores-recolectores, con quienes intercambiaban productos ocasionalmente. Según los coprolitos hallados en Tehuacán, a lo largo de las tres fases que componen dicho periodo (El Riego, Coxcatlán y Abejas: 6,500 a 2,300), la caza de grandes animales disminuyó a costa de la recolección y, eventualmente, de los productos cultivados: del 41% en la recolección de plantas silvestres de la primera fase, al subsiguiente 52% y hasta el 49% de la última fase, hacen evidente la creciente importancia de esta actividad; mientras que la caza decreció del 51% al 34% y, por último, 27% respectivamente. Por otra parte, la evidencia en tejidos, semillas y otros restos de plantas domesticadas indican que los productos de la agricultura fueron aumentando progresivamente desde un 5%, al 14% y 21%, respectivamente⁹¹. Por lo tanto, puede suponerse un carácter predominantemente matrilineal de estos grupos, sobre todo durante la fase Coxcatlán, de manera que las mujeres podrían ocuparse de los trabajos agrícolas y los hombres de la caza, viviendo aquéllas juntas en una serie de campamentos diseminados⁹².

A juzgar por las normas matrimoniales de los purépechas del posclásico, algunas prácticas matrilineales debieron haberse preservado de una u otra forma, si es que dicho grupo mantuvo ese sistema en el pasado: “Otros

⁹⁰ Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 175. Ver también *supra* §21.

⁹¹ *The prehistory of the Tehuacan valley*, pp. 299 y 300.

⁹² Así como, por ejemplo, el caso de los machiguengas. Ver también Fox, *op.cit.*, p. 78.

tomaban primero a la suegra, siendo la hija chiquita, y, después que era de edad la moza, dejaban la suegra, y tomaban la hija, con quien se casaban”⁹³. Según Engels, sucede algo parecido, “por lo menos, en cuarenta tribus de la América del Norte [donde] el hombre que se casa con la hermana mayor tiene derecho a tomar igualmente por mujeres a todas las hermanas de ella, en cuanto llegan a la edad requerida”⁹⁴. Resulta curioso, bajo esta óptica, que la Relación de Cholula, escrita a mediados del siglo XVI, asegurara que “se tiene por más rico y dichoso [a]l padre q[ue] tiene hijas que no [a]l que tiene hijos, al revés de los españoles”⁹⁵.

Sin embargo, las cosas comenzaron a modificarse desde esta misma etapa, pues del 34% proveniente de la caza, sólo un 5% era obtenido por emboscadas con lanzas, el 23% por el acecho con lanzadardos y, por primera vez, aparecen las puntas líticas que indican la persecución de la presa, labor teóricamente individual, con el 11% restante. Asimismo se observa un aumento significativo de los productos agrícolas. Todo ello probablemente implica una creciente sedentarización. A medida que la base de la subsistencia se funda en la producción agrícola y, por ende, aumenta el valor de la tierra, los hombres tenderán a molestarse cada vez más por dominarla. “Si la propiedad que detentan las mujeres [mejor dicho sus familias] llega a ser importante y los hombres del linaje desean controlarla, entonces el problema que plantea la dispersión podría volverse agudo; no sólo sería un problema la propiedad, sino también la política [...] El grupo de varones ‘políticos’ estará constituido por los de matrilineaje. Pero estos hombres no estarán juntos, sino dispersos por todo el país, en los hogares de sus respectivas esposas”⁹⁶. El

⁹³ *Relación de Michoacán*, p. 226.

⁹⁴ Engels, *op.cit.*, p. 47. “Asimismo, como ocurre entre los navajos, la poliginia de hermanas —en la que un hombre se casa con varias hermanas— sería compatible con la residencia matrilocal”. Fox, *op.cit.*, p. 103.

⁹⁵ Rojas, Gabriel de, *op.cit.*, p. 133.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 97.

papel del “padre”, hasta entonces casi inexistente, deseará imponerse al papel del “hermano” por la crianza de los hijos varones, que representan fuerza de trabajo para su propia parentela. Por ejemplo, entre los kongo de Kasai el esposo puede llevar a su esposa fuera del grupo matrilineal inmediatamente, sin prestar algunos años de servicio, si paga por ella⁹⁷. De hecho, esta costumbre parece explicar tanto los años de trabajo exigidos al futuro esposo por el padre de la novia -según lo expone la *Relación... de Michoacán*, escrita en el siglo XVI por autor anónimo⁹⁸-, como los del novio entre los mayas del Posclásico⁹⁹ y -tal vez más esclarecedor- el caso de los actuales indígenas tzotziles, en que el futuro esposo, después de haber entregado múltiples regalos a la familia de la novia, acostumbra arrodillarse frente al suegro “pidiéndole perdón y llamándole *Tot* (padre). Éste último acepta al joven y le exige obediencia”. Una vez aceptada la dote ofrecida por la familia del futuro esposo, ambas parentelas se reúnen en casa de la novia, y “esta vez es la madre de la novia la que exige obediencia. El pretendiente promete no pelear, no beber y tratar bien a su futura esposa. Se sirve otra ronda de bebidas, de lo cual se ocupa en esa ocasión el propio muchacho, *acto que simboliza su*

⁹⁷ Si el “matrilinaje” es poderoso puede obligar a los otros grupos a entregar los hijos de sus mujeres: “El matrilinaje de esta última conserva los derechos sobre su prole, de manera que el matrilinaje puede tener derecho a reclamar los hijos cuando éstos son lo suficientemente mayores como para exigir que le devuelvan sus sobrinos al llegar a la pubertad, incluso si ha dejado que se vaya la madre” con su esposo. *Ibidem*, p. 99.

⁹⁸ El cual exclamaba: “Si tuviera hacienda ése que te pide, casárase contigo y labrara alguna sementera para darte de comer, y sirviérase del tal, y a mí que soy viejo, me guardara’. Quería decir en esto que él tenía algún oficio o encomienda [y] que [si], por ser viejo, no lo pudiera cumplir, que aquel su yerno, que pedía su hija por mujer, le reservara de aquel trabajo y le hiciera por él”. Si bien, se especifica más adelante que la razón del esposo para vivir en la casa de la novia era por pobreza: “Otros dicen que son pobres, y éntanse en casa de la mujer y quédanse así casados, sin hablar otra cosa; y en los casamientos que tienen esta gente nunca preguntaban a la mujer si se quería casar con fulano: bastaba que sus padres o parientes lo concertaban”. *Relación de Michoacán*, pp. 229 y 230.

⁹⁹ Una vez entregadas “las arras y dote” a la familia de la futura esposa, se hacía en casa de ella “la comida y convite y de ahí en adelante quedaba el yerno en casa del suegro, trabajando cinco o seis años para el mismo suegro; y si no lo hacía echábanle de la casa”. Landa, *op.cit.*, p. 43.

*reconocimiento como miembro de la nueva familia*¹⁰⁰. Con base en estos testimonios, puede inferirse que muy probablemente existió una etapa matrilineal en Mesoamérica, anterior a la patrilineal, y desde la cual pervivieron dichas costumbres. Por si fuera poco, es importante notar que algunos purépechas, quienes parecen haber preservado un mayor número de elementos matrilineales para el Posclásico, habitaron (y habitan) en las cercanías de lagos, de manera que los hombres habrían salido a pescar mientras las mujeres se dedicarían al cuidado de la prole, la cocina e incluso algunas tareas hortícolas.

Bajo estas circunstancias, de un creciente predominio del modo de producción agrícola sedentaria, la tendencia general será adoptar la residencia patrilocal, en el cual los varones puedan trabajar juntos el mismo territorio sin los problemas de la dispersión; asimismo, la patrilinealidad se verá en aumento, con el fin de evitar enfrentamientos entre los grupos que mantienen el *connubio*. “Puede suceder que durante cierto tiempo los elementos matrilineales de semejante sistema desaparezcan totalmente, puesto que resultan demasiado molestos para que se les mantenga en unas circunstancias que son ya distintas; o quizá permanezcan como vestigios, tal como heredar los apellidos matrilinealmente, sin mayores consecuencias. Sin embargo, el grupo matrilineal mientras permanezca *exógamo* será una fuerza que habrá que tener en cuenta”¹⁰¹.

¹⁰⁰ “Desde el momento en que tiene lugar la petición hasta la boda, el futuro consorte sigue ofreciéndoles presentes a su novia y su familia. Estos regalos –que constituyen en realidad el precio de la novia–, se entregan de diferentes maneras: a) como trabajos realizados para el padre de la muchacha, b) como gran cantidad de comida [y bebida], pero sólo durante las fiestas principales del año [y los días de mercado], y c) como presentes pequeños entregados directamente a la muchacha. Dichos presentes varían en cantidad según la duración del cortejo y la posición social y económica de la familia de la joven. Es decir, si los progenitores de la muchacha son ricos, esperan regalos más cuantiosos y mejores que si no lo son”. Uribe Wood, *op.cit.*, pp. 66, 68 y 67 respectivamente.

¹⁰¹ “... Esta modificación puede ser el resultado de haber cambiado el modelo de residencia matrilocal por otro patrilocal”. Fox, *op.cit.*, p. 103.

Es evidente la necesidad de más y mejores investigaciones, no sólo dedicadas a comprobar la determinación de las formas de las sociedades de acuerdo con las relaciones productivas, sino también de las relaciones recíprocas entre las instancias sociales, así como de las relaciones entre éstas y la Naturaleza. Como dijera Maurice Godelier: “Mientras no podamos determinar el número ni el campo de las posibilidades compatibles con un mismo sistema de condiciones y de constricciones, ni reconstruir por medio del pensamiento el conjunto limitado de las transformaciones que pueden llegar a sufrir determinadas estructuras o combinaciones de las mismas, la historia, tanto la de ayer como la de mañana, se alzar  ante nosotros como una inmensa masa de hechos que pesan con toda la carga de sus enigmas y de sus consecuencias”¹⁰².

¹⁰² Ibidem, p. 254.

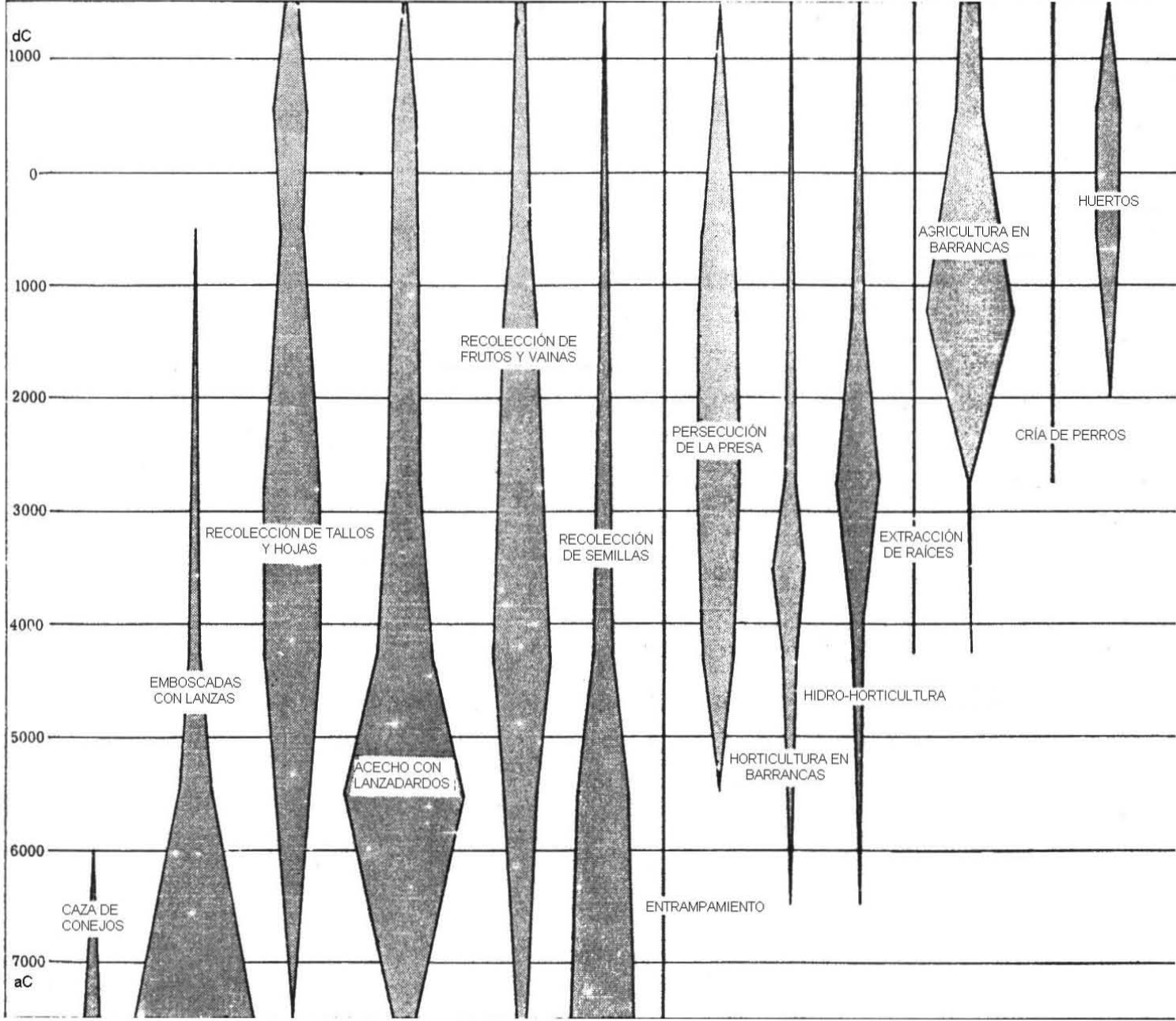


Figura 5. Importancia relativa de varias actividades de subsistencia. Tomado de McNeish, "A summary of the subsistence" en *The prehistory of the Tehuacan Valley*, p. 305.

III. LA PARENTELA AGRÍCOLA SEDENTARIA:

CASA Y PATIO

Una vez aparecida la agricultura sedentarizada, de carácter permanente y no sólo estacional, los grupos humanos habitantes del Altiplano central no cesaron de obtener recursos por medio de la caza y la recolección o la pesca, actividades que simplemente pasaron a ser complementarias de la producción agrícola. Si bien aún es imposible determinar con precisión el momento de dicha transformación, puede situarse entre el año 5,000 y 3,000 aC, ya que, según vimos anteriormente, existen por vez primera vestigios arqueológicos de “verdaderos” metates, ollas de piedra, hachas y azuelas, todas con terminado de pulido.

A pesar de la divergencia de opiniones de los estudiosos respecto a las ventajas y desventajas entre los modos productivos de los grupos de cazadores-recolectores y los agricultores sedentarios, es evidente que esencialmente la diferencia consiste en que sólo el segundo puede mantener poblaciones mucho mayores. Las condiciones laborales de los cazadores-recolectores, exceptuando la falta de seguridad para obtener recursos en algún momento, parecen ser muy ventajosas: el promedio de tiempo que cada

individuo activo (cerca del 65% de la población del grupo, ya que el 32% restante no trabaja en absoluto) dedica a la recolección y preparación de alimentos es de cuatro o cinco horas diariamente¹ (alrededor de dos días y medio de trabajo por semana), además de ser intermitente, pues se detiene cuando la gente considera haber reunido lo suficiente para subvenir las necesidades del momento², lo que permite disponer de una gran cantidad de tiempo libre, usado para dormir, comer o conversar. Según las investigaciones de Marshall Sahlins, los bosquimanos 'Kung viven en una especie de abundancia material, porque han adaptado sus utensilios para la transformación de los materiales que, en gran abundancia, los rodean y que se encuentran a disposición del que libremente quiera tomarlos (árboles, cañas, huesos para fabricar armas, fibras para tejer cuerdas, altos pastizales para refugiarse), los cuales alcanzan para cubrir suficientemente las necesidades de la población; de ahí la falta de interés para desarrollar su equipo tecnológico. Por eso al preguntárseles por qué no cultivaban sus alimentos, respondieron “¿para qué plantar cuando hay tantos frutos de mongomongo en el mundo?”³. Algunos grupos contemporáneos no consideran dichas tareas como algo desagradable, por ejemplo, los Yir-Yiront de Australia no diferencian lingüísticamente trabajo y juego⁴.

Respecto a los agricultores sedentarios, según los estudios experimentales realizados por William Sanders en la cuenca de México, el ciclo completo de las actividades anuales destinadas para la cosecha de maíz

¹ De hecho, una parte de ese tiempo parece haberse gastado en el aprovisionamiento de artículos alimenticios variados, más que en el mero abastecimiento. Ver cap. II §20, nota al pie 35.

² Un observador europeo comentó al respecto que “la cantidad de alimento recolectada en un día por cualquiera de estos grupos podría, en todo momento, haber sido superior [...] Quizá inconscientemente contrastaran el beneficio de disponer de mayores reservas de comida con el esfuerzo que implicaba el recolectarla, quizá tengan su propia medida de lo que es suficiente y cuando la recolección ha llegado a ese punto se detienen”. Sahlins, *op.cit.*, pp. 30-36.

³ *Ibidem*, pp. 22 y 41 respectivamente.

⁴ *Ibidem*, p. 31.

requiere de 75 a 115 días/hombre por hectárea, utilizando instrumentos para cavar de piedra o madera⁵. También hay que considerar la dificultad para obtener las cosechas. En específico sobre el maíz, la investigadora Anne Kirby realizó estudios de trabajo de campo en Oaxaca para conocer la productividad de las mazorcas en relación a su tamaño en centímetros: hacia el 1,000 aC las mazorcas debieron haber sido de aproximadamente 6 cms, lo que sugiere 300 kgs por hectárea de campo cultivado en las mejores tierras aluviales de la región de Puebla-Oaxaca; para el 2,000 aC las mazorcas eran menores a los 4 cms, y hacia el 4,000 aC eran incluso menores a 2 cms⁶ (recordar las figuras 3 y 4).

En comparación con los anteriores ejemplos, el adulto Hanunoo (varón o mujer) de las Filipinas trabaja en promedio 1,200 horas anuales en sus cultivos, es decir, un promedio de tres horas y veinte minutos por día, sin contar la recolección de alimentos, la crianza de animales, la cocina y otros trabajos que les demanda la subsistencia. Los informes sobre otros agricultores “primitivos” u horticultores de distintas partes del mundo arrojan datos similares; resulta, entonces, evidente que los cazadores y recolectores no trabajan más que los horticultores para obtener alimentos: “Cohen compara las ventajas y desventajas tanto de la economía de caza-recolección como de la basada en la agricultura, concluyendo que la única ventaja que presenta la agricultura es la capacidad de producir una mayor cantidad de alimentos por unidad de espacio en una misma unidad de tiempo. Por lo tanto, la agricultura

⁵ Otros estudios experimentales y etnográficos “sobre agricultores de roza que utilizan instrumentos de piedra indican que se requieren, por lo menos, de 100 a 150 días/hombre por hectárea, período comparable al que se cubre en la cuenca [de México] bajo un cultivo intensivo. En estas condiciones, la agricultura extensiva tendría ventajas sobre la intensiva sólo en caso de que los rendimientos fueran comparablemente más altos en el sistema extensivo, lo cual resulta una posibilidad bastante difícil en una zona de alto riesgo ambiental”. Sanders, William T. “Tecnología agrícola, economía y política: una introducción” en *Historia de la agricultura...*, p. 31.

⁶ *The early mesoamerican village*, pp. 93 y 94. Si bien estos datos son reveladores no hay que olvidar el aumento en el consumo de la *Setaria* -según los hallazgos en cuevas de Tamaulipas- desde el 4,000 y hasta su máximo en el 1,400 aC, para después disminuir ante el consumo del maíz (ver §14).

puede sustentar a poblaciones más densas. No obstante, la calidad de la dieta resulta inferior, por ser menos variada”⁷. Así, haciendo una analogía con los problemas contemporáneos de la sobrepoblación y la consecuente sobreexplotación de los recursos, puede adelantarse como hipótesis que al aumentar la población absoluta de regiones enteras (es decir, un mayor número de grupos tribales en un mismo territorio y no el incremento de los miembros de las bandas), la apropiación de alimentos por medio de la caza y la recolección se dificultó, por lo que algunos grupos basaron cada vez más sus economías en los productos agricultivados, a costa de la calidad de sus dietas y un incremento en la cantidad de trabajo. Aunque también es posible que dicha “explosión demográfica” fuera consecuencia de la transformación de la apropiación a la producción (agrícola) de los alimentos y no al contrario, como propuse, esto resulta poco probable si se recuerda que las sociedades de cazadores-recolectores se caracterizan por un estricto control de su población.

§23. Instrumentos de trabajo.

Si bien, tal como escribió Marx, “los restos de los antiguos medios de trabajo tienen para el estudio de las formas económicas de sociedades desaparecidas la misma importancia que la estructura de los huesos fósiles para el conocimiento de la organización de razas extinguidas”, estos no muestran sino hasta cierto punto las relaciones de producción bajo las cuales fueron fabricados: “Una época económica se distingue de otra, no tanto por lo que se fabrica, sino por la manera de fabricarlo, por los medios de trabajo con los cuales se fabrica. *Los medios de trabajo son la escala que mide el desarrollo del trabajador, y los exponentes de las relaciones sociales en el seno de las*

⁷ McClung de Tapia, Emily y Zurita Noguera, Judith “Las primeras sociedades sedentarias” en *Historia antigua de México*, vol. I, p. 259. Ver § 20, nota al pie de página 35 del capítulo II. Cfr. Sahlins, *op.cit.*, p. 49.

*cuales trabaja*⁸. A fin de comprender mejor estas líneas, se recordará que los elementos del proceso de trabajo, comunes a toda formación económica, son: a) la actividad personal del hombre o capacidad productiva⁹, b) el objeto del trabajo y c) el medio por el cual se realiza. Por ejemplo, Marx comenta que para el humano de los tiempos primitivos, la tierra, además de ser “su depósito de víveres primitivos, así también es el arsenal primitivo de sus medios de trabajo. Le proporciona, por ejemplo, la piedra que usa para frotar, cortar, apretar, arrojar, etc. La tierra misma se convierte en medio de trabajo...” En otras palabras, los medios de trabajo en su sentido más amplio son todas “las condiciones materiales que, sin intervenir de manera directa en sus operaciones, resultan sin embargo indispensables, o cuya ausencia las haría defectuosas”; dichos medios van desde los talleres donde se produce, hasta los caminos para la transportación y los objetos con que se transportan los productos, pero ante todo, los instrumentos o herramientas indispensables para dicho fin¹⁰.

Ahora bien, la fuerza productiva del trabajo de cierta sociedad está compuesta por la totalidad del conjunto de las fuerzas individuales. Su nivel de desarrollo puede medirse por el grado de productividad del trabajo, que en gran medida está determinado por el desarrollo de los medios de producción, lo cual “depende de distintas circunstancias, entre otras, de la habilidad media de los trabajadores, del desarrollo de la ciencia y del grado de su aplicación tecnológica, de las *combinaciones sociales de la producción*, de la amplitud y eficacia de los medios para producir, y de condiciones puramente naturales”¹¹. En otras palabras, “los medios de trabajo indican las condiciones sociales en

⁸ El subrayado es mío. Marx, *El Capital*, vol. I, p. 189.

⁹ Por capacidad de trabajo o fuerza de trabajo “hay que entender el conjunto de las facultades físicas e intelectuales que existen en el cuerpo de un hombre, en su personalidad viva, y que debe poner en movimiento para producir cosas útiles”. Ibidem, p. 174.

¹⁰ Ibidem, pp. 188-190.

¹¹ Ibidem, pp. 58 y 59.

que se trabaja porque las características técnicas del instrumento de trabajo dan lugar a un determinado tipo de estructura del proceso de trabajo, sobre el cual se apoyan determinadas relaciones de producción”¹². Luego entonces, aunque no sea posible conocer directamente las relaciones de producción de las sociedades agricultoras sedentarias del Altiplano central durante el Formativo, pueden inferirse algunas características por medio del análisis de sus instrumentos de trabajo.

Con respecto a las evidencias arqueológicas encontradas en el Altiplano central, tanto los metates, ollas de piedra, hachas y azuelas, como las herramientas creadas para su manufactura, fueron “manejados a mano limpia y eran poco cuidados en cuanto a la forma: cualquier piedra, a veces sin necesidad de artificio humano, podía servir; cuando no, un retoque muy somero la ponía en condiciones de buen rendimiento”¹³. A pesar de no ser tan importante su figura, sí lo era la calidad del material escogido -como la arenisca o pizarra, basalto, pedernal, obsidiana o incluso el cuarzo- ya que dependía de la finalidad del instrumento a fabricar. Su eficacia era suficiente para los fines utilizados, por lo que dicha técnica de manufactura (conocida como percusión) se preservó sin modificaciones, prácticamente hasta el contacto con los europeos.

§24. Cooperación laboral.

Debido a las características de las herramientas líticas con que trabajaron dichos grupos humanos y las dificultades -según los ecosistemas locales- para

¹² Harnecker, *op.cit.*, p. 61. “Las fuerzas productivas de una sociedad crecen, se desarrollan, se perfeccionan en el transcurso de la historia. Y este desarrollo está determinado, fundamentalmente, por el grado de desarrollo de los medios de trabajo. El paso de los instrumentos de piedra a los instrumentos de metal permite, por ejemplo, un aumento importante de la productividad del trabajo en los pueblos primitivos, aumentando así el desarrollo de las fuerzas productivas”. *Ibidem*, p. 59.

¹³ Lorenzo Bautista, José L. *Tlatilco. Los artefactos*, p. 77.

obtener las cosechas, que limitaban considerablemente la productividad, se hace evidente la necesaria reunión cooperativa de los individuos¹⁴ para la producción agrícola durante el Formativo y, en realidad, prácticamente hasta la intrusión de los europeos... o al menos hasta el desarrollo tecnológico -como la utilización del cobre en los instrumentos- o técnico -como la construcción de terrazas o represas, el uso del riego e, inclusive, la utilización de fertilizantes como el guano o el excremento humano.

El oidor de la Audiencia de México Alonso de Zorita, al criticar la sobreexplotación laboral de los pueblos nahuas del Altiplano central a mediados del siglo XVI, describe su modo de laborar: “Hacían y hacen las obras de común y con mucho regocijo, porque es gente para poco trabajo cada uno por sí, y juntos hacen algo: seis peones no harán tanto como un español, porque así como es su comida poca, son para poco y su trabajo poco”¹⁵. Asimismo, el franciscano Diego de Landa dice de los mayas de Yucatán “que los indios tienen la buena costumbre de ayudarse unos a otros en todos sus trabajos. En tiempo de sus sementeras, los que no tienen gente suya para hacerlas, júntanse de 20 en 20, o más o menos, y hacen todo juntos por su medida y tasa la labor de todos y no la dejan hasta cumplir con todos [...] Júntanse también para la caza, de cincuenta en cincuenta más o menos, y asan en parrillas la carne del venado para que no se les gaste, y venidos al pueblo hacen sus presentes al señor y distribuyen [el resto] como amigos, y lo mismo hacen con la pesca”¹⁶.

Zorita añade que “jamás se trata entre ellos de paga por esto”¹⁷, lo cual es interesante porque en la actualidad un buen número de poblaciones

¹⁴ “Cuando varios trabajadores funcionan juntos con vistas a un objetivo común, en el mismo proceso de producción o en procesos distintos pero conexos, su trabajo adopta la forma cooperativa”. Marx, *El Capital*, vol. I, p. 323.

¹⁵ Zorita, A. *Los señores de la Nueva España*, p. 132.

¹⁶ Landa, fray Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 40.

¹⁷ Zorita, *op.cit.*, p. 133.

indígenas siguen utilizando este sistema, conocido como “dar mano” o “mano vuelta”¹⁸. Los participantes, primordialmente los parientes y en segundo y tercer lugares los amigos y vecinos, no reciben retribución monetaria pues todos quedan obligados a recompensar la ayuda en trabajo; si bien, es común que el solicitante ofrezca comida y bebida¹⁹. Por ejemplo, en Zacatipan, población nahua del actual estado de Puebla, si en alguna ocasión -por enfermedad o por alguna otra causa- el individuo no puede devolver el trabajo, no se acepta que envíe dinero, él debe buscar a una persona que lo sustituya y pagarle aquel dinero a ella²⁰. Los equipos de labranza vinculados por “mano vuelta” consisten en un grupo de seis a ocho hombres que se comprometen a laborar, por turno, en las tierras de cada uno de ellos para la duración de un ciclo agrícola, sobre todo durante las temporadas de trabajo intensivo, como son la siembra, las limpias y el barbecho. Lourdes Arizpe dice que seis peones laborando en una hectárea terminan estas tareas en dos o tres días, antes de que la milpa crezca en forma desigual o la tierra se endurezca²¹; mientras que la “dobla” de las mazorcas de maíz necesita la cooperación de 20 peones en la misma área.

¹⁸ “Se dice en náhuatl: *Axcan xinechmacuiti huan niman nimitzmaquepatiuh* (‘Hoy ven a ayudarme y mañana te lo voy a pagar’). Existe el verbo *momaimaca*: ‘darse una mano’. Arizpe, Lourdes. *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, p. 173.

¹⁹ “La ‘mano vuelta’ es voluntaria y el que la solicita está obligado a ofrecer aguardiente (o cerveza) y gallina guisada en mole, o arroz y chicharrones a los que atienden su solicitud”. Báez-Jorge, Félix. *Los zoque-popolucas*, p. 112.

²⁰ Arizpe, *op.cit.*, p. 173. Cuando los mayas del Posclásico realizaban una fiesta, los invitados quedaban obligados a celebrar otra como retribución, “y si muere alguno de ellos es obligada la casa o sus parientes a pagar el convite”. Landa, *op.cit.*, p. 38.

²¹ Félix Báez-Jorge dice lo mismo sobre los zoque-popolucas, que son necesarios cinco o seis peones para cosechar el maíz sembrado en una hectárea, dicha labor se realiza aproximadamente en tres días. Báez-Jorge, *op.cit.*, p. 100.

CENCALLI: LA CASA.

§25. Organización de la Casa.

Para el Posclásico, la parentela mesoamericana estaba constituida por un conjunto de familias conyugales que convivían en un mismo territorio, y tal vez en sus orígenes también bajo el mismo techo. El protomédico de Felipe II, doctor Francisco Hernández, describe cómo en la ciudad de México incluso aún después de la conquista española “viven muchos en una sola casa, o porque sea necesario que habiten juntos los hermanos y los sobrinos puesto que no se divide (como dijimos) la fortuna paterna, o por lo numeroso de los hombres y lo estrecho de la ciudad”²². Fray Juan de Torquemada, en su *Monarquía Indiana*, afirma que tanto en la ciudad de México como en Tezcoco había “en cada casa a cuatro y a seis vecinos y pasaban muchas hasta diez, los cuales vivían en sus pueblos y ciudades pacífica y quietamente, conservando la vida social y sus casas y familias, criando los padres a sus hijos y sustentando los maridos a sus mujeres, y ellas sirviendo en las cosas de su casa a sus maridos”²³. Por otra parte, en Michoacán no se contaban las casas “por hogares ni vecinos, sino cuantos se llegan en una familia, que suele haber en alguna casa dos o tres vecinos con sus parientes”²⁴. Dicho grupo doméstico fue denominado por los nahuas como *cencaltin*: “los de una casa”²⁵, por lo que de ahora en adelante la **Casa** se referirá siempre al conjunto de dos o más familias conyugales que comparten un territorio en

²² Hernández, Francisco. *Antigüedades de la Nueva España*, p. 80.

²³ Torquemada, *op.cit.*, vol. IV, p.17. Según el *Diccionario de autoridades*, publicado en 1732, el término vecino significaba “el que tiene casa y hogar en un Pueblo, y contribuye en él en las cargas ú repartimientos [...] Significa asimismo el que ha ganado domicilio en un Pueblo, por haber habitado en él tiempo determinado por la ley”.

²⁴ Primordialmente para efectos fiscales. *Relación de Michoacán*, p. 189.

²⁵ Otro sinónimo era *cenyeliztli*, donde *cen* significa “juntamente”, mientras que *yeliztli*: “ser, o estado de cada cosa”. Molina, fray Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana...*

común (sea un caserío o un mismo techo) y lo laboran colectivamente, bajo el dominio de un mismo **Cabeza** (o **Jefe**) de familia.

Según el análisis realizado por Pedro Carrasco sobre la comunidad de Molotla -subordinada a Tepoztlán, actual estado de Morelos-, a mediados del siglo XVI casi dos terceras partes de la población total vivía en dichas Casas, que el autor denomina “familia conjunta”. En promedio, 8.2 personas integraban la Casa: en 50 casos estaba compuesta por 2 familias conyugales, en 16 casos por 3, en 12 casos por 4 y, por último, en un sólo caso la Casa estaba conformada por 6 familias conyugales (ver cuadro 1)²⁶.

Cuadro 1

<i>Tipo de familia</i>	<i>Número de casos</i>	<i>Porcentaje</i>
Sin matrimonios	2	1.6
Conyugal	47	36.7
Conjunta		
Con 2 parejas	50	
Con 3 parejas	16	
Con 4 parejas	12	
Con 6 parejas	1	
Total de familias conjuntas	79	61.7
<i>Total de familias</i>	128	100

²⁶ Ibidem, p. 109. Las tres siguientes tablas fueron tomadas de Carrasco, Pedro “La familia conjunta en el México antiguo: el caso de Molotla” en *Historia de la familia*, pp. 106-112.

<i>Personas por unidad residencial</i>	<i>Número de casos</i>
1	0
2	0
3	4
4	14
5	11
6	17
7	18
8	17
9	7
10	9
11	5

<i>Personas por unidad residencial</i>	<i>Número de casos</i>
12	7
13	2
14	2
15	7
16	1
17	1
18	0
19	3
20	0
21	0
22	1

Otra forma de denominar a la familia conjunta es llamarla extensa. Como regla general, está constituida por más de dos generaciones: por ejemplo, la familia de triple generación que incluye a los padres, sus hijos casados o solteros, a los hijos políticos y a los nietos, quienes comparten la unidad residencial²⁷. Tal es el caso de la mayoría de las actuales comunidades zoque-popolucas del municipio de Sotepan, estado de Veracruz, pues dichas familias extensas se componen, en promedio, de 15 integrantes²⁸.

A fin de calcular el número aproximado de individuos que pudieron haber integrado una Casa durante el Formativo, se tomará en cuenta la cantidad de trabajadores en los equipos de “mano vuelta” (seis u ocho personas), así como a los “vecinos” que convivían juntos según Torquemada (cuatro, seis y hasta diez), éstos serían los adultos casados, ahora bien, si se parte del supuesto de que en una sociedad agrícola (y monogámica) el promedio de hijos nacidos de una mujer al finalizar su período de fertilidad (a los cuarenta y cinco o cincuenta años) es de cinco como mínimo²⁹, podrá conjeturarse que cada Casa bien pudo haber estado compuesta por unos 20 y hasta 50 individuos³⁰. Naturalmente, este coeficiente variará según las condiciones ecológicas locales, la presión demográfica de los grupos vecinos (aliados y enemigos) -es decir, la disponibilidad de tierras cultivables-, así como por la fertilidad de la tierra, el abasto de agua y el grado del desarrollo productivo de dichas sociedades, entre los factores más determinantes.

²⁷ Fray Toribio de Benavente, Motolinia, dice lo siguiente: “Están estos Indios y moran en sus casillas, padres, hijos y nietos; comen y beben sin mucho ruido ni voces”. Motolinia, *Historia de los indios de la Nueva España*, tratado primero, capítulo XIV.

²⁸ Báez-Jorge, *op.cit.*, pp. 145 y 178.

²⁹ Puesto que “toda sociedad agrícola –ya fuera la Italia del siglo XVI, la Francia del siglo XVII o la India del XIX- tiende a seguir unas pautas definidas en la estructura y las fluctuaciones de los índices de natalidad y mortalidad”. Cipolla, Carlo M. *Historia económica de la población mundial*, p. 97.

³⁰ “El promedio de integrantes del grupo patrilineal enga [horticultores intensivos de Nueva Guinea] es de 33 personas, la misma escala del tejido familiar extendido de las poblaciones machiguengas”. Johnson, Allen, *op.cit.*, p. 98. Ver capítulo II, nota a pie de página 37.

Así, debido a las características de la tecnología lítica, los integrantes de la Casa necesitaban residir en un mismo territorio para trabajarlos colectivamente. Por ejemplo, en el caso de Molotla, en poco más de la mitad de las Casas (59.5%) existía cooperación económica entre las familias conyugales que la integraban: 33 casos donde convivían 2 familias conyugales, 9 casos en que convivían 3, y 5 casos donde convivían 4; lo cual da un total de 47 Casas (de las 79 que vivían en “familias conjuntas”). El documento dice respecto de Domingo Tlanahua, Cabeza de familia, que “a sus sobrinos, Tlanahua no les da ninguna tierra, él los alimenta; sus sobrinos se ocupan de la tierra de Tlanahua, la cultivan para él”. En la Casa de Tlacateopanecatí convivían tres hermanos casados y el hijo casado de un primo de ellos, quienes “se turnan cuando van a trabajar al servicio agrícola; siempre que se hace algo se turnan. Y no cultivan milpa por separado, siempre trabajan juntos”³¹.

Los miembros de la Casa conformaban un grupo corporativo que existía “a perpetuidad”, independientemente de los individuos que la componían, es decir, los miembros individuales llegaban y se iban, pero el grupo perduraba. Esta cualidad de corporación también implica que el grupo actuaría “como un cuerpo”: si uno de sus miembros mataba a un hombre, todo el grupo se sentía responsable del homicidio; o, como sucede a menudo con la tierra en muchos grupos de la actualidad, un miembro individual no puede enajenarla, ya que pertenece a la totalidad del grupo y sólo se transmite de un miembro del grupo a otro³². Al respecto, fray Diego de Landa refiere que cuando existía un litigio entre los mayas del Posclásico en Yucatán, “si eran de un mismo pueblo lo comunicaban al juez que era árbitro. Y examinado el daño mandaba la satisfacción; y *si no era suficiente para la satisfacción, los amigos y parientes*

³¹ Carrasco, *op.cit.*, pp. 115 y 116.

³² Fox, *op.cit.*, p. 127. “Una corporación se define aquí como un grupo de personas que ejercen colectivamente algún derecho o derechos”. Radcliffe-Brown, *op.cit.*, p. 57.

le ayudaban. Las causas de que solían hacer estas satisfacciones eran si mataban a alguno casualmente, o cuando se ahorcaba la mujer o el marido con alguna culpa o haberle dado ocasión para ello, o cuando era causa de algún incendio de casas o heredades, de colmenas o trojes de maíz. Los otros agravios hechos con malicia *los satisfacían siempre con sangre y puñadas*"; es decir, ejercían la venganza sin acudir a dicho juez³³.

Con base en lo anterior, la residencia patrilocal parece ser la mejor opción, porque los individuos productivos serían parientes, con relaciones de mutua cooperación y dependencia. Debido a que el sistema patrilineal se corresponde más armónicamente con la patrilocalidad, pues al compaginar residencia, filiación y autoridad en un modo consecuente, los enfrentamientos tenderán a reducirse, supondré que esta era la configuración predominante de dichas sociedades: patrilocal y patrilineal. De nuevo con el ejemplo de Molotla, en más de dos tercios de los casos de familia conjunta o extensa, convivían parientes consanguíneos respecto del Cabeza de familia: 52 casos lo conforman parientes masculinos, ya fueran hermanos (19 casos), hijos (11 ocasiones) o sobrinos (en número de 22); mientras que en sólo 17 casos el pariente era femenino, sea la hermana, la hija, la sobrina o la nieta (ver el cuadro 2)³⁴.

³³ Landa, *op.cit.*, p. 41. Torquemada escribió sobre los indígenas de Guatemala que "al ladrón castigaban con pena pecuniaria y todo aquello en que era condenado, por razón del hurto, se aplicaba al rey y su fisco, demás de que pagaba a su dueño todo lo que parecía haber hurtado; esto se entiende, si no era notado de ladrón frecuente y ordinario, pero si lo tenía por costumbre y era incorregible lo ahorcaban; *pero primero precedía requerir a todos sus parientes, si los tenía, para que redimiesen su vida, pagando por él las condenaciones en que estaba comprendido...*" Torquemada, *op.cit.*, vol. IV, p. 117. En otras partes del mundo existe una larga tradición de la venganza como única solución para restituir la muerte de un pariente, incluso en la actualidad, como es el caso en algunos países balcánicos y la zona sur de la península itálica (e islas adyacentes). Coincidentemente, estas sociedades son primordialmente campesinas y conviven en regiones poco industrializadas, en las que el honor y la familia (extensa y no la nuclear) son fundamentales.

³⁴ En un total de 131 "familias conjuntas", 84 casos (el 64%) están emparentados consanguíneamente, en 36 casos (27.5%) los miembros están integrados por afines y en sólo 11 casos (8.5%) por personas sin parentesco alguno. Ver el cuadro 2. Carrasco, *op.cit.*, pp. 112 y 113.

Cuadro 2

<i>Relación de parentesco respecto del Cabeza de familia</i>	<i>Número de casos</i>	<i>Total</i>
Parientes consanguíneos		
Masculinos cercanos		
Hermano	19	
Hijo	11	
Sobrino	22	
Subtotal	52	
Femeninos cercanos		
Hermana	5	
Hija	8	
Sobrino	2	
Nieta	2	
Subtotal	17	
Lejanos	15	
Total de consanguíneos		84
Parientes afines		
Hermano de la mujer	10	
Hermana de la mujer	11	
Más distantes	15	
Total de afines		36
Dependientes sin parentesco		11
Total de dependientes casados		131

Los miembros de la Casa estaban organizados por medio de una división de género sexual y jerarquizados por generaciones. Si bien la primera proviene desde las sociedades cazadoras-recolectoras, la segunda fue esencialmente modificada a partir del sedentarismo agrícola. Las generaciones se diferenciaban por la vestimenta, el peinado y por pinturas temporales o, tal vez, incluso por tatuajes corporales.

La Relación del siglo XVI de Cholula dice que “las indias doncellas se diferencian de las casadas en sólo traer cortados los cabellos a navaja, salvo un copete que dejan sobre la frente, y algunas traen otros dos sobre las orejas por más gracia”³⁵. En cambio, entre las mujeres mexicas, “las casadas se

³⁵ Rojas, Gabriel de. “Relación de Cholula” en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, p. 134.

enredan los cabellos alrededor de la cabeza y los ligan con un nudo en la frente; pero las vírgenes y solteras los llevan sueltos por atrás y por el frente”³⁶. Sahagún refiere que entre los otomíes “las mujeres, cuando niñas, también se repaban la cabeza, y cuando ya mozas dexaban criar los cabellos, y los traían largos, sueltos; nunca los tocaban; y los de la frente se los cortaban a manera de hombres. Y cuando alguna era ya mujer y *había parido*, tocábase el cabello. También traía zarcillos o orejeras, y se pintaban los pechos y los brazos con una labor que quedaba de azul muy fino, pintada en la misma carne, cortándola con una navajuela”³⁷; es decir se tatuaban. A este respecto, Landa comenta que los guerreros mayas “labrábanse los cuerpos, y cuanto más [por] tanto más valientes y bravos se tenían, porque el labrarse era gran tormento”³⁸. Pero esta actividad no era exclusiva de ellos, también otra gente lo hacía, aunque era más común la pintura corporal: “Embadurnábanse de color negro hasta que se casaban, y no se solían labrar hasta casados, sino poco”. Inclusive las mujeres lo realizaban: “Labrábanse [las mujeres] el cuerpo de la cintura para arriba –salvo los pechos por criar-, de labores más delicadas y hermosas que los hombres”³⁹.

Es decir, al entrar en edad matrimonial o acaso después de haber procreado, las mujeres⁴⁰ y varones obtenían un estatus distinto al de los infantes, con nuevos derechos y obligaciones, el cual era ostentado por una

³⁶ Hernández, F. *op.cit.*, p. 111.

³⁷ Sahagún, *op.cit.*, vol. III, p. 963.

³⁸ “...Y era de esta manera: los oficiales de ello labraban la parte que querían con tinta y después sajábanle delicadamente las pinturas y así, con la sangre y tinta, quedaban en el cuerpo las señales”. Landa, *op.cit.*, p. 37.

³⁹ *Ibidem*, pp. 54 y 55.

⁴⁰ De aproximadamente 8,000 fragmentos de figurillas provenientes de Chalcatzingo, Morelos, datados del 700 al 500 aC, el 92% de las piezas identificables representaban a mujeres, el 5% a niños y el 3% restante a varones. En cuanto a las primeras, existe una diversidad de temas repetitivos, definidos con base en el estado fisiológico, la ropa, los adornos y la actividad representada, siendo la diferenciación entre mujeres embarazadas y no embarazadas la más importante. “Menos frecuentes son las representaciones de las mujeres que cargan o amamantan a los niños. Algunas figurillas muestran a mujeres cargando vasijas cerámicas junto al pecho o abdomen, e interesantemente, algunas mujeres usan el mecapal para cargar bultos sobre la espalda”. Cypher Guillen, Ann. “Cultos y cuentos...” en *Preclásico o Formativo...*, pp. 209 y 210.

nueva apariencia. Los informantes de Sahagún refieren que a la novia, el día de su boda, todos los parientes del futuro esposo, entre otras cosas, declamábanle lo siguiente: “Hija mía, que estás aquí, por vos son honrados los viejos y las viejas y vuestros parientes. *Ya sois del número de las mujeres ancianas, y ya habéis dexado de ser moza, y comenzáis a ser vieja. Agora dexad ya las mocedades y niñerías. No habéis de ser desde aquí adelante como niña o como mozuela.* Conviene que habléis y saludéis a cada uno como conviene. Habéis de levantaros de noche y barrer la casa y poner fuego antes que amanezca. Os habéis de levantar cada día. Mira, hija, que no avergüencéis, que no deshonréis a los que somos vuestros padres y madres”⁴¹. Al igual que las mujeres modificaban vestimenta y peinado, los varones también mutaban de apariencia. El cronista mestizo Diego Muñoz Camargo refiere que los varones indígenas de Tlaxcala usaban unas mantas anudadas “sobre un hombro, que les llegaban al tobillo, más o menos cortas o largas. Las más cortas traían los mozos pulidos y las largas, los hombres viejos y ancianos”⁴². Este pasaje a la “ancianidad” o vejez -según las palabras de los mexica- se realizaba cerca de los 20 años para los varones y unos cuantos años antes para las mujeres. El doctor Hernández escribió que entre los mexica, “los varones no tomaban mujer hasta que hubieran ajustado veinte años de edad, cuando las mujeres apenas de diez cumplidos se casaban con los varones”⁴³.

Además de lo dicho sobre la distinción generacional de los miembros de la parentela, Pedro Carrasco considera -según sus estudios de lingüística náhuatl- que, antes de la llegada de los europeos, los nahuas contaban el parentesco por generaciones y a partir de un antepasado en común, puesto

⁴¹ Sahagún, *op.cit.*, vol. II, p. 584.

⁴² Muñoz Camargo, D. *Historia de Tlaxcala*, p. 71.

⁴³ Hernández, F. *op.cit.*, p. 75. El franciscano Gerónimo de Mendieta también dice que a los 20 años se casaban los varones. Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, vol. I, p. 136.

que se aplican los mismos términos a todos los parientes de una generación, sin distinguir entre lineales y colaterales. Esto, debido a que en náhuatl la palabra para nombrar al hermano es la misma que para el primo, si bien, en ocasiones, se añade el calificativo *uecapan*, que significa lejano. Existe otro término para designar un grupo de personas que son primos entre sí: *teixuiuan*, que significa “nietos de alguien”... “Así, *colli* es tanto abuelo como tío abuelo, *citli*, abuela y tía abuela [...] Un término único, *ixuiuhkli*, se usa tanto para nietos como para sobrinos nietos [...] Las generaciones más remotas, tanto ascendientes como descendientes, también parecen tener terminología generacional. En estas generaciones es posible confundir generaciones mediante la extensión de los términos para abuelos y nietos a antecesores o descendientes más distantes”⁴⁴. Es posible, entonces, que el parentesco incluyera tanto a los parientes ya desaparecidos, los antepasados, como a las generaciones aún por nacer⁴⁵. Resulta interesante comentar que, según el jurista Zorita, los gobernantes matlatzincas “trataban tan bien a su gente y vasallos que siempre los llamaban padres, hermanos e hijos, según su edad”⁴⁶; es decir, conservaban lingüísticamente la división por generaciones, aunque fuera únicamente como protocolo⁴⁷.

⁴⁴ Carrasco, Pedro “Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico” en *Estudios de Cultura Nahuatl* 6, pp. 149-166.

⁴⁵ Ver capítulo II, nota 40. De manera similar, en las casas japonesas (*ie*), “los ocupantes de la *ie* sólo actuaban como representantes de una entidad social de carácter permanente que virtualmente incluía a los miembros difuntos (*hotoke* o difuntos recientes, *senzo* o antepasados) y a los futuros miembros (*shison* o descendientes)”. Beillevaire, Patrick “Japón, una sociedad de casas” en *Historia de la familia*, p. 519.

⁴⁶ Zorita, *op.cit.*, p. 196. La edición dice “también” en lugar de tan bien, pero no tiene sentido con la oración, por eso la modifiqué.

⁴⁷ Por otra parte y de forma similar, “el iroqués no sólo llama hijos e hijas a los suyos propios, sino también a los de sus hermanos, que, a su vez, también le llaman a él padre. Por el contrario, llama sobrinos y sobrinas a los hijos de sus hermanas, los cuales le llaman tío [...] Del mismo modo, los hijos de hermanos se llaman entre sí hermanos y hermanas, y lo mismo hacen los hijos de hermanas. Los hijos de una mujer y los del hermano de ésta se llaman mutuamente primos y primas. Y no son simples nombres, sino expresión de las ideas que se tiene de los próximo o lo lejano, de lo igual o lo desigual en el parentesco consanguíneo”. Engels, *op.cit.*, pp. 25 y 26.

Es indudable que a partir del Formativo, al contrario de lo que sucedía por regla general entre los cazadores-recolectores, los viejos mantuvieron una posición jerárquica indisputable. Los informantes de Sahagún refieren que “el buen tatarabuelo o tatarabuela es en lugar de padre y madre de sus descendientes. Es como preciosa raíz o fundamento”; mientras que a la buena bisabuela describen como “digna de ser loada, digna que se le agradezca el bien que hizo a sus descendientes. Gloríanse los descendientes de nombrarla por su bisabuela. Es principio de generación o linaje”. Inclusive se considera al buen abuelo un ser sagrado: “está ensanterido o hecho sancto”⁴⁸. Los ancianos eran honrados por sus parientes más jóvenes, principalmente por los consejos que daban. El mismo autor dice al respecto que “estas palabras de los viejos y viejas eran tenidas en mucho de los mancebos a quien se decían. Guardábanlas como tesoros en su corazón, sin perder una dellas [...] Y para que los viejos diesen estos consejos y doctrina que arriba se dixeron, convidábanlos y dábanlos a comer y a beber, y entonce hablaban los consejos y doctrinas arriba dichos. Pagaban muy bien la comida y bebida con aquellos consejos y doctrinas”⁴⁹. Fray Diego de Landa afirma que entre los mayas, “los mozos reverenciaban mucho a los viejos y tomaban sus consejos, y así se jactaban de [ser] viejos y decían a los mozos lo que habían visto, que ellos les habían de creer”⁵⁰. Entre las familias extensas de los actuales zoquepopolucas del estado de Veracruz, por lo común, las decisiones más importantes recaen sobre el abuelo, sea paterno o materno, principalmente las relativas a la economía de la parentela⁵¹.

⁴⁸ Sahagún, *op.cit.*, vol. II, pp. 861 y 862.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 815. Zorita dice lo siguiente sobre el tema: “Honraron a los viejos porque hallaron en ellos buenos consejos”. Zorita, *op.cit.*, p. 23.

⁵⁰ Landa, *op.cit.*, p. 53.

⁵¹ Báez-Jorge, *op.cit.*, p. 167.

Los individuos de la misma generación, fueran varones o mujeres, tenían iguales derechos⁵², y respetaban y obedecían no sólo a sus progenitores sino también a los demás integrantes de esa misma generación, según parece demostrarlo la terminología náhuatl arriba descrita. El filósofo John Locke afirma que, en todos los tiempos, los padres deben cuidar y educar a sus hijos hasta que éstos hayan desarrollado su raciocinio, lo cual les otorga una especie de derecho de gobierno, el poder de mandar y castigar; pero a partir de entonces padre e hijo son igualmente libres. De igual manera pero en sentido contrario, los hijos tienen la obligación de respetar, honrar y apoyar a sus padres, según hayan sido los cuidados, los desembolsos y el cariño que éstos entregaron⁵³. En otras palabras, los padres siempre tendrán cierta preeminencia sobre sus descendientes, a pesar de su igualdad en libertades. El filósofo John Locke afirma respecto estas relaciones familiares que

aunque los padres no gocen de soberanía sobre los bienes y sobre los actos de sus hijos, se concibe perfectamente que en las primeras épocas del mundo, y aún hoy, *allí donde la escasez de habitantes permitiese a las familias trasladarse a regiones no habitadas todavía, disponiendo de espacio para asentarse en ellas*, se concibe, digo, que el padre de una familia llegase al puesto de monarca de la misma. Habiendo mandado a sus hijos desde su tierna infancia, era inevitable que una vez llegados éstos a mayores les resultase difícil pasar sin un gobierno, ya que tenían que vivir juntos, y que, por *consentimiento* expreso o tácito de los hijos, le fuese confiado al padre, quien de ese modo continuaría ejerciendo sin aparente modificación el que ya tenía. En efecto, sólo se necesitaba para ello permitir que el padre ejerciese por sí solo en su familia el poder ejecutivo de la ley natural que tiene todo

⁵² “El del derecho igual que todos los hombres tienen a su libertad natural, sin estar ninguno sometido a la voluntad o a la autoridad de otro hombre”, que radica en la “potestad de obrar siguiendo su propia voluntad”, como dijera John Locke en su *Ensayo sobre el gobierno civil*, pp. 68 y 77 respectivamente.

⁵³ *Ibidem*, pp. 71 y 83.

hombre libre dentro de esa ley, entregándole, con aquel permiso, un poder monárquico *mientras la familia viviese reunida*.⁵⁴

Incluso podría decirse que los “viejos” daban consejos, mandaban y castigaban porque los antepasados –quienes, seguramente según sus creencias, también habrían pertenecido a la comunidad parental- no podían hacerlo. Por ejemplo, entre los mexica la familia del novio le decía a la futura esposa el día de su matrimonio: “Vuestros abuelos que ya son defuntos no os han de venir a decir lo que os cumple, porque son ya defuntos. Nosotros lo decimos en su nombre”⁵⁵.

§26. Culto a los antepasados.

Ahora bien, si es cierta la hipótesis de que la Casa fue la asociación política básica de los grupos agrícolas sedentarios durante el Formativo y si las etapas vitales (o sea, el nacimiento, el matrimonio, la reproducción y la vejez) marcaban la diferencia de estatus entre los individuos que integraban la parentela (sin olvidar otros importantes factores, como la valentía, la generosidad, la humildad, etc.), ¿qué tipo de creencias pudieron haber tenido sino aquellas sobre lo que conocían y vivían cotidianamente? Es decir, que los periodos de transformación (también llamados “liminares”) habrían sido

⁵⁴ “... Pero para demostrar que ese poder no provenía de su condición de padre, sino del consentimiento de sus hijos, bastará con aducir el caso, que no ofrece duda para nadie, de que si un extranjero al que la casualidad o algún negocio hubiese llevado a convivir con la familia, hubiese matado a uno de los hijos o cometido cualquier otra ofensa, el monarca podía condenarlo, aplicarle la pena de muerte o castigarlo de cualquier otra manera igual que a cualquiera de sus hijos. Esto no podía hacerlo en virtud de la autoridad paternal sobre quien no era hijo suyo, pudiendo únicamente llevarlo a cabo en virtud del poder ejecutivo de la ley natural que tenía como hombre. Ahora bien: el padre era el único de su familia con derecho a castigar, porque el respeto que por él sentían sus hijos les había hecho renunciar a ejercer ese poder, a fin de dar lugar a una dignidad y una autoridad que ellos deseaban poner en él, por encima del resto de la familia”. Ibidem, pp. 91-93.

⁵⁵ Sahagún, *op.cit.*, p. 584. El investigador Henri Favre indica que en la actual sociedad tzotzil-tzeltal, el viejo o *mol* es el representante o intermediario de todo su grupo de ascendencia “frente a la comunidad de los vivos, los muertos y los espíritus”. Favre, H. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, p. 247.

considerados sagrados. Uno de ellos, seguramente el que más repercusiones especulativas, religiosas, habría suscitado sería la muerte.

Aparentemente, existe una continuidad desde el Formativo hasta el Posclásico en el Altiplano central respecto de la colocación de los restos humanos debajo, o al menos cerca, de las propias casas. Existen innumerables evidencias en Tlatilco (*circa* 1,100 aC) de que algunos individuos no sólo eran sepultados bajo los cuartos (o sus muros) de las viviendas, sino que incluso debajo de los fogones domésticos⁵⁶. Según Kent Flannery, una característica esencial para identificar un grupo doméstico arqueológico (*household cluster*) es el hallazgo de un enterramiento a 10 metros o menos de los restos de una casa⁵⁷. De acuerdo con una carta escrita en 1559 por Pedro de Ahumada, dirigida a la Real Audiencia de México, en las regiones apartadas de las ciudades importantes, los indígenas fallecidos eran enterrados “en el campo junto a sus casas en las estancias donde mueren, como en tiempo de su infidelidad”⁵⁸. Asimismo, Sahagún y sus informantes dicen que, una vez incinerado el cuerpo del difunto, “ponían los huesos dentro de un jarro o olla [...] y lo enterraban en una cámara de su casa”⁵⁹.

A. En el enterramiento, junto al cuerpo, se depositaban objetos que habían pertenecido al difunto, así como ofrendas que se consideraba podía utilizar después de muerto. En San Francisco Coapan, cerca de Cholula, se descubrió un enterramiento proveniente del Preclásico superior (200 aC - 1

⁵⁶ Arturo Romano considera que dichos individuos pudieron haber sido brujos o “shamanes”. Romano Pacheco, Arturo. “La ofrenda funeraria en Tlatilco”, en *Arte funerario*. Coordinado por Beatriz de la Fuente. Con respecto a tan interesante dato, la relación entre los fogones domésticos y algunos individuos, ver *infra* §27, C.

⁵⁷ *The early mesoamerican village*, p. 29. “Por comparación con otros sitios formativos, se ve que las unidades habitacionales siempre van acompañadas de entierros en los pisos de las mismas, en los muros o en los patios”. Serra Pucho, M. “Unidades habitacionales del Formativo en la Cuenca de México” en *Unidades habitacionales mesoamericanas...*, p. 166. A veces dentro de las llamadas “formaciones troncocónicas”. Ver también López Alonso, S. *et.al.*, *op.cit.*, pp. 86-98.

⁵⁸ Carrasco, Pedro “Relaciones sobre la organización social indígena en el siglo XVI” en *Estudios de Cultura Náhuatl* 7, p. 145.

⁵⁹ Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 330.

dC) sobre un lecho de cantos rodados, acompañado por una gran cantidad de fragmentos cerámicos y ceniza. En casi todos los huesos apareció una delgada materia blanquecina, quizá resto de alguna tela o fibra que sirvió de mortaja al cadáver, lo que indicaría la presencia de una inhumación en bulto mortuario⁶⁰. Describe el doctor Hernández la preparación del cuerpo por los mexica del siguiente modo:

Le encogían las piernas al muerto, y lo rodeaban por todas partes con el papiro que llaman '*amatl*'. Le rociaban el rostro y la cabeza con agua fría, añadiendo que, puesto que la había bebido durante su vida, le serviría ya muerto para recorrer su larguísimo camino y, por consiguiente, la ponían en un pequeño vaso entre los lienzos que atados y cosidos le servían de mortaja; los cuales, según los varios géneros de muerte y la calidad de los muertos, solían variarse también en muchos modos. Colocaban encima otros papiros en otras partes, añadiendo que vendría el tiempo en que fuesen de no poca utilidad. Quemaban también y volvían ceniza todos los vestidos y ornamentos que había usado en vida, para que ya muerto no le hicieran falta [...] Guardaban doblados y bien envueltos los vestidos de las mujeres que morían, hasta el octogésimo día después del fallecimiento, en que los quemaban [...] Adornado (como dijimos) el cadáver, lo ponían en una silla como si estuviera sentado y le rodeaban de banderas, si era funeral de señor [...] Si en cambio era de vulgo ignoble, colocado de la misma manera le ponían enfrente alimentos y la tercera parte de sus bienes (si algunos tenía) y así se acostumbraba enterrarlo⁶¹.

Landa refiere que en Yucatán amortajaban a los muertos "llenándoles la boca de maíz molido, que es su comida, y bebida que llaman *koyem*, y con ello algunas piedras de las que tienen por moneda, para que en la otra vida no

⁶⁰ En las cercanías de Cholula se ha encontrado que durante el Posclásico "la ofrenda cerámica fue la más común, con predominio de utensilios de tipo doméstico, como cajetes, platos, ollas y cántaros e incluso vasijas miniatura; algunos objetos de hueso y de asta, como punzones y agujas, así como navajas de obsidiana". López Alonso, S. *et.al.*, *op.cit.*, pp. 87 y 57 respectivamente.

⁶¹ Hernández, F. *op.cit.*, pp. 89 y 90.

les faltase que comer”⁶². Por otra parte, para el siglo XVII, los zapotecos y mixes de la región de Villa Alta, específicamente en el pueblo de Yalagui, se bañaba el cadáver antes de amortajarlo, introduciendo en las mortajas “siete tortillas de maíz crudo y diez cacaos”⁶³. En la actualidad, los habitantes de Coatetelco, Morelos, amarran al cadáver un delgado cordón de *ixtli* en la cintura, que tiene tejido tres mechones en cada uno de los extremos, así como un bule pequeño lleno de agua bendita, una jicarita que va atada al bule y que usaría para saciar su sed, además de abundante pan y comida, o sea, “su itacate como si uno fuera a salir de viaje... todo esto le sirve para el camino”⁶⁴. Mientras que en la parte norte del estado de Puebla, cuando todavía está “tendido” el difunto, se le pone comida; para ello se mata un pollo y se sirve con tortillas. Posteriormente empieza el novenario, durante todos estos días, en la mesa donde comen todos, se colocan para el difunto un plato con comida marcado con una cruz de cal, así como un morral en la silla⁶⁵.

Las celebraciones no terminaban con el entierro, continuaban durante algunos años después. Diego Muñoz Camargo expresa que en Tlaxcala después del entierro “iban a la casa del difunto, en la cual hacían grandes fiestas y comidas muy espléndidas, y grandes bailes y cantares, y gastaban sus haciendas después de muertos [en] veinte o treinta días en comidas y bebidas, cuya costumbre en muchas partes de esta tierra ha quedado muy arraigada”⁶⁶. El doctor Hernández manifiesta que las costumbres funerarias

⁶² Landa, *op.cit.*, p. 59. Después de la conquista por los españoles, los indígenas enterraban “los dineros creyendo que después de muertos los han de gozar. Hay otros que entierran sus difuntos y les echan mantas, piciete, mecapal, zapatos, dinero, comida y bebida, etcétera”. Garibay K., Ma. *Teogonía e historia de los mexicanos*, p. 152.

⁶³ Alcina Franch, *op.cit.*, p. 166.

⁶⁴ Comentario personal (c.p.) de don Mateo al autor del artículo, Druzo Maldonado. *El culto a los muertos en Morelos*, p. 56.

⁶⁵ *De Carnaval a Xantolo*, p. 192. En Coatetelco, al finalizar el novenario, al difunto “se le prepara un huentle (ofrenda) de mole verde con tamales blancos, o de sal (envueltos en hojas de maíz), frutas, chocolate, pan y flores. Estos últimos alimentos que tomará el difunto se ponen en el altar de la unidad doméstica, a las seis de la tarde”. *El culto a los muertos en Morelos*, p. 56.

⁶⁶ Muñoz Camargo, *op.cit.*, p. 163.

también se realizaban “al completarse el primer año, el segundo, tercero y cuarto, y hasta entonces concluían las exequias”⁶⁷. Asimismo, el fraile Gerónimo de Mendieta describe que al difunto

cuatro días le hacían de honras, llevando ofrenda donde lo habían quemado, y también ante la caja adonde estaban los cabellos con lo demás, y a algunos les llevaban dos veces al día la ofrenda. Al cuarto día, cuando acababan las principales honras del entierro, mataban otros diez o quince esclavos, porque decían que en aquel tiempo de los cuatro días iba camino el ánima, y tenía necesidad de socorro. A los veinte días sacrificaban cuatro o cinco esclavos, y a los cuarenta mataban otros dos o tres, a los sesenta uno o dos, y a los ochenta mataban diez o más o menos, según la calidad del señor. Este era como cabo de año, y de allí adelante no mataban más. Empero cada un año hacían memoria ante la caja, y entonces sacrificaban codornices, conejos, aves y mariposas, y ponían delante de la caja mucho encienso y ofrenda de comida, y vino y rosas y cañutos de perfume y esto duraba hasta cuatro años. Los vivos, en esta memoria de los difuntos, bailaban y se embeodaban, y lloraban acordándose de aquel muerto y de los otros difuntos⁶⁸.

B. En la actualidad pueden distinguirse dos tipos de ceremonias en torno a los muertos: una al momento del fallecimiento, la preparación del difunto para el entierro y la celebración durante algunos años después del mismo –según hemos analizado hasta el momento–, y otra que se realiza cada año, independientemente de si falleció algún miembro de la familia o no. Este último tipo es el que puede clasificarse como culto a los antepasados, ya que se les celebra en masa, sin referencias específicas hacia ningún individuo en particular⁶⁹. Si bien, por lo común las festividades de día de muertos

⁶⁷ Hernández, F., *op.cit.*, p. 90.

⁶⁸ Mendieta, *op.cit.*, p. 180.

⁶⁹ Por ejemplo, los otomíes orientales celebran al pariente difunto durante dos años consecutivos en su vivienda “y se limita a una velada con oraciones. Su celebración no excede los dos años”; si bien la celebración de Todos Santos no se interrumpe. En otras palabras, puede decirse que la primera celebración es una especie de preparación para que el alma del muerto llegue a convertirse en antepasado, junto con los demás difuntos familiares. Galinier, Jacques “Una

comienzan desde el 18 de octubre (día de San Lucas, según el santoral católico), que a decir de los viejos de Tepoztlán es cuando inicia el “permiso” del que dispondrán las almas para visitar a sus parientes vivos⁷⁰, puede observarse que en realidad los preparativos comienzan desde fines del mes de septiembre. En Coatetelco, Morelos, el 28 de septiembre (en vísperas de la fiesta de San Miguel) los familiares visitan a sus parientes fallecidos en el cementerio, donde les ofrendan los primeros frutos de la milpa, colocados encima de las tumbas: “El 28 de septiembre es también como una víspera, como una invitación anticipada, que ya va a venir tu día en que Dios te va a dar permiso de regresar a tu casa y comer con tu familia, pues, te venimos a invitar, te venimos a dar un taco; según, como si estuviera vivo’ (don Felipe, c.p.) [...] ‘Es una acción de gracias porque se dio la cosecha’ (don Tomás, c.p.)”⁷¹. Las celebraciones continúan a lo largo de todo el mes de octubre, cuya culminación llega a su término hasta el 2 de noviembre. El primero de octubre, en Coatetelco, las campanas de la iglesia repican a las ocho de la noche, pues “a esa hora vienen los difuntos. Salen del panteón y vienen a todas las casas de los familiares. Según, desde el día primero de octubre vienen los parientes muertos pero nada más de entrada por salida [...] Los alimentos se ponen a partir del primero de octubre hasta que se van el día dos de noviembre en la mañana’ (don Felipe, c.p.)”⁷². El día 28 de octubre se realizan las ofrendas para los difuntos que no murieron por muerte natural, sino violentamente: los “matados”; por regla general, éstas se colocan fuera de la casa, al contrario de las otras ofrendas. El día 30 de octubre se colocan

mirada detrás del telón...”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, p. 473.

⁷⁰ *El culto a los muertos en Morelos*, p. 63.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 58 y 59. Por otra parte, entre los nahuas del estado de Guerrero, “el 29 de septiembre en todas las casas las mujeres preparan una ofrenda especial para darles la bienvenida [a los muertos]; después, a lo largo del mes de octubre colocan comida a diario en los altares familiares”. Good Eshelman, C. “El ritual y la reproducción de la cultura...” en *Cosmovisión, ritual e identidad...*, p. 266.

⁷² *El culto a los muertos en Morelos*, pp. 59 y 60.

ofrendas para las almas de los infantes fallecidos. El primero de noviembre, día de Todos los Santos según el calendario católico (de ahí el nombre de Xantolo o San Toro en algunas regiones del país para estas celebraciones), comienza el ritual para los difuntos adultos con la ofrenda en alimentos, acompañada por las flores de cempasúchil regadas en el suelo, desde el altar hasta la salida de la casa, para guiar el camino que deben recorrer las almas, así como vasos y morrales para que los muertos puedan llevarse los alimentos que deseen... o, mejor dicho, los vapores, olores y sabores de dichos alimentos ofrendados, de acuerdo tanto con lo manifestado por fray Toribio de Benavente, Motolinia⁷³, como con el pensamiento de los nahuas contemporáneos de Guerrero⁷⁴. En el caso de Tepoztlán, Morelos, cuando se termina de colocar la ofrenda, se la rocía con agua bendita y se sahuma con el copal invocando a los fieles difuntos, gritándoles y llamándoles por su nombre⁷⁵. En la región norte del estado de Puebla, además del camino con los pétalos de cempasúchil –a veces mezclado con cáscaras de pepitas de calabaza-, se tañen repetidamente las campanas de la iglesia a fin de orientar a los difuntos en su camino al pueblo, que también es una forma de demostrarles que el pueblo está de fiesta y contento por su visita; el mismo papel cumple el tronido de cohetes, que no cesan en la semana⁷⁶. El día 2 de noviembre comienza lo que en Morelos se llama la “llorada de huesos”, consistente en que la familia asiste al cementerio para acompañar todo el día a los parientes fallecidos, llevan flores de cempasúchil, sahumerios, ceras y

⁷³ Ciertas niñas vivían en los templos, a manera de voto, y “aunque las más eran pobres, los parientes les daban de comer, y todo lo que habían menester para hacer mantas, y para hacer comida que luego por la mañana ofrecían caliente, así sus tortillas de pan como gallinas guisadas en unas como cazuelas pequeñas, y *aquel calor o vaho decían que recibían los ídolos*, y lo otro los ministros”. Motolinia, *Historia de los indios de la Nueva España*, tratado primero, capítulo VIII.

⁷⁴ Good Eshelman, C. *op.cit.*, p. 278.

⁷⁵ *El culto a los muertos en Morelos*, p. 67.

⁷⁶ Entre los tének de San Luis Potosí, afirma Flavio Martínez Terán, “cuando anunciábamos la fiesta, no teníamos campanas y nos cuentan los abuelos que se usaban el tambor y los cohetes”. *De Carnaval a Xantolo*, pp. 189 y 199, respectivamente.

veladoras para, una vez limpiada la tumba, adornarla, después se sahuma el lugar y acto seguido toda la familia ingiere sus alimentos en espera de la misa. En el caso de Pueblo Viejo, Morelos, en el panteón se da una actividad llamada “responsos”, consistentes en que cierto sacerdote vaya tumba por tumba bendiciéndolas, orando y esparciendo incienso; por ello, la jornada de éste dura casi todo el día (estos servicios son pagados por los deudos que tienen mayores recursos). Asimismo, hay quienes contratan a mariachis, tríos o solistas con guitarra “para que les toquen a sus muertitos las canciones que más les gustaban”⁷⁷; con estos ritos se da por terminada la visita de las almas de los muertos a sus parientes vivos. Según los ancianos de Tepoztlán, acompañan a los difuntos hasta sus tumbas a fin de asegurarse que regresen al más allá, “para que no se pierdan por ahí y anden espantando a la gente”⁷⁸.

C. Los indígenas del Posclásico consideraban que las almas de los muertos recibían las ofrendas que les hacían sus parientes vivos. Sahagún y sus informantes refieren que “en llegando los defuntos ante el diablo que se dice Mictlantecuhtli, ofrecían y presentábanle los papeles que llevaban, y manojos de teas y cañas de perfumes, y hilo floxo de algodón, y otro hilo colorado, y una manta y un *maxtli*, y las naguas y camisas. Y todo hatto de mujer defuncta que dexaba en el mundo, todo lo tenían envuelto desde que se muría. A los ochenta días lo quemaban, y lo mesmo hacían al cabo del año, y a los dos años, y a los tres años, y a los cuatro años. Entonces se acababan y cumplían las obsequias, según tenían costumbre, porque decían que todas las ofrendas que hacían por los defuntos en este mundo iban delante el diablo

⁷⁷ *El culto a los muertos en Morelos*, p. 32.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 71. En Ocoatepec, Morelos, las celebraciones se extienden hasta ocho días después del 2 de noviembre, cuando se coloca una pequeña ofrenda de tamales y atole o café, porque se cree que no es sino hasta entonces que se retiran los difuntos en realidad. *Ibidem*, p. 45. Por otra parte, en Xiloxuchitl, municipio de Tantoyuca, estado de Veracruz, el 30 de noviembre se vuelven a poner ofrendas, “sólo por ese día, para despedir a sus muertos”. *De Carnaval a Xantolo*, p. 210.

que se decía Mictlantecuhtli”⁷⁹. Respecto de los prisioneros destinados al sacrificio humano, se dice que después de hacerlos velar toda la noche en el templo donde serían inmolados,

a la media noche, delante del fuego, cortábanlos los cabellos de la coronilla. Luego los esclavos quemaban sus hatos, que era una banderilla de papel y su manta y su maxtle, y algunos quemaban las sobras de las cañas de humo y sus vasos que tenían para beber. Todo lo quemaban allí en el *calpulco*. Y las mujeres también quemaban todos sus hatos y sus alhajas [...] con todas las otras baratixas, todo lo quemaban las mismas [de] cuyo eran. Decían que todas estas alhajas que quemaban se las habían de dar en el otro mundo, donde iban después de la muerte⁸⁰.

Por otra parte, el jesuita José de Acosta escribió hacia fines del siglo XVI que “fuera de esta superstición de sacrificar hombres al defunto, que no se hace sino con señores muy calificados, *hay otra mucho más común y general en todas las Indias*, de poner comida y bebida a los defuntos sobre sus sepulturas y cuevas, y creer que con aquello se sustentan, que también fue error de los antiguos, como dice San Agustín. Y para este efecto de darle de comer y beber, hoy día muchos indios infieles desentierran secretamente sus defuntos de las iglesias y cementerios y los entierran en cerros o quebradas, o en sus propias casas. Usan también ponerles plata en las bocas, en las manos, en los senos, y vestirles ropas nuevas y provechosas, dobladas debajo de la mortaja. Creen que las ánimas de sus defuntos andan vagando, y que sienten frío y sed, y hambre y trabajo, y por eso hacen sus aniversarios llevándoles comida

⁷⁹ Sahagún, *op.cit.*, vol. I, p. 329. Fray Gerónimo de Mendieta explica que a “los que morían de enfermedad, decían que andaban acá en la tierra cierto tiempo: y así los parientes los proveían de ropa y lo demás necesario en sus sepulcros”. Mendieta, *op.cit.*, p. 105.

⁸⁰ Sahagún, *op.cit.*, vol. I, p. 245. Si bien, es claro que para el Posclásico sólo a los señores y otra gente importante se les incineraba, según los restos de Cholula pertenecientes a la fase Cholulteca I (800-900 dC), “aun cuando los entierros primarios no presentaban huellas de acción directa del fuego es común el hallazgo de abundantes fragmentos de carbón entremezclado con el material de relleno o delimitando pequeños sitios en que se hacía fuego”. López Alonso, S. *op.cit.*, p. 87.

y bebida y ropa”⁸¹. Asimismo, fray Juan de Torquemada escribió que “las ofrendas que les hacían en este mundo sus deudos y amigos iban a su presencia y que las recibían”⁸². Fray Diego de Landa dice que a los señores mayas, una vez fallecidos, “todos los días de sus fiestas y regocijos les hacían ofrendas de sus comidas para que no les faltase en la otra vida donde pensaban que sus almas descansaban y les aprovechaban sus dones”⁸³. Hoy en día, en el estado de Morelos se acostumbra llevar a enterrar al difunto con banda de viento y danza de chinelo, porque consideran que los muertos “al oírlo, se ponen a brincar el chinelo con gusto”. Asimismo, al morir un infante es común que “se le acompañe con algunas canciones con violín o guitarra, se juegue a las barajas, a los encantados, a las cebollitas, o bien contar chistes o cuentos porque se dice que así se alegra el alma de la criatura”⁸⁴. En otras palabras, no sólo los alimentos y bebidas ofrendados son disfrutados por las almas de los muertos, también lo son la música y las palabras en su honor.

Las ofrendas eran recibidas por los difuntos donde quiera que se encontraran, incluso en el inframundo, puesto que los indígenas del Posclásico en general consideraban que todos los difuntos sin distinción “iban al infierno”⁸⁵. Según el franciscano Gerónimo de Mendieta, este sitio era “umbroso y oscuro”, donde el sol no calentaba nunca y estaba situado dentro de la tierra⁸⁶. Fray Juan de Torquemada comentó que al morir los indígenas,

⁸¹ Acosta, *op.cit.*, p. 313.

⁸² Torquemada, *op.cit.*, vol. IV, p. 311.

⁸³ Landa, *op.cit.*, p. 60. Tanto fray Diego de Landa, respecto de los mayas, como el jesuita José de Acosta afirmaron que los indígenas creían en la inmortalidad del alma, “mas, de que los cuerpos hubiesen de resucitar con las ánimas, no lo alcanzaron, y así ponían excesiva diligencia, como está dicho, en conservar los cuerpos y honrarlos después de muertos. Para esto sus descendientes les ponían ropa y hacían sacrificios”. Acosta, *op.cit.*, p. 312.

⁸⁴ *El culto a los muertos en Morelos*, pp. 71 y 46 respectivamente.

⁸⁵ “Y así en lo primero conformaban con los gentiles antiguos, que a las ánimas de buenos y malos hacían moradoras del infierno, como lo cuenta Virgilio en sus Eneidos”. Mendieta, *op.cit.*, p. 90.

⁸⁶ Mendieta, *op.cit.*, p. 180. “Verdad es que según el vocablo que en su lengua usan los mexicanos para lo que nosotros llamamos infierno, que es el lugar de los dañados, y ellos dicen Mictlan [...] porque Mictlan propiamente quiere decir ‘lugar de muertos’, y es (como se ha dicho)

“quemaban todas las cajas de caña y armas del difunto, con todo el demás aderezo de ropa y vestuario; y si era mujer, sus nahuas y huipill, para que en aquel paso diese calor al difunto y no sintiese el rigor del frío que atormentaba al que no era prevenido con este remedio”⁸⁷. Por ende, es interesante la imagen que tenían al respecto los nahuas del Posclásico, según los informantes de Sahagún, pues decían que sus antepasados “están como en arca o en cofre guardados”⁸⁸.

D. El fraile menor Gerónimo de Mendieta comenta que, antes de amortajar al difunto “le cortaban una guedeja de cabellos de lo alto de la coronilla, en los cuales decían que quedaba la memoria de su ánima y el día de su nacimiento y muerte. Aquellos cabellos y otros que le habían cortado cuando nació, y se los tenían guardados, poníanlos en una caja pintada por dentro de figuras del demonio [...] Encima de aquella caja hacían una imagen de palo que representaba al señor defuncto, y componíanla, y ante ella hacían sus sufragios, así las mujeres del muerto como los parientes, y cuando hacían esta ceremonia decían: *quitonaltiaya*”⁸⁹. Otro franciscano, Fray Diego de Landa, refiere algo parecido entre los mayas, pues “la demás gente principal hacía a sus padres estatuas de madera a las cuales dejaban hueco el colodrillo, y quemaban alguna parte de su cuerpo y echaban allí las cenizas y tapábanlo; y después desollaban al difunto el cuero del colodrillo y

lo que nosotros llamamos infierno, que es lugar de los que para siempre mueren”. Mendieta, *op.cit.*, p. 102. Por otra parte, el doctor Hernández comenta que los indígenas “decían que ya habían recorrido el curso de su vida y apagada esta luz, tenían que ir adonde pareciera a los dioses; a saber, a un lugar horroroso por las perpetuas tinieblas, y que no podía ser evitado por ninguna industria”. Hernández, F. *op.cit.*, p. 89.

⁸⁷ Torquemada, *op.cit.*, vol. IV, p.307.

⁸⁸ Sahagún, *op.cit.*, vol. II, p. 515.

⁸⁹ Mendieta, *op.cit.*, p. 178. Sahagún refiere que los propietarios de las víctimas sacrificiales, en particular los comerciantes, “todos los días que vivían guardaban los atavíos de aquellos esclavos que habían muerto, teniéndolos en una petaca guardados para memoria de aquella hazaña. Los atavíos eran las mantas y los mastles y las cotaras de los hombres, y las noas y huipiles y los demás aderezos de las mujeres. También los cabellos que habían arrancado de la coronilla de la cabeza estaban guardados con lo demás en esta divina petaca. Y cuando moría este que hizo el banquete, quemaban estas petacas con los atavíos que en ellos estaban a sus exequias”. Sahagún, *op.cit.*, vol. II, pp. 839 y 840.

pegábanselo allí, enterrando los residuos como tenían de costumbre; guardaban estas estatuas con mucha reverencia entre sus ídolos”⁹⁰. De modo similar, los habitantes de las islas del Caribe -refiere Torquemada- “tenían ciertas estatuas de madera (según escribió el almirante don Christóbal Colón a los reyes de Castilla) donde metían los huesos de sus padres y éstos debían ser los de los reyes y señores; y estas estatuas huecas llamaban del nombre de aquellos cuyos huesos en sí tenían”⁹¹. Por lo mismo, es revelador el hecho de que los nahuas de Guerrero conserven los huesos de sus difuntos. La investigadora Catherine Good Eshelman comenta lo siguiente:

Me explicaron que los huesos de los muertos ‘ayudan’ a los vivos, ya que éstos hablan con los huesos para expresar una necesidad o pedir consejos. En caso de una transgresión, se puede pedir la venganza a los huesos, la restitución por el daño o, simplemente, que desaparezca del círculo social inmediato la persona culpable. Los huesos permiten también encontrar algo perdido o robado. Las personas comunican sus planes a los huesos en cuanto actividades productivas; además, pueden traer la ‘suerte’ en el comercio, en la agricultura o en el amor. Los que ‘ayudan’ de esta forma son los huesos secos y viejos; los vivos invocan solamente a los huesos ‘sin carne’, ya que éstos ‘no tienen pecado’ (*shkipian tlahlacolli*). Su fuerza proviene de la separación de la carne del hueso; quedan limpios de cualquier residuo de la deuda contraída con la tierra mientras vivía la persona⁹². Me han dicho que antes guardaban

⁹⁰ Landa, *op.cit.*, p. 59.

⁹¹ “... De éstas cuenta un embuste, por ventura inventado por arte diabólica y ejercitado por hombres embusteros que lo usaban, el cual es, que como eran las dichas estatuas y figuras huecas, metíase en ellas un hombre y fingía hablar en persona de aquel señor, cuya imagen y simulacro representaba, persuadiendo con sus palabras ser aquella sentencia del dicho señor difunto, a las cuales daban crédito los del común de la república y populares”. Torquemada, *op.cit.*, vol II, p. 63.

⁹² “Las almas de los muertos tienen poder porque son parte de la comunidad humana que ya saldó su deuda primordial con la tierra [...] Los nahuas traducen *tlahlacolli* como ‘pecado’, pero no en el sentido cristiano; los datos etnográficos demuestran más bien que *tlahlacolli* se refiere a una deuda por pagarse o un favor no devuelto”. Good Eshelman, *op.cit.*, p. 274.

los huesos en sus casas y que los cráneos a veces servían para dar consejos, para resolver problemas o lograr objetivos, al darles un uso oracular.⁹³

Asimismo, resulta interesante recordar que en la actualidad uno de los símbolos distintivos de los días de muertos en México son las representaciones de figuras humanas, sean los panes que ahí se ofrecen o la disposición de la ofrenda toda; como en Ocotepéc, Morelos, donde son ofrendadas diferentes frutas como naranjas, jícamas, cañas, limas, mandarinas, plátano y pan de muerto (hojaldras, muñecas, conejos, carretillas, etc.), todo lo cual se coloca tratando de formar una figura humana. Posteriormente, se cubre esta parte de la ofrenda con un mantel blanco y encima de ésta, a la altura de la cabeza, se coloca una calavera de azúcar para representar la cabeza. También se le pone ropa sobre la figura; en el caso de los hombres pantalón, camisa, huaraches o zapatos y sombrero si es que lo usaba el difunto; y en el caso de las mujeres vestido, huaraches o zapatos, rebozo y mandil si acostumbraba usarlos. Toda esta ropa debe ser nueva⁹⁴.

Al respecto, José de Acosta escribió “que el origen de la idolatría fueron estos retratos y estatuas de los defuntos. Digo de la idolatría que propiamente es adorar ídolos e imágenes, porque esa otra de adorar criaturas como al sol y a la milicia del cielo, de que se hace mención en los Profetas, no es cierto que fuese después, aunque el hacer estatuas e ídolos en honra del sol y de la luna, y de la tierra, sin duda lo fue”⁹⁵.

Podemos, por ende, considerar que existe una íntima relación entre estas petacas, bultos o estatuas con los envoltorios sagrados que los sacerdotes mexica o *teomamaque* cargaron durante toda su peregrinación, de las cuales cada “tribu” o “barrio” tenía el suyo propio. Las fuentes de fray

⁹³ Ibidem, p. 275.

⁹⁴ *El culto a los muertos en Morelos*, p. 42.

⁹⁵ Acosta, *op.cit.*, p. 311.

Gerónimo de Mendieta refieren que el inicio de esta adoración se originó al día siguiente de la aparición del sol, cuando los dioses reunidos en Teotihuacan se inmolaron: “Y el ministro de este sacrificio fue Xolotl que, abriéndolos por el pecho con un navajón, los mató, y después se mató a sí mismo, y dejaron cada uno de ellos la ropa que traía (que era una manta) a los devotos que tenía, en memoria de su devoción y amistad. Y así aplacado el sol, hizo su curso. Y estos devotos o servidores de los dichos dioses muertos, envolvían estas mantas en ciertos palos, y haciendo una muesca o agujero al palo, le ponían por corazón unas pedrezuelas verdes y cuero de culebra y tigre, y a este envoltorio decían *tlaquimilloli*, y cada uno le ponía el nombre de aquel demonio que le había dado la manta, y éste era el principal ídolo que tenían en mucha reverencia”⁹⁶. Puede inferirse que, para el Formativo, cada envoltorio sagrado pertenecía exclusivamente a una parentela, como parecen corroborar los datos provenientes del obispado de Oaxaca del siglo XVII. Pues, según un testigo del pueblo de Lachirío, “en lo particular han seguido teniendo un envoltorio el más viejo de cada generación o linaje y que en sus necesidades hace cada uno el sacrificio que parece”⁹⁷. Dicho envoltorio se guardaba por lo común en una caja, y se consideraba que contenía “la raíz o tronco de su descendencia”⁹⁸. En el caso de una caja del pueblo de Yasachi, “hallaron dos bultos formados de hojas que llaman *yagaguichi*. En uno hallaron una especie de canastillo que contenía dos mazorcas de maíz, liadas con una cinta del mismo papel y pendientes de él tres piedras lustrosas de la misma especie de

⁹⁶ Mendieta, *op.cit.*, p. 85.

⁹⁷ Alcina Franch, *op.cit.*, p. 124.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 116... “A través de los textos transcritos se deduce que la expresión de ‘los abuelos’ es equivalente a la de antepasados y que, por consiguiente, ‘cabezas de mis abuelos’ puede significar ‘representaciones de mis antepasados’ o retratos de mis antepasados, a los que llamaría *Guiquiag Yagtal*. A nuestro juicio, estas imágenes de los antepasados pueden interpretarse, o bien, como las imágenes de los antepasados reales –cosa que ni parece probable, ya que no se conoce de esa región ningún tipo de ‘cabezas-retrato’ arqueológicas-, o bien, como las imágenes de los antepasados míticos, antepasados divinizados o cabezas de los linajes más remotos de los indios. En un sentido amplio podrían interpretarse como ‘dioses lares’ o dioses familiares”. *Ibidem*, p. 144.

las de arriba. Otro envoltorio del mismo papel y en él unos pimientos, un poco de semilla de chíá, unos granos de frijol, unas pepitas de calabaza, todo envuelto en un pedazo de manta delgada, con unas raíces de carbón. El otro bulto de la misma forma tenía otro envoltorio en un trapo negro y dentro varios manojillos de al parecer hojas de ocotal y dos piedras de lo dicho y unas plumas y un caracol pequeño. Y al parecer ambos dicho bultos están teñidos de sangre que estos declarantes dijeron ser de gallo. Y asimismo se mostraron y vieron otras zarandajas que dijeron ser de los barrios”⁹⁹. Según el bachiller Hernando Ruiz de Alarcón, entre los indígenas de las cercanías de Taxco del siglo XVII pervivieron algunas prácticas que parecen reforzar la suposición de la relación envoltorio-antepasados, a pesar de tener ya otras creencias, pues

quando algún viejo *que es como cabeça de linaje* [h]a tomado por abogado al *ololiuhqui* o al peyote, o algún ídolo, le hazen el cestoncillo el más curioso que pueden, donde lo guardan, y dentro dél van poniendo lo que le ofrecen como es yncienso, algunos pañitos labrados, vestiditos de niñas y otras cosas a este tono, y tiénese aquello en tanta custodia y veneración que nadie se atreve a abrir la petaquilla, y mucho menos a la ofrenda que está adentro [...] Deste sestoncillo con lo que tiene dentro *son herederos los hijos y desendientes*, sin que en ello se atreua ninguno de la generación a descuidarse, y es en tanta manera, que si sucede acabarse la generación de los que les pertencía la guarda de tal cestoncillo, a los quales llaman en mexicano *ytlápiál* que quiere dezir los que tienen obligación de guardar tal cosa; que ninguno se atreua de mudarla del lugar donde la tuieron y dexaron

⁹⁹ Ibidem, p. 116. En el caso de Michoacán, se dice que Ticátame, caudillo de los uacúsechas, después de tener problemas con los antiguos habitantes del lugar -agricultores sedentarizados y emparentados con su esposa-, fundó un lugar llamado Zichaxúquaro: “Y, sacando el arca donde estaba Curicaueri [su dios], lióla y echósel a las espaldas. Y su mujer tomó el hijo a cuestras, y así partieron y abajaron del monte y, llegando a un lugar llamado Queréquaro, díjole su mujer: ‘Señor, tú llevas a Curicaueri en tu favor e ayuda, ¿pues, qué será de mí? En mi casa está un dios llamado Uazoríquare: ¿no te esperarías aquí un poco y subiré hacia el monte, y tomaría siquiera alguna manta de mi dios, y la pondría en el arca para tener por dios y guardalla?’ Díjole Ticátame: ‘Sea así como dices: ve que también ese dios es muy liberal y da de comer a los hombres’. *Relación de Michoacán*, p. 41.

los dueños y herederos, que de ordinario es en el Altar de sus oratorios que llaman Santocalli...¹⁰⁰

Entre los actuales otomíes, cuando muere un adulto se arma un cajón, en el cual se guardan algunos objetos en miniatura: jarras, un arado (para el varón), un telar (para las mujeres tejedoras), etc. “Los baúles que se conservan en los oratorios incluyen, entre otras cosas, muñecas de cartón vestidas con el traje local”¹⁰¹.

Hasta este punto es evidente que a pesar de la adopción de prácticas no mesoamericanas, cristianas sobre todo (y de otros elementos externos como el uso de máscaras de *Halloween* durante algunas celebraciones y danzas), algunas creencias prehispánicas del Posclásico perviven hasta la actualidad, por lo común, en contradicción con las creencias católicas contemporáneas. Tal es el caso de la idea de que las ofrendas son recibidas por las almas de los fallecidos, según vimos; inclusive, que la falta de éstas o el incumplimiento de las celebraciones implica que los muertos queden sentimentalmente heridos y busquen vengarse, como podrá observarse más adelante. También puede inferirse que algunas prácticas mucho más antiguas al período Posclásico hayan pervivido, en contradicción con las creencias de que tenemos registro para el siglo XVI: mi hipótesis es que *algunas prácticas y las creencias concordantes con éstas provienen desde el Formativo, cuando el grupo doméstico era soberano e independiente y no existía ninguna organización superior*, como posteriormente fue el Estado.

¹⁰⁰ “Y esto se obserua tan puntualmente [...] que queda dicho de la india de *Cuetlaxochitlan*, suscedió que auíéndole averiguado que tenía vno destos cestoncillos, sin que ella lo imaginasse la cogí en la yglesia para hacerle confessar el delito, y viendo que negaba la lleué a su casa, y entrando en el oratorio hize buscar el cestoncillo, y en el oratorio estaba ya todo tal por el mucho tiempo que las esteras estauan hechas tierra y las imágenes casi de todo punto tenían perdidos las colores [...] Preguntada la dicha india por qué y para qué tenía aquello allí, respondió *Amonotrapíal can çan ypan nehcoc*; quiere dezir: no me pertenece por herencia, sino que lo hallé aquí cuando entré a viuir en esta casa”. Ruiz de Alarcón, Hernando “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas...”, p. 31.

¹⁰¹ Good Eshelman, *op.cit.*, p. 470.

E. Si bien los parientes fallecidos eran honrados en sus exequias, otro tipo de cadáveres, como los de los enemigos y los criminales, quedaban insepultos y despreciados. Sahagún, al hablar sobre la huida de los españoles y sus aliados de la ciudad de México, escribió lo siguiente: “Habiendo llegado el capitán [Cortés] con los españoles y los amigos a este fuerte ya dicho [Teucalhuacan], los mexicanos comenzaron a sacar la gente, así españoles como tlaxcaltecas y cempoaltecas que se habían ahogado en el acequia, que se llamaba Tolteca Acaloco, y en la que se llamaba Petlascalco, y en la que se llamaba Mictlantongo. Sacáronlos y despojáronlos y echáronlos por entre las espadañas y juncias para que allí las comiesen las aves y los perros”¹⁰². Asimismo, el cronista indígena Hernando de Alvarado Tezozomoc refiere que ciertos comerciantes mexicanos que habían ido a la provincia de Oaxaca fueron asesinados; ello ocurrió “por menosprecio del rey Montezuma o por sólo su codicia, de ellos les salieron [en] un monte muy agrio y camino muy peligroso, que es [en] la parte que llaman Mictlancuauhtla, allí los ataxaron y mataron a todos ellos, que ninguno escapó, y despojados las riquezas que traían, dexaron allí los cuerpos muertos, [que] se los comieron auras y animales”¹⁰³. En estos casos, que los cuerpos no podían ser recuperados, especialmente por guerra, los familiares fabricaban un bulto “como de persona bestida [...] y le ponían rostro, ojos, boca, nariz, orejas, pies, manos”, además, lo armaban con una rodela y plumas preciosas, así como con un pendón de hoja de oro, “y luego, el bulgo, començauan a cantar y baile que dizen de la guerra y todos los deudos se juntauan y rodeauam el bulto [...] Esto dura quatro días y al cabo de ellos todos juntos toman el bulto bestido y en mitad del gran patio frontero del gran cu de Huitzilopochtli quemauan el bulto a fuego brauo, que

¹⁰² Sahagún, *op.cit.*, vol. III, p. 1202.

¹⁰³ Tezozomoc, *op.cit.*, p. 173.

llaman *quitlepanquetza*, gran serimonia de ydolatría, quiere dezir quemabam los cuerpos muertos en la guerra pasada”¹⁰⁴.

Por otra parte, en cuanto a los criminales, fray Juan de Torquemada describió la pena ejecutada contra los “capellanes” que mantuvieran relaciones sexuales durante los cuatro años de su obligación religiosa: “Sentenciábanlo a muerte, cuyo cumplimiento ejecutaban de noche y no de día, haciéndole la cabeza pedazos a palos; luego lo quemaban, y sus polvos y cenizas las esparcían por el aire, por que no quedasen en la tierra cenizas y polvos de tan mal hombre”¹⁰⁵. Diego Muñoz Camargo comenta que cierta ocasión un hermafrodita, casado con un hijo de Xicotencatl, preñó a una de las otras esposas del señor, de manera que “lo mandaron sacar en público en un sacrificadero que estaba dedicado al castigo de los malhechores, manifestando la gran traición que había cometido contra su señor amo y marido. Y ansí, vivo y desnudo en vivas carnes, le abrieron el costado siniestro con un pedernal muy agudo y, herido y abierto, le soltaron para que fuese donde quisiese y su ventura le guiase. De esta manera se fue huyendo y desangrando por las calles y caminos, y los muchachos lo fueron corriendo y apedreando más de un cuarto de legua hasta que el desventurado cayó muerto y las aves del cielo le comieron”¹⁰⁶. Algo parecido sucedía entre los purépechas, ya que “si algún macegual había hecho algún delito, o algún cacique o principal de los de la provincia, traíanle al sacerdote mayor y él lo hacía saber al cazonci, y él sentenciaba si era verdad; y a otros mataban en los mismos pueblos que habían hecho el delito [...] Y acogotábale con una porra, y a otros mandaba arrastrar el cazonci, y destes unos enterraban, otros

¹⁰⁴ Ibidem, p. 128.

¹⁰⁵ Torquemada, *op.cit.*, vol. III, p. 270.

¹⁰⁶ Muñoz Camargo, *op.cit.*, p. 167.

se los dejaban para que se los comiesen los adives y auras, según [lo] que mandaba el cazonci”¹⁰⁷.

F. Si bien los entierros y exequias eran, por regla general, celebrados como ha sido señalado hasta aquí, fray Diego de Landa comenta que en la península de Yucatán, “enterrábanlos dentro de sus casas o a las espaldas de ellas, echándoles en la sepultura algunos de sus ídolos [...] Comúnmente desamparaban la casa y la dejaban yerma después de enterrados, menos cuando había en ella mucha gente con cuya compañía perdían algo del miedo que les quedaba de la muerte”¹⁰⁸. Asimismo, según las relaciones del obispado de Oaxaca del siglo XVII, entre los zapotecos de la región de Yagavila era costumbre generalizada abandonar “la casa en que murió el difunto y se van a otra”¹⁰⁹. Es interesante recordar, además, cómo los cazadores y recolectores tenían la misma costumbre de abandonar el domicilio del difunto (según vimos en el capítulo anterior, §19).

Por lo tanto, se infiere que las almas de los difuntos eran respetadas y temidas, porque se les consideraba portadoras de fuerza sobrenatural y podían tanto beneficiar como dañar a voluntad; de ahí que los rituales fueran propiciatorios, pues de no cumplirlos, los difuntos podrían ocasionar infortunios. Por ejemplo, en el pueblo de Betaza, obispado de Oaxaca, un “maestro de idolatrías” del siglo XVII confesó “sacrificar a una cabeza de un abuelo [de cierto indígena...] por haber criado bien sus gallinas”; es decir, en acción de gracias¹¹⁰. Así, no resulta tan extraño que en el pueblo de Ocotepéc, Morelos, algunas familias todavía hoy en día conserven la tradición de “ir a

¹⁰⁷ *Relación de Michoacán*, p. 214.

¹⁰⁸ Landa, *op.cit.*, p. 59.

¹⁰⁹ Alcina Franch, J. *Calendario y religión entre los zapotecos*, p. 166.

¹¹⁰ “Otra vez, el mismo letrado fue a sacrificar dos gallos las cabezas de los abuelos de un indio que había estado enfermo y se había curado”. Alcina Franch, *op.cit.*, p. 114.

pedir a los familiares finados que la fiesta salga bien (bodas, XV años, bautizos, etc.)”¹¹¹.

Con respecto a la posible “venganza” de las almas de los muertos, en caso del incumplimiento de los deberes rituales a los que sus parientes vivos están obligados, aunque Gerónimo de Mendieta refiere que los otomíes “pensaban que con la vida del cuerpo acababa también el ánima”, la investigadora María Noemí Quezada indica que los matlatzincas -muy emparentados con los otomíes- mantenían un ceremonial respecto a los muertos que tenía “por objeto principal protegerse contra su regreso y, por lo tanto, también contra sus maleficios”¹¹². Según las relaciones del siglo XVII del obispado de Oaxaca, en el poblado de Atitlan “degüellan gallos para que los difuntos no vengan a hacerles daño. Los muertos van al aire”¹¹³. Así, es interesante que los nahuas de la sierra de Puebla contemporáneos consideren existir un vasto y variado grupo de espíritus tanto benignos como malignos, conocidos genéricamente como *ehecame*, aires, “subrayando su cualidad imperceptible, etérea, y su pertenencia a la dimensión del inframundo, caracterizada por la polaridad fría y oscura”¹¹⁴. Por otra parte, en el actual territorio mesoamericano existen numerosas leyendas locales de personas que fallecieron ignominiosamente a causa de no haber dejado la ofrenda a sus parientes difuntos en el Día de muertos, ya fuera por no creer en dicha fiesta o por la codicia de los bienes materiales, destinados “obligatoriamente” a la ofrenda.

¹¹¹ *El culto a los muertos en Morelos*, p. 41.

¹¹² Mendieta, *op.cit.*, p. 105, y Quezada Ramírez, Ma. *Los matlatzincas*, p. 70, respectivamente.

¹¹³ Alcina Franch, *op.cit.*, p. 166

¹¹⁴ Good Eshelman, *op.cit.*, p. 354. En Coatetelco, Morelos, según la plática de los viejos de la actualidad, el 28 de septiembre se colocan cruces de pericón tanto en las casas como en las milpas, “porque decían que ese día venía el diablo a hacer barbaridades, pasaban ventarrones y todo eso; como el diablo se espanta con la cruz para eso, para que no pase el ventarrón, por eso se amarran en las puertas, en las siembras más que nada. Para que ahí no pase el diablo [...] Si es parcela de jitomate sólo se pone una cruz grande de pericón en medio, si es de milpa se coloca una en cada esquina, o sea, cuatro cruces pequeñas, y si es de cacahuete se debe poner una cruz grande en medio”. *El culto a los muertos en Morelos*, p. 59

Asimismo, los actuales habitantes del estado de Morelos temen a las almas de los parientes que murieron por causas no naturales, sea por accidente o violentados, conocidos como los “matados”. En Coatetelco, el día 28 de octubre la ofrenda es dispuesta fuera de la casa, en el patio, porque “según las creencias no está permitido que entre a la casa’ (don Mateo, c.p.)”¹¹⁵. Por su parte, en Hueyapan, dichos difuntos son invitados a descansar en un petate que se les ha colocado en el suelo para que coman y beban, a diferencia de las otras almas que son sentadas ante la mesa, según observamos. Al día siguiente, antes de su partida, se les vuelve a ofrecer un poco de alimentos, con lo que se les da la despedida: “Ya nos visitaste, gracias, no te pudimos ofrecer otra cosa, descúlpanos, dentro de un año te volveremos a esperar, si es que estamos acá”. Por la tarde, la familia acude al panteón y en el sepulcro ya limpio coloca flores, sahumándolo con copal, enciende una cera o veladora¹¹⁶ y acompaña al difunto unos minutos; unas familias oran, mientras que otras, con un poco más de buen humor, les dicen a los muertos: “Te traemos una cerveza o alcohol para que te emborraches junto con tus amigos y familia”¹¹⁷. En el caso de Coatetelco, los “matados” pueden entrar a la casa después de cinco años de recibir sus ofrendas en el patio... ¿Acaso este periodo de años implicaba un tiempo prescrito para que la parentela vengara su muerte en los tiempos del Formativo?¹¹⁸

¹¹⁵ Ibidem, p. 56. Lo mismo sucede entre los nahuas y tének del municipio de Huehuetlán, San Luis Potosí, “porque se cree que son almas impuras y que no pueden entrar al hogar sagrado, que está destinado para las almas que están en gracia de Dios”. *De Carnaval a Xantolo*, p. 198.

¹¹⁶ Por otra parte, las familias de Tepoztlán además de encender las ceras para las almas de los parientes difuntos, mantienen siempre encendida una veladora “que se destina para aquellas almas solas, que andan en pena porque no tienen familiares, ni casa a donde llegar”. *El culto a los muertos en Morelos*, p. 66.

¹¹⁷ Ibidem, p. 21. En el caso de Tepoztlán, se considera que no es sino hasta el 8 de noviembre que las almas se despiden, por lo cual “a decir de algunos ancianos, ese día se acompaña a las almas de la casa al panteón, para convivir con ellos en sus tumbas y de esa forma se asegura que regresen al más allá, ‘para que no se pierdan por ahí y anden espantando gente”. Ibidem, p. 71.

¹¹⁸ Ver *supra* §25.

Con base en todo esto, puede conjeturarse que los pobladores del Formativo consideraban a las almas de sus antepasados como divinas y, por consiguiente, dignas de adoración, de “latría”. Según los informantes de Sahagún, los pobladores de Teotihuacan creían “que no se morían, sino que despertaban de un sueño en que habían vivido, por lo cual decían los antiguos que cuando morían los hombres no perecían, sino que de nuevo comenzaban a vivir, casi despertando de un sueño, y se volvían en espíritus o dioses [...] Y cuando alguno se moría, dél solían decir que ya era *téuti*, que quiere decir que ya era muerto para ser espíritu o dios”¹¹⁹. Esta divinización de los antepasados de ningún modo implica que los pobladores del Formativo no adoraran otro tipo de espíritus o fuerzas sobrenaturales. Ello puede deducirse de afirmaciones como las de fray Juan de Torquemada, quien refiere que, para los tiempos que llamamos el Posclásico, los indígenas “tenían dios de la tierra, dios del mar, del viento, de las sementeras y para cada especie de ellas, de las arboledas y frutales, de las plantas, de las mariposas; y a ellas y a la langosta adoraban, porque no les comiesen las mieses y sementeras. Adoraban las chinches, pulgas y piojos, porque no les picasen. A las culebras, víboras y otras sabandijas, porque no les mordiese. A los leones, tigres y otros animales, porque no los matasen”¹²⁰. En el mismo tono, el bachiller Hernando Ruiz de Alarcón, beneficiado de Atenango, actual estado de Guerrero, escribió respecto de los indígenas en el siglo XVII: “Lo cierto es que las mas o casi

¹¹⁹ De ahí su topónimo: “El pueblo de *téuti*”, que es ‘dios’, porque los señores que allí se enterraban, después de muertos, los canonizaban por dioses”. Sahagún, *op.cit.*, vol. III, p. 974.

¹²⁰ Torquemada, *op.cit.*, vol. III, p. 60. El jesuita José de Acosta refiere que “en los indios, especialmente del Pirú, es cosa que saca de juicio la rotura y perdición que hubo en esto; porque adoran los ríos, las fuentes, las quebradas, las peñas o piedras grandes, los cerros, las cumbres de los montes que ellos llaman Apachitas, y lo tienen todo por cosa de gran devoción; *finalmente, cualquiera cosa de naturaleza que les parezca notable y diferente de las demás, la adoran como reconociendo allí alguna particular deidad [...] A este tono cualquiera cosa que tenga extrañeza entre las de su género les parecía que tenía divinidad*, y hasta hacer esto con pedrezuelas y metales, y aún raíces y frutos de la tierra, como en las raíces que llaman papas hay unas extrañas, a quien ellos ponen nombre *llallahuas*, y las besan y las adoran. Adoran también osos, leones, tigres y culebras, porque no les hagan mal”. Acosta, *op.cit.*, p. 308.

todas las adoraciones actuales, o acciones idolátricas, que aora hallamos y a lo que podemos juzgar, son las mismas que acostumbraban sus antepasados, tienen su rayz y fundamento formal en tener ellos fe que las nubes son ángeles y dioses, capaces de adoración, y lo mesmo juzgan de los vientos, por lo qual creen que en todas partes de la tierra habitan, como en las lomas, montes, valles y quebradas. Lo mismo creen de los ríos, lagunas y manantiales, pues a todo lo dicho ofrecen cera y encienso, y a lo que más veneración dan y casi todos tienen por dios, es el fuego”¹²¹.

§27. Culto al fuego.

De acuerdo con los anteriores datos y según lo indican las fuentes del Posclásico, puede conjeturarse que el culto a los antepasados en algún momento estuvo íntimamente relacionado con el culto al fuego. Mi hipótesis radica en que durante el Formativo no existía separación entre el culto a los antepasados y el culto al fuego, eran uno mismo. A pesar de que Sahagún afirma que el fuego era una divinidad inferior, todo parece indicar que ello correspondía al nivel de la religión estatal, pero que en el ámbito rural figuraba entre las divinidades más importantes. El mismo autor informa que durante el mes Quecholli, antes de realizar una caza masiva de venados,

cuando hacían las saetas, por espacio de cinco días todos se sangraban de las orejas, y la sangre que exprimían dellas untábanla por sus mismas sienes. Decían que hacían penitencias para ir a cazar venados. Los que no se sangraban tomábanles las mantas en pena. Ningún hombre se echaba con su mujer en estos días; ni los viejos ni viejas bebían pulcre, porque hacían penitencia. Acabados los cuatro días en que hacían las saetas y dardos, hacían unas saetas chiquitas y atábanlas de cuatro en cuatro, con cada cuatro teas. Y así hecho un manojico de las cuatro teas y de las cuatro saetas,

¹²¹ Ruiz de Alarcón, *op.cit.*, p. 24.

ofrecíanlas sobre los sepulcros de los muertos. Ponían también juntamente con las saetas y teas, dos tamales. Estaba todo esto un día entero sobre la sepultura, y a la noche *lo quemaban*, y hacían otras muchas ceremonias por los defuntos en esta misma fiesta.¹²²

En el caso del obispado de Oaxaca en el siglo XVII, durante los banquetes rituales se daba un “pago a la tierra” tirando al suelo comida o bebida, incluso la sangre de los animales sacrificados; si bien esta ofrenda iba dirigida generalmente a la tierra, en ocasiones, sin embargo, se especifica que era “*para los difuntos*”¹²³. Además, existe la confesión de un maestro de idolatrías del pueblo de Yacochi, quien afirma: “Y cuando murió mi padre le puse cuatro tortillas de maíz, y una gallina que degollé y sacrificué y la puse que gotease toda la sangre encima [...] el fuego de un comal”¹²⁴.

A. Todas las fuentes coinciden en que los indígenas poseían y mantenían un oratorio en sus casas, desgraciadamente no detallan cómo era este ni tampoco dónde estaba ubicado. Si bien no se especifica si estos oratorios particulares tenían un fogón o brasero sagrado, a juzgar por las fuentes puede inferirse tal cosa. Por ejemplo, cuando un comerciante mexicana emprendía una travesía mercantil, pedía a sus familiares cuidar el fuego: “Lo que os ruego es que en mi ausencia no haya falta en mi casa de quien barra y

¹²² Sahagún, *op.cit.*, vol. I, p. 160.

¹²³ Tal es el caso del pueblo de San Pedro Yacneri. Alcina Franch, *op.cit.*, p. 154. De manera parecida, el tlatoani daba su “pago a la tierra”, ya que, una vez alimentada su familia, éste “se dirigía a un cenáculo amplísimo adonde encontraba las viandas puestas sobre las mesas y a alguno de los sacerdotes que acostumbraban estar presentes a la cena, llevando carbones y dirigiendo hacia el cielo el humo del copal. Entonces tomaba algunos bocados de las angarillas más próximas y vuelto hacia los cuatro vientos, los arrojaba e inmediatamente algunos de los maestresalas repartía toda aquella comida entre los varones principales y pobres que había en la ciudad”. Hernández, F. *op.cit.*, p. 119.

¹²⁴ Alcina Franch, *op.cit.*, p. 166. Otro informante, del pueblo de Yacochi, afirma: “Hice la idolatría cuando me casé, sacrificué una gallina cortándole el pescuezo en mi casa, en donde fue regada toda la sangre que vertía en un tiesto comal donde se hacen las tortillas adonde se consumió y se quemó con el fuego que tenía, teniendo ya prevención de bebida para la embriaguez, que se compone de dicho *xocoyoli*, y trece tamales cocidos y otras tantas mamelas que, puestas en tierra, se quemaban”. *Ibidem*, p. 163.

haga fuego. En ella queda mi padre o madre, o mi hermana o mi tía”¹²⁵. Según Juan Bautista de Pomar, quien realizó la relación de Tezcoco en el siglo XVI, el tlatoani o rey, al tratar los negocios de la república “se sentaba él solo en su cabo, a una mano del fogón; porq[ue], en estos lugares reales, jamás dejaba de haberle con lumbre”¹²⁶.

En franca contradicción con la opinión de fray Diego de Landa de que los mayas tenían lumbre dentro de sus casas de paja a causa del frío¹²⁷, la *Relación de las cerimonias y rictos... de la provincia de Michoacan*, de autor anónimo, refiere que cuando una población era muy antigua se decía de ella lo siguiente: “... Porque de todo en todo es población divina y tiene canas de muy antigua población, y las piedras de los fogares han echado muy hondas raíces”¹²⁸.

Según los nahuas del Posclásico, el dios del fuego residía en el centro de las cuatro esquinas del mundo, de ahí el nombre de Nauhyotecuhtli, “señor de las cuatro direcciones”, así como el de Tlalxictentica, “el que está llenando el ombligo de la tierra”¹²⁹. Luego entonces, puede inferirse que el fogón sagrado fue asimismo considerado el centro doméstico. La única descripción sobre el asunto fue hecha por el doctor Francisco Hernández, al hablar sobre el matrimonio, pues “las mujeres que llaman *titici* sentadas alrededor en media

¹²⁵ Sahagún, *op.cit.*, vol. I, p. 385.

¹²⁶ Pomar, Juan Bautista de. “Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco” en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, p. 80. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl afirma que en el palacio principal de Tezcoco, “hacia la entrada del segundo patio estaba un brasero más grande sobre una peana, el que siempre ardía día y noche, sin que jamás se apagase”. Ixtlilxóchitl, *op.cit.*, p. 96.

¹²⁷ Landa, *op.cit.*, p. 19.

¹²⁸ *Relación de Michoacán*, p. 158. Capítulos adelante se anota un adagio que dice: haber mucho humo en la casa del rey, porque “quiere decir que, estando los señores en casa, ponen mucha leña en los hogares y se levanta mucho humo, lo cual no es así muriendo, que todo está desierto y oscuro como niebla”. Ibidem, p. 240.

¹²⁹ En dicho centro “se encontraba el eje cósmico que comunicaba el cielo, desde su nivel superior, con la superficie terrestre y la capa más baja del inframundo”. Limón Olvera, Silvia “El dios del fuego y la regeneración del mundo” en *Estudios de Cultura Náhuatl* 32, p. 52.

casa adonde estaba el fuego”, eran quienes llevaban a cabo la ceremonia¹³⁰. En la comunidad tlapaneca contemporánea de Tlacoapa, en el estado de Guerrero, los fogones, consistentes en tres piedras para sostener las ollas, están situados en el centro de la casa, y sólo muy rara vez se encuentran separados del resto de la vivienda¹³¹. Es muy posible que dicho fogón se encontrara ubicado donde fallecieron los parientes, según parece indicar la relación de Gonzalo de Balsalobre sobre los indígenas del obispado de Oaxaca, pues refiere que en el caso de cierto entierro, una vez realizado el acostumbrado ayuno o penitencia “por todos los caseros, vino el dicho Diego Luis á la casa del dicho Gregorio de Monjaraz, y en el lugar donde avia muerto la difunta degolló la gallina, y rozió el copale con su sangre, y lo echó todo en el fogón (que de ordinario tienen en el lugar donde los difuntos espiran)”¹³².

Es evidente, entonces, que dicho fogón doméstico era sagrado. Pedro Ponce, beneficiado de Tzumpahuacan, comentó -hacia el último tercio del siglo XVI- que “jamás ha de apagarse el fuego en casa de los indios, ni ha de faltar leña, y si acaso falta y sucede al casero alguna desgracia, llegado a su casa, pide perdón al fuego, atribuyendo que por no haberle tenido encendido, o por falta de leña, le sucedió la desgracia”¹³³. Asimismo, todos los documentos informan que en los templos nunca debía extinguirse el fuego. Por ejemplo, el doctor Francisco Hernández refiere que si de casualidad el fuego sagrado se apagaba, “se consideraba de muy mal agüero y eran castigados severamente aquellos a cuyo cuidado estaba encenderlo y

¹³⁰ Hernández, F. *op.cit.*, p. 73. Juan Bautista de Pomar refiere que en Tezcoco se ponía “una estera, la más galana que se podía haber, enfrente de la *chimenea o fogón que en lo principal de la casa había*, y allí sentaban a los novios”, para casarlos. Pomar, *op.cit.*, p. 70.

¹³¹ Oettinger, Marion. *Una comunidad tlapaneca*, p. 66. El subrayado es mío.

¹³² Balsalobre, Gonzalo de. “Relación auténtica...” en *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*, p. 133.

¹³³ En Garibay K., *op.cit.*, p. 125.

conservarlo; y así se consumía cada año, o más bien cada día, gran cantidad de leña”¹³⁴.

Las piedras que delimitaban el fogón sagrado -las mismas de los hogares tlapanecas del actual estado de Guerrero- fueron conocidas por los españoles como trébedes, debido a su finalidad de cocinar sobre el fuego; al respecto, Sahagún comenta que cada cincuenta y dos años durante la ceremonia del fuego nuevo, “cada vecino de México solía echar o arrojar en el agua o en las acequias o lagunas las piedras o palos que tenían por dioses de su casa, y también las piedras que servían en los hogares para cocer comida, y con que molían axíes o chiles”¹³⁵. Entre los indígenas contemporáneos de Cuetzalan, estado de Puebla, el fogón está constituido por una gran arca de madera de cuatro patas, llena de tierra y con una olla de barro cocido en el centro (*ticomit*, “olla de fuego”), en cuyo interior arden brasas, alrededor se colocan los tres *tenamazte*, o “trébedes”, que sirven de soporte para el comal y los otros recipientes. Por su parte, el altar u oratorio doméstico está compuesto por una mesa adosada a una pared (normalmente hacia el este), en cuya parte anterior se disponen las ofrendas (veladoras, incienso, flores, etc.), mientras que en la posterior, más elevada, se alinean las imágenes sagradas y, llegado el caso, las cruces conmemorativas de los familiares difuntos¹³⁶.

B. Con respecto a los oratorios domésticos y sus rituales, el doctor Hernández, al hablar sobre las fiestas “movibles” en honor a Tezcatlipoca, dice que “como casi todos tenían en sus casas particulares oratorios y altares, y en ellos el ídolo de este dios y de otros muchos, ese día adornaban su estatua y

¹³⁴ Las cursivas son mías. Hernández, F. *op.cit.*, p. 134. “Tenían gran vigilancia de noche los sátrapas y ministros de los cúes de velar para que no faltase de arder el fuego en los fugones del patio, y para despertar a los que habían de tañer a las horas que habían de incensar y ofrecer delante de los ídolos, y a esto llamaban *tozoalitzli*”. Sahagún, *op.cit.*, vol. I, p. 285.

¹³⁵ Sahagún, *op.cit.*, vol. II, p. 709.

¹³⁶ Good Eshelman, C. *op.cit.*, p. 344.

le ofrecían sahumerios, flores y varios géneros de comida. También sacrificaban codornices delante de sus altares, arrancándoles la cabeza, lo cual no sólo hacían los próceres y los caciques sino otros muchos”¹³⁷. La relación de Cholula, escrita en el último tercio del siglo XVI, explica cómo “no hay casa donde no haya un altar con muchas imágenes de santos”: pervivencia de antiguas costumbres adaptadas a la nueva situación¹³⁸. A partir de la información que suministra Hernando Ruiz de Alarcón puede uno imaginarse cómo eran estos oratorios, llamados *santocalli* en el siglo XVII: “... Para que en estos casos aya mas acierto, se advierta que en sabiendo los indios que se trata de semejante pesquisa [en contra de las petacas idolátricas], los que tienen estas cosas luego las ocultan debajo de las peñas de los altarcillos de sus oratorios, o detrás de los retablos, o sobre el cielo o palio del mismo altar, de suerte que no se echa de ver”¹³⁹.

C. Los oratorios domésticos eran aseados y ofrendados con comida e incienso diariamente. Los informantes de Sahagún explican que, “a honra de los dioses que tenían en sus casas, tenían gran cuidado de barrer la casa y el patio y la portada, cada día, luego de mañana. Y el señor o la señora de la casa tenían cargo de compeler a todos los de su casa que hiciese esto cada día, y después de hecho esto incensaban y ofrecían a las imágenes que tenían en sus casas, y esto cada día. A esto llamaban *tlachpanaliztli*”¹⁴⁰. El incensamiento bien pudo haber sido de la siguiente manera o muy similar: “Coxían con él [el incensario] brasas del fugón, y luego echaban copal sobre las brasas, y luego iban delante de la estatua del Demonio y levantaban el

¹³⁷ Hernández, F. *op.cit.*, p. 183. Sahagún, al escribir sobre la fiesta Teutleco, refiere que “a los quince días deste mes los mozos y muchachos enramaban todos los altares y oratorios de los dioses, así los que estaban dentro de las casas como por los caminos y encrucijadas”. Sahagún, *op.cit.*, vol. I, p. 156.

¹³⁸ Rojas, Gabriel de. *op.cit.*, p. 142.

¹³⁹ Ruiz de Alarcón, *op.cit.*, p. 31. *Santocalli* es una voz híbrida, formada por el vocablo santo y el término náhuatl *calli*, casa. Significa “casa del santo”.

¹⁴⁰ Sahagún, *op.cit.*, vol. I, p. 285.

incensario hacia las cuatro partes del mundo, como ofreciendo aquel incienso a las cuatro partes del mundo. Y también incensaban la estatua. Hecho esto, tornaban las brasas al fogón. Esto mismo hacían todos los del pueblo en sus casas, una vez a la mañana y otra en la noche, incensando a las estatuas que tenían en sus oratorios o en los patios de sus casas. Y los padres y madres compelián a sus hijos que hiciesen lo mismo cada mañana y cada noche”. Por una parte, la gente en los templos “ofrecían comida y mantas, y aves y mazorcas de maíz, y chían y frisoles y flores; esto ofrecían las mujeres o doncellas por casar. Pero en los oratorios de sus casas no ofrecían sino comida, delante de las imágenes de los dioses que allí tenían. Esto hacían cada día, luego de mañanita, y la señora de la casa tenía cuidado cada mañana de despertar a todos los de su casa para que fuesen a ofrecer delante de los dioses de su oratorio”¹⁴¹.

Asimismo, el fogón sagrado era venerado diariamente, como lo expresa Sahagún: “Hacían otra cerimonia comúnmente, que llamaban *tlatlazalitzli*, que quiere decir ‘arrojamiento’, y era que nadie comiese sin que primeramente arrojase al fuego un bocadillo de lo que había de comer. Tenían otra cerimonia también común, que nadie había de beber pulcre sin que primero derramase un poco a la orilla del hogar. Y cuando quiera que encetaban alguna tinaja de pulcre, primero echaban en un lebrillo cantidad dello, y ponían un lebrillo cerca del fuego, y dallí tomaban con un vaso, y derramaban al canto del hogar a cuatro partes un vaso de aquel pulcre, y hecho esto bebían los convidados. Y ante desto nadie usaba de beber. Esto tlamaban [sic] *tlatoyahualitzli*. Quiere decir ‘libació’ o ‘gustamiento”¹⁴². Torquemada añade que “también ponían

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² Ibidem, p. 283. Don Pedro Ponce describe el ritual para pagar al fuego las primicias del “nuevo vino” de la siguiente manera: “Echa [un viejo maestro] del nuevo pulque en una jícara o vaso y con un cántaro dello lo ofrece al fuego. Está un rato ofrecido; luego toma del pulque y derrama un poco por delante del fuego. A esto dicen en la lengua: *Motenciahuaz in huehuetzin* [refrescará sus labios el anciano]”. Garibay K., *op.cit.*, p. 129.

flores junto de el hogar o brasero y echaban copal e incienso en las brasas, a ciertas horas del día y de la noche, levantándose a menudo a hacer este sacrificio y ofrenda”¹⁴³. Por otra parte pero en el mismo tono, los actuales indígenas lacandones recitan la siguiente oración al momento de ofrecer tamales a los braseros: “Coloco sobre tu boca, ¡oh Señor!, mi ofrenda de gruesas tortillas [tamales] para ti. La carne, de nuevo para tu bienestar, mi ofrenda de gruesas tortillas a ti, mi ofrenda de carne para ti, Señor. Te estoy dando más gruesas tortillas a ti, mi ofrenda de carne para ti, de nuevo para tu felicidad, de nuevo que vivan mis hijos, de nuevo para que vivan los míos”¹⁴⁴.

Además de estas ofrendas cotidianas, tanto al oratorio como al fogón, existían otras extraordinarias, pero asimismo comunes. Tal es el caso de la fiesta llamada *Huauhquiltamalcialtli* celebrada a los diez días del mes Izcalli, último del año según su calendario, Sahagún y sus informantes la describen de esta forma: “En este mes, como está dicho arriba, comían tamales por todos los pueblos y en todas las casas y toda la gente, y convidábanse los unos a los otros con ellos, como arriba se dixo. Y también ofrecían al fuego cada uno en su casa cinco huauhquiltamales puestos en un plato, y también ofrecían sobre las sepulturas de los muertos, adonde estaban enterrados, a cada uno un tamal. Esto hacían antes que ellos comiesen de los tamales. Después comían todos y no dexaban ninguno para otro día. Esto por vía de cerimonia”¹⁴⁵.

¹⁴³ Torquemada, *op.cit.*, vol. III, p. 411.

¹⁴⁴ Y al momento de ofrecer la bebida posol, son pronunciadas las siguientes palabras: “Mi ofrenda de posol es para ti, ¡oh Padre! Frente a ti vierto, sirvo de nuevo [mi posol] en tu boca, para tu bienestar, para que vengas y divinices a mis hijos, para que descendas. Detén tu paso para beber mi ofrenda [de posol] que es para ti. Mi ofrenda es para ti, ¡oh Padre!, [estando] frente a ti te la doy para que la ofrezcas al padre. Mi ofrenda es para ti, ¡oh Padre!, frente a ti la ofrezco nuevamente para ti, para ti, para tu felicidad. Toma la ofrenda, es para ti. Tómala, es para ti, es tu regalo. Toma la ofrenda de nuevo, para tu felicidad, para que alegres a mis hijos. Toma la ofrenda para que me alegres. Yo, sólo, te hago sacrificio”. Sodi, Demetrio. *La literatura de los mayas*, pp. 76 y 70 respectivamente.

¹⁴⁵ Sahagún, *op.cit.*, vol. I, p. 267. “El nuevo ciclo de vida era festejado con una comida ritual, en la cual se ingerían tamales de amaranto (*huauhquiltamalli*) y camarones (*acocitli*) preparados en

Otro caso puede ser el rito que se hacía al momento de la cosecha. En Tzumpahuacan, el beneficiado de dicho partido, don Pedro Ponce, refiere que al dar los primeros elotes las sementeras, los indígenas realizaban una ofrenda llamada *tlaxquiztli*:

Toman los primeros elotes y vándose a los cerrillos a donde tienen sus cuecillos que llaman teteli, que son como altares. Es mandato que a esos cerrillos no vayan los niños por que no descubran lo que se hace, y llegado allá, hacen fuego al pie del cuecillo, o en medio, en honra del dios Xiuhtecuthli [divinidad del fuego], y el más sabio toma un tiesto de este fuego y échale copal e incienso todo el lugar del sacrificio y luego enciende la candela de cera y la pone en medio del cuecillo y, hecho esto, toma la ofrenda, que es hule, copal, pulque y las camisillas y jícaras y papel, y las ofrece ante el cuecillo y fuego. Acabado esto, ponen los elotes a asar y toman del pulque ofrecido, derrama dél delante del cuecillo y fuego, y rocían los elotes con el pulque; algunos se sangran de las orejas y rocían los elotes y lugar con sangre. Luego toma la gallina que se llevó para sacrificio y la degüellan ante el altar y cuecillo; mandan aderezar esta ave y con tamales la ofrecen ante el fuego y cu, y las camisillas las visten a algunas piedras que allí ponen, lo cual acabado, comen de los elotes y lo demás ofrecido, bebiéndose el pulque, y de esta manera pagan las primicias de los nuevos frutos¹⁴⁶.

En la actualidad, los zoque-popolucas acostumbran que al momento de la cosecha el Jefe de familia se dirija sin compañía a la milpa “con el objeto de hacer *en el centro de ella una pequeña fogata* que le servirá ‘para asar siete elotes’ que solamente él se debe comer. Cumplido esto, procede a cortar las

un caldo llamado *chamulmulli*. Estos alimentos se comían muy calientes y tras la lumbre, en señal de que el fuego representaba el nuevo ciclo de vida. Esta fiesta también se llamaba *motlaxquian tota*, ‘nuestro padre el fuego tuesta para comer’ [...] Las ofrendas de tamales variaban en las dos ceremonias, ya que en la primera preparaban los llamados *huauhquiltamalli* o *chalchiuhtamalli* hechos con semillas de amaranto que eran ofrendados al fuego y a los difuntos, mientras que en la segunda daban los *macuextlaxcalli* hechos con harina de maíz y frijoles, los cuales sólo eran ofrendados al fuego”. Limón Olvera, S. “El dios del fuego y la regeneración...”, *op.cit.*, p. 66.

¹⁴⁶ Garibay K., *op.cit.*, p. 127.

suficientes mazorcas para llenar un costal, mismo que trasladará a su casa. En el interior de ella deberá escoger otras siete mazorcas, que colgará encima del fogón [...] Antes y después de la cosecha, ‘el hombre debe velar siete noches’¹⁴⁷.

En caso de enfermedad atribuida al enojo del dios fuego, el mismo Pedro Ponce describe el ritual llevado a cabo por los “médicos” de los indígenas:

Algunos mandan que las gallinas las degüellen delante del fuego y tengan hecha la comida; otros lo hacen por sí mismos. Todo lo cual preparado, viene el médico y toma la sangre del sacrificio y unge las tres piedras que son como trébedes, y ellos las llaman tenamaztlis, y luego toma los tamales y ave aderezada y rosas y poquietes [tabaco] y pártela en dos partes, la una ofrece al fuego y la otra envía a que se ofrezca delante de la imagen, o a la iglesia, donde enciende una candela de cera. Hace un razonamiento y petición al fuego y luego derrama un poco de pulque: por delante de esto dicen *Motenciahuz in huehuetzin* [refrescará sus labios el anciano], y acabado esto, el médico y los circunstantes se comen el ave y beben el pulque y el pobre enfermo aguarda que el fuego le dé la salud.¹⁴⁸

Como último caso, puede indicarse la primera ofrenda hecha a los nuevos braseros y a las imágenes colocadas en las vasijas que realizan los actuales lacandones, quienes recitan la siguiente oración: “Mira, la vierto, la

¹⁴⁷ Báez-Jorge, *op.cit.*, p. 99.

¹⁴⁸ Garibay K., *op.cit.*, p. 124. Los lacandones contemporáneos recitan este canto delante del brasero para aliviar alguna enfermedad que tengan sus hijos: “Frente a ti ofrezco mi copal, es para ti./ Ofrécelo al padre, es para ti, elévalo al padre./ Cumpliré de nuevo con mi ofrenda de posol, es para ti, ofrécelo al padre./ Cumpliré de nuevo con mi ofrenda de posol para ti, para ti./ frente a ti hago mi don, de nuevo, para tu felicidad./ La he ofrecido para que mi don no se corrompa, permanezca entero,/ sea la cabeza [parte principal] de mi don, para ti/ ¡No se quiebre el don que te hago!/ ¡No se rompa el don que te hago!/ ¡Mírame haciéndote un don, oh Padre!/ ¡Que no sea yo hundido en el fuego de la fiebre!/ Yo te he colocado en el nuevo brasero, mírame haciéndote nuevamente un don para tu felicidad/ mírame haciéndote un don para el espíritu de mis hijos./ Que no queden cercados [que no los aprisione] la enfermedad,/ que no los aprisione el viento frío en los pies,/ que no los aprisione el fuego de la fiebre./ Entre, camina y ve a mi hijo,/ sana a mi hijo.” Sodi, *op.cit.*, p. 80.

sirvo en tu boca, ¡oh Señor!, recíbela. Mira, la vierto, la sirvo en tu boca. Recíbela de nuevo para tu felicidad. Sobre tu nueva vasija coloco la nueva imagen. Las hojas de palma de mi casa son para ti, ¡oh Señor! Mira, la llevo sobre tu nueva vasija, ¡oh Señor! Mira, cambio las hojas de palma de mi casa para ti, sobre tu nueva vasija. Mira, te ofrendo de nuevo para tu felicidad. Mira, te ofrendo sobre tu nueva vasija de nuevo para tu felicidad. Yo dije era para ti. Mira, te doy resina, sobre tu nueva vasija. Mira, a tu nueva vasija doy balch'é. Es tu regalo, de nuevo para tu felicidad. Con papel envuelvo tu cabeza en la nueva vasija, de nuevo para tu felicidad. Y [también] miel. Te ofrendo totopostles. Mi bebida sagrada es para ti, te ofrendaré en tu nueva vasija, de nuevo, para tu felicidad”¹⁴⁹. En caso de que mi hipótesis de la unidad entre el culto a los antepasados y al fuego durante el Formativo fuera veraz, la referencia a la cabeza y la boca, así como al “Señor” o “Padre”, en las oraciones de los lacandones significaría la metáfora de una antigua creencia en la que, por medio de los bultos o ídolos, del fuego y el brasero sagrados, los parientes vivos podían comunicarse con sus antepasados y alimentarlos para la felicidad de sus ánimas divinizadas.

§28. Propiedad territorial.

Es posible que desde los tiempos de los cazadores-recolectores se usara al fuego como símbolo para reclamar el territorio ocupado por determinado grupo humano. Fernando de Alva Ixtlilxochitl comentó que para los chichimecas “era ley entre ellos que, cuando tomaban posesión de alguna tierra encendían fuego sobre las más altas sierras y montañas; como parece en las historias lo hizo Xolotl al tiempo y cuando tomó posesión sobre ésta de Anahuac, y

¹⁴⁹ Ibidem, p. 78.

también les servía para hacer seña (cuando tenían guerra) con humo en las montañas y sierras altas”¹⁵⁰.

Una vez adoptada la agricultura sedentaria, el ritual fue modificado, al ser necesarias ciertas labores para preparar el terreno. Por ejemplo, un libro del Chilam Balam de Chumayel refiere lo siguiente: “Y empezó a venir *Ah Ppisté*. Este *Ah Ppisté* era el medidor de la tierra. Y entonces vino *Chacté Abán*, a preparar las medidas de tierra para ser cultivadas. Y vino *Uac Habnal* a marcar las medidas con señales de hierba, entretanto venía *Miscit Ahau* a limpiar las tierras medidas, y entretanto venía *Ah Ppisul*, el medidor, el cual medía medidas anchas. Fue cuando se establecieron los jefes de los rumbos...”¹⁵¹ En otras palabras, la apropiación del territorio se realizaba a través del trabajo, y resulta interesante que el ritual correspondiente esté íntimamente ligado al culto al fuego; aunque las ceremonias del Posclásico ya contengan otros elementos. El ya mencionado beneficiado del pueblo de Tzumpahuacan, Pedro Ponce, señala que los nativos:

Al tiempo y cuando han de barbechar sus tierras, primero hacen su oración a la tierra, diciéndole que es su madre, y que la quieren abrir y ponerle el arado, o coa, a las espaldas [...] Hechos los barbechos y llegado el tiempo en que se han de sembrar, van a los barbechos y allí primero invocan a ciertos espíritus que llaman *tlaloques* y *tlamacazques*, suplicándoles tengan cuidado de la

¹⁵⁰ Ixtlilxochitl, *op.cit.*, p. 26. Por otra parte, Francisco Javier Clavijero escribió que el susodicho Xolotl, “desde una alta cumbre, disparó cuatro flechas a los cuatro vientos en señal de la posesión que tomaba a nombre del rey su padre, de toda aquella tierra”. Clavijero, F. *Historia antigua de México*, p. 53. Resulta interesante que según el mito tezcocano de la creación del hombre, un varón (nombrado *Tzontecomatl*, es decir “cabeza”, y también *Tlohtli*, “gavilán”) y una mujer (*Tzompachtli*, “cabellos de cierta yerba”), nacieron del hoyo formado por una flecha caída “desde el cielo, la cual dio en un lugar llamado *Tezcalco*, que ahora es un pueblo”. En: Garibay K. *op.cit.*, p. 91.

¹⁵¹ El libro de Chilam Balam de Chumayel, pp. 3 y 4. El texto continúa, páginas después, de la siguiente manera: “... Y *Chacté*, el dios que cultivó las tierras, era su antiguo dios. *Teppan-quis* era sacerdote de *Ichtab* y de *Ah Ppisté*, el que midió las tierras. Y he aquí que midió de las tierras que medía, grandes medidas en la tierra de los mayas. He aquí que cuando se empezó a remover las tierras, *Ah-cunté* fue el removedor, y el que barrió las tierras fue *Miscit Ahau*. Por eso fundaron tierras para ellos, las tierras regadas”. *Ibidem*, p. 11.

sementera guardándola de los animalejos, como tejones, ardillas y ratas, para que no les hagan daño; luego las siembran. A los siete u ocho días, que ya el maíz ha salido, llevan a la sementera una candela de cera y copal en honor de aquellos espíritus y encienden y queman copal en medio de la sementera y vuelven a pedirles les libren a su sementera de los dichos animalejos. Estando ya el maíz para el primer desyerbo vuelven a llevar una candela de cera y una gallina para sacrificar al bordo de la sementera, poniendo la candela encendida en medio de la sementera; luego aderezan el ave sacrificada; con tamales la llevan a donde está la candela en medio y allá la ofrecen a la diosa Chicomecoatl, diosa de los panes [...], y habiendo estado allí un rato la ofrenda, la quitan y la comen con lo demás, y luego queman copal.¹⁵²

En el obispado de Oaxaca durante el siglo XVII un maestro de idolatrías de Yacochi confiesa lo siguiente: “Y al hacer la sementera, llevé un gallo de la tierra y lo degollé, sacrificándolo en medio de la milpa y regando la tierra con la sangre que vertía...” Otro testigo del mismo lugar dice que, “cuando hacía la siembra, sacrificaba gallinas que degollaba y rociaba con la sangre la tierra en mitad de la milpa”¹⁵³. Por otra parte, entre los actuales zoque-popolucas se acostumbra realizar la tradicional “siembra de siete días”: siete días antes de la siembra el hombre debe evitar las relaciones sexuales, se abstiene de comer vegetales y de beber aguardiente, debe sujetarse a una rigurosa vigilia o “velación”. Cumplidos estos días, el hombre se dirige sin compañía alguna al terreno de cultivo llevando consigo una “vela de siete misas”, copal, una trenza de algodón y una piedra de cal. Al llegar la medianoche, en el centro de la porción elegida para el cultivo, hace un pequeño hoyo en forma de cruz y arroja dentro de él la vela y la piedra de cal; cuando amanece, procede a desyerbar con el *chawastle* o coa esta parte del terreno que habrá de sembrar

¹⁵² Garibay K. *op.cit.*, p. 126.

¹⁵³ Alcina Franch, *op.cit.*, p. 167.

inicialmente. Al día siguiente, el hombre, sin ningún acompañante, debe volver al terreno para sembrar, a la medianoche, “siete mazorcas” o “siete cabezas” de maíz en siete hoyos. Pasado el ciclo de los 7 días, se procede a la siembra generalizada, en la que pueden participar las mujeres y los niños¹⁵⁴.

Respecto de la piedra encalada del anterior testimonio, resulta interesante lo escrito por Mendieta, quien afirmó que “en algunas partes vi yo después de cristianos, que ponían en sus sementeras muchas piedras teñidas con cal blanca o yeso, y siempre lo tuve por superstición antigua suya: aunque preguntándole a indios, ninguno lo confesaba”¹⁵⁵. Asimismo, el bachiller Hernando Ruiz de Alarcón refiere que los indígenas nahuas del actual estado de Guerrero de principios del siglo XVII, poseían algunos idolillos que guardaban en sus oratorios domésticos (*santocalli*) así como en sus trojes, cilleros o *cuezcomatl*, “a quien atribuyen aumentar la hacienda”; entre los cuales, uno de ellos era una piedra blanca¹⁵⁶. Es posible que algunas de estas piedras, además de ser adoradas con el fin de obtener buenas cosechas, delimitaran los términos de las milpas particulares¹⁵⁷; tal como sucedía en el obispado de Oaxaca, donde existían ciertas piedras sagradas para los indios del siglo XVII, como la de Guiaiagoxi, “donde hay otro ídolo”, que servía de límite con las tierras de Roayaga. Así como en Yetzetao o Yelalao, donde se mencionan varias piedras “labradas” o ídolos, a las que sacrifican para “los aumentos y logros de sus milpas y para que los libre de los animales”¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Báez-Jorge, *op.cit.*, p. 98.

¹⁵⁵ Mendieta, *op.cit.*, p. 110.

¹⁵⁶ Alarcón, *op.cit.*, pp. 32 y 33.

¹⁵⁷ Sin embargo, no existen datos que corroboren esto. Torquemada refiere que los mexicas, por ley, “tenía pena de muerte el que quitaba o apartaba los mojones y términos o señales de las tierras y heredades”, pero nada más. Torquemada, *op.cit.*, vol. IV, p. 115.

¹⁵⁸ Alcina Franch, *op.cit.*, p. 115.

En suma, si se toma en cuenta que: *a)* el fuego debe ser “alimentado” diario, sobre todo antes de iniciar la siembra y la cosecha, así como durante ocasiones extraordinarias (y en otro tipo de ceremonias familiares, como podrá observarse más adelante en este capítulo), *b)* que los muertos reciben los regalos incinerados por sus parientes vivos, contra quienes, en caso de no cumplir con dichas ofrendas (obligatorias), los antepasados pueden tomar represalias, *c)* que las almas de los muertos son fuerzas poderosas, capaces de beneficiar o dañar a voluntad, *d)* que –al menos en los ejemplos arriba descritos- los rituales de curación son destinados a un enfurecido fuego, suplicándole perdón, y *e)* que tanto el fuego como (los huesos de) los antepasados eran considerados protectores y benefactores de la parentela¹⁵⁹, es evidente que ambos cultos no sólo parecen corresponderse sino, incluso, complementarse. Por todo lo que se acaba de señalar, parecen ser interconcordantes no sólo entre sí, sino también con respecto a un contexto familiar y, lo más importante para la presente investigación, de agricultura sedentaria. Así, parece confirmarse mi hipótesis de que durante el Formativo el culto a los antepasados y al fuego eran uno mismo, no existían fronteras entre ellos; de hecho, las sociedades arcaicas que habitaron el Altiplano central tal vez consideraron a este binomio o, mejor dicho, esta unidad como la Providencia.

¹⁵⁹ Mendieta comentó que los indígenas “cuando oran, dicen que no pedían perdón de la culpa, sino que no fuese sabida ni publicada por donde les viniese mal o daño; y esto procedía de temer solamente el castigo presente y temporal y no considerar el eterno del otro mundo; y así pedían también los bienes temporales y no la gloria, porque no la esperaban, pues tenían opinión que todos, así como así, iban al infierno”. Mendieta, *op.cit.*, p. 101. Por otra parte, el bachiller Hernando Ruiz de Alarcón afirma que, de ordinario, los indígenas pedían “hijos, hacienda, larga vida, familia o salud”. Alarcón, *op.cit.*, p. 40.

CEMITHUALTIN: LOS DE UN PATIO

§29. Organización del Patio.

Ya fuera que una parentela creciera sin dividirse o que varias Casas se vieran en la necesidad de conglomerarse -ahí donde el entorno ecológico lo permitiera- para subsistir y defenderse contra enemigos comunes, se constituyó un nivel superior de organización al de la parentela. Los nahuas del Posclásico denominaban a este conglomerado *cemithualtin*: “los de un patio”, refiriéndose al hecho de que [dos o más Casas] ocupaban un solar, con frecuencia cercado, con un patio común”¹⁶⁰. Entonces, a partir de este punto, denominaré a dicho conglomerado como el **Patio**.

La evidencia arqueológica de los periodos Preclásico temprano y medio en Oaxaca, muestra la existencia de agrupaciones de 8 a 12 domicilios, lo que implicaría ser ésta la mínima unidad social pues las subdivisiones debajo de esa cifra no habrían sido prácticas ni deseables, sobre todo respecto a la organización económica. Marcus y Flannery piensan que el promedio de habitantes para dicha unidad social pudo haber sido de 50 a 60 personas¹⁶¹. En el caso específico de Molotla, actual estado de Morelos, según una relación de mediados del siglo XVI estudiada por Pedro Carrasco, poco más del tercio de la población total (35%) vivía en 16 Patios, los cuales comprendían a 42 de las 128 Casas del *calpulli*. En promedio, los Patios estaban integrados por 5.2 parejas casadas y 23.2 personas¹⁶². En el cuadro 3 se detalla la composición de los Patios en este caso estudiado por Carrasco:

¹⁶⁰ Carrasco, *op.cit.*, en *Historia general de México*, p. 201.

¹⁶¹ Extendidas en un territorio de 1 a 2 hectáreas. *The early mesoamerican village*, pp. 73-88.

¹⁶² *Historia de la familia*, p. 121.

Cuadro 3

<i>Patios</i>	<i>Casas integrantes</i>	<i>Número de parejas</i>	<i>Población</i>
A	3	5	35
B	2	4	17
C	3	10	30
D	3	4	17
E	3	8	39
F	2	4	18
G	3	5	26
H	4	10	45
I	2	4	15
J	2	3	15
K	2	5	21
L	2	4	13
M	2	4	18
N	3	5	22
O	4	7	28
P	2	2	12
Totales	42	84	371

Ahora bien, si se ha de creer en lo escrito por Torquemada, que cada Casa estaba compuesta por 4, 6 y hasta 10 “vecinos” con sus consanguíneos, y se compara con los datos de Molotla, que el Patio está constituido de 2 a 4 Casas, si además se toma en cuenta que en la actualidad -con herramientas de metal- cerca de 20 peones son necesarios para la “dobla” del maíz (durante el Formativo, con su tecnología lítica, seguramente era necesario más o menos el mismo número de trabajadores para otras tareas agrícolas) y en el supuesto de que sus familias conyugales convivieran con ellos durante ese tiempo, cada Patio bien pudo haber estado integrado por unas 40 y hasta 200 personas, 90 en promedio, durante el Formativo¹⁶³.

¹⁶³ En el caso de los engas de Nueva Guinea, existe un nivel superior al del grupo patrilineal, que Allen Johnson denomina como “subclán”, grupo constituido por cerca de 90 miembros: “El subclán enga es una unidad de tamaño semejante a los mayores grupos de parentesco corporativo en las sociedades que ocupan el margen menos densamente poblado de las regiones montañosas de Nueva Guinea”. Johnson, Allen, *op.cit.*, p. 98. Ver cap. II, nota 38.

§30. Distribución del trabajo.

Según lo comentado al principio del presente capítulo, el trabajo agrícola bajo las condiciones tecnológicas del Formativo, y hasta la llegada del metal, era necesariamente ejercido por varios varones, seguramente emparentados entre sí. Todos ellos trabajaban colectivamente, debido a las características líticas de sus herramientas, con el fin de producir más artículos en menor tiempo y en una mayor extensión de campo. Por lo anterior, podría conjeturarse que tanto el territorio como los frutos producidos eran propiedad común de los integrantes del Patio.

Debido a que “todo trabajo social o común, que se despliega en gran escala, exige una dirección para armonizar las actividades individuales”¹⁶⁴, es obvio que en el caso del Patio -tal como en el de la Casa- el Jefe de éste coordinara los esfuerzos de todos sus integrantes. De igual manera, aunque todos los miembros del Patio compartieran la propiedad de los frutos, producidos por su trabajo, seguramente estos eran concentrados en las manos del Jefe del Patio, quien los administraba conforme las circunstancias lo exigieran¹⁶⁵. Por ejemplo, en las familias extensas de los actuales tzotzil-tzeltales (equivalentes a las Casas de los nahuas, arriba descritas), “el beneficio de las operaciones comerciales vuelve en parte o en su totalidad al jefe de la familia que administra los ahorros del grupo. El uso que el jefe de familia dé a estos ahorros es controlado por todos los hombres casados, a quienes se pide su consejo cada vez que se piensa en comprar un objeto o un bien cualquiera. Si el objeto en cuestión no es fraccionable, tiene pocas

¹⁶⁴ Marx, *El Capital*, vol. I, p. 328. Posiblemente las tareas más difíciles sean para los más jóvenes, mientras que los viejos se reservan las más “nobles” o sólo dan el toque final, como en la actual sociedad tzotzil-tzeltal. Favre, *op.cit.*, p. 188.

¹⁶⁵ Según las palabras de don Gabriel, anciano del pueblo de Zacatipan, estado de Puebla: “Antes, las familias [¿cada Casa?] trabajaban juntas, el padre era el que gobernaba. Aunque los hijos tuvieran mujer, el que mandaba era el padre. Y también en los centavos, era el padre quien les daba para la plaza”. Arizpe, *op.cit.*, p. 62.

probabilidades de ser adquirido con fondos familiares, ya que podría suscitar ‘celos’ en el momento de la sucesión”¹⁶⁶. Es decir, a pesar de todo, el consenso general seguiría teniendo una enorme importancia. Seguramente esto mismo debe haber acontecido durante el Formativo, tanto entre las Casas como, sobre todo, en los Patios. Dado que las fuentes no asignan nombre alguno para el **Jefe de Patio**, lo denominaré **Patriarca**; sin que esto implique ninguna identificación con las funciones de sus homólogos europeos o hebreos, solamente utilizo este vocablo para indicar que dicho personaje combinaba autoridad parental y poder político.

De acuerdo con la división laboral por géneros y paralelamente a la dirección laboral del Patriarca por sobre el resto de los integrantes del Patio, todas las mujeres también debieron haber trabajado cooperativamente, siendo dirigidas por la **Matrona**; seguramente, la esposa del Patriarca. Sahagún escribió lo siguiente respecto de la mujer casada: “La vieja está siempre en casa. Es casera. Es guarda de la casa. La vieja honrada manda a los de la casa lo que han de hacer”¹⁶⁷. Por otra parte, fray Diego de Landa dice que las mujeres mayas de Yucatán “tienen costumbre de ayudarse unas a otras al hilar las telas, y páganse estos trabajos como sus maridos los de sus heredades, y en ellos tienen siempre sus chistes de mofar y contar nuevas, y a ratos un poco de murmuración”¹⁶⁸. En el caso del cazonci de Michoacán, “todo el servicio de su casa era de mujeres y no se servía dentro de su casa sino de mujeres; pues tenía una diputada sobre todas las otras, llamada *yreri*, y aquella era más familiar a él que las otras, y era como señora de las otras y

¹⁶⁶ Favre, *op.cit.*, p. 188

¹⁶⁷ Sahagún, *op.cit.*, vol. II, p. 865.

¹⁶⁸ Landa, *op.cit.*, p. 57.

como su mujer natural [...] Todas éstas tenían repartidos los oficios de su casa entre sí”¹⁶⁹.

Ahora bien, esto parece claro respecto del laboreo agrícola pero ¿de qué manera se realizaba la producción de otros artículos?, entre ellos la fabricación de las herramientas, el calzado, la cestería, etc. Una primera solución podría ser que cada Casa en particular manufacturara sus propios bienes. Un segundo método, mucho más verosímil a juzgar por las fuentes documentales y etnográficas contemporáneas, parece ser la asignación de determinada “fase” del proceso productivo a ciertas parentelas en particular. Al respecto, fray Gerónimo de Mendieta escribió de los artesanos del arte plumaria que “si son veinte oficiales, toman a hacer una imagen todos ellos juntos, y dividiendo entre sí la figura de la imagen en tantas partes cuantos ellos son, cada uno toma su pedazo y lo van a hacer a sus casas, y después viene cada uno con lo suyo y lo van juntando a los otros, y de esta suerte viene a quedar la imagen tan perfecta y acabada como si un solo oficial la hubiera obrado”¹⁷⁰. La misma repartición de las labores ocurre entre la sociedad tzotzil-tzeltal de la actualidad, pues mientras más numeroso es el grupo familiar, más amplia será la división técnica del trabajo que podrá realizar y mayor será la riqueza que podrá producir y acumular. Manning Nash demostró la correlación que existe entre la productividad familiar y el tamaño de la familia en la comunidad de alfareros de Amatenango, donde la producción de trastos por cuatro personas que trabajan juntas es claramente superior a la de dos parejas que trabajan separadas. Las familias más numerosas tienen la productividad más grande, ya que logran organizar la

¹⁶⁹ *Relación de Michoacán*, p. 197. Lo mismo sucedía en los templos, tanto mexicas (cuyas mujeres hilaban algodón colectivamente, ver Hernández, F. *op.cit.*, p. 70) como purépechas (la directriz de las labores era nombrada *quataperi*: ver *Relación de Michoacán*, pp. 197 y 198).

¹⁷⁰ Mendieta, *op.cit.*, p. 57.

producción en un mayor número de fases¹⁷¹. Naturalmente, no se excluye una tercera posibilidad, según la cual algunos productos serían fabricados en cada Casa, como las herramientas, mientras que el resto de los artículos se manufacturarían en común por todos los integrantes del Patio para, finalmente, ser repartidos por el Patriarca y/o la Matrona.

§31. La unidad de producción y consumo directos.

Entonces, los Cabezas de familia de las Casas que integraban un Patio (y por ende los demás miembros) eran regidos por el Patriarca; en un principio, pariente de todos ellos, aunque para el Posclásico ya no fuera así necesariamente. De regreso con el caso de Molotla, cada uno de los 16 Patios tenía a su propio Patriarca, quien dirigía a las Casas que lo componían. En total eran 26 Casas bajo el dominio de un solo Patriarca (o “dependientes” según Carrasco), de las cuales 14 estaban encabezadas por parientes del Jefe de Patio, mientras que 12 no lo estaban pues su liga con el Patriarca obedecía sólo a la residencia cercana y a la dependencia económica. De las catorce Casas emparentadas con su Patriarca, en cuatro casos se encontraban encabezadas por los hermanos menores del Jefe del Patio, en dos casos por sus hermanas y en los ocho casos restantes por otros parientes más lejanos¹⁷².

Debido a que todos se consideraban parientes, sobre todo con respecto al Jefe del Patio, los miembros compartían un “apellido” y, por lo tanto, no debían desposarse entre ellos. Esta prohibición fue preservada en Yucatán, fray Diego de Landa refiere que los “de un nombre son deudos y se tratan por

¹⁷¹ Favre, *op.cit.*, p. 189. En el caso de los otomíes de la actualidad, “contrariamente a lo que sucede en las ciudades, los grupos domésticos de éxito son aquéllos con mayor número de miembros, pues abarcan mayor variedad en la combinación de actividades”. Collin, L., *op.cit.*, p. 20.

¹⁷² Carrasco, *op.cit.*, en *Historia de la familia*, p. 121.

tales. Y por eso cuando vienen a parte no conocida [y se ven] necesitados, acuden luego al nombre, y si hay alguien [que lo lleve] luego con toda caridad se reciben y tratan. Y así ninguna mujer u hombre se casaba con otro del mismo nombre porque en ellos era gran infamia”¹⁷³. En la sociedad tzotzil-tzeltal del siglo XX, los grupos de apellidos (sobre todo los de tradición indígena, pues también portan uno en lengua castellana) se transmiten por vía masculina -a diferencia del nombre de pila, que es personal e intransmisible- y tienen como función principal regular las uniones matrimoniales. También poseen derechos en la sucesión de propiedades territoriales: por ejemplo, si un varón no tiene descendencia puede elegir un heredero externo a dicho grupo si éste adopta el apellido del testador; inclusive, algunos individuos hasta llegan a sostener que la tierra sigue siendo la propiedad de dichos grupos, “que todos los individuos que llevan un mismo nombre disfrutan de un derecho colectivo sobre las tenencias personales y que los campos sin heredero, por falta de descendientes directos o colaterales, pueden ser reivindicados por cualquier homónimo del difunto poseedor. Pero se trata de afirmaciones excesivas que, aunque sin duda correspondieron a la realidad [en algún momento en el pasado], están actualmente en contradicción flagrante con los usos en vigor”¹⁷⁴. De igual modo, en Apas, municipio de Zinacantán, estado de Chiapas, el conglomerado de dos o más familias extensas bajo el mando de un varón -es decir, el nivel correspondiente al Patio- se denomina como “la casa de’ (*Sna*), seguido del nombre del linaje o del individuo que es la autoridad máxima de dicho núcleo. Los miembros del *Sna* habitan tierras contiguas, y la rama paterna de la cual el *Sna* toma su

¹⁷³ Landa, *op.cit.*, p. 42.

¹⁷⁴ “El reconocimiento de cierto parentesco entre los portadores de los mismos apellidos supone la de una ascendencia común. Pero nunca logra trazarse esta ascendencia”. Favre, *op.cit.*, pp. 174-181.

nombre controla la tierra, así como sus varones son los que toman las decisiones fundamentales en lo que concierne a los demás miembros”¹⁷⁵.

Con base en todos estos datos y de acuerdo con los fines de la presente investigación, puede conjeturarse que el Patio constituyó la “unidad de producción y consumo directos” predominante durante el Formativo y, cuando menos, hasta la adopción de mejores métodos técnicos y/o tecnológicos: sea el uso de terrazas o chinampas, del cobre en las herramientas, etc. Aunque el Patio se encontraba debilitado para el Posclásico, de una u otra forma pervivió, mientras que la Casa parece haberse convertido en la unidad de producción y consumo directos.

Ahora bien, se sabe que entre los mexicas del Posclásico, las propiedades permanecían indivisibles: es decir, el Cabeza de familia se hacía cargo de todos sus parientes -fueran hermanos, hijos o sobrinos- junto con sus propias familias, como se observó con anterioridad (ver *supra* §25). Así, el doctor Hernández escribió sobre dicho grupo indígena que, en cada Casa, “el hijo mayor heredaba los bienes paternos pero con esta condición: que tuviera consigo a los hermanos y sobrinos carnales, que lo obedecieran de buen grado y le complacieran, y que les diera alimentos y lo necesario para vivir cómodamente. En razón de lo cual, apenas había domicilio en que no pulularan varones y mujeres”¹⁷⁶. Por otra parte, en el caso de los comerciantes, todas las mercancías eran concentradas en la casa de su

¹⁷⁵ Uribe Wood, *op.cit.*, p. 61.

¹⁷⁶ Hernández, F., *op.cit.*, p. 77. Asimismo, pero en un contexto estatal, los informantes de Sahagún refieren que el tlatoani daba de comer no sólo a sus familiares sino a todos los empleados de su palacio: “Y después que había comido el señor, luego mandaba a sus pajes o servidores que diesen de comer a todos los señores y embaxadores que habían venido de algunos pueblos. Y también daban de comer a los que guardaban en palacio, que ellos llaman *achcacauhtli*, *tequihuaque*, *tiachcahuacan*. También daban de comer a los que criaban los mancebos, que se llaman *telpuchtlatoque*, y a los sátrapas de los ídolos. Y también daban de comer a los cantores y a los pajes y a todos los del palacio. También daban de comer a los oficiales, como los plateros y a los que labran plumas ricas, y los lapidarios, y los que labran de mosaico, y los que hacen cotaras ricas para los señores, y los barberos que trasquilaban a los señores”. Sahagún, *op.cit.*, vol. II, p. 755. Así como a los pobres de la ciudad, según afirma el doctor Hernández.

principal, desde ahí los miembros del grupo iniciaban su viaje y ahí mismo retornaban, aún antes que a sus propios domicilios: “Y cuando ya se quieren partir para ir su camino, primero se juntan todos en la casa del mayoral que va por capitán; también allí se juntan todas las cargas de sus mercaderías y las cosas que llevaban encomendadas para venderlas de los mercaderes viejos, que se llamaban *pochtecatlatoque*, que ellos no iban en este viaje, sino que encomendaban sus mercaderías para que las vendiesen. Y después se partían con ellos la ganancia cuando volvían [...] En su presencia también juntamente juntaban la provisión para el camino, como *pinolli* y otras cosas; y todo lo juntaban dentro de la casa, de noche”¹⁷⁷. Estos mercaderes decían a sus parientes y a sus contactos en otras provincias, que las mercancías no eran suyas sino de sus “mayorales”, principales o *pochtecatlatoque*: “Y el mercader dueño de aquella hacienda no confesaba, no decía que aquella hacienda fuese suya; mas antes decía a los de la casa: ‘Esta hacienda guardalda, y no penséis que es mía, ni penséis que como cosa mía os la doy a guardar; que es de los señores mercaderes principales. Ellos me lo encomendaron que lo truxiese aquí’”¹⁷⁸. Este dato parece demostrar que el Patio no sólo pervivió -aunque debilitado- en un contexto rural, sino inclusive entre algunos oficios urbanos, como el de los comerciantes.

De hecho, tal vez el Patio no sólo fue la unidad de producción y consumo directos predominante durante el Formativo, sino también lo fue del ahorro o reserva de los productos logrados por el trabajo comunitario; reserva administrada para su eventual consumo (incluido el consumo productivo, o sea, el ahorro de semillas para siembras futuras).

¹⁷⁷ Sahagún, op.cit., vol. II, p. 803. “Cuando los mercaderes venían de otras provincias, de mercader, a su casa, no entraban de día en el pueblo ni en su casa, sino ya de noche [...] Y luego la misma noche iba a ver a su principal debaxo de cuyo regimiento estaba. Íbale hacer saber cómo había llegado sano y vivo”. Ibidem, p. 812.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 816.

De esta manera, puede inferirse que no sólo los bienes ahorrados eran indivisibles: conjuntamente se heredaban tanto la autoridad patriarcal como el conocimiento para dirigir los trabajos y las ceremonias dedicadas al culto a los antepasados, simbolizados o representados en el fuego. Si bien los documentos históricos sobre el Posclásico afirman reiteradamente que la sucesión doméstica de derechos y propiedades se efectuaba del padre al hijo mayor, este no era el caso de los gobernantes de diversas provincias, como la mexicana. El doctor Hernández escribió que, en cuanto a “los reyes mexicanos, la herencia pertenecía no a los hijos sino a los hermanos mayores, y cuando no había ninguno de éstos a los hijos del hermano mayor y así después. Si en verdad les acaecía morir privado de hermanos, sobrinos o hijos, era constituido heredero el pariente de grado más cercano por la sangre”¹⁷⁹. Esto es ratificado en diferentes pasajes de la *Crónica mexicayotl* de Hernando Alvarado Tezozomoc, en los que claramente se alude a esta sucesión colateral del poder, cuya decisión era consensuada (o al menos aprobada) por el Consejo real de la urbe mexicana. En el mismo sentido, el jurista Zorita refiere que los matlatzincas, antes de ser subyugados por los mexicanos, tenían “tres señores, uno mayor y otro segundo y algo menor, y otro tercero menor que los dos, y muerto el mayor que se llamaba y nombraba de la dignidad y señoría *Tlatuán* entraba en su lugar el segundo que se llamaba *Tlacatecatle*, y en el lugar de éste entraba el tercero que se llamaba *Tlacuxcalcatl*, y en lugar de éste se nombraba [al] hijo o hermano del primero, el que era más digno y suficiente para ello, de manera que ninguno entraba inmediatamente en lugar de su padre, sino que habían de ir subiendo de grado en grado los señores”¹⁸⁰. Si bien esto acontecía a nivel estatal, puede advertirse que algo similar sucede

¹⁷⁹ Hernández, F. *op.cit.*, p. 78. Torquemada dice sobre el asunto que “entraba a gobernar el tío, hermano de su padre; y esto último fue inviolable en esta república mexicana, sucediendo hermano a hermano, como en otra parte decimos, y pasada la tanda de los hermanos seguía luego el hijo mayor del primer hermano”. Torquemada, *op.cit.*, vol. IV, p. 76.

¹⁸⁰ Zorita, *op.cit.*, pp. 194 y 195.

en diversos grupos contemporáneos al nivel de la organización de parentesco conocida como “linajes”, según los términos antropológicos, presuntamente análogos a los Patios. En esta disciplina, se utiliza el vocablo “segmentación” para referirse a los linajes que se subdividen, principalmente por motivos de escasez de tierras cultivables; existe un tipo de segmentación conocido como el sistema “de espina dorsal”, en el que “el linaje ‘principal’ representa la espina dorsal, de donde se ramifican los demás como si fueran nervios”. Cuanto más próximo, teniendo en cuenta el orden de segmentación, se halle un linaje del linaje principal, mayor será su prelación en cuestiones rituales, económicas o políticas. El reconocimiento de la prioridad, de la aproximación a la “espina” central, implica el grado de obligación, por ejemplo, en la cooperación laboral, la responsabilidad en luchas de sangre, los pagos por homicidios, etc.¹⁸¹ Luego entonces, el mejor “candidato” a Patriarca habría sido el más anciano del Patio, el más cercano a los antepasados fundadores. Sin embargo, es imposible conocer si una determinada Casa monopolizaba la dignidad del Patriarca o si dicho cargo rotaba por entre los Cabezas de familia que componían el Patio, comenzando por la Casa que se considerara más cercana a los antepasados. En ambos casos, es prácticamente seguro que la totalidad de los miembros del Patio, es decir, varones y mujeres por igual (¿niños incluidos?¹⁸²) reunidos en asamblea, aprobaran la decisión reglamentada por la costumbre, tal vez incluso, podrían haber elegido a otra persona más capaz o destituir al Patriarca, si no era apto.

Respecto de la propiedad y la sucesión territorial en relación con los antepasados, resulta interesante que en la sociedad tzotzil-tzeltal de la actualidad, “la tierra representa el lazo físico que une las generaciones difuntas con las vivas del grupo de ascendencia común. Cada año, el heredero

¹⁸¹ Fox, *op.cit.*, pp. 116 y 117.

¹⁸² Ver el artículo de Reyes García, Cayetano. “*In altepeílhuittl*: la fiesta del *altépetl* ‘pueblo’ en el universo náuatl”, en *México en fiesta*, p. 266.

de un campo debe ofrecer las primicias de la cosecha al alma de quien es sucesor; y si nada es más peligroso que dejar sin tierra a los descendientes, es justo porque en tal caso no se puede estar seguro de recibir esas ofrendas y oraciones que garantizan la supervivencia en el más allá”¹⁸³.

§32. Otros ritos domésticos.

Por todo lo anterior, dichas sociedades arcaicas bien pudieron haber invertido gran parte de su tiempo en memorizar todo su parentesco, tal como lo hacen (y han seguido haciendo tal vez desde aquellos tiempos y otros más antiguos) algunos grupos “primitivos”¹⁸⁴, o mejor dicho no-estatales, de la actualidad. Al respecto, el sociólogo Reuven Brenner comenta que en los estudios antropológicos se mencionan al tambor y al golpeteo rítmico de las manos, como fondo de las canciones, entre los medios más importantes para facilitar el proceso de memorización. “Dichas canciones consisten en estribillos monótonos que se cantan hora tras hora, hasta que logran que cualquiera, a excepción de un nativo, llegue a la total distracción”. La razón de estas características es que tanto el ritmo como la repetición facilitan el recuerdo de rituales, canciones, etc.¹⁸⁵ Siguiendo la misma lógica, los rezos destinados a los antepasados divinizados entre las sociedades del Formativo debieron haber sido, igualmente, en verso y con melodías repetitivas, tal como lo demuestran los ruegos de los lacandones. Obviamente, cada Patio habría tenido distinciones tanto en las rimas como en las tonadas, dependiendo de las habilidades poéticas y musicales de sus integrantes. Es necesario recordar que todas estas obras eran dedicadas a su presunta Providencia, o sea, sus antepasados. En otras palabras, eran sagradas y no debían ser conocidas por nadie ajeno al Patio, a riesgo de sufrir terribles consecuencias.

¹⁸³ Favre, H., *op.cit.*, p. 109.

¹⁸⁴ Brenner, *op.cit.*, p. 87.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 83.

En suma, puede inferirse que todos los rituales y ceremonias eran celebrados por el Patriarca -aunque tal vez en algunas ocasiones por la Matrona- y el resto de los ancianos, encabezando a los demás integrantes del Patio. Sobre todo en la liturgia referente al culto a los antepasados y al fuego; sin excluir, obviamente, otro tipo de creencias pero que, tal vez, habrían sido relegadas a segundo plano respecto de este culto, puesto que dicho binomio habría sido considerado como la Providencia por dichas sociedades, si mi hipótesis arriba expuesta es veraz. En este sentido, los ancianos, pero sobre todo el Patriarca, serían los únicos que habrían tenido el conocimiento, la capacidad y la autoridad para comunicarse directamente con los antepasados. Por ejemplo, entre la etnia so -ubicados sobre las faldas de los montes Kadam y Moroto en Uganda-, quienes viven del sorgo, del ganado y en menor medida de la caza, el grupo se compone en total por unas cinco mil personas, si bien, este

se subdivide a su vez en clanes patrilineales dispersos. En esta sociedad los hombres dominan a la mujeres y los mayores a los menores. Pero entre los mayores, cada uno de los cuales representa a su linaje y a su clan, hay una pequeña minoría de unos 50 hombres que dominan al resto de la sociedad: los iniciados (*kenisan*) que tienen el poder de comunicarse con los antepasados (*emet*) y de conseguir de ellos todo lo que acarrea felicidad en la vida: buenas cosechas, paz, salud, etc. [...] Al sobrevenir la muerte de una persona, su alma (*buku*) se convierte en un *emet*; los mayores de los linajes rememoran los nombres de sus *emet*, pero sólo los *kenisan* pueden llamarlos por su nombre y hablarles cara a cara. El no iniciado que se atreviera a hacerlo sería presa de la locura de inmediato, empezaría a comer sus excrementos, a comportarse como un animal y enseguida moriría [... Los iniciados] intervienen igualmente cada vez que la sociedad se halla amenazada, sea por sequías excesivas, por epidemias, por enemigos extremos o por conflictos internos. En este último caso, erigen una especie de

patio de justicia que designa a los culpables después de haber consultado a los antepasados.¹⁸⁶

Con respecto al carácter temible y peligroso tanto de los antepasados como todo lo relacionado a ellos, entre los otomíes de la actualidad, además de existir en las poblaciones un edificio sagrado dedicado a una deidad católica, tienen otra edificación de menor tamaño, “reservada al culto de los ancestros y a los rituales de fertilidad agraria. Estos oratorios corresponden a grupos de filiación agnaticia, los linajes, la mayoría de los cuales no puede recordar el nivel de conexión genealógica entre sus miembros y constituyen en realidad verdaderos clanes [...] Son ‘clanes mortuorios’, ya que su existencia es únicamente perceptible a partir del culto de los ancestros que precede, durante el mes de octubre, la fiesta de Todos Santos”. Cada día del susodicho mes es dedicado al culto de los ancestros, cuyo periodo se llama “fiesta de ánimas”: los miembros afiliados depositan ofrendas de alcohol o tamales, “o reciben una limpia por parte de un chamán. Este acto es otro indicio del carácter ‘delicado’ que implica cualquier tipo de relación con los difuntos. De ahí que la entrada del oratorio esté protegida por una carpa para evitar las miradas indiscretas. Este evento es el único ritual del ciclo de los muertos que requiere de tanta precaución. La razón evidente es que se trata de los muertos olvidados en la memoria genealógica, los *yasihta*, ‘padres podridos descompuestos’, situados en el ápex de una escalera de potencia, y por tanto son los más peligrosos”¹⁸⁷. Dichos “padres podridos”, llamados *sihta* (o huehues entre los nahuas de la vecina Huasteca), también hacen su aparición durante la celebración del

¹⁸⁶ Godelier, M. “Lo ideal y lo material”, en la revista *Cuicuilco*, número 20, año 1988.

¹⁸⁷ “... El hecho de que los oratorios sirvan a la vez de lugar de devoción a los difuntos y de celebración de los ‘costumbres’ indica la íntima relación entre muerte y fertilidad agrícola”. Galinier, Jacques. “Una mirada detrás del telón...”, en *Cosmovisión, ritual e identidad...*, pp. 459 y 474 respectivamente.

carnaval otomí, en la forma de danzantes disfrazados, como observaremos a detalle en el próximo capítulo¹⁸⁸.

§33. Incorporación de nuevos integrantes.

Puesto que los parientes tenían acceso exclusivo al usufructo de los productos comunales, eran los únicos que contaban con todos los derechos, los cuales eran iguales para cualquier miembro de una misma generación y, en general, para todo individuo que conformara el Patio. Según las fuentes de los siglos XVI al XVIII que se refieren a los nahuas, pueden contarse, cuando menos, dos ceremonias para llegar a ser considerado pariente, a saber: el “bautizo” y el matrimonio. En ambos, es evidente su íntima relación con el fuego y -de ser veraces mis hipótesis- con el culto a los antepasados. En otras palabras, y con los datos antes analizados, propongo que los habitantes del Formativo habrían creído ser los mismos antepasados quienes aceptaban a los nuevos miembros, por intermediación de los sabios ancianos¹⁸⁹. Es decir, los antepasados se manifestaban personalmente durante la ceremonia, puesto que eran invocados por los ancianos mediante ciertos rezos y formalidades (o sea, ritos), con el debido respeto y temor, porque de no realizarlos adecuadamente -según lo regulaba la tradición- podrían dañar a toda la comunidad, comenzando por quienes los habían atraído. Por otra parte, las descripciones que vienen a continuación también parecen corroborar la idea de que el Patriarca dirigía las ceremonias y, en ocasiones, la Matrona.

A. Entre los grupos nahuas del periodo Posclásico, al momento del nacimiento se cortaba el ombligo a la criatura y se “lavaba al niño con algunas

¹⁸⁸ Según Jacques Galinier, el carnaval otomí –aún a pesar de las variantes locales- “da a conocer la realidad del inframundo, un territorio dominado por la muerte, la putrefacción de los ‘padres podridos’, los *sihta* o huehues y la exuberancia de la vida por venir”, ya que durante la celebración “van saliendo diablos, ‘huehues’ vestidos de costales, llevando máscaras grotescas de palo de jonote o de hule...” Ibidem, p. 460.

¹⁸⁹ Ver *supra* nota a pie de página número 55, en este mismo capítulo.

oracioncillas acostumbradas”¹⁹⁰. El ombligo era entonces enterrado, en el caso de las mujeres junto al hogar¹⁹¹, mientras que para los varones en el campo de batalla¹⁹²; tal vez en el caso de hijos de campesinos se enterrara en las milpas, sobre todo durante el Formativo. A partir de entonces y “cuatro días arreo, ardía el fuego en la casa de la recién parida, y guardaban estos cuatro días con mucha diligencia que nadie sacase fuera el fuego, porque decían que si sacaban el fuego fuera quitaban la buena ventura a la criatura que había nacido”¹⁹³. Después de esos cuatro días, “y llegado el tiempo en que tenía que ser bañado por segunda vez, y en que debía dársele nombre, preparaban bebida y varios géneros de manjares según su costumbre”¹⁹⁴. Pedro Ponce relata que “un día antes de que la criatura se baptice viene la partera a casa de la parida, a donde el día del parto deja mandado le tengan pulque, tamales y un ave aderezada, y que conviden a los vecinos y tengan fuego encendido: todo lo cual tienen al punto. La partera toma el ave, pulque y tamales y lo ofrece al fuego”¹⁹⁵. También preparaban los instrumentos para su futura labor, en el caso de las mujeres “hallaban dispuestos un *huepilli* y *cueitl*, vestidos peculiares a su sexo y además una petaquilla y la rueca y el huso, y todo lo que concierne al oficio de tejer”¹⁹⁶, y en el caso de los varones una *coa*¹⁹⁷ o en su defecto “un pequeño escudo, un arco y cuatro flechas de tamaño que conviniera a esa edad y un pequeño manto de aquellos que hacen veces de

¹⁹⁰ Hernández, F., *op.cit.*, p. 63.

¹⁹¹ “... y puesto que a las mujeres les corresponde quedarse en casa, enterraban el apéndice del ombligo junto al fuego”. *Ibidem*, p. 187. Lo mismo asegura Pomar, *op.cit.*, p. 75. Por otra parte, Sahagún refiere que en el caso de los varones ofrecidos al *telpuchcalli*, sus padres decían a los futuros maestros, entre otras cosas, lo siguiente: “no conviene que le mostremos oficios de mujer teniéndole en casa”. Sahagún, *op.cit.*, p. 332.

¹⁹² Sahagún comenta que “si la criatura que nacía era varón, cuando le baptizaban hacíanle una rodela pequeña con cuatro saetillas, y ataban a ellas el umbligo, y dábanlo todo junto a los hombres soldados para que lo llevarsen al lugar de la pelea, y allí lo enterraban”. Sahagún, *op.cit.*, p. 350.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 410.

¹⁹⁴ Hernández, F., *op.cit.*, p. 63.

¹⁹⁵ Garibay K., *op.cit.*, p. 123.

¹⁹⁶ Hernández, F., *op.cit.*, p. 63.

¹⁹⁷ Como en el valle de Toluca, según la relación de Pedro Ponce. Garibay K., *op.cit.*, p. 124.

capa entre los mexicanos”¹⁹⁸. Según la relación de Hernando Ruiz de Alarcón, escrita a principios del siglo XVII, al cuarto día después de nacimiento sacaban de su aposento al recién nacido y al fuego, que había permanecido encendido, “y dábanle con él quatro bueltas a la cabeza. Pues, quando le daban las quatro bueltas a la cabeza, dándole dos de vn lado y dos del otro, le ponían el nombre que auia de tener”¹⁹⁹. Por su parte, las relaciones del doctor Hernández, don Pedro Ponce y otros, refieren que era una partera -seguramente la Matrona entre las sociedades del Formativo- quien rociaba con agua el pecho y la cabeza de la criatura, además de ponerle a su alcance sus futuros implementos de trabajo: “Mientras se hacen estas cosas, ante cuatro teas ardientes se le daba nombre repitiéndolo tres veces y diciendo también tres veces: ‘Toma las armas, toma las armas, niño, con las cuales te plazcas y sirvas al Luminar Máximo’ [...] Acabadas estas cosas, la partera volvía a llevar al niño a casa de sus padres, precediéndoles las teas, las cuales se dejaban arder hasta que consumidas se extinguían completamente”²⁰⁰. Pedro Ponce refiere que para finalizar la ceremonia, la partera “vuelve al fuego, a donde está el pulque ofrecido, y echa de él en una jícara y derrama dél por delante del fuego, y de lo ofrecido y pulque reparte a los conuidados”²⁰¹.

Aunque dichas fuentes no indican que los indígenas tuvieran más nombres que el de pila, seguramente portaban algún apelativo familiar. Es

¹⁹⁸ Hernández, F., *op.cit.*, p. 63.

¹⁹⁹ Ruiz de Alarcón, *op.cit.*, p. 24; ver también Clavijero, *op.cit.*, p. 194. Es interesante que entre los actuales mayas de Tusik, estado de Quintana Roo, “se efectúa el *Hetzme*, una ceremonia menor de iniciación que se lleva a cabo cuando un niño, o niña, cumple un año de edad; es de carácter privado, es decir, únicamente pueden participar los miembros de la unidad familiar. Se realiza en la casa del infante y su propósito es entregar a él o ella los objetos y herramientas que simbolizan sus deberes futuros. Consiste en colocar al niño a horcadas sobre la cadera del compadre (o comadre, puesto que esta persona debe ser del mismo sexo que el menor), quien da nueve vueltas alrededor de una mesa donde se han puesto también nueve objetos”. Uribe Wood, E. *Compadrazgo en Apas*, p. 33.

²⁰⁰ Hernández, F., *op.cit.*, p. 65.

²⁰¹ Garibay K., *op.cit.*, p. 124.

posible que a esto se refieran los autores cuando dicen que a las criaturas se les ponía el nombre de los padres o los abuelos²⁰². Fray Diego de Landa escribió que los mayas “acostumbraban llamar a los niños por nombres diferentes hasta que se bautizaban o eran grandecillos; y después que dejaban aquéllos, comenzaban a llamarlos [por] el de los padres hasta que los casaban, que [entonces] se llamaban [por] el del padre y la madre”; y añade que el nombre del padre lo usaban “como propio, y el de la madre como apelativo; de esta manera, el hijo de *Chel* y *Chan* llamaban *Nachanchel*, que quiere decir hijos de fulanos, y esta es la causa [por la cual] dicen los indios que los de un nombre son deudos y se tratan por tales [...] Y así ninguna mujer u hombre se casaba con otro del mismo nombre porque en ellos era gran infamia”²⁰³. Por otra parte, entre los iroqueses de fines del siglo XIX, los nombres personales indicaban la banda (llamada *gens* por Lewis Morgan) de la que provenía cierto individuo, diferenciándolo de las otras bandas que componían su grupo tribal. Por ejemplo, una de las bandas de la tribu de los indígenas omaha se llamaba el Milano (*Lă-ra-da*), por lo que sus integrantes podían portar alguno de los siguientes apelativos, entre otros similares: Ala larga, Gavilán que se cierne en el aire (para los varones) o Ave que canta en la alborada; así como Una de las aves, en el caso de las mujeres. Resulta interesante que tanto entre los nahuas del Posclásico como entre los iroqueses, se acostumbraba cambiar de nombre varias veces a lo largo de la vida. El fraile franciscano Toribio de Benavente, Motolinia, en su *Historia de los indios de la Nueva España*, comenta que al séptimo día de haber nacido la criatura se le daba un nombre y tres meses después “presentaban aquella

²⁰² El doctor Hernández escribió que “les imponían el nombre de su signo [calendárico] o de su abuelo”. Hernández, F., *op.cit.*, p. 187. Sahagún refiere que según el arte de adivinar mexicana, “le daban el nombre del signo, llamándole Cípac, o le daban otro nombre de los agüelos, etcétera”. Sahagún, *op.cit.*, p. 350. Pedro Ponce dice que la partera les preguntaba “cómo se ha de llamar la criatura a los circunstantes, y ellos responden un nombre de su gentilidad o de sus padres, como *Écatl*, o *Coatl*, y si es hembra, *Xico*, o *Xoco*, y otros semejantes”. Garibay K., *op.cit.*, p. 124.

²⁰³ Landa, *op.cit.*, pp. 58 y 41 respectivamente.

criatura en el templo del demonio y dábanle su nombre, no dejando el que tenía, y también entonces comían de regocijo; y luego el maestro del cómputo decíale el nombre del demonio que caía en aquel día de su nacimiento [...] A los hijos de los señores principales daban tercero nombre de dignidad o de oficio; a algunos siendo muchachos, a otros ya jóvenes, a otros cuando hombres; o después de muerto el padre, heredaba el mayorazgo y el nombre de la dignidad que el padre había tenido”²⁰⁴. Según Morgan, una vez alcanzada la madurez (a los dieciséis o dieciocho años), el individuo dejaba su nombre de infante y adquiría uno nuevo, lo cual resulta hasta cierto punto parecido a la cita de Landa. Este cambio ocurría durante las campañas militares, cuando el joven conquistaba su segundo nombre con base en alguna hazaña personal. Asimismo, al sobreviviente de una enfermedad grave, por razones de superstición, o después de alcanzar la edad senil, se obtenía un segundo o tercer cambio de nombre. Cuando una persona era elegida *sachem* (representante en tiempo de paz) o jefe de guerra, perdía su nombre y adquiría uno nuevo en el acto de su investidura; por regla general, el apelativo estaba asociado al cargo y ambos se sucedían. “El individuo no podía influir nada sobre la cuestión del cambio. Era prerrogativa de sus parientes femeninos y de los jefes”²⁰⁵.

B. El otro medio para que alguien pudiera ser considerado pariente es el matrimonio. Según observamos anteriormente, en el sistema patrilineal las mujeres salen de su parentela para casarse, y radicar definitivamente en el grupo doméstico de su marido si la comunidad es, a su vez, patrilocal. Inclusive, en algunos sistemas patrilineales, las mujeres han llegado a ser consideradas como “desperdicios”, porque no sirven para reproducir al grupo

²⁰⁴ Motolinia, *op.cit.*, tratado primero, capítulo V.

²⁰⁵ Morgan, Lewis. *La sociedad primitiva*, p. 140. Ver *infra* §45 sobre la *gens* y los *sachem*. Así como la nota a pie de página número 108 del siguiente capítulo, sobre los nombres propios y los tabúes a ellos asociados.

en el cual nacieron²⁰⁶. Ellas eran “adoptadas” por sus suegros, al contrario de los grupos matrilineales, en cuyo caso los varones eran adoptados por los padres de su futura esposa (ver *supra* §22).

Todas las fuentes documentales concuerdan en que la decisión matrimonial no recaía en los futuros esposos sino que era consensuada entre los miembros de su parentela²⁰⁷; si bien, los padres de la novia nunca iniciaban los arreglos entre ambas familias. En el Posclásico existían casamenteras especializadas, encargadas de todos los detalles necesarios para realizar la ceremonia, aunque seguramente durante el Formativo eran las Matronas de cada Patio quienes negociaban el “precio de la novia” o la dote que debía pagar el futuro esposo: “Juntábanse los parientes del mozo, viejos y viejas, y conferían entre sí cuál moza le vendría bien. Y habiendo de determinar cuál moza le habían de demandar, aquellas matronas viejas que tienen por oficio entreenir en los casamientos, habiéndolas rogado los parientes del mozo que fuesen a hablar de su parte a la que tenían señalada y a sus parientes, luego otro día, de mañana, iban a la casa de la moza y hablaban a los parientes de la moza para que diesen su hija a aquel mozo [...] Habiendo oído los parientes de la moza la mensajería de las viejas, respondían escusándose, como haciéndose del rogar, que la moza aún no era para casar ni era digna de tal mancebo. En esto pasaban pláticas de mucha roncería”²⁰⁸. Después de algunas reuniones “les respondían, o despidiéndolas del todo si el casamiento no les cuadraba, o si les cuadraba, les decían que hablarían a sus parientes y a su hija, y les enviarían la respuesta. Entonces preguntaban ellas qué era lo que tenía la moza, y declaraban lo que el

²⁰⁶ Como el caso específico de los pobladores de Arnhem Land de Australia. Fox, *op.cit.*, p. 106.

²⁰⁷ Inclusive entre los mayas actuales de Chan Kom, estado de Yucatán, el matrimonio es considerado más bien una unión entre grupos familiares que entre dos personas. Uribe Wood, *op.cit.*, p. 35.

²⁰⁸ Sahagún, *op.cit.*, p. 582.

mancebo tenía, y lo que más sus padres le querían dar”²⁰⁹. De hecho, es muy posible que las Matronas fueran antiguas integrantes del Patio con el que negociaban, antes de haberse casado con un miembro del Patio aliado²¹⁰. La antropología denomina a este sistema matrimonial como “intercambio directo”: un varón se casa con alguna hembra del grupo al que sus padres (y abuelos, etc.) dieron hermanas y del cual recibieron esposas a cambio²¹¹.

En cuanto las Matronas llegaban a un arreglo, se concertaba el día de la boda. Entonces, “alguno de los parientes del joven invitaba a los consanguíneos de la doncella, consolaba a los padres y los colmaba de dones”²¹². El día de la ceremonia, en casa de la novia, los adultos de ambos Patios comían juntos, asimismo se regalaban “flores y cañas de perfumes. Muchas de las mujeres llevaban mantas y las ofrecían. Otras, que eran más pobres, ofrecían maíz. Todo esto ofrecían delante del fuego”²¹³.

En la tarde, antes de que fuera conducida a la habitación de su suegro, se le mandaba *sentarse en el medio de la casa junto al fuego*, porque estaban persuadidos de que el dios del fuego dominaba en los matrimonios, y allí continuaban con ella en largas conversaciones y le enseñaban cómo debería portarse para preservar y gobernar los bienes de [... su nueva] familia, obedeciendo a su cónyuge, sirviendo a su suegro y a su suegra, ablandando a los consanguíneos, y adorando y reverenciando a los dioses y a las diosas. Todo lo oía la doncella con mucha atención y lo preservaba en su mente. Daba las gracias por los consejos y prometía que todas aquellas cosas que

²⁰⁹ Medieta, *op.cit.*, p. 138. Sahagún refiere que los familiares de la pretendida respondían: “No sabemos cómo se engaña ese mozo que la demanda, porque ella no es para nada y es una bobilla; pero, pues con tanta importunación habláis de este negocio, *es necesario que, pues que la muchacha tiene tíos y tías, y parientes y parientas, será bien que todos junctos vean lo que les parece, veamos lo que dirán y también será bien que la muchacha entienda esto. Y así, veníos mañana y llevaréis la determinación y conclusión deste negocio*”. Sahagún, *op.cit.*, p. 582.

²¹⁰ Ver la nota a pie de página número 9 del capítulo II.

²¹¹ Fox, *op.cit.*, p. 184.

²¹² Hernández, F., *op.cit.*, p. 72.

²¹³ Sahagún, *op.cit.*, p. 584.

aconsejaban las guardaría religiosamente y les demostraría con los hechos y que de buen grado obedecería los consejos de los ancianos.²¹⁴

Los informantes de Sahagún dicen que entonces llegaba el turno de hablar a “todos los viejos del parte del mozo” quienes, entre otras cosas y aún sentada la novia en un petate junto al fogón sagrado de su Patio de nacimiento, exclamaban lo siguiente: “Hija mía, que estás aquí, por vos son honrados los viejos y viejas y vuestros parientes [...] Mira, hija, que no avergüecéis, que no deshonréis a los que somos vuestros padres y madres. Vuestros abuelos que ya son defunctos no os han de venir a decir lo que os cumple, porque son ya defunctos. Nosotros lo decimos en su nombre. Mira, pobrecita, que te esfuerces. *Ya te has de apartar de tu padre y madre. Mira que no se incline tu corazón más a ellos. No has de estar con tu padre ni con tu madre. Ya los has de dexar del todo.* Hija nuestra, deseamos que seas bienaventurada y próspera”²¹⁵. Inmediatamente después, éstos cargaban a la novia y la llevaban a su nuevo hogar, en donde sería admitida como pariente; es decir, la culminación de las nupcias. Probablemente, una reminiscencia simbólica del raptó antiguamente aceptado, incluso formalizado o institucionalizado²¹⁶.

Cuando ya era la puesta del Sol, venían los parientes del mozo a llevar a su nuera, muchas viejas honradas y matronas. Y entrando en la casa donde estaba la novia, decían luego: ‘Por ventura os seremos causa de temor con nuestro tropel; *y es que venimos por nuestra hija; queremos que se vaya con nosotros*’. Y luego se levantaban todos los parientes de la moza, y una matrona que para esto iba aparejada, aparejaba una manta que se llama *tlilquémítl*, tomándola por las esquinas, y tendíala en el suelo. Y sobre ella se ponía de rodillas la novia. Luego la tomaba a cuestras, y luego encendían hachones de teas, que para esto estaban apeyados [...] Iban todos ordenados

²¹⁴ Hernández, F., *op.cit.*, p. 72.

²¹⁵ Sahagún, *op.cit.*, p. 584.

²¹⁶ Llama la atención que en la lengua náhuatl el verbo *namictia* significa tanto casarse como luchar. Molina, fray Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana...*

en dos reñcles, como cuando van en procesión, acompañándola; pero los parientes de la moza iban en torno della en tropel.²¹⁷

Cuando la procesión llegaba cerca de la casa del novio, éste salía a recibirla a la puerta “y llevaba un braserillo a manera de incensario con sus brasas y encienso, y a ella le daban otro, con los cuales el uno al otro se incensaban, y tomada por la mano llevábala al aposento que estaba aderezado, y otra gente iba con bailes y cantos con ellos. Los novios se iban derechos a su aposento, y los otros se quedaban en el patio. Asentaban a los novios, los que eran como padrinos, en una estera nueva delante del hogar y allí les ataban las mantas la del uno con la del otro, y él le daba a ella unas vestiduras de mujer, y ella a él otras de varón. Traída la comida, el esposo daba de comer con su mano a su esposa, y ella asimismo le daba de comer a él con la suya”²¹⁸. Según el doctor Francisco Hernández, el momento de anudar los mantos de los esposos era el más importante de la ceremonia, porque “con este mismo nudo significaban para lo futuro el vínculo indisoluble del matrimonio”²¹⁹. Pero, por otra parte, el jesuita José de Acosta escribió que “a ella hacía[n]le *dar siete vueltas alrededor [del fogón]*, donde se sentaban juntos los novios, y allí quedaba hecho el matrimonio”²²⁰. Acabado esto, la pareja consumaba el matrimonio, ya fuera esa misma noche o después de cuatro días de “ayuno y penitencia”, sin poder bañarse y auto-sacrificándose; de cualquier modo, los demás parientes festejaban todo ese periodo, regalándose mutuamente mantas y otros artículos. “Al quinto día se bañaban los novios sobre unas esteras de juncias verdes, y al tiempo que se bañaban *echábales el agua uno*

²¹⁷ Sahagún, *op.cit.*, p. 585.

²¹⁸ Mendieta, *op.cit.*, p. 139.

²¹⁹ Según el mismo autor, la ceremonia difería un poco, pues “la madre del joven regalaba a su nuera el cueitl con el cual se vestiría desde luego, y el suegro a su yerno el manto con el que generalmente sólo, además del maxtle, permitía vestirse la costumbre de aquel tiempo [...] Poco después, la madre del esposo traía agua y una toalla en las cuales la nuera se lavaba la boca y las manos; después, varios géneros de comida, y daba cuatro bocados en la boca al esposo y el suegro hacía el mismo mimo a la nuera”. Hernández, F., *op.cit.*, p. 73.

²²⁰ Acosta, *op.cit.*, p. 358.

*de los ministros del templo, a manera de otro bautismo o bendición [...] Y daban al novio un encensario para que echase encienso a ciertos demonios de su casa [...] Cantaban y bailaban, y daban otra vez mantas, y a la tarde se emborrachaban, que esta era la conclusión de sus fiestas*²²¹. El bachiller Hernando Ruiz de Alarcón, al respecto de ambas ceremonias, escribió que “toda esta obra del fuego y agua la encomendaban al sabio que lo tenía por officio, que de ordinario entre ellos tienen nombre y officios de médicos, los quales siempre son embusteros, ceremoniáticos, y que pretenden persuadir que son consumados en el saber, pues dan a entender que conocen lo ausente y preuinen lo venidero”²²².

Por otra parte, en el obispado de Oaxaca del siglo XVII, un informante del pueblo de Yacochi confesó lo siguiente: “Hice la idolatría cuando me casé, sacrificué una gallina cortándole el pescuezo en mi casa, en donde fue regada toda la sangre que vertía en un tiesto comal, donde se hacen las tortillas, adonde se consumió y se quemó con el fuego que tenía; teniendo ya prevención de bebida para la embriaguez que se compone de dicho *xocoyoli* y trece tamales cocidos y otras tantas mamelas que, puestas en tierra, se quemaban”²²³.

C. Con base en las formalidades de estas dos ceremonias para admitir nuevos miembros a la parentela, puede añadirse una tercera: la adopción de las víctimas por sacrificar. Los informantes de Sahagún refieren que el último día del mes Panquetzaliztli, después de cuatro días de penitencia y ayuno, los cautivos comprados por los mercaderes iban “a las casas de sus amos a despedirse, y llevábanlos delante una escudilla de tinta o almagre o de color azul. Y en llegando a la casa de sus amos, metían las manos ambas en la escudilla de color o de tinta, y poníanlas en los umbrales de las puertas y en

²²¹ Mendieta, *op.cit.*, p. 140.

²²² Ruiz de Alarcón, *op.cit.*, p. 24.

²²³ Alcina Franch, *op.cit.*, p. 163.

los postes de la casa de sus amos, y dexábanlas allí impresas con las colores. *Lo mismo hacían en casa de sus parientes [...] Luego se ponían todos en procesión delante de la puerta, y los esclavos entraban en los cilleros de la casa y cercaban los hogares, andando alrededor dellos algunas vueltas*". Después eran llevados al gran templo para que velaran "y llegada la media noche, poníanlos en rencle delante del fuego y cortábanlos los cabellos de la coronillas, y guardábanlos por reliquias, como está dicho"²²⁴. Asimismo, pero en las festividades del mes Tlacaxipehualiztli, se acostumbraba desollar a la víctima inmolada para consumir su carne, sin embargo, "el señor del captivo no comía de la carne porque hacía de cuenta que aquella era su misma carne, porque desde la hora que le capturó *le tenía por hijo, y el captivo a su señor por padre*, y por esta razón no quería comer de aquella carne. Empero, comía de la carne de los otros captivos que se había muerto"²²⁵.

En los tres casos, es evidente que el momento culminante de las ceremonias radica en la presencia del fuego sagrado -sobre todo cuando el sujeto da vueltas en torno a él un determinado número de veces-, como si los antepasados presenciaran y consagrarán el ritual, aceptando al individuo en la parentela, dotándolo de todos los derechos y deberes de su nuevo status; ello si mi hipótesis de que el fuego sagrado representa a los antepasados es veraz. De igual manera, se corroboraría la idea de que los "médicos", "maestros", "letrados", "parteras", "casamenteras", etcétera, referidos en las fuentes documentales no eran otros, durante el Formativo, que el Patriarca y la Matriarca (según el tipo de ceremonia) y que, tiempo después -de forma paralela con la especialización de las instancias sociales (no sólo las económicas, también las políticas, es decir, cierta burocratización) durante un proceso de "estatización"-, dichos cargos debieron quedar "separados" de las

²²⁴ Sahagún, *op.cit.*, p. 249.

²²⁵ *Ibidem*, p. 183.

funciones del Jefe del Patio, consecuencia directa del debilitamiento de este nivel de organización social, al punto de que para el Posclásico el Jefe de Patio sólo tenía funciones hacendarias. Mientras que los “médicos”, especializados o semi-especializados en su oficio sagrado, conservaban el conocimiento sobre los rituales y oraciones –de alguna manera expropiados a los antiguos Patriarcas y Matronas-, obteniendo remuneración por sus servicios. El hecho de que inclusive entre los “médicos” o hechiceros del Posclásico existieran divisiones y especializaciones parece corroborar lo aquí propuesto. Ahora bien, es claro que todo esto sólo puede conjeturarse respecto de las ceremonias “familiares” y agrícolas, que son las que hemos ido analizando a lo largo del presente capítulo, pues otro tipo de ceremonias tal vez nunca fueron parte de las facultades de los Patriarcas.

§34. Las unidades residenciales.

En caso de encontrarse evidencias arqueológicas de que durante el Formativo los miembros del Patio convivían bajo un mismo techo, podría comprobarse que este nivel era la unidad de producción, ahorro y consumo. Sin embargo, hasta el momento no existen rastros ciertos de domicilios –llamados por la arqueología unidades habitacionales o, mejor dicho, residenciales- anteriores al 1,500 aC. Lo más cercano al hallazgo de una casa son los restos, fechados hacia el 3,000 aC, de un refugio ovalado de 3.9 por 5.3 metros de extensión, excavado 60 centímetros dentro del suelo arcilloso; ubicados en el valle de Tehuacán, Puebla. MacNeish imagina a dicho refugio sostenido por un poste central, con varas inclinadas que convergen en el centro desde el perímetro. No se encontraron residuos de revestimiento como, por ejemplo, emplastos de barro. El área plana, considerada su suelo, fue de sólo 6 metros cuadrados de extensión; cerca de un cuarto del tamaño de las casas más pequeñas del

Preclásico temprano²²⁶. Después del 1,500 y hasta el 850 aC aproximadamente, existe un mayor número de restos de presuntos domicilios, los cuales modifican su figura pues se hizo común en el actual territorio mesoamericano la casa de un solo cuarto rectangular, de 24 a 35 m², sostenido por cuatro postes en las esquinas, con recubrimiento externo y techo de paja.

A pesar de las diferencias regionales y locales de las unidades residenciales (y sobre todo después de la estratificación por estamentos de las sociedades: es decir, la división social en ricos y pobres) pueden encontrarse algunas características comunes a toda Mesoamérica, tales como los materiales de construcción, la división de la casa en dos o más piezas y el hecho de estar cercadas por palos, cañas de maíz o cactus. Por ejemplo, la Relación de Tepeaca del siglo XVI indica que la forma de las casas de los indígenas era de “dos piezas, una que sirve de dormitorio y, otra, de cocina; y hacen los naturales unas trojas para guardar su maíz, que son de hechura de tinajas grandes (como las de España en que se hace vino), las cuales hacen de paja y barro, y llámanlas *cuezcomatl*. Y las puertas de las casas no las sacan a las calles, sino a la parte más escondida, haciendo vueltas y entradas de setos de cañas de maíz, por ser enemigos de que les vean sus casas”²²⁷. Asimismo, fray Diego de Landa refiere que los indígenas de Yucatán después de techar con paja u hojas de palma sus casas, “echan una pared de por medio y a lo largo, que divide toda la casa, y en esta pared dejan algunas puertas para la mitad que llaman las espaldas de la casa, donde tienen sus camas, y la otra mitad blanquean de muy gentil encalado, y los señores las

²²⁶ *The early mesoamerican village*, p. 15.

²²⁷ Cerón Carvajal, Jorge. “Relación de Tepeaca y su partido” en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, p. 256. La relación de Xonotla y Tetela refiere que “las casas de sus moradas son de palos cercadas y cubiertas de paja a manera de ramadas, salvo las del gobernador y [de] algunos principales, que son de piedra y lodo las paredes, y encaladas de blanco”. Berrearza, Marcos de. “Relación de Xonotla y Tetela”, *ibidem*, p. 388.

tienen pintadas de muchas galanterías; y esta mitad es el recibimiento y aposento de los huéspedes y no tiene puerta sino toda es abierta conforme a lo largo de la casa”²²⁸. Es interesante anotar que los otomíes hoy en día acostumbran dividir sus casas de adobe como mínimo en dos piezas: en la pieza principal se recibe a los visitantes y se guardan tanto las reservas del maíz, en una especie de nicho de adobe, como las herramientas, que cuelgan suspendidas en el techo. La de al lado es “privada”, y parece ser sobre todo del dominio de la mujer. En el caso de los otomíes de San José del Sitio, “las casas se reparten sin orden, alejadas de una cincuentena de metros y a menudo de más; cada casa está rodeada de un pozo, de un horno de tejas, de una capilla y de un oratorio. El todo está encerrado con una hilera de cactus”. La vida transcurre en el interior del cercado, del cual no hay necesidad de salir más que para los trabajos de los campos, y esto solamente los hombres. “Cada familia vive replegada sobre sí misma. Se visitan de un cercado al otro pero no se reúnen afuera, como las mujeres de San Felipe alrededor de su manantial”²²⁹. Por su parte, el “grupo patrilineal” de los engas de Nueva Guinea -aparentemente análogo al Patio- realiza cooperativamente un cercado para el huerto común, en lugar de cercar parcelas familiares; dentro de dicha cerca se encuentran los domicilios de los integrantes. Por cierto que, en algunos casos, los hombres que comparten la ascendencia paterna comen y duermen en una casa masculina, rodeada por casas aisladas en las que habitan sus esposas e hijos²³⁰.

En el Posclásico, e inclusive un poco después de la llegada de los europeos, los nahuas inauguraban la construcción de sus casas con una

²²⁸ Landa, *op.cit.*, p. 34.

²²⁹ Soustelle, *op.cit.*, pp. 66 y 67. “En Tolimán, por ejemplo, los indígenas que no viven en el centro del pueblo, están agrupados en recintos cercados por hileras de órganos; cada cercado contiene una choza redonda para la cocina y una choza alargada para la habitación. Los muros son de ramas de una planta espinosa [...], entre las cuales se comprime tierra o adobe. El techo es de zacate”. *Ibidem*, p. 71.

²³⁰ Johnson,

determinada ceremonia. El beneficiado del pueblo de Tzumpahuacan, Pedro Ponce, la describe de la siguiente manera:

Habiendo edificado la casa y puesto en las cuatro esquinas algún idolillo, o piedras de buen color y un poquillo de piciete, el señor de la casa llama a los maestros y viejos, y vista la casa, mandan aparejar una gallina para otro día y que hagan tamales.

Y llegado el día siguiente, vienen y, puestos en medio de la casa, sacan con unos palos fuego nuevo y, encendido bien, toman la gallina y córtanle la cabeza delante del fuego, derramando la sangre y de ella toman y unjen los cuatros ángulos o cuatro paredes y luego sus morillos del jacal o cubierta, y los lumbrares y lados de la puerta.

Hecho lo dicho, mandan pelar el ave fuera de la casa y la aderezan a su modo, y aderezada la toman con tamales y la vuelven al fuego y la ofrecen partida en dos partes, la una dejan ante el fuego y la otra envían a ofrecer delante de la imagen de la iglesia [...] Y a esto llaman *calchalia*, que quiere decir “estrenar la casa”.²³¹

El franciscano Bernardino de Sahagún refiere lo siguiente respecto al mismo tema: “Esta cerimonia hacían a reverencia del Sol y a reverencia del fuego, cuando alguno acababa su casa nueva o cuando reinaba el signo del Sol, que sacaba sangre de las orejas y la recibían en la uña del dedo que está cabe el pulgar, o en el de medio, y lo arrojaban hacia el fuego, como quien da papirote. Y también hacia el Sol, de la misma manera. Esto llamaban *tlazcaltliztli*”²³².

Existe la posibilidad de que, en los principios del Neolítico, los miembros del Patio convivieran pacíficamente en el mismo techo y que, en épocas posteriores, se separaran por sus Casas pero permanecieran reunidos dentro del mismo cerco y bajo el mando de su Patriarca. Por ejemplo, Torquemada indica que

²³¹ Garibay K., *op.cit.*, p. 129.

²³² Sahagún, *op.cit.*, p. 287.

los vecinos de la Isla Española y de las demás islas comarcanas, y aún parte de la Tierra Firme hacia la costa de Paria y en otras algunas partes, hacían sus casas de madera y paja de la forma y hechura de una campana. Éstas eran muy altas y muy capaces, que moraban en cada una de ellas diez y más vecinos [es decir, el correspondiente a la Casa]. Su hechura era de esta manera: hincaban los palos gruesos (como el grosor de la pierna y muslo) en un círculo redondo, medio estado de hondo y muy espesos, y todos ellos venían a juntarse en lo alto donde los ataban con ciertos cordeles (como raíces de árboles largas que se llaman bejucos). Sobre aquellos primeros palos ponían al través y cruzados otros muchos delgados y muy atados con aquellas raíces (o bejucos) [... Que] en una casa de paja, que comúnmente tenía treinta o cuarenta pies de hueco (aunque redonda como ya se dijo) y que no tenía retretes, ni apartados, pudiesen vivir diez y quince vecinos toda la vida, sin tener ruido ni hacerle entre sí, ni los maridos con las mujeres, ni las mujeres con los hijos, ni vecino con vecino, sino que viviesen tantos juntos como que no fuese más que uno, parece que admira y (como digo) es argumento de su mansa y pacífica condición y es cosa manifiesta que si tuvieran reyertas y bregas entre sí y no vivieran en paz, unidad y conformidad, no se pudieran sustentar unos con otros, ni sufrirse, y por consiguiente se dividieran y apartaran los unos de los otros, haciendo casas distintas que en cada uno hiciera su morada [...] Y aunque esta conformidad y pacífica conversación en tan angostas y estrechas moradas pone en admiración al prudente juicio que lo rumia y considera, mucha mayor la causa lo que de esto se sabe que pasa en aquel reino que se llama Río de la Plata, donde no solos diez vecinos viven juntos en una casa (como se ha dicho) pero pasa el número de quinientos y seiscientos [¿es el nivel correspondiente al Patio?]; y para que se haga creíble digo que son en aquel reino las casas unas de más de quinientos y otras de ochocientos pasos en largo y de ciento y más en ancho; van en ambos a dos lados sus ringleras de casillas, como celdas de frailes en un largo dormitorio, dejando un callejón en medio donde salen las puertas de las casas, por donde se comunican unos con otros [...] Y este

modo de edificio es harto de ver y admirable, y mucho más ver tanto vecino junto y que entre ellos no haya disensiones ni barajas, sino vida pacífica y quieta, reconociéndose todos por hermanos y muy amados y queridos unos de otros.²³³

Por otra parte, el Popol Vuh comenta que Zipacná, rival de los hermanos Hunahpú e Ixbalanqué, “se estaba bañando a la orilla de un río cuando pasaron cuatrocientos muchachos que llevaban arrastrando un árbol para sostén de su casa. Los cuatrocientos caminaban después de haber cortado un gran árbol para viga madre de su casa”²³⁴. En otras palabras, los cuatrocientos convivían bajo el techo de una misma casa... aunque es posible que los “cuatrocientos” se refieran más bien a entes mitificados y no a seres humanos, pues en Mesoamérica la cifra cuatrocientos significaba un gran número indeterminado de objetos o individuos, como los “miles” en el español moderno.

§35. La gens.

A lo largo de este capítulo se evidenciaron dos probables niveles en la organización social de los habitantes del Formativo: 1) la parentela o Casa, constituida por varias familias conyugales emparentadas entre sí, que convivían bajo el mismo techo y cooperaban laboralmente bajo la dirección del

²³³ Torquemada, *op.cit.*, vol. I, pp. 339-341. Asimismo, Engels cita los comentarios de Arthur Wright, misionero entre los iroqueses durante muchos años, quien también refiere que varias parentelas compartían la misma vivienda: “En la época en que aún vivían en las antiguas casas grandes (domicilios comunistas de muchas familias)... predominaba siempre ahí un clan (una gens), y las mujeres tomaban sus maridos en otros clanes (gens)... Habitualmente, las mujeres gobiernan en la casa; las provisiones eran comunes” Los paréntesis son de Engels. Engels, *op.cit.*, p. 46. En estas casas grandes convivían cinco, diez y hasta veinte familias conyugales; es decir una banda completa. Si se multiplica por 5 (promedio de los integrantes de las familias nucleares en un ámbito de agricultores monógamos, como observamos al principio del presente capítulo) da un resultado de 25 a 100 individuos bajo el mismo techo. Los iroqueses eran horticultores que complementaban su dieta con la caza, la recolección y la pesca. Morgan, *op.cit.*, p. 133.

²³⁴ *Popol Vuh*, p. 39.

Cabeza de familia, seguramente el miembro masculino más viejo (es decir, una familia extensa), y 2) el Patio, compuesto por la unión de dos o más Casas que también habrían cooperado en la producción y convivido en el mismo territorio -incluso es posible que hayan compartido un solo techo- bajo el dominio de un jefe, su pariente común, el Patriarca.

Este último nivel, superior al de la Casa, ¿es equivalente al linaje, al clan o podría denominárselo de otra forma? Según las teorías antropológicas de la actualidad, “en los casos en que pueda ser demostrado que existe verdadero parentesco entre los miembros de un grupo de este tipo, y no simplemente que se suponga que existe, el grupo se denominará *linaje* [... Por otra parte,] las unidades de un orden más elevado que con frecuencia se componen de varios linajes, en los que se supone la filiación común, pero que no puede demostrarse necesariamente, son a menudo designados como *clanes* (según el *clann* gaélico, que significa prole o descendencia)”²³⁵. Sin embargo, debido a la amplia diversidad con que son utilizados estos dos términos, optaré -según quedó establecido desde la Introducción- por denominar al “linaje”, parentela o Casa, y al “clan”, Patio o *gens*... “La palabra latina *gens*, que Morgan emplea para este grupo de consanguíneos, procede, como la palabra griega del mismo significado, *genos*, de la raíz aria común *gan* (en alemán -donde, según la regla, la g aria debe ser reemplazada por k- *kan*), que significa ‘engendrar’. Las palabras *gens* en latín, *genos* en griego, *dschanas* en sánscrito, *kuni* en gótico (según la regla anterior), *kyn* en antiguo escandinavo y anglosajón, *kin* en inglés, y *künne* en el medio-alto-alemán, significan de igual modo linaje, descendencia. Pero *gens* en latín o *genos* en griego se emplean especialmente para designar ese grupo que se jacta de

²³⁵ Fox, *op.cit.*, p. 146

constituir una descendencia común [...] y que está unido por ciertas instituciones sociales y religiosas, formando una comunidad particular”²³⁶.

El Jefe del Patio o el Patriarca de la *gens*, es decir el *paterfamilias* entre los latinos, gobernaba sobre sus demás parientes. Vico considera que en los inicios de la humanidad, la única forma de organización social fue la parentela, por lo que llama a ese periodo el estado de las familias, en el cual “los padres, como más experimentados, debieron de ser los conocientes y, como más dignos, los sacerdotes, y, como levantados a suma potestad cual no lo hubiere mayor en la naturaleza, reyes de sus familias: de suerte que en la persona de estos padres, serían una cosa misma sabiduría, sacerdocio y reinado”²³⁷. Es muy probable que dicho personaje fuera elegido por la totalidad de los adultos del grupo doméstico reunidos en asamblea. Morgan refiere que entre los iroqueses del siglo XIX, tanto hombres como mujeres tomaban parte en la elección del *sachem* (*Sa-ke'maa*), palabra que en iroqués significa “un consejero del pueblo”. Su poder era puramente paternal, gobernaba por medio del convencimiento y su compartamiento ejemplar, no poseía ningún medio coercitivo. Asimismo, la *gens* entera podía deponer al *sachem*, los dignatarios depuestos pasaban a ser simples guerreros, como los demás. Además, la *gens* iroquesa mantenía las siguientes reglas: Ningún miembro tenía derecho a casarse con otro de la misma, puesto que se consideraban parientes. Los

²³⁶ Engels, op.cit., p. 83. Lewis Morgan, quien divulgó científicamente el uso del vocablo *gens*, escribió a finales del siglo XIX que “en la etnografía americana, *tribu* y *clan* han sido empleados en lugar de *gens*, como términos equivalentes [...] El cotejo del clan indio con la *gens* del griego o del romano descubre de inmediato su identidad de estructura y funciones. También se extiende a la *fratria* y tribu. *Si se puede demostrar la identidad de estas diversas organizaciones*, acerca de lo cual no cabe duda, *hay manifiesta propiedad en volver a las terminologías latinas y griegas, que son completas y precisas, además de históricas*”. Morgan, op.cit., p. 129.

²³⁷ “... Por largo tiempo, entre los romanos, guardaron la última de las tres facultades los padres; pues entre aquéllos por la Ley de las XII Tablas, los padres de familia tenían derecho de vida y muerte sobre las personas de sus hijos; y a consecuencia de esta infinita potestad sobre las personas, gozaban también de otra igualmente infinita sobre las adquisiciones, pues todo cuanto adquirirían los hijos, para sus padres era; y con dominio despótico, los padres en sus testamentos disponían sobre la tutela de las personas de sus hijos como de cosas [...]; *todo ello vestigio sobradamente expresivo de su libre y absoluta monarquía en el estado de familia*”. Vico, G. *Principios de una ciencia nueva...*, pp. 91 y 92 respectivamente.

miembros de la *gens* se debían entre sí ayuda y protección, y sobre todo auxilio mutuo para vengar las injurias hechas por extraños. Si un extraño mataba a uno de sus miembros, la *gens* entera de la víctima estaba obligada a vengarlo: primero se intentaba arreglar el asunto, la *gens* del homicida celebraba consejo y ofrecía, además de la expresión de su sentimiento por lo acaecido, regalos de importancia; si éstos eran aceptados, la querrela quedaba zanjada. En el caso contrario, la asamblea de la *gens* ofendida designaba a uno o a varios vengadores obligados a perseguir y matar al homicida. Por lo común, los enemigos eran eliminados, después de crueles torturas, pero la asamblea de la *gens* podía adoptar a extraños, admitiéndolos con igualdad de derechos a los demás miembros: la adopción se hacía a propuesta individual de algún integrante, que aceptaba al extranjero como hermano o como hermana, o de alguna mujer que lo aceptaba como hijo, pero la admisión solemne por la *gens* era necesaria en concepto de ratificación. Por último, los iroqueses del siglo XIX casi no efectuaban ceremonias religiosas, pero las pocas que tenían estaban más o menos relacionadas con la *gens*: los *sachem* y los jefes de guerra ejercía funciones sacerdotales, llamados los “guardianes de la fe”. En el caso del fallecimiento de un miembro, la *gens* entera asistía al entierro, se ocupaba de la tumba, de los discursos fúnebres, etc. Así, Engels afirma de la *gens* que “todos sus miembros son individuos libres, obligados a proteger cada uno la libertad de los otros; son iguales en derechos personales; ni los *sachem* ni los caudillos pretenden tener ninguna especie de preeminencia; todos forman una colectividad fraternal, unida por los vínculos de la sangre. Libertad, igualdad y fraternidad: éstos son, aunque nunca formulados, los principios cardinales de la *gens*, y esta última es, a su vez, la unidad de todo un sistema social, la base de la sociedad india

organizada. Eso explica el indomable espíritu de independencia y la dignidad que todo el mundo nota en los indios”²³⁸.

Max Weber, quien llama linaje a la *gens*, explica que ésta tiene por lo regular un jefe de edad, “en un principio sólo es un *primus inter pares*; actúa como juez en los litigios propios del linaje; está en su mano la asignación de tierras a los miembros del linaje, asignación que, sin embargo, no suele realizarse de modo arbitrario sino según la tradición, puesto que los miembros del linaje tienen, en principio, igual derecho, o bien las desigualdades se hallan taxativamente establecidas. El tipo de este jefe de edad es el *jeque* arábigo, que sólo puede influir sobre sus gentes por medio del convencimiento y de los buenos ejemplos, del mismo modo que los príncipes de los germanos, según Tácito, más podían influir por el ejemplo que por la orden impulsiva”²³⁹. Tanto en las comunidades domésticas de los países bálticos como en los Alpes, dicho jefe se designaba por elección y podía, asimismo, ser depuesto por la totalidad de los miembros gentilicios²⁴⁰. Resulta ilustrativo el caso de los países bálticos, porque –según Engels- la comunidad doméstica o patriarcal de Serbia, Bulgaria y también Croacia, conocida como *zádruga*

(que puede traducirse poco más o menos como *confraternidad*) o *bratstwo* (*fraternidad*) [...] abarca muchas generaciones de descendientes de un mismo padre, los cuales viven juntos, con sus mujeres, bajo el mismo techo; cultivan sus tierras en común, se alimentan y se visten de un fondo común y poseen

²³⁸ Engels, *op.cit.*, p. 84-87.

²³⁹ Cuando surgen problemas dentro de la gens entre los papú de Nueva Guinea, “la autoridad nativa pronuncia un largo discurso en el que hace un resumen de las pruebas, apela a una norma, y luego dice a las partes lo que debe hacerse para dar por terminada la disputa. Si los litigantes no están dispuestos a cumplirlo, la autoridad se pone emotiva y comienza a vociferar reproches; pronuncia largos discursos en los que las pruebas, las normas, las decisiones y las amenazas constituyen elementos persuasivos. De hecho, la autoridad puede llegar tan lejos como a iniciar el *wainai* (la danza loca), o cambiar de repente sus tácticas y lamentarse amargamente sobre la conducta del demandado y el hecho de que se niegue a obedecer. Algunas autoridades nativas son tan maestras en el arte de la persuasión que pueden llegar a producir lágrimas verdaderas, que casi siempre quebrantan la resistencia de la parte reacia a admitir la decisión”. Service, *op.cit.*, p. 118.

²⁴⁰ Weber, *op.cit.*, pp. 55 y 57, respectivamente.

en común el sobrante de los productos. La comunidad está sujeta a la administración superior del dueño de la casa (*domàcin*), quien la representa ante el mundo exterior, tiene el derecho de enajenar las cosas de valor mínimo; lleva la caja y es responsable de ésta, lo mismo que de la buena marcha de toda la hacienda. Las mujeres y su trabajo están bajo la dirección de la dueña de la casa (*domàcica*), que suele ser la mujer del *domàcin*. Esta tiene también voz, a menudo decisiva, cuando se trata de elegir marido para las jóvenes solteras. Pero el poder supremo pertenece al consejo de familia, a la asamblea de todos los adultos de la comunidad, hombres y mujeres. Ante esta asamblea rinde cuentas el *domàcin*, ella es quien resuelve las cuestiones de importancia, administra justicia entre todos los miembros de la comunidad, decide las compras o ventas más importantes, sobre todo de tierras, etc.²⁴¹

En conclusión, los principios o fundamentos del Patio o *gens* pudieron ser, cuando menos, los siguientes: a) La comunidad estaba basada en el parentesco. b) Quedaba prohibido todo ayuntamiento entre parientes. c) Exclusivamente los hijos legítimos, o los individuos adoptados, gozaban de la plenitud de derechos en igualdad. d) Todos los individuos trabajaban cooperativamente y de la misma manera disfrutaban y ejercían el dominio sobre los bienes de la comunidad, sobre todo respecto a la apropiación de nuevos territorios por las armas. e) Asimismo, tenían derecho a la participación proporcional en las multas expiatorias y, por lo tanto, a participar de las indemnizaciones; así como una cierta co-propiedad de las mujeres de la *gens*, es decir, una participación sobre la suma que se entrega por la compra de la novia. f) Compartían el derecho y el deber de venganza, también administraban la justicia en la comunidad. g) Sólo los parientes reconocidos

²⁴¹ Engels, *op.cit.*, p. 56. Por su parte, Max Weber informa que el número de los integrantes de la *zádruga* puede elevarse de 40 a 80 personas, y aunque “ordinariamente sus componentes no viven bajo un techo común, [...] en la producción y en el consumo actúan como un hogar individual, y comen de la caldera ‘colectiva’”. Weber, *op.cit.*, p. 28.

tenían la capacidad para practicar el culto a los antepasados, y por ende sólo de ellos aceptaban sacrificios las divinidades. *h)* Sin embargo, a pesar de esta igualdad, los mayores mantenían preeminencia y autoridad sobre los menores. *i)* La totalidad de los integrantes del Patio, reunidos en Asamblea, podía deponer y elegir otro Patriarca para que los dirigiera y fuera su portavoz frente a comunidades vecinas, extranjeras o no.

Ahora bien, en caso de que al principio de esta época -y desde tiempo antes, cuando apenas comenzaba la domesticación de las plantas, como quedó dicho en el capítulo anterior- cada Casa o parentela, que aparentemente habían sido las unidades de producción y consumo directos, viviera independiente de otras la mayor parte del tiempo -incluidas aquellas con las que estaba de una u otra forma emparentada y que componían al grupo tribal-, los Cabezas de familia *cedieron* parte o la totalidad de sus derechos y autoridad al Patriarca del Patio, constituyéndose este nivel de organización superior como la nueva unidad de producción, ahorro y consumo a partir de entonces. Esta transferencia de facultades seguramente era efectuada desde épocas anteriores, durante las reuniones del grupo tribal, aunque era sólo de carácter temporal y exclusivamente en casos de emergencia, como en los conflictos internos o externos; es decir, se transfería del consenso general al líder carismático, según lo visto en el segundo capítulo. Con respecto a los orígenes del Patio, es imposible conocer si este nivel ya existía desde antes o si fue constituido a partir de las exigencias económicas, tal como planteo y propongo a lo largo de este capítulo.

IV. EL CHINANCALLI:

LA ALDEA PERMANENTE

Cada *gens* o Patio existía separado de otros y en ciertas temporadas se habrían reunido con otros Patios, debido a la reducción de las fuentes de agua¹, con el fin de intercambiar productos o para ayudarse mutuamente en las labores del campo y de la defensa. Dicho conjunto de Patios (o *gentes*, del plural en latín) posiblemente estuvieron emparentados entre sí, de manera que habrían sido “hermanos”. Este nivel de organización superior es análogo a la corporación de la Grecia antigua conocida como *fratría*, hermandad; por su

¹ El número de miembros del Patio y su cercanía respecto otros grupos humanos estuvieron condicionados en el Formativo, como en la actualidad, primordialmente por el entorno ecológico, sobre todo por la disponibilidad de agua potable y de tierras fértiles. Ahí donde el agua es abundante las parentelas tenderán más a encerrarse en sí mismas, dispersándose independientes unas de otras, y a concentrarse con otras cuando el agua es escasa, según lo demuestra la experiencia de las actuales comunidades indígenas agricultoras: “Durante la temporada de lluvias en Apas, hay un pozo de agua para cada *Sna* [correspondiente al Patio, según vimos en el capítulo pasado], pero en el invierno únicamente puede extraerse ésta de la mitad de los pozos, de modo que entre octubre y mayo los *Sna* se organizan en cuatro grandes grupos de pozo de agua. Tanto los *Sna* como los grupos de pozo de agua deben ocuparse del mantenimiento de los santuarios de cruces, uno de ellos por lo general ubicado en los cerros cercanos, donde los dioses ancestrales esperan las ofrendas que se les colocan en las dos festividades anuales y desde donde protegen a sus descendientes. En esas ceremonias se estrechan los lazos que unen a los *Sna* con los grupos de pozo de agua al incluirse a las deidades asociadas con ambos”. Ibidem, p. 61. Ver Favre, *op.cit.*, pp. 134-136.

parte, los iroqueses lo llamaban *de-a-non-da-yoh*, confraternidad². Ahora bien, la fraternía fue seguramente originada por el crecimiento de un Patio “fundador”. Es ilustrativo el caso de los grupos tribales de los indígenas delaware de finales del siglo XIX, los cuales estaban compuestos por 3 *gentes*: 1) Lobo, 2) Tortuga y 3) Pavo. Dentro de cada una se habían formado subdivisiones, cuya tendencia debió ser la segmentación (e independencia de la *gens* “fundadora”) pero que por algún motivo desconocido no llegó a efectuarse, permaneciendo en el mismo territorio de la “proto-fraternía”: la primera y la última tenían 12 sub-*gentes*, mientras que la segunda 10, pues dos sub-*gentes* se habían extinguido. Comenta Lewis Morgan que “originariamente los miembros de las tres *gentes* primeras no podían casarse dentro de su propia *gens*; pero en los años recientes la prohibición se ha circunscrito a las sub-*gentes*. Por ejemplo, los del mismo nombre en la *gens* Lobo, devenida parcialmente *fratria*, no pueden casarse entre ellos, pero sí pueden casarse [con] los de nombres diferentes”³. Por su parte, los mohicanos, emparentados con el grupo étnico anterior, tenían tres fraternías:

I) Lobo. Compuesta por las siguientes *gentes*: 1) Lobo, 2) Oso, 3) Perro y 4) Zorra mochilera.

II) Tortuga. Con estas *gentes*: 1) Tortuga pequeña, 2) Tortuga del barro, 3) Tortuga grande y 4) Anguila dorada.

III) Pavo: 1) Pavo, 2) Grulla y 3) Pollo.

Si bien no es posible determinar si la fraternía existía desde antes de la agricultura, lo que sí es seguro es la imposibilidad de la fundación de una aldea permanentemente sedentaria (y agrícola) sin el ahorro de recursos, es decir, la conservación de las semillas. Las semillas del maíz y la *Setaria*, entre otros productos, debieron haber sido conservados ya fuera en trojes

² Ibidem, p. 150.

³ Morgan, *op.cit.*, p. 220.

(cuezcomates), pozos bajo la tierra (silos)⁴ o, tal vez, protegidos por cerámica⁵. Respecto de esta última, cabe preguntarse si fue inventada con el fin de conservar semillas o para el mejoramiento de la fermentación de bebidas embriagantes. Por una parte, las semillas pudieron haber sido conservadas dentro de ollas de cerámica, enterradas en las “formaciones troncocónicas”, como es el caso de los indígenas agricultores del norte de la Nueva Galicia, quienes entregaron maíz a Cabeza de Vaca y sus acompañantes: “Y traíanlo en unas ollas tapadas con barro en que lo habían enterrado y escondido...”⁶ Por otra parte, Bernal Díaz del Castillo refiere de oídas que en la provincia de “los guastecas [... se] hallaron muchas tinajas de vino de la tierra, puestas en unos soterraños a manera de bodegas”⁷. De cualquier manera, la existencia de la cerámica indica cierta especialización dentro de la aldea; si bien de carácter temporal, pues la actividad predominante habría continuado siendo la agricultura, complementada por la recolección y la caza o la pesca⁸.

Debido a que la aldea permanente sólo pudo crearse después de muchas generaciones de agricultores sedentarios que conservaban sus semillas, puede identificarse el origen de la cerámica con la fundación de las primeras aldeas; aunque, seguramente, lo segundo haya sucedido muchas

⁴ Si bien, en la actualidad es desconocida la función principal de las famosas “formaciones troncocónicas” comunes a toda Mesoamérica, es verosímil que sirvieran como trojes. Marco Terencio Varrón explica que algunos agricultores del trigo “tienen graneros subterráneos, cavernas que se llaman ‘sirus’ como en Capadocia y Tracia. [...] El suelo de estos pozos se cubre de paja; no penetra nunca en ellos la humedad, porque no se abren nunca, ni se deja pasar el aire, si no es que hay necesidad de echar mano esta reserva, por lo cual no hay peligro de que se mete allí el gorgojo. El trigo se conserva en estos pozos unos cincuenta años y el mijo podría conservarse en ellos, por lo menos, cien años”. Terencio Varrón, M. *De las cosas del campo*, pp. 64 y 67.

⁵ Varrón comenta que “las habas y las legumbres se conservan mucho tiempo sin estropearse en vasijas con aceite, cubiertas con ceniza”. *Ibidem*, p. 65.

⁶ Cabeza de Vaca, *op.cit.*, p. 209.

⁷ Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, vol. II, p.135.

⁸ “Los zoque-popolucas son, antes que nada, campesinos y en mucho menor grado artesanos, sin que esto implique una ocupación de *tiempo completo*. Completan la satisfacción de sus necesidades ejercitando, eventualmente, la caza y la pesca, sobre todo en los lugares de la sierra”. Báez-Jorge, *op.cit.*, p. 92.

generaciones antes que lo primero. En el caso del Altiplano central los restos más antiguos de cerámica de que se tiene constancia proceden de las cuevas del valle de Tehuacán, Puebla, cuya datación C14 corresponde al 2,300 aC; la cual posee las mismas formas de los cajetes y ollas de piedra del período anterior, la fase Abejas⁹. Por lo tanto, para los fines de la presente investigación, la fecha de *circa* 2,800 aC –que coincide con una crisis ecológica, según observamos en el primer capítulo- ubicará la fundación de las primeras **aldeas permanentemente sedentarias** en el Altiplano central.

§36. Condiciones de trabajo.

Puesto que cada Patio era, presumiblemente, la unidad de producción, ahorro y consumo directos antes del 2,800 aC, se infiere que eran autosuficientes e independientes unos de otros y que vivían separados por una distancia relativa. Tal como los germanos de la antigüedad, cuyos grupos domésticos –según Marx- se establecían en los bosques, separados por grandes distancias:

La comunidad solamente existe, considerada sólo externamente, en virtud de cada acto de reunión de sus miembros; aun cuando su unidad existente en sí [misma] está puesta en la ascendencia, la lengua, el pasado y la historia comunes, etc. En consecuencia, *la comunidad aparece como una reunión, no como una unión, como acuerdo entre sujetos autónomos que son los propietarios de la tierra, no como unidad [...] Para que la comunidad adquiera una existencia real, los propietarios libres de la tierra deben reunirse en*

⁹ MacNeish, Richard, *El origen de la civilización mesoamericana...*, p. 27. La cerámica más antigua conocida en Mesoamérica hasta la fecha procede de un sitio cerca de Puerto Marqués, Guerrero, “determinaciones hechas por radiocarbono indican una fecha aproximada de 2500 aC”. McClung de Tapia y Zurita Noguera, *op.cit.*, p. 285.

asamblea [...] El fundamento es la vivienda familiar autónoma, aislada, garantizada a través de su asociación con otras viviendas familiares similares, de la misma tribu, y a través de su reunión ocasional para la guerra, la religión, la resolución de problemas legales, [de tareas] tales que afiancen la seguridad mutua.¹⁰

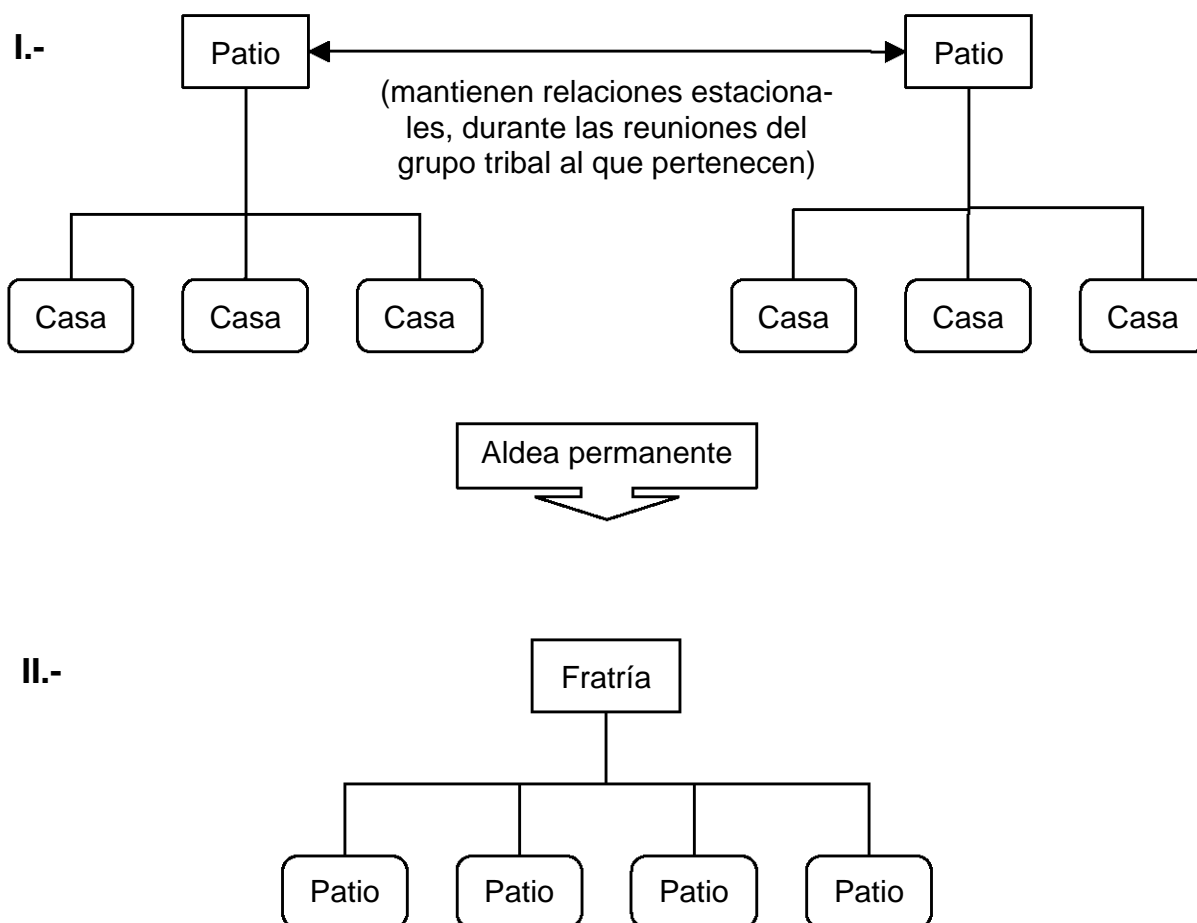
Sin embargo, tiempo después al modificarse las circunstancias, los Patios se vieron en la necesidad de conformar una comunidad permanente y unificada, a fin de garantizar la propiedad del suelo y su autonomía particulares. O sea, fundaron la aldea permanente (ver la figura 6). Los integrantes de la aldea, entonces, continuaron siendo autosuficientes en las parcelas de su propiedad, puesto que las labores agrícolas y de fabricación de herramientas, vestimentas, etc., eran efectuadas por los miembros de cada Patio; es decir, no existía independencia o división de las ramas productivas: la manufactura se encontraba subordinada a la agricultura o, según palabras de Marx, había unidad entre agricultura y manufactura¹¹. Por lo tanto, los miembros de la comunidad se comportaban entre sí como co-propietarios, de ahí la igualdad en sus relaciones interpersonales. Marx -basado en los conocimientos de las comunidades aldeanas de la India, Turquía, Persia, Indostán y otras regiones de Asia, obtenidos a partir de las experiencias colonialistas de Inglaterra en dichas regiones- comenta lo siguiente: “Los individuos no se comportan como trabajadores sino como propietarios y miembros de una entidad comunitaria, que al mismo tiempo trabajan. El objetivo de este trabajo no es la creación de valor –aún cuando es posible que se ejecute plustrabajo para intercambiarlo por productos del exterior, *id est* por

¹⁰ Las cursivas son mías. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, pp. 60 y 61.

¹¹ “Economía campesina en pequeña escala, que trabaja para el consumo inmediato; manufactura como actividad doméstica accesoria de las mujeres e hijas (hilas y tejer) [...] El supuesto de la perduración de esta organización comunitaria es el mantenimiento de la igualdad entre sus *self-sustaining peasants* libres y el trabajo propio como condición para la perduración de su propiedad”. Ibidem, p. 56.

plusproductos- sino que su objetivo es el mantenimiento del propietario individual y de su familia, así como de la entidad comunitaria global”¹².

Figura 6. Transición de los Patios independientes al Chinancalli.



Si bien el individuo se apropia efectivamente de los medios de producción¹³ a través del proceso de trabajo, dicha propiedad sólo es posible

¹² Ibidem, p. 51. "El trabajo antes de la producción –en consecuencia durante la producción, *antes* de la finalización de la misma- tiene en su posesión los medios de consumo necesarios para vivir como productor. Como propietario de la tierra, él aparece provisto directamente del fondo de consumo necesario". Ibidem, p. 77.

¹³ En este caso la tierra, porque es a la vez materia en bruto, instrumento y fruto: "La propiedad del suelo implica potencialmente tanto la propiedad del material en bruto como la del instrumento

por intermedio de la entidad comunitaria de la que dicho individuo es miembro. Tanto la tierra como la comunidad que la ocupa, no son el resultado sino los presupuestos de su trabajo, pre-existen independientemente de su persona¹⁴. Por lo que, además de su trabajo “individual” (mejor dicho, de los miembros del Patio) existía un trabajo comunal. Debido al carácter omnicomprendido de la entidad comunitaria, tanto la tierra como el trabajo y los bienes producidos por sus miembros le pertenecían legítimamente a aquella. Así, la comunidad era autosuficiente porque poseía sus propias condiciones de producción y reproducción, debido tanto al trabajo cooperativo de sus integrantes como a la unidad de agricultura y manufactura de cada Patio que la componía¹⁵. El

originario, la tierra misma, como también la de los frutos espontáneos de ésta. Puesto esto en su forma más originaria, significa comportarse con la tierra como propietario, encontrar en ella material en bruto como algo disponible, también instrumento y medios de subsistencia no creados por el trabajo sino por la tierra misma. Una vez reproducida esta relación, los instrumentos secundarios y los frutos de la tierra creados por el trabajo mismo, aparecen como incluidos en la propiedad de la tierra en sus formas más primitivas”. Ibidem, p. 78.

¹⁴ “Este *comportamiento* con el suelo, con la tierra, [tratándolo] como propiedad del individuo que trabaja –el cual, ya desde un principio no aparece, en esta abstracción, como mero individuo que trabaja, sino que tiene en la propiedad de la tierra un *modo objetivo de existencia*, que constituye un *supuesto* de su actividad, tal como su piel, sus órganos de los sentidos, a los que sin duda también reproduce en el proceso vital, y los desarrolla, etc., pero que, por su lado, constituyen un supuesto de ese proceso de reproducción-, [este comportamiento] está igualmente mediado a través de la existencia natural [...] del individuo como *miembro de una comunidad*, o sea [a través de] su existencia natural como miembro de una tribu, etc. Así como un individuo aislado no podría tener lenguaje, tampoco podría tener propiedad del suelo [...] El comportamiento respecto a la tierra como propiedad es siempre mediado por la ocupación, amistosa o violenta, de la tierra por la tribu, por la comunidad en cualquiera de sus formas en mayor o menor grado naturales o ya resultado del desarrollo histórico [...] Que esta propiedad mediada por la existencia en la comunidad aparezca como *propiedad colectiva* [...] depende en parte de las condiciones económicas bajo las cuales éste [el individuo] se comporta con el suelo como propietario, es decir, bajo las cuales se apropia por el trabajo de los frutos de éste, lo cual, a su vez, dependerá del clima, de las características físicas del suelo, del modo físicamente condicionado de su explotación, de su trato con las tribus enemigas o vecinas y de los cambios producidos por las migraciones, experiencias históricas, etc.” Ibidem, pp. 63 y 64.

¹⁵ “El plusproducto –que además se ve determinado legalmente como consecuencia de la apropiación efectiva a través del trabajo– pertenece entonces de por sí a esta unidad suprema. Por lo tanto, en medio del despotismo oriental y de la carencia de propiedad que parece existir jurídicamente en él, existe de hecho, como fundamento, esta propiedad comunitaria o tribal, producto sobre todo de una combinación de manufactura y agricultura dentro de la pequeña comunidad, que de ese modo se vuelve enteramente *self-sustaining* y contiene en sí misma todas las condiciones de la reproducción y de la plusproducción [...] En consecuencia, las condiciones colectivas de la apropiación real a través del trabajo, [p. ej.] acueductos, muy

hecho de ser autosuficiente implica que el objetivo de los individuos era la conservación y reproducción tanto de su parentela como de la comunidad en sí –según lo antes dicho- y, por ende, de las condiciones presupuestas, de modo que éstas son preservadas a lo largo del tiempo:

El supuesto de la perduración de esta organización comunitaria es el mantenimiento de la igualdad entre sus *self-sustaining peasants* libres y el trabajo propio como condición para la perduración de su propiedad [...] El miembro de la comunidad no se reproduce a través de la cooperación en el trabajo *wealth producing*, sino a través de la cooperación en el trabajo para los intereses colectivos (reales o imaginarios) ligados al mantenimiento del nexo hacia fuera y hacia adentro¹⁶ [...] El objetivo de todas estas entidades comunitarias es [su] conservación, es decir, la reproducción como propietarios de los Individuos que la componen, es decir su reproducción en el mismo modo de existencia, el cual constituye al mismo tiempo el comportamiento de los miembros entre sí y por consiguiente constituye la comunidad misma [...] *Cuanto más tradicional el modo de producción mismo –y éste perdura largamente en la agricultura, más largamente aún en la combinación oriental de la agricultura y la manufactura- es decir, cuanto más permanece igual a sí mismo el proceso efectivo de la*

importantes entre los pueblos asiáticos, medios de comunicación, etc., aparecen como obra de la unidad superior, del gobierno despótico que flota por encima de las pequeñas comunidades [...] El carácter colectivo puede estar presente en la tribu de modo que la unidad esté representada por un jefe de la familia tribal o como la relación recíproca entre los padres de familia. Según esto, la entidad comunitaria tendrá una forma más despótica o más democrática”. Ibidem, pp. 53 y 54.

¹⁶ “El individuo es *placed in such conditions of gaining his life as to make not the acquiring of wealth his object but self-sustainance, its own reproduction as a member of the community; the reproduction of himself as proprietor of the parcel of ground and, in that quality, as a member of the commune*”. Ibidem, pp. 56 y 57.

*apropiación, tanto más constantes son las antiguas formas de propiedad y con ello la entidad comunitaria en general.*¹⁷

Según las observaciones del capítulo anterior, las técnicas de fabricación de las herramientas y por consiguiente las condiciones de trabajo correspondientes a la revolución neolítica, se conservaron en Mesoamérica prácticamente sin modificaciones trascendentes hasta la llegada de los europeos, de modo que es posible inferir un considerable grado de preservación de las formas de propiedad y de las condiciones de producción, así como de la configuración de las entidades comunitarias en general, no sólo en el Altiplano central sino en toda esta área. Resulta revelador que algunos de estos modos de trabajo, así como las formas de propiedad y de las entidades comunitarias han resistido al cambio incluso hasta la actualidad.

De manera que, una vez constituída la aldea permanente, la comunidad -que, en última instancia, existía como una *persona*- llegó a superar la independencia de los Patios integrantes, convirtiéndose en la real propietaria del total de las tierras ocupadas por encima de las *gentes* que la componían, cuyos individuos eran en realidad simples poseedores hereditarios de los lotes a ellos asignados, pues no podían enajenarlos; lo que habría sido absurdo y significaría su propia destrucción, puesto que más allá de la fratría no existía ninguna corporación que los protegiera:

El miembro de la comunidad es como tal copropietario de la propiedad colectiva (donde la propiedad *sólo* existe como

¹⁷ Ibidem, pp. 72 y 73. "La producción misma, el progreso de la población (la cual también pertenece [al ámbito de] la producción) suprimen gradual y necesariamente estas condiciones; las destruyen en vez de reproducirlas, etc., y de ese modo se desintegra la entidad comunitaria junto con las relaciones de propiedad en que estaba basada. La forma asiática es necesariamente la que se mantiene con mayor persistencia y duración. *Esto está implícito en sus supuestos: que el individuo no llega a ser independiente de la comunidad, que [hay un] círculo self-sustaining de la producción, una unidad de la agricultura y la manufactura, etc.* Si el individuo cambia su relación con la comunidad, cambia de ese modo a la comunidad y actúa en forma destructiva sobre ella, así como sobre su supuesto económico". Ibidem, p. 64.

propiedad de la tierra, el miembro individual como tal es sólo *poseedor* de una parte específica, hereditaria o no, pues a ninguno le pertenece de por sí una fracción de propiedad, sino como miembro inmediato de la comunidad, en tanto está en unidad directa con ella y no en tanto se diferencia de ella. En consecuencia, este individuo es sólo poseedor. Sólo existe propiedad colectiva y únicamente posesión privada)¹⁸... Donde [se da] ya separación de los miembros de la comunidad como propietarios privados con respecto a sí mismos como comunidad urbana y como *propietarios de territorio urbano*, se hacen presentes también condiciones a través de las cuales el individuo puede *perder* su propiedad [...] En la forma oriental esta *pérdida* de la propiedad casi no es posible, excepto a través de influencias completamente exteriores, pues el miembro individual de la comunidad nunca entra en una relación libre con ella, tal que pudiera perder su nexo objetivo, económico, con la comunidad. Está definitivamente arraigado. Esto se basa también en la unión de manufactura y agricultura, de ciudad (la aldea) y campo.¹⁹

Con respecto a esto último, la unidad entre aldea y campo -es decir, la configuración de la aldea-, relata el doctor Hernández que todavía para el siglo XVI los indígenas de la ciudad de México tenían sus “casas en todas direcciones, como las de todas las demás ciudades de la Nueva España, están separadas una de las otras, y en gran parte situadas como las de los pueblos; alrededor y cerca de cada una de ellas, hacen sementeras de todo lo

¹⁸ Ibidem, p. 57. Marx anotó que en ese primer modo de producción, denominado por él mismo asiático, los individuos “son meros accidentes” o, bien, “sólo constituyen componentes naturales” de la entidad comunitaria. Ibidem, p. 54.

¹⁹ Ibidem, p. 73.

que es en primer lugar necesario para la vida, como maíz, bledo, xenopodios, chíá, chile, calabazas, frijol y otros semejantes, de modo que no creerías ver ciudades, sino los huertos de las Hespérides y campos amenísimos que se extienden a lo lejos, principalmente si añades los suburbios, de los cuales gran cantidad está circunvalada y ceñida”²⁰. El fraile Juan de Torquemada consideró que

las causas de estar así derramados y esparcidos en algunas de estas dichas provincias, y no todos juntos y en orden de ciudad distribuidos, fueron dos: La una, por ser de sierras ásperas y fragosas y no tener disposición de lugares como los pide y demanda el orden de ciudad, por carecer de llanadas y otras comodidades necesarias para lo dicho [...] *La otra razón es su pobreza voluntaria, la cual es y fue en ellos tan voluntaria que no quieren (los que de presente viven) ni los pasados quisieron tener ni poseer más de aquello que les basta para sustentar y pasar la vida, y que les parece ser necesario para este fin sin pretender otro*; y no se ha de decir que es esta condición en ellos vituperable ni falta de razón (si ya no es que por tales los juzgan los hombres mundanos que tienen el deseo corrupto y aplicado a la codicia de adquirir hacienda) [... Pues] conocían que la pacificación y quietud de la vida consiste en *no cuidar de muchos bienes*, donde para pasarla bastan pocos; y como por ser pobres y no tener fausto ni embarazos de criados y esclavos, tienen necesidades que son

²⁰ Hernández, F., *op.cit.*, p. 138. Respecto a los otomíes, en el valle de Toluca antes de las congregaciones hechas por los españoles, los indígenas “tenían sus poblaciones en tierras montuosas y fragosas entre riscos y quebradas, cinco en un lugar, cuatro en otro y menos en otro... Estando la mayor parte del año, y casi todo, derramados y de por sí, con achaque de sus sementeras”. Carrasco Pizana, Pedro. *Los otomíes*, p. 86.

comer y beber, tienen la de estar junto al agua y río *para poder ir fácilmente y sin mucho trabajo por ella*, y junto al monte para traer su leña, en cuyas espesuras se provean de alguna cosa para su comida; y *tener* (también) *al derredor de su casa la huerta* o aquello que tienen en lugar de hortaliza y las otras cosas de que tienen necesidad ordinaria; y porque para todo esto han menester ocupar lugares y solares mayores, que requiere la forma del pueblo o ciudad concertada, por eso viven así algo derramados y esparcidos, por no estorbarse los unos a los otros [...] Y aunque viven los serranos en este modo de vivienda, no por eso dejan de tener sociedad y compañía de pueblo y tener tratos y comunicación en las cosas de la vida necesarias, como vecinos y ciudadanos.²¹

Dicha pobreza voluntaria implica cierta cantidad total (anual) de trabajo y un ritmo de jornada moderados para cada individuo, consecuencia directa de la cooperación laboral. Es decir, sólo trabajaban lo necesario para subsistir y no más²². Asimismo, otras causas para dicha dispersión fueron el carácter lítico

²¹ Torquemada, *op.cit.*, vol. I, p. 344. Inclusive después de dichas congregaciones, los indígenas conservaban este modo de vivir, “desparramados”. Pedro de Ahumada en una carta dirigida a la Audiencia de México dice: “Tampoco basta haberlos mandado juntar sino que juntamente se les dé traza y modo en los sitios donde se juntan, y mandar que en los solares que tomaren y en las casas que hicieren y calles sea todo al propósito y de manera que los solares que tomaren sea para solas casas y corral o huerta, y no para sementeras, como se hace en las más partes; que estarían mejor por juntar, porque trazan los pueblos de manera que todo el sitio se va en calles y quedan a cuatro y a ocho casas, el que más, en cada cuadro o repartimiento, y así está cada uno cerca de las sementeras tan fuera de polecía y vecindad como estaría en los cerros o quebradas donde le sacaron”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 7, p. 144. Confrontar estas unidades de “cuatro y a ocho casas” con §29, pues seguramente el autor se refiere a los Patios. Por otra parte, recordar lo dicho sobre los grupos de cazadores y recolectores, respecto de la misma “pobreza voluntaria”, en §17.

²² Por eso, Motolinia afirmó lo siguiente de los indígenas: “Es la gente del mundo que menos se mata por dejar ni adquirir para sus hijos. Pocos se irán al infierno por los hijos ni por los testamentos, porque las tierras o casillas que ellos heredaron, aquello dejan a sus hijos, y son

de la tecnología y las técnicas agrícolas extensivas: de siembra por el “sistema de humedal o de avenida en algunas partes, o por el de roza, que fue el más favorecido”²³.

Por otra parte, entre los actuales indígenas de los Altos de Chiapas la vida de la comunidad aldeana se ordena en torno del *teklum* (la plaza), que constituye a la vez el centro territorial, ceremonial y político del grupo: “Las habitaciones se distribuyen en torno a esta explanada en un orden más o menos regular y más o menos denso. A veces, la aldea comprende varias centenas de casas separadas por calles rectilíneas que se cortan en ángulo recto. A veces, sólo está formada por algunas habitaciones rodeadas de campos y construidas al azar, sin plan aparente. En efecto, en algunas comunidades toda la población habita la aldea que adquiere, por este hecho, el aire y las proporciones de un ‘pueblo’ hispanoamericano. En cambio, en otras comunidades, la población vive por familias o por grupos de ascendencia común en un número más o menos grande de parajes, y entonces, el *teklum* se parece a un caserío abandonado”²⁴.

contentos con muy chica morada y menos hacienda; que como el caracol pueden llevar a cuestras toda su hacienda”. Motolinia, *op.cit.*, tratado primero, capítulo XIII.

²³ Piña Chan, R. “El periodo agrícola aldeano” en José Luis Lorenzo, *et.al. Del nomadismo a los centros ceremoniales*, p. 74. Cuando menos hasta el uso de terrazas, represas, sistemas de riego y/o fertilizantes, como el guano o el excremento humano.

²⁴ “... Así se bosquejan ya dos tipos morfológicamente distintos de comunidad. El primer tipo corresponde a la comunidad concentrada, llamada por Borhegyi ‘comunidad *compound*’ o la comunidad ‘A’ de la tipología propuesta por Willey. Aguacatenango correspondería quizá más exactamente a este tipo. Esta comunidad está formada solamente por un conglomerado: el *teklum*. Se extiende, de modo aproximado, por una superficie de medio kilómetro cuadrado, en el centro del territorio comunitario [...] Las 170 familias de Aguacatenango pueden tener en sus tierras de cultivo albergues provisionales que utilizan durante los períodos de intensa actividad agrícola. Pero su morada principal, la que ocupan regularmente durante la mayor parte del año, está establecida en un solar de la aldea. A este tipo de comunidad donde los individuos, por la proximidad geográfica a la que se sitúan los unos de los otros, están en estado de interacción constante –la ‘*face to face community*’-, se opone la comunidad dispersa, la comunidad ‘C’ de Willey, cuya organización y funcionamiento son más complejos. Las comunidades de este tipo están constituidas por varios conglomerados que gravitan en torno al *teklum*, y entre los cuales el *teklum* es con frecuencia el menos poblado. A la inversa de lo que es la regla en Aguacatenango, los miembros de esas comunidades pueden poseer una casa en la aldea, pero con mayor

De modo que, en un principio, la fraternidad tenía existencia únicamente durante las reuniones periódicas de los Patios que la componían, pero llegó un momento en que debieron amalgamarse de manera permanente y, por lo tanto, convivir en una aldea... si bien, seguramente muy dispersa (según las fuentes testimoniales provenientes del choque cultural con los europeos) puesto que los Patios continuaban siendo las unidades de producción, ahorro y consumo directos y, por ende -hasta cierto punto-, autónomos. En otras palabras, los Patriarcas y las asambleas de los Patios, antes independientes, cedieron parte de sus bienes y derechos a este nuevo nivel de organización que, tiempo después y debido a dicha transferencia de poderes, llegó a convertirse en la asociación política superior durante el Formativo. De la misma forma en que, presuntamente, lo habían hecho mucho tiempo antes los Cabezas de familia ante los Patriarcas, durante y después de haber basado su economía en la agricultura sedentaria, relegando a segundo plano la caza y la recolección.

§37. El *calpulco*.

El sitio más importante de la aldea era el templo, dedicado a los espíritus de los antepasados comunes a todos los Patios que la integraban, puesto que debieron haberse considerado “hermanos” entre sí (o sea, una fraternidad); éste seguramente se ubicaba en el centro del territorio ocupado. En el caso de los mexica, comenta Tezozomoc: “Sobre todo, en las partes que llegauan, lo primero [que] hazían hazer el cu o templo de su ydolo, dios de ellos, Huitzilopochtli, y como benían cantidad de ellos, [que] heran de siete barrios,

frecuencia habitan en las chozas situadas en los campos de cultivo, que mantienen relaciones discontinuas con la aldea”. Favre, *op.cit.*, pp. 132-134.

cada uno traía el nombre de su dios”²⁵. En vísperas de la conquista, cada “barrio” era denominado *calpulli*, que en náhuatl significa literalmente casa grande o casota²⁶. Mientras que su templo era el *calpulco*.

Dicha etimología resulta interesante porque aunque los templos de los habitantes del Caribe, al momento del contacto con los europeos, eran unas chozas muy parecidas a los domicilios regulares, “diferenciábanse de estotras en estar algo apartadas de ellas”²⁷ [...] Pero lo más cierto (según lo afirman otros que con curiosidad lo notaron) es que no eran templos [...] sino las mismas casas de los caciques y señores, que eran mayores que las de los demás de la gente común. Estas casas llamaban *cancies*, que quiere decir casas de los señores principales; y en estas dichas casas hacían sus *cohobas*, que eran sus sacrificios [...], y aquí en estos lugares celebraban los actos de su religión y falso culto”²⁸. Algo similar sucedía entre los indígenas del reino de la Nueva Granada:

Dando vuelta para la provincia de Uraba, y de allí entrando por la tierra adentro hacia el reino de Popaian y el que dicen de Granada, donde se contienen innumerables naciones, no se hallaron

²⁵ Alvarado Tezozomoc, *op.cit.*, p. 55. “Lo primero que hacían dondequiera que paraban, eran edificar casa o tabernáculo para su falso dios, y poniánle siempre en medio del real que asentaban, puesta el arca siempre sobre un altar hecho al mismo modo que le usa la Iglesia Cristiana”. Acosta, *op.cit.*, p. 425.

²⁶ Es curioso que el lugar de reunión de los delegados de las tribus iroquesas que constituían su confederación era conocida como la “Casa Larga” (*Ho-de'-no-sote*). Las tribus integrantes se autonombraban, para estos efectos: “Pueblo de la Casa Larga” (*Ho-de'-no-sau-nee*). Morgan, *op.cit.*, p. 188.

²⁷ La edición que uso escribe *esotras* en lugar de *estotras*, pero me parece más lógica la segunda: “Las gentes de la isla Española y Cuba, y la de San Juan de Puerto Rico y Jamaica, y todas las islas de los Lucayos y comúnmente en todas las demás que están cuasi en renglera, desde cerca de la tierra firme (que se dice la Florida) hasta la punta de Paria, que es en la tierra firme, comenzando del poniente al oriente, bien por más de quinientas leguas de mar y también por la costa del mismo mar, las gentes de la tierra firme por aquella ribera de Paria y todo lo que hay de allí abajo hasta Veragua, cuasi era toda una manera de religión y poca o casi ninguna, aunque tenían alguna especie de idolatría; pero no tenían templos sumptuosos, aunque tenían (como ya dijimos en otra parte) algunas casas de poca consideración y pajizas, al modo de las otras comunes en que los otros moradores de la tierra vivían”. Torquemada, *op.cit.*, vol. I, p. 63.

²⁸ *Ibidem*, vol. III, p. 211.

templos ni estatuas o ídolos que parezcan ser dioses, sino que en las casas de los señores de los pueblos, u de las provincias, había un aposento apartado, muy empetatado o esterado, limpio y adornado, que parecía como oratorio, y allí había muchos incensarios de barro donde quemaban muchas resinas y cosas aromáticas, y entre ellas unas yerbas muy menudas, de las cuales algunas tenían una flor negra y otras blanca. En otras partes y casas de señores había, entrando en ellas, una renglera de quince y veinte imágenes de bulto, hechas de palo y puestas en orden y concierto, de la estatura de un hombre; y las cabezas de calaveras de personas racionales, los rostros y caras hechas de cera de diversas facciones, y diversos en el asiento y planta, porque no todos tenían una postura, ni miraban de una manera. Estas imágenes o estatuas, más se cree haber sido de los señores antecesores de aquellos que gobernaban.²⁹

Es presumible que dichos cancies fueran al mismo tiempo las casas de los caciques, debido a la belicosidad que debió haber existido entre los grupos por acaparar y defender los territorios cultivables, sobre todo si recordamos que los caribes estaban asentados en las islas. De manera que los “señores principales” habrían concentrado todo el poder como resultado de sus acciones guerreras. En otras palabras, puede pensarse con toda validez que para el Formativo –suponiendo que debieron existir más tierras cultivables en el Altiplano central, debido a una menor presión demográfica- los templos aldeanos fueron edificios independientes de los caseríos (Patios) que integraban la comunidad; tal como los oratorios de las unidades residenciales cercadas de los otomíes contemporáneos (ver §34).

²⁹ Ibidem, vol. III, p. 102.

Para el Posclásico mesoamericano todo templo -tanto los de barrio como otros mayores, estatales- estaba acompañado o posiblemente rodeado por una plaza³⁰, al igual que en el Caribe³¹, por lo que es verosímil haber sucedido lo mismo en el Formativo. Muy probablemente dicha plaza se encontraba cercada, incluido el templo, de ahí el vocablo náhuatl *chinancalli*: casa cercada³²... “Porque *calpulli* o *chinancalli*, que es todo uno, quiere decir barrio de gente conocida o linaje antiguo que tiene de muy antiguo sus tierras y términos conocidos, que son de aquella cepa, barrio o linaje; y las tierras, llaman *calpulli*, que quiere decir tierras de aquel barrio o linaje”³³. Luego entonces, el *calpulli* en el Formativo, que para los fines de la presente investigación denominaré **Chinancalli** (para diferenciarlo de los diversos significados que se da a esta palabra en las sociedades del Posclásico³⁴), representa el nivel de organización superior que los pobladores del Altiplano central alcanzaron en dicha época; en otras palabras, es la aldea permanente

³⁰ “No se contentaba el demonio con los templos o teucales ya dichos, sino que en un mismo pueblo, en cada barrio, y aun en cada rincón (como dicen) tenía patios pequeños a do había tres o cuatro teucales, y en otros sólo uno”. Mendieta, *op.cit.*, p. 93. Por ejemplo, en el caso de la plaza del “gran templo de México. Era el patio deste templo muy grande tendría hasta doscientas brazas en cuadro. Era todo enlosado. Tenía dentro de sí muchos edificios y muchas torres. Destas torres unas eran más altas que otras, y cada una dellas era dedicada a un dios. La principal torre de todas estaba en el medio y era más alta que todas”. Sahagún, *op.cit.*, p. 271.

³¹ “Los pueblos de estas dichas islas no los tenían ordenados por sus calles (como los del Río de la Plata, ni otras provincias), pero el modo era que la casa del rey o señor del pueblo estaba en el mejor lugar y asiento, y ante las casas reales estaba una plaza grande, muy llana y barrida, más larga que cuadrada, la cual en su lengua llamaban batey, que quiere decir en la nuestra, juego de pelota”. Torquemada, *op.cit.*, vol. I, p. 342.

³² Según el vocabulario de Molina, significa cerca o muro de heredad: “Cerca o muro de ciudad: *altepetenamitl* [...] Cercar de seto la heredad: *nino-chinancalli*, *nino-chinancaltin*. Cerca desta manera: *chinamitl*, *chinancalli*.” Molina, *op.cit.*

³³ Zorita, *op.cit.*, p. 30.

³⁴ Alfredo López-Austin refiere que por *calpulli* “puede entenderse, pues, 1º, un grupo sociológico integrado por parientes, aliados y amigos, de los que no se sabe referencia a un antepasado común, pero que posiblemente lo hayan reconocido antes de iniciar el éxodo; 2º, una organización política primitiva, tal vez basada en la separación territorial en su lugar de origen, que conservó algunas de sus características bajo la estructuración estatal; 3º, un territorio determinado dentro de la división de la ciudad, en el cual vivía un grupo sociológico e imperaba una organización política de antiguo origen”. López-Austin, *La constitución real de México-Tenochtitlan*, p. 130.

compuesta por dos o más Patios, probablemente emparentados, los cuales constituyen la comunidad global: la corporación o asociación política superior.

Haya sido que el templo del Chinancalli formara parte del domicilio de su Jefe o fuera un edificio específico para dicha función, es verosímil que contuviera un fogón sagrado, algún *tlaquimilolli* o petaca de los antepasados -o estatuas, como el caso de los indígenas de Nueva Granada- y vestimentas sagradas para las fiestas (¿acaso para vestir las estatuas sagradas?), así como otro tipo de materias primas y manufacturas dedicadas al servicio divino. En los restos arqueológicos de ciertas unidades residenciales de Oaxaca, que datan del Preclásico medio y temprano, se han hallado ciertos artefactos que probablemente sirvieron para fines rituales y sagrados, tales como figurillas cerámicas de danzantes: algunos están vestidos de animales fantásticos, otros como pájaros, jaguares o pumas. Restos similares se han hallado en sitios del Altiplano central, como Tlatilco o Tlapacoya. Asimismo, se han encontrado máscaras de cerámica y algunos huesos de armadillo y papagayo, que se piensa fueron utilizados en los disfraces representados en las figurillas arriba descritas. Además, algunos fragmentos de conchas de mar (*Strombus*) y huesos de tortuga (*Dermatemys mawii*) hacen pensar en instrumentos musicales, ya que al momento del contacto los europeos fueron testigos de dicho uso³⁵. Todos estos productos bien pudieron haber sido utilizados durante las festividades dedicadas a los antepasados, en las que presuntamente los ancianos se disfrazaban de dichos espíritus (ver *infra* §40). Por otra parte, con respecto al fogón sagrado dentro del templo y a los demás bienes utilizados en las ceremonias religiosas, los informantes de Sahagún refieren que los indígenas de Tlatelolco celebraban las festividades del mes Izcalli de la siguiente manera:

³⁵ También se han hallado espinas de mantarraya, de pescado y dientes de tiburón, que pudieron haber servido para el auto-sacrificio, de acuerdo con los testimonios documentales provenientes del Posclásico. *The early mesoamerican village*, pp. 334-344.

En amaneciendo, venían todos los muchachos y mancebillos trayendo todos la caza que habían tomado el día antes, y ordenábanse todos en rencla, e iban delante los viejos que estaban allí junto a la casa de *calpulli*, donde estaba la estatua [del dios Xiuhtecuthli], y ofrecíanlas las aves que traían cazadas, de todo género, y también peces y culebras y otras sabandijas del agua. Y recibiendo estas ofrendas los viejos, echábanlas en el fuego, que era grande y ardía delante la estatua.

Lo que está dicho arriba se hacía a los diez días deste mes, y a los veinte días deste mismo mes hacían otra vez la estatua del dios del fuego, de palillos y círculos atados unos con otros, como arriba se dixo. Acabada de hacer la estatua, poníanla una carátula o máscara hecha de musaico, de pedacitos de conchas que llaman *tapachtli*. La barba y hasta la boca tenía esta máscara de piedras negras que llamaban *téutetl*. También tenía una banda de piedras negras que atravesaba las narices y ambos los rostros [ojos]. Era hecha de unas piedras que se llama *tezcapuctli*. Poníanle en la cabeza una corona de plumajes ricos que estaban alrededor de la cabeza, y del medio salían muchos quetzales ricos y altos. Colgaban de esta corona sobre las espaldas unas plumas verdes muy preciosas. Tenía aquella corona adornado el chapitel de unas plumas muy negras, que resplandecían de negras, que crían gallinas y los gallos en el pescuezo, y entrepuestas unas pestañas de plumas peladas, que parecían como pestañas de tafetán. Poníanle una pieza hecha de plumas de papagayos plegada al cuello. Era tan ancha que tomaba de un hombro a otro, y colgaba

hasta los pies, y aun arrastraba. Era igualmente ancha desde arriba hasta abaxo.³⁶

En caso de que la casa del Jefe del Chinancalli fuera al mismo tiempo el *calpulco* (o sea, el templo rodeado y la plaza cercados, para los fines de la presente tesis) es muy probable que se celebraran también allí actos políticos, como por ejemplo las reuniones del conjunto de los Patriarcas que integraban la fratría... Podría, incluso, afirmarse que los sacrificios dedicados a los antepasados eran tomados como actos políticos, ya que habrían de reafirmar la creencia de que los integrantes estaban ligados por lazos de sangre, al descender de un ancestro común, y que por lo tanto conformaban la comunidad, que se cohesionaba y fortalecía en cada uno de estos rituales, dedicados a los antepasados divinizados.

§38. El Principal y el Consejo.

Para el periodo Posclásico, el cargo de Jefe del *calpulli* era vitalicio y se elegía de entre los Cabezas de familia que integraban el Patio considerado más cercano al antepasado común: “Los comunes de estos barrios o *calpullec* siempre tienen una cabeza y nunca quieren estar sin ella, y ha de ser de ellos mismos y no de otro *calpulli*, ni forastero porque no lo sufren, y ha de ser *principal* y hábil para ampararlos y defenderlos, y lo elegían y eligen entre sí y a éste tenían y tienen como por señor; y es como en Vizcaya o en la Montaña el *pariente mayor*; y no por sucesión sino muerto uno eligen a otro, el más honrado, sabio y hábil a su modo y viejo, el que mejor les parece para ello. Si queda algún hijo del difunto suficiente, lo eligen, y siempre eligen pariente del difunto, como lo haya y sea para ello”³⁷. Es probable que para el Formativo

³⁶ Sahagún, *op. cit.*, p. 260.

³⁷ Zorita, *op.cit.*, p. 34.

éste fuera elegido entre los diferentes Jefes de Patio (Patriarcas) que componían al Chinancalli. Ahora bien, aunque se ha aceptado la voz nahua *calpullec* para designar al personaje que encabezaba al Chinancalli, desgraciadamente las fuentes documentales no precisan el nombre de dicho cargo. De hecho, es muy posible que el nombre del **Jefe del Chinancalli** haya sido *teachcauh*: el mayor, el que precede, el hermano mayor³⁸. Para no errar, lo denominaré como el **Pariente mayor** o **Principal**.

Dicho Pariente mayor administraba las propiedades y bienes comunales, principalmente la tierra, además presidía las reuniones políticas y religiosas, pero todos sus actos eran aprobados por los *calpulhuehuetque* -el conjunto de los Patriarcas y, tal vez en un principio, todos los Cabezas de familia-, el **Consejo de ancianos**³⁹. Por eso, para el momento del contacto e incluso después de la conquista, si algún miembro del *calpulli* “había o hay sin tierras, el pariente mayor, *con parecer de otros viejos*, les daba y da las que han menester, conforme a su calidad y posibilidades para labrarlas, y pasaban y pasan a sus herederos en la forma que se ha dicho; y ninguna cosa hace este principal que no sea con parecer de otros viejos del *calpulli* o barrio”⁴⁰. Tal es el caso de los tzotziles y tzeltales contemporáneos, en los que “cada paraje

³⁸ López Austin, Alfredo. *La educación de los antiguos nahuas*, p. 154. El investigador Cayetano Reyes García comenta que uno de los cargos rituales de la actual Cholula es el *tiachca*, que significa principal. Reyes, Cayetano. “*In altepeílhuitl*” en *México en fiesta*, p. 263.

³⁹ “Los ancianos del barrio (*calpulhuehuetque*) constituían un grupo destacado en todas las ceremonias del barrio y eran consultados por el jefe del barrio en todos los asuntos importantes”. En el Posclásico, los individuos “a los 52 años de edad quedaban libres del pago de tributos y servicios y eran tenidos en gran estima”. Carrasco, Pedro. “La jerarquía cívico-religiosa...” en *Estudios de Cultura Nahuatl* 12, p. 169.

⁴⁰ El subrayado es mío. Zorita, *op.cit.*, p. 32. Las funciones que desempeñaba dicho Pariente mayor, una vez dominados por los españoles, son descritas por el mismo Zorita: “Este principal tiene cuidado de mirar por las tierras del *calpulli* y defenderlas, y tiene pintadas las suertes que son, y las lindes, y adónde y con quién parten términos, y quién las labra, y las que tiene cada uno: y cuáles están vacas, y cuáles se han dado a españoles y quién y cuándo y a quién las dieron; y van renovando siempre sus pinturas según los sucesos, y se entienden muy bien por ellas; y es a su cargo, como está dicho, dar tierras a los que no las tienen para sus sementeras, o si tienen pocas, según su familia, les dan más; y tienen cuidado de amparar siempre a la gente del *calpulli* y de hablar por ellos ante la justicia y ante los gobernadores”. Ibidem, p. 35.

tiene uno o varios *mol* o ‘ancianos’ a la cabeza; se trata de personas de edad avanzada que [...] están investidos de poderes metafísicos extensos. Los *mol* dirigen los asuntos del paraje. Regulan los litigios menores que nunca dejan de presentarse entre vecinos. También realizan los rituales agrarios que exige *cauk* en la gruta sagrada que le sirve de morada, a fin de asegurar una abundante cosecha”⁴¹.

El Principal también representaba a la comunidad ante otras, negociaba alianzas y acordaba pagos o multas compensatorias a fin de evitar enfrentamientos con grupos vecinos, pero siempre con la aprobación del Consejo de ancianos. Los principales métodos para la creación de alianzas entre grupos independientes, tal como entre los horticultores de la actualidad, debieron ser “los intercambios matrimoniales, la distribución de alimentos en las festividades (comensalía) y un intrincado tejido de deudas y créditos establecidos bajo la forma de intercambios de alimentos y objetos preciosos”⁴². Respecto a la comensalía, el franciscano Diego de Landa notó que los mayas de Yucatán distinguían dos esferas separadas que tomaban en cuenta al realizar sus festividades, una al interior de la parentela y la otra en relación con otros grupos:

Muchas veces gastan en un banquete lo que en muchos días, mercadeando y trompeando, ganaban; y que tienen dos maneras de hacer estas fiestas. La primera, que es de los señores y gente principal, obliga a cada uno de los convidados a que hagan otro tal

⁴¹ “... En efecto, el paraje posee una gruta o cueva de la que con frecuencia deriva su nombre, habitada por *cauk*, el dios de los relámpagos de quien dependen las lluvias que hacen crecer el maíz”. Resulta interesante lo que Henri Favre añade respecto a dichos parajes, aparentemente análogos a las fratrías en los umbrales del surgimiento de aldeas permanentes: “Por lo común, estos parajes tienen forma circular. Las unidades residenciales dispersas por los campos y aisladas unas de otras por sembrados de maíz, se ordenan burdamente en torno a un pozo. A veces, el paraje corresponde a un grupo de ascendencia común, cuyo antepasado habría venido de otra parte, con sus hermanos y sus hijos, en busca de nuevas tierras”. Favre, *op.cit.*, pp. 135 y 134, respectivamente.

⁴² Johnson, A. *op.cit.*, p. 103.

convite, y que den a cada uno de los convidados una ave asada, pan y bebida de cacao en abundancia y al fin del convite suelen dar a cada uno una manta para cubrirse y un banquillo y el vaso más galano que pueden, y si muere alguno de ellos es obligada la casa o sus parientes a pagar el convite. La otra manera es entre parentelas, cuando casan a sus hijos o hacen memoria de las cosas de sus antepasados; y ésta no obliga a restitución, salvo que si cuando han convidado a un indio a una fiesta así, él convida a todos cuando hace fiesta o casa a sus hijos. Y sienten mucho la amistad y la conservan [aunque estén] lejos unos de otros, con estos convites.⁴³

Entonces, el Pariente mayor organizaba las reuniones necesarias, seguramente las religiosas incluidas⁴⁴ -según se dijo- en su domicilio y a su costa, con la ayuda de los parientes de su Patio⁴⁵: “Y en casa de éste se juntan los del *calpulli* a hacer y tratar lo que conviene a su *calpulli* y a sus tributos y a sus fiestas; y en esto gasta mucho, porque siempre en estas juntas, que son muchas por año, les da de comer y beber, y es necesario para tenerlos contentos y quietos”⁴⁶. Puede conjeturarse que estas reuniones

⁴³ Landa, *op.cit.*, p. 38.

⁴⁴ Entre los tarahumaras actuales, el gobernador o *siríame* “portador de la lanza”, tiene como obligaciones: “1) presidir las asambleas, 2) atender las fiestas y las tesgüinadas, 3) concertar los juegos religiosos, 4) juzgar, 5) dirigir el sermón dominical y 6) conducir las ceremonias a los dioses y los antepasados”. Aguirre Beltrán, *op.cit.*, p. 69.

⁴⁵ “Después de haber comprado y juntado todo lo necesario, luego daba noticia deste banquete a sus parientes y amigos, viejos y viejas, para que le ayudasen con sus personas a servir el banquete”. Sahagún, *op.cit.*, p. 817. Por otra parte, fray Diego de Landa dice sobre los mayas que cuando la “borrachera” era particular, “hacía el gasto el que la hacía con ayuda de sus parientes”. Landa, *op.cit.*, p. 38.

⁴⁶ Zorita, *op.cit.*, p. 35. Fray Diego de Landa comenta lo siguiente sobre los mayas: “Que los indios, en sus visitas, siempre llevan consigo don que dar según su calidad; y el visitado, con otro don, satisface al otro, y los terceros de estas visitas hablan y escuchan curiosamente conforme la persona con quien hablan, no obstante que todos se llaman de tú porque en el progreso de sus pláticas, el menor, por curiosidad, suele repetir el nombre del oficio o dignidad del mayor”. Landa, *op.cit.*, p. 40.

periódicas al interior de la aldea hayan perseguido -en un principio, cuando los Patios eran independientes- el mismo fin que los festines entre los Principales de Chinancallis vecinos: concertar alianzas para evitar guerras, donde no sólo se habrían intercambiado productos sino incluso mujeres, a fin de perpetuar las relaciones amistosas. Prácticas que, seguramente, llegaron a institucionalizarse una vez unificados los Patios en una sola corporación: la *fratría* convertida en aldea permanente, el Chinancalli. Para darnos una idea de cómo pudieron haber sido dichos festines, se describe la celebración de las primicias de la cosecha del *huautli* (amaranto), llevada a cabo por los indígenas de las cercanías de Taxco del siglo XVII, al finalizar la temporada de lluvias, quienes entonces confeccionaban

vnos ydolos de figura humana de tamaño de vna quarta de vara poco más o menos; para el día que los forman tienen preparado mucho de su vino, y en estando hechos los ydolos y cossidos los ponen en sus oratorios, como si colocaran alguna ymagen, y poniéndoles candelas y encienso les ofrescen entre sus ramilletes del vino preparado para la dedicación o en los tecomatillos supersticiosos arriba referidos o, si no los tienen, en otros escogidos, y para esto se juntan todos los de aquella parcialidad que es la cofradía de Bercebú, y *sentados en rueda con mucho aplauso*, puestos los tecomates y ramilletes delante de los dichos ydolos, *empieza en su honra y alabança*, y en la del demonio, *la musica del teponaztli*, que es un tambor todo de palo, y *con él se acompaña la canturia de los ansianos*, y quando ya han tañido y cantado lo que tienen de costumbre llegan los dueños de la ofrenda y los más principales, y en señal de sacrificio derraman de aquel vino que auían puesto en los tecomatillos, o parte o todo,

delante los idolillos del *huautli*, y esta acción llaman *tlatotoyahua*, y luego empiezan todos a beber lo que quedó en los dichos tecomates primero, y luego dan tras las ollas hasta acabarse, y sus juicios con ellas.⁴⁷

Aunque en el Posclásico, y aun después de la conquista, el sostenimiento económico del Principal recaía directamente en los miembros del *calpulli*⁴⁸, entre los matlatzincas -antes de su dominación por los mexicas- el Pariete mayor sólo era relevado de las tareas agrícolas en caso de enfermedad: “Y si enfermaba el principal o gobernador, rogaba a los demás del barrio que le librasen e hiciesen su sementera como a necesitado, y así se hacía”⁴⁹. Puede inferirse que el primer caso, en que la comunidad mantenía al Principal, corresponda a tiempos posteriores al segundo, mucho más democrático; por lo tanto, consideraré que en el Formativo el Pariete mayor trabajaba su lote de tierra encabezando a su Patio, como el resto de los Patriarcas que integraban el Chinancalli. Sin embargo, se desconoce por completo cómo pudo haber obtenido el Principal los recursos necesarios para

⁴⁷ Ruiz de Alarcón, *op.cit.*, p. 36. Por otra parte, Sahagún refiere cómo eran ordenados los invitados durante un banquete ofrecido por un rico comerciante: “Siéntanse todos juntos a las paredes, en sus petates y icpales. A la mano derecha se sientan la gente más principal por sus grados y orden de su principalidad, como son entre los mercaderes *pochtecatlatoque*; y a la otra parte, que es la mano izquierda, se asientan los que no son tan principales, por los grados y orden de su principalidad, como es entre los mercaderes de aquellos que llaman *nahualoztoméca*; las estremidades destas dos partes ocupan los mancebos, ordenados por su principalidad”. El organizador se sienta delante de todos... ¿Acaso junto al fogón sagrado? Sahagún, *op.cit.*, p. 801.

⁴⁸ “Y a su principal o cabeza le labraban una sementera para su sustento, y le daban servicio conforme a la gente que había en el barrio, y era por el cuidado que dellos tenía, y por lo mucho que gastaba en las juntas que se hacían por año en su casa en pro del común”. Zorita, *op.cit.*, p. 111.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 197. En la sociedad tzotzil-tzeltal de la actualidad, los pueblos se dividen en secciones llamadas *kalpul*, “esta proximidad en la que se sitúan los miembros de la sección unos con otros respecto a otros se expresa por medio de privilegios y obligaciones mutuas. Todo individuo puede esperar una ayuda material de su sección en caso de necesidad y está obligado a la reciprocidad. Así, quien se vea temporalmente reducido a la inactividad a causa de una enfermedad o un accidente, puede movilizar la fuerza de trabajo de la sección a la que pertenece y ocuparla a su favor en las tierras que él mismo está imposibilitado de trabajar”. Favre, *op.cit.*, p. 149.

efectuar sus tareas político-religiosas, lo cual implicaría que: *a)* o bien las parcelas asignadas al (Patio del) Pariente mayor eran comparativamente mayores que los del común, tal vez debido a una posible mayoría de población respecto de los otros Patios, ó *b)* una determinada porción de los bienes producidos por los integrantes del Chinancalli eran concentrados por el Principal, quien los distribuía en forma de festines al resto de los Patriarcas durante las reuniones político-religiosas. Lo cual parece más verosímil y conduce a la siguiente pregunta, ¿cómo y cuándo entregaban los Patriarcas sus partes proporcionales al Pariente mayor? Por una parte, tal vez lo hacían con donaciones durante los mismos festines -como se acostumbraba en el Posclásico, según los testimonios de Landa y Sahagún- y/o después de recolectada la cosecha. Por otra parte, el Principal debió haber conservado cierta porción de lo negociado con los Principales de otros Chinancallis, ya fuera en la concertación de alianzas o por las indemnizaciones obtenidas después de algún agravio en contra de los miembros de la comunidad. Asimismo, existe la posibilidad de que en un principio el Pariente mayor arreglara los matrimonios con las otras aldeas⁵⁰ (ver *infra* §42). Esto parece confirmarse cuando se recuerda que la fratría debió haber sido originada a partir de la subdivisión de una *gens* fundadora, merced a su aumento demográfico (y tal vez a la imposibilidad de segmentarse, es decir, en caso de que las “sub-*gentes*” derivadas no pudieran ocupar nuevos territorios), puesto que los miembros no habrían podido casarse entre sí.

De cualquier modo, es evidente la existencia de una reserva comunitaria, independiente de los ahorros particulares de los Patios

⁵⁰ Resulta interesante que entre los tarahumaras contemporáneos existe un funcionario denominado *mayóli* (cuyo término proviene del español mayor) quien actúa como intermediario matrimonial: busca parejas para la gente sin casar, realiza las ceremonias acostumbradas e intenta resolver los problemas entre cónyuges. Merrill, William L. “Tarahumara social organization...” en *Handbook of North American Indians vol. 10*, p. 290. ¿Acaso estas funciones eran efectuadas por el “gobernador” o *siríame* antes de la llegada de los españoles? Ver *supra*, la nota a pie de página número 42, en este mismo capítulo.

integrantes, “para *insurance* [seguro] por un lado, y para *costear los gastos de la entidad comunitaria en cuanto tal*, también para la guerra, para el servicio divino, etc.”, según palabras de Marx⁵¹. ¿Acaso los cuezcomates fueron originados para guardar la reserva comunitaria de la aldea entera, que así podría permanecer a la vista de todos los miembros sin crear disgustos ni malos entendidos, los cuales seguramente habrían surgido en caso de que los ahorros comunitarios se encontraran dentro del Patio del Principal?

§39. La labor militar.

Por medio del proceso de trabajo el individuo no sólo realiza la propiedad de su lote asignado, también hace efectiva su pertenencia a la entidad comunitaria, pues a través del trabajo colectivo coopera en la reproducción de la comunidad y, por ende, de sus condiciones presupuestas: “La perduración de la *commune* es la reproducción de todos los *members* de la misma como *self-sustaining peasants*, cuyo plustrabajo, el trabajo de la guerra, etc., pertenece igualmente a la *commune*. La propiedad del propio trabajo es mediada a través de la propiedad de la condición del trabajo -de la parcela de tierra, a su vez garantizada a través del plustrabajo bajo la forma de servicio guerrero, etc.-, de los miembros de la comunidad”⁵². En otras palabras, tanto el trabajo de su parcela como el comunitario (la guerra, la concertación de

⁵¹ Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, p. 53. Sin olvidar que “el trabajo antes de la existencia del capital sólo puede valorizarse a sí mismo en formas tales como la del trabajo artesanal, la agricultura en pequeña escala, etc., en suma, sólo en formas que no permiten *acumular* o sólo lo permiten en escasa medida, en formas que sólo dejan un pequeño *surplusproduce*, al cual *consumen* en su mayor parte”. Ibidem, p. 87.

⁵² “Cuanto menor sea el grado en que la propiedad del individuo requiera de hecho una *valorización a través del trabajo común* –como p. ej. en el Oriente por los acueductos-, cuanto mayor sea el grado en que a través de migraciones, a través del movimiento histórico, se haya roto el carácter natural de la tribu, cuanto más se aleja la tribu de su sede original y ocupe tierra extraña y entre, por tanto, en condiciones de trabajo esencialmente nuevas, con un mayor desarrollo de la energía del individuo [...], *tanto más están dadas las condiciones para que el individuo se convierta en propietario privado del suelo*, de parcelas particulares, cuyo laboreo particular le corresponde a él y a su familia”. Ibidem, pp. 55 y 56.

alianzas, y posiblemente matrimonios también, etc.) son condicionantes de su pertenencia a la comunidad. Por tal motivo, los *calpulleque* del Posclásico desposeían a los individuos de su lote asignado luego de tres años de inactividad: “El que tenía algunas tierras de su *calpulli*, si no las labraba dos años por culpa y negligencia suya, y no habiendo causa justa como por ser menor, huérfano o muy viejo, o enfermo, que no podía trabajar, le apercibían que las labrase a otro año, y si no, que se darían a otro, y así se hacía”; tal vez era incluso desterrado de la comunidad⁵³.

Luego entonces, al ser autosuficiente y reproducirse a sí misma, la comunidad es el todo económico, y los Patios autosuficientes que la integran sus partes: “Como primera gran fuerza productiva se presenta la comunidad misma”⁵⁴.

No cabe duda de que los dos trabajos comunitarios más importantes son: *a)* la guerra, sea para defender la propiedad contra otras comunidades y para la adquisición de nuevos territorios, y *b)* la producción de bienes a fin de obtener alianzas beneficiosas, por medio de la demostración de la potencia disponible⁵⁵. “Las dificultades que encuentra la comunidad sólo pueden provenir de otras comunidades, que ya han ocupado esa tierra o que molestan a la comunidad en su ocupación. La guerra es entonces la gran tarea común, el gran trabajo colectivo, necesario para ocupar las condiciones objetivas de la existencia vital o para proteger y eternizar la ocupación de las mismas. Por lo tanto, la comunidad compuesta de familias se organiza en primer término para la guerra –como organización militar y guerrera-, y ésta es una de las

⁵³ “Si acaso algún vecino de un *calpulli* o barrio se iba a vivir a otro, perdía las tierras que le estaban señaladas para que las labrase; porque ésta era y es costumbre antiquísima entre ellos, y jamás se quebrantaba ni había entre ello contradicción alguna, y quedaban y quedan al común del *calpulli* cuyas son; y el pariente mayor las reparte entre los demás del barrio que no tienen tierras”. Zorita, *op.cit.*, pp. 32 y 31 respectivamente.

⁵⁴ Marx, *op.cit.*, p. 74. (Ver §23).

⁵⁵ La putrefacción de las cosechas en los centros de almacenamiento de los enga de Nueva Guinea resulta una demostración de la fuerza que puede desplegar cierta comunidad. Johnson, A. *op.cit.*, p. 81.

condiciones de su existencia como propietaria. La concentración de las viviendas en la ciudad [aldea] es base de esta organización guerrera”⁵⁶.

Si bien entre los grupos horticultores de la actualidad existen un gran número de causas para iniciar las guerras, es indudable que en primer término se encuentre el apoderamiento de tierras. Seguramente lo mismo sucedió entre las comunidades que vivieron durante el Formativo; aunque no haya sido de carácter tan endémico como entre los engas, horticultores de Nueva Guinea, debido a la disposición de tierras fértiles en el Altiplano central:

Existen muchas causas mediatas o inmediatas de guerra: rapiña o traición, robo de cerdos o de objetos valiosos, acusaciones de brujería y hasta insultos verbales. Sin embargo, el detallado estudio de Meggit acerca de la guerra entre los mae engas demuestra convincentemente que la causa predominante de la guerra es la competencia sobre la escasa tierra agrícola. Las comunidades mae engas molestan deliberadamente a los pequeños grupos vecinos con acciones de guerra, con el propósito de ahuyentarlos y apoderarse de sus tierras. Más de la mitad de las guerras engas han sido ocasionadas por la tierra en el más estricto sentido. Antes de la pacificación moderna, la guerra era endémica en las regiones montañosas; constituía la mayor causa de muertes entre los hombres, y una fuente crónica de inseguridad. Todo movimiento que ocurriese fuera del territorio del clan era considerado peligroso y acometido únicamente por grupos armados. Los hombres tenían que estar preparados para defender sus territorios ante cualquier amenaza de ataque, lo que a su vez

⁵⁶ Marx, *op.cit.*, pp. 54-55.

subrayaba la importancia del establecimiento y conservación de alianzas militares.⁵⁷

Las operaciones militares debieron haber consistido más bien en incursiones de saqueo o “cacería de cabezas” (sobre todo en el caso de venganzas por la muerte de algún miembro) efectuadas por emboscadas o tácticas de guerrilla, debido al reducido número de contendientes. Por ejemplo, entre los iroqueses de fines del siglo XIX, “teóricamente cada tribu estaba en guerra con todas las que no hubiesen concertado un tratado de paz con ella. Cualquier [individuo] podía reunir una banda de guerra y dirigir una expedición cuando lo deseara. Anunciaba su proyecto [al conjunto de la población, reunida en asamblea] ofreciendo una danza de guerra e invitando voluntarios. Este método sometía a prueba práctica la popularidad de la empresa. Si lograba reunir una banda, que se compondría de aquellos que le habían acompañado en la danza, partían enseguida mientras durase el primer enardecimiento. Cuando amenazaba un ataque, la tribu organizaba bandas de guerra para salir al encuentro, con un procedimiento más o menos igual”⁵⁸. Pero, en caso que una aldea necesitara, debido a su aumento demográfico, extender su territorio para así poder preservar los fundamentos de existencia de la comunidad (como co-propietarios autosuficientes y en cierto grado autónomos) por medio de las armas, es posible que intentaran exterminar a todos los enemigos, incluidas tal vez las plantas y los animales domesticados. Por ejemplo, aunque los mexicas, durante el reinado de Moctezuma, llevaban

⁵⁷ Johnson, A. *op.cit.*, p. 96.

⁵⁸ “... En casos en que las fuerzas así reunidas formasen un solo cuerpo, cada una era mandada por su propio jefe de guerra, y sus operaciones de conjunto se fijaban por un consejo de estos jefes. Habiendo entre ellos un jefe de guerra de prestigio reconocido, él vendría a ser, por orden natural, el jefe principal”. Morgan, *op.cit.*, p. 174. Resulta interesante que en los tiempos de la naciente república romana, apenas desembarazados de los reyes etruscos, la *gens* de los Fabios continuó la guerra contra la ciudad de Veies por sus propios medios: “Una sola familia –se decía– echa sobre sus hombros lo que es propiamente obligación del Estado”. Livio, Tito. *Desde la fundación de Roma*, pp. 150-152.

muchas generaciones de vivir bajo una organización estatal, en ocasiones aun exterminaban a todos los habitantes (dejando de lado los posibles cautivos que pudieron haber servido para sacrificios rituales), como el caso de la ciudad de Tzapotitlan, de la gente “yangüiteca”. Comenta el cronista indígena Tezozomoc: “Comiençan con tanta crueldad a matar y a prender tantos biuos y presos, y yban con esta crueldad derribando árboles de frutales y magués, poniéndole fuego a todo quanto topauan por delante. Comiençan luego a quemar las casas, que estaca en pared no yban dexando”⁵⁹. Asimismo, entre los tsembagas de Nueva Guinea, las batallas “aunque devastadoras, por lo común son simples testimonios de fuerza que por sí solos no resuelven nada. Sin embargo, cuando un grupo está seguro de su superioridad sobre el otro, no vacila en atacar masivamente para aniquilar a tantos oponentes como le sea posible y para echarlos de sus tierras. Los ganadores destruyen entonces los cultivos del grupo, incluyendo los árboles que producen un fruto comestible rico en aceite (*komba*). El grupo derrotado se da a la huida, dispersándose en refugios temporales en las casas de parientes o aliados de otros grupos. Las tierras del grupo vencido no son ocupadas de inmediato. De acuerdo con el sistema ceremonial, un grupo derrotado cuenta con la oportunidad de reconquistar sus tierras”⁶⁰.

En estos casos, los miembros del Chinancalli habrían elegido un Jefe de guerra que organizara y dirigiera las operaciones durante la batalla, quien

⁵⁹ Alvarado Tezozomoc, *op.cit.*, p. 407.

⁶⁰ “... Una secuencia ritual mayor regula la disposición de la tierra después de una derrota. Cuando un grupo ha sido inobjetablemente vencido, se instituye una tregua; en adelante, la guerra entre esos dos mismos grupos no será posible durante muchos años. En el periodo de paz que sigue, se pone un acento muy especial en elevar las cantidades de puercos; cuando hay consenso acerca de la abundante cantidad de puercos conseguida, los clanes colocan estacas para marcar sus límites territoriales. Se inician entonces los preparativos para la fiesta del ‘*kaiko*’, los cuales se prolongan por varios meses. La ceremonia *kaiko* señala el fin de la tregua, de modo que la guerra es posible nuevamente. Si para ese momento el grupo vencido no ha vuelto a ocupar sus tierras, el clan ganador elimina las estacas ceremoniales e incorpora esas tierras a su propio territorio; si, en cambio, el clan derrotado ha recuperado su dominios, sus miembros deben prepararse una vez más para defenderlos”. Johnson, A. *op.cit.*, p. 106.

seguramente perdía toda autoridad una vez finalizada la campaña⁶¹. De acuerdo con las fuentes del Posclásico, posiblemente el nombre de dicho cargo haya sido el de *tecuhtli*, cuya etimología parece provenir de la palabra “abuelo”⁶². Asimismo, parece verosímil que los Patios independientes, antes de su conglomeración en aldea, eligieran en idénticas circunstancias un caudillo militar; tal como los tarahumaras, quienes al momento del contacto con los españoles se encontraban organizados en “ranchos” -compuestos por varias familias extensas que habitaban contiguas (aunque seguramente durante el invierno se disgregaban por familias conyugales, como en la actualidad)- dirigidos por un principal y un cuerpo de ancianos. Los miembros de diferentes ranchos algunas veces se congregaban con propósitos judiciales, gubernamentales y ceremoniales, además unían fuerzas en tiempos conflictivos bajo la dirección de capitanes de guerra⁶³.

En caso de que las fuerzas armadas de ambas aldeas fueran más o menos equilibradas, los combates debieron haberse decidido en los terrenos deshabitados que dividían los territorios de cada comunidad y servían de

⁶¹ El filósofo Michel de Montaigne refiere que cierta ocasión tuvo la oportunidad de platicar con un indígena de la “Francia antártica”, quien era un prestigiado caudillo militar, y “preguntándole qué ventajas alcanzaba de la superioridad de que se hallaba investido entre los suyos, pues era entre ellos capitán, nuestros marinos le llamaban rey, díjome que la de ir a la cabeza en la guerra. Interrogado sobre el número de hombres que le seguían, mostróme un lugar para significarme que tanto como podía contener el sitio que señalaba (cuatro o cinco mil). Habiéndole dicho si fuera de la guerra duraba aun su autoridad, contestó que gozaba del privilegio, al visitar los pueblos que dependían de su mando, de que le abriesen senderos al través de las malezas y arbustos, por donde pudiera pasar a gusto”. Montaigne, *op.cit.*, p. 134.

⁶² Para el Posclásico, el *tecuhtli*, elegido “por hazañas hechas en la guerra [...], era el jefe militar del *calpulli* y tenía a su cuidado todo lo relativo a los negocios bélicos, desde el adiestramiento de los jóvenes en el *telpochcalli*, casa de solteros, hasta la dirección y manejo de los escuadrones en el campo de batalla; era el capitán del *calpulli*, quien llevaba en los azares de la guerra la sagrada insignia del linaje”. Aguirre Beltrán, *op.cit.*, p. 27. Una vez que el Chinancalli fue incluido dentro de la estructura estatal, el *tecuhtli* como representante del gobierno central, era el “encargado de impartir justicia entre los *macehualtin* de su distrito y recoger los tributos de los causantes”. López Austin, *op.cit.*, p. 130.

⁶³ Merril, William L. “Tarahumara social organization...” en *Handbook of North American Indians vol. 10*, p. 293.

frontera⁶⁴. El fraile menor Motolinia refiere haber sido “costumbre general en todos los pueblos y provincias, que en fin de los términos de cada parte dejaban un gran pedazo yermo y hecho campo, sin labrarlo, para las guerras; y si por acaso alguna vez se sembraba, que eran muy raras veces, los que lo sembraban nunca lo gozaban, porque los contrarios sus enemigos se lo talaban y destruían”⁶⁵. Resulta interesante que entre los tzotziles y tzeltales contemporáneos, los integrantes de la comunidad se reúnen anualmente para trabajar colectivamente la tierra hasta encontrarse con los trabajadores de la comunidad vecina, donde se fincan los términos territoriales; en otras palabras, el número de habitantes es fundamental para la supervivencia de la comunidad, para su propia producción y reproducción:

El chamula designa a su comunidad *mukta k'lum* que puede traducirse bien por “nuestra gran tierra”, bien por “nosotros, el gran pueblo”. La comunidad *lum* (“la tierra”, “el pueblo”), es un espacio habitado y trabajado en común, es decir, organizado más que poseído. Entre la comunidad de [San Juan] Chamula y la de [San Miguel] Mitontic se extiende una franja de tierras deshabitadas. Todos los años, a fines de septiembre, los chamulas y los migueleros vienen a estas tierras y empiezan a trabajarlas. La roturación se hace de tal modo que los dos grupos de trabajadores progresan uno hacia otro en direcciones convergentes. La línea

⁶⁴ Zorita refiere lo siguiente sobre estas tierras baldías: “Por ser estas tierras del común de los *calpullec* o barrios, ha habido y hay desorden en las que se han dado y dan a españoles [...] porque] están en perjuicio y no labradas. Y aunque hay en ellas muestras de haber sido labradas, y lo contradicen los del barrio o *calpulli*, y aunque aleguen que las tienen para dar a los que se casaren o a los que no tienen tierras, no les vale y dicen que lo hacen de malicia”. Zorita, *op.cit.*, p. 33.

⁶⁵ Motolinia, *op.cit.*, tratado tercero, capítulo XVIII. Asimismo, entre los engas -grupo de horticultores de Nueva Guinea- los combates “se desarrollan bajo la forma de batallas organizadas que tienen lugar en campos especialmente designados para ello” Johnson, A. *op.cit.*, p. 104.

formada por los puntos de encuentro de chamulas y migueleros constituye la frontera de las dos comunidades –frontera muy provisional, por lo demás, ya que será puesta en duda al año siguiente, a principios del próximo año agrario, al renovarse la operación de roturación–.⁶⁶

Es verosímil que para el Formativo dicho método (o uno parecido) preparara las circunstancias para la guerra o para el establecimiento de alianzas con otros grupos, después de reconocer la magnitud demográfica de los oponentes.

Resulta evidente, entonces, la correlación entre la disponibilidad de tierras y la concentración o dispersión de la comunidad (junto a otras causas, como el abasto de agua⁶⁷). Es decir, a mayor disponibilidad de agua y tierras fértiles mayor dispersión de los miembros de cierta comunidad, lo que influye en la independencia de las entidades comunitarias particulares: los Patios o *gentes*. Al respecto, Alonso de Zorita refiere que entre los matlazincas, “antes que los señoreasen los de México, todas las tierras eran consejiles y comunes, y el que acertaba con buena tierra siempre la labraba él y sus herederos; y si no era buena buscaba otra de las que estaban vacas, porque las que poseían los que las labraban no se las podían quitar; y esto era en cada pueblo o *calpu*”⁶⁸. Algo similar sucedió todavía durante el siglo XX, en la

⁶⁶ Favre, *op.cit.*, p. 126. Recordar los germanos antiguos y la asignación anual de parcelas a los particulares, §21.

⁶⁷ De acuerdo con los datos recabados por la investigadora Ester Boserup en su modelo de la relación entre el crecimiento demográfico y la intensificación agrícola, “el crecimiento demográfico y la presión sobre los recursos se consideran como una variable independiente que explica la variedad en la intensidad del cultivo. La autora observa que la ganancia energética por el trabajo suele ser más alta en un régimen extensivo que en uno intensivo y, por lo tanto, los estadios iniciales de la colonización de una región siempre deberían comprender técnicas extensivas. A medida que aumenta la densidad de población la gente se ve obligada a aceptar una relación insumo-producto menos provechosa; es decir, la intensificación del uso de la tierra”. Sanders, William T. *op.cit.*, p. 23.

⁶⁸ Si un individuo “tenía unas tierras y las labraba, no podía entrar en ellas otro, ni el principal podía quitárselas ni darlas a otro; y si no eran buenas las podía dejar y buscar otras mejores, y

comunidad nahua de Zacatipan, pues los ancianos relatan cómo “cualquiera podía desmontar un pedazo y sembrar en él: no había dueños, ni títulos, y la tierra disponible realmente sobraba. *Cuentan que no había pleitos por las herencias y las familias vivían en agrupación extensa durante mucho tiempo*”⁶⁹.

Por último, el hecho de que los “calpules” del Posclásico (subyugados por -o incluidos en- el Estado, a quien entregaban tributo periódicamente) tuvieran pependencias con otras comunidades por la delimitación territorial⁷⁰ -si bien, ya no por medio de las armas sino a través de las instituciones judiciales del Estado-, parece demostrar que hubo un tiempo en que el *calpulli* fue soberano e independiente. Sólo así se explica razonablemente la prohibición de que individuos extraños a la fratría poseyeran las tierras de la comunidad: “Por manera que nunca jamás se daban ni dan las tierras a quien no sea natural del *calpulli* o barrio, que es como los israelitas que no podían ni era lícito enajenar las tierras o posesiones de una tribu en otra [...] Porque, si es posible, por una vía ni por otra no se permitía ni permite que los de un *calpulli* labren las tierras de otro *calpulli*, por no dar lugar a que se mezclen unos con otros ni salgan del linaje”⁷¹.

A manera de conclusión, la disponibilidad de tierras fértiles y agua potable condiciona la configuración de la comunidad, mayor o menormente

pedirlas a su principal; y si estaban vacas y sin perjuicio se las daban”. Zorita, *op.cit.*, p. 198. Fray Diego de Landa comenta que entre los mayas de Yucatán, “las tierras, por ahora, son de común y así el que primero las ocupa las posee. Siembran en muchas partes, por si una faltare supla la otra”. Landa, *op.cit.*, p. 40.

⁶⁹ Las cursivas son mías. En los equipos de “mano vuelta” de Zacatipan, Puebla, cada vez más se admiten amigos, a diferencia de antaño cuando sólo eran integrados por familiares más o menos cercanos: “es interesante que se ha estado reforzando gracias a la escuela. Por primera vez, niños de la misma edad conviven en las mismas actividades durante varios años, y se crea entre ellos una solidaridad que no existía cuando *el único punto de referencia*, en la comunidad para los niños, *era el grupo doméstico*”. Arizpe, *op.cit.*, pp. 93 y 176 respectivamente.

⁷⁰ “Si hay algunas vacas o por labrar en el *calpulli*, tenían y tienen gran cuenta con ellas, para que de otro *calpulli* no se les entren en ellas. Y sobre esto tenían y tienen grandes pependencias, por defender cada uno las tierras de su *calpulli*”. Zorita, *op.cit.*, p. 32.

⁷¹ Zorita, *op.cit.*, pp. 30 y 31.

dispersa. El número de población de la comunidad define su extensión territorial, su capacidad productiva y, por ende, su poderío militar, así como su naturaleza autosuficiente y autónoma, es decir independiente. Asimismo, a menor disponibilidad de tierras fértiles (en el caso de los agricultores), aumenta la belicosidad; sin olvidar la presión demográfica absoluta de una región en específico, o sea, la presencia de muchos grupos tribales, factor que funciona en el mismo sentido aunque exista una suficiente disponibilidad de tierra y agua, puesto que los recursos son limitados y la tecnología utilizada por dichos grupos condiciona su aprovechamiento.

§40. Ceremonias.

Con respecto al segundo trabajo comunitario fundamental -es decir, las festividades entre comunidades vecinas (comensalía) que eran realizadas con el objetivo primordial de obtener y conservar alianzas beneficiosas-, no es de extrañar que los actuales nahuas del estado de Guerrero, quienes realizan una ceremonia después de la cosecha en la cual ofrecen comida al maíz (deshojado antes de ser desgranado), comparen su propia ofrenda con la de sus vecinos. La investigadora Catherine Good Eshelman comenta lo siguiente: “Por casualidad enseñé algunas fotografías de esa ofrenda a mis compadres de Ameyaltepec y éstas generaron una conversación reveladora. Admiraron detenidamente y con entusiasmo el maíz que la otra familia había cosechado, el tamaño de sus mazorcas y la belleza de la ofrenda en sí. Su reacción demostró que hacer esta ofrenda es un asunto de orgullo, *ya que demuestra la capacidad productiva de las personas que lo cultivaron*. Comentaron detalladamente el aspecto estético de su arreglo y empezaron a describir cómo han puesto ellos la misma ofrenda. Explicaron que esto se hace porque ‘amamos a nuestro sustento el maíz’ (*tictlazohtlan tonacayotl*) y, agregó mi comadre, ‘nos dicen que está vivo nuestro sustento el maíz’ (*quitoan iyoltic*

tonacayotl)”⁷². Cada grupo doméstico realiza dicha ceremonia en enero o febrero, tiempo antes de iniciar el nuevo ciclo agrícola. Se prepara un altar frente a un montículo pequeño compuesto por las mazorcas escogidas para ser la semilla en la próxima temporada de lluvias, la ofrenda de comida consiste en tamales de frijol y *telolotzin*, mole de semilla de calabaza con gallina de rancho, acompañada por velas, sal, incienso de copal y agua. “En todas las entrevistas los informantes de Oapan dijeron que hacen esta ofrenda porque respetan y aman al maíz, y que le dan de comer porque el maíz, a su vez, los alimenta a ellos”⁷³.

Los Chinancallis pudieron haber demostrado su capacidad productiva (y por lo tanto demográfica) por medio de una ceremonia similar, aunque también es posible (y verosímil) que fueran los Patios quienes acostumbraran esta práctica para demostrar a sus vecinos su poderío y, así, persuadirlos para concertar alianzas con ellos. Sobre todo, durante el hipotético periodo en que los Patios debieron ser independientes, antes (y tal vez también después) de amalgamarse en Chinancalli⁷⁴. En caso de no usar esta ceremonia, los Chinancallis vecinos pudieron haber competido entre sí -con el mismo fin-

⁷² Good Eshelman, *op.cit.*, p. 259.

⁷³ Ibidem, p. 258. En Cuetzalan, Puebla, la tierra recibe numerosas ofrendas también, tienen como objetivo compensarla, por lo general anticipadamente, de lo que se le pide. “Los objetos y oraciones ofrendados a la divinidad terrestre revelan el complejo abanico de finalidades que mediante éstos pretende conseguir el rito: saciar el apetito de la tierra ‘nutriéndola’ (‘pues ahí [con la ofrenda] le anticipamos su alimentación para que mañana, pasado, nos dé también a nosotros’); confiarle sus propias riquezas para que las conserve y las devuelva multiplicadas (‘para que haiga más en abundancia más adelante, que no se agote, que siempre haiga’)”. Lupo, Alessandro “La cosmovisión de los nahuas de la sierra de Puebla” en *Cosmovisión, ritual e identidad...*, p. 370.

⁷⁴ Los “sub-clanes” de los engas de Nueva Guinea, aparentemente análogos a los Patios del Formativo, “compiten entre sí en busca de prestigio, lo que influye en la capacidad de sus miembros para conseguir una buena esposa y en su atractivo como socios en las alianzas regionales [...] Debemos recordar que, más allá del clan enga [aparentemente análogo a la fratría], ningún grupo puede garantizar los derechos del individuo a la manera como lo hace el Estado moderno con nosotros. Fuera del clan lo único que existe son aliados, extraños o enemigos, muchos de los cuales codician las deseables tierras de otros clanes, de modo que bastará que perciban la menor debilidad para lanzarse al ataque. Los grupos pequeños –débiles en cantidad y por tanto vulnerables a la agresión- deben buscar la forma de elevar el número de sus miembros y de atraerse clanes aliados”. Johnson, *op.cit.*, pp. 98, 100 y 101.

mediante los intercambios de regalos entre los respectivos Principales, durante las comensalías antes dicho, o a través de juegos sacralizados y regulados bajo la vigilancia de los ancianos, con la finalidad de hacer desaparecer los sentimientos de recelo entre las comunidades, que de otra manera conducirían a guerras interminables. Por ejemplo, carreras, duelos entre unos cuantos representantes de las aldeas (¿similares a las luchas con nopales o puñetazos entre los “tigres” o jaguares de algunas comunidades indígenas del estado de Guerrero?), etc. Estas competencias seguramente eran llevadas a cabo en la plaza comunal⁷⁵.

De cualquier modo que fuera, después de este acopio y demostración de los bienes producidos, seguramente se habría apartado una porción para la reserva comunitaria, que el Principal administraría para la concertación de alianzas y matrimonios con otras aldeas y en caso de emergencias como guerras, sequías, etc., pero siempre bajo la supervisión del Consejo de ancianos. Ahora bien, si se recuerda la complementariedad de los cultos al fuego y a los antepasados, cabe la posibilidad de que dicha ceremonia – dedicada hoy en día al maíz “vivo”, que debe ser alimentado y quien a su vez alimenta a los vivos- fuera consagrada a los ancestros durante el Formativo⁷⁶.

Las fuentes documentales posteriores a la conquista parecen demostrar que gran parte de éstas ceremonias agrícolas (o al menos el clímax de la festividad) se realizaba en la casa del Principal, presidiendo al Consejo de

⁷⁵ Las fratrías que componían al grupo tribal de los iroqueses realizaban juegos de pelota. Morgan, *op.cit.*, p. 153. Aunque no tengo noticias sobre qué nivel de organización (“ranchos”/*gentes* o fratrías) entre los tarahumaras contemporáneos acostumbran usar los juegos de pelota que los han hecho famosos, es muy posible que fuera la fratría.

⁷⁶ Los investigadores Carlsen y Prechtel consideran que los granos dorados del maíz, utilizados en la preparación del *maatx*, bebida ceremonial maya, “representan las calaveras o, posiblemente, los huesos de los muertos en general. De acuerdo con un mito maya, las calaveras se convirtieron en plantas de maíz después que se molieron en metate y se arrojaron como polvo a un río [...] Esta línea interpretativa sugiere posibles relaciones históricas y simbólicas entre ciertas comidas, los muertos y el ritual agrícola”. Good-Eshelman, *op.cit.*, p. 276.

ancianos, quienes seguramente fungían como sacerdotes⁷⁷. Don Pedro de Ponce, beneficiado del partido de Tzumpahuacan hacia el último tercio del siglo XVI, escribió que

los más de los sacrificios de los indios son después de media noche o al alba, y así en las fiestas de sus advocaciones de santos, antes que amanezcan han ya almorzado y es este el modo: que las gallinas les cortan la cabeza delante del fuego, que es el dios *Xiuh tecutli*, que en lengua dicen *tlaquehcotonaliztli* [cortamiento del pescuezo]. *Este sacrificio se hace en casa del mayoral*. Aderezadas estas aves según su modo y hechos tamales, teniendo aparejado pulque, poquities y rosas, con cacao, lo parten en dos partes: la una ofrecen al fuego y derraman el pulque por delante, la otra mitad llevan a ofrecer a la iglesia, poniéndola en jícaras delante del altar, y en una jícara, de pie, echan un poco de pulque y lo ponen en medio del altar, y habiendo estado un rato, lo quitan, y dan de almorzar a los *teopantlacas*, y lo mismo se hace de la parte ofrecida al fuego, que es para los mayorales.⁷⁸

Según mi hipótesis propuesta en el capítulo anterior en la que los pobladores del Formativo consideraban a los ancestros como la Providencia -de acuerdo a la íntima relación entre el culto al fuego y a los antepasados, es

⁷⁷ Los *owirúame* o “doctores” entre los tarahumaras de la actualidad, “poco o nada tienen que con los médicos de nuestro mundo. Los ‘*owirúame*’ son los que tienen que ver con los ritos de la vida, la enfermedad y la muerte [...] Reciben el poder o cargo más directamente de Dios, por sueños y otras teofanías, aunque lo heredan de otro *owirúame* del que fueron discípulos o hijos. Protegen [...] a las personas y la comunidad, cuidándolas de maleficios, [por medio] de presagios que interpretan ellos mismos, de todo lo adverso que atenta contra la vida. Acompañan a los muertos en las celebraciones que los ayudan a subir al cielo”. Robles O., J. Ricardo. *Acompañamiento y teología indígenas*, p. 20.

⁷⁸ *Teogonía e historia de los mexicanos*, p. 122.

decir, que los consideraban como espíritus dotados de poderes sobrenaturales por cuya intermediación podían modificar la Naturaleza (especialmente respecto a la fertilidad) y a quienes se buscaba atraerlos, a través de distintas prácticas rituales como la libación al fuego y otras ofrendas, porque de no hacerlo serían perjudiciales a la parentela o a la comunidad en general-, es muy probable que el Consejo de ancianos, encabezados por el Principal, actuaran como intermediarios entre los vivos y los muertos. Dicho supuesto parece corroborarse con los siguientes ejemplos de ceremonias que bien pudieron haber practicado los Chinancallis del Formativo...

A. En muchas comunidades indígenas de la actualidad, dentro del marco de la fiesta dedicada a los muertos, se efectúa la danza de los “viejos” o huehues, coles⁷⁹ o “abuelos”, *xexos*, *xexumes* o “disfrazados”, también conocida como “la viejada”. Los participantes organizados en “cuadrillas” se disfrazan de ancianos en representación de los muertos, verosímilmente de los antepasados en general⁸⁰: en Pantepec, en la huasteca poblana, “Don Cruz, Don Domingo y Don Tachito, ancianos totonacas, los dos últimos tocadores de sones tradicionales en el violín, coincidieron en que los ‘viejos’ son un reemplazo de los difuntos”⁸¹. Maximino del Ángel Bautista, artesano y músico de la danza de Tantoyuca, Veracruz, dice que “los que están bailando, pues, son personas que ya murieron, son almas que están con nosotros [...], ellos vienen alegres, contentos, con ganas de trabajar y de ayudar a la gente que está en la tierra”⁸². Del 31 de octubre al 2 de noviembre, las cuadrillas

⁷⁹ Esta expresión proviene del término nahuatl *colli*, abuelo.

⁸⁰ Sahagún informa que durante la fiesta del mes Títitl, unos sacerdotes mexicas iban “vestidos de los ornamentos de todos los dioses, y enmascarados [... Y, después de sacrificar una mujer disfrazada de la diosa Ilamatecuhtli] así bailando, andaban alrededor por lo alto del cu. Habiendo dado algunas vueltas tornábanse a descender por su orden, como en procesión, y llegando abaxo luego todos se esparcían y si iban a sus casas, que eran los calpules donde se guardaban aquellos ornamentos”. Sahagún, *op.cit.*, p. 258.

⁸¹ *De Carnaval a Xantolo*, p. 192.

⁸² “En este cambio de ropas y en la actitud de ocultarse se va desvaneciendo el personaje ordinario, el joven, el campesino, el estudiante, el artesano, el padre de familia, para dar paso a la

recorren el pueblo o las comunidades vecinas, de una casa a otra, ya que su función consiste en mantener despiertos a los caseros que los reciben, quienes deben velar toda la noche departiendo en torno al altar familiar con amenas charlas recordando a los muertos, sus anécdotas, sus preferencias, lo mucho que los extrañan, etc. “Los ‘viejos’ tienen la facultad de limpiar a los que los reciben, traen en su morral una copalera o guachijarro con la que sahúman a la gente, limpiándola e incluso curándola si se encuentra enferma. Esto se hace con la finalidad de que no les toque un ‘aire’ en el Carnaval que se realiza hasta febrero, ya que en esas fechas hay mucho ‘aire malo’⁸³.”

A cambio de comida y bebida, o dinero, los “viejos” realizan su labor ritual, musical y dancística, casi diríamos, teatral: “Aparte de que a la danza se le denomina como ‘baile’, también se refieren a ella como un ‘juego’ y al interior del grupo se le conceptúa como ‘trabajo’, de tal manera que cuando se va por las calles de un pueblo, el *hoclek*, el capitán de la danza⁸⁴, va por delante con el propósito de pedir permiso para bailar en alguna casa y la forma de hacerlo es como pidiendo trabajo para el grupo; pregunta al casero si tiene ‘chamba’, es decir, si pueden ejecutar su danza ‘... queremos trabajar... ¿no hay chamba?... ¿no hay tamales tan siquiera?... tenemos mucha hambre...” Durante la actuación, los “viejos” bailan en parejas, que se tocan y abrazan delante del altar familiar, pues generalmente se disfrazan de hombres y

otra figura: el difunto. Quizá por ello se nos decía que en la transformación se recuerda a un ser querido y *en ese recuerdo el danzante se va como impregnando de algo de ese ser hasta quedar convertido en uno de ellos*”. Ibidem, pp. 213 y 218 respectivamente. Por otra parte, en el municipio de Yecapixtla, Morelos, “la gente se disfraza, algunos de viejitos, de mujeres, de personajes de la política nacional, de ciegos, de huilos, de embozados; también se ponen máscaras representando al difunto, por ejemplo, si alguien ya fallecido participó en el reto de Los Doce Pares de Francia, y algún familiar se pone su traje, la gente dice: ‘Mira, fulano sí vino a visitarnos’. *El culto a los muertos en Morelos*, p. 48.

⁸³ *De Carnaval a Xantolo*, p. 193.

⁸⁴ “Este debe ser el más viejo de los miembros del grupo, ya que esta característica lo hace respetable y le da mayor habilidad para convencer a la gente de que les den chamba. Aparte de tener ‘gusto’ y capacidad para dirigir al grupo, debe de saber contar chistes propios para la ocasión. El capitán es electo con un año de anticipación, cuando concluye la fiesta anterior; él se encarga de organizar lo relativo a los gastos generados en los ensayos”. Ibidem, p. 214.

mujeres. En el municipio de Pantepec, Puebla, al tiempo que bailan, “hablan entre ellos diciendo:

- ¿Qué vamos a sembrar?
- Aquí vamos a sembrar cebollas, ajos.
- ¿Qué vamos a sembrar?
- Aquí vamos a sembrar eso, pero tócame un son para empezar”.

Los pasos del baile no cambian a lo largo de los siete sones, son valseados sencillos; los danzantes los describen como “de costumbre”. El vestuario se acompaña de un bordón o bastón alto que evoca la coa para plantar, en el cual se apoyan durante el baile y simulan ir sembrando⁸⁵. “Después de interpretar alrededor de tres sones, los danzantes reciben dinero o algún otro producto como maíz, frijol, tamales, atole, mandarinas, naranjas, etc. Cada vez que ello se lleva a cabo, el capitán exhibe lo otorgado a todos los demás, al mismo tiempo que dice algunas palabras relacionadas con el regalo [...] Los danzantes bailan en círculo alrededor del obsequio, lo hacen en dos sentidos, primero en sentido contrario al de las manecillas del reloj y luego en el otro sentido; lo hacen zapateando, brincando y gritando muy contentos”⁸⁶. También existen noticias según las cuales, anteriormente se les regalaba algo de la ofrenda familiar⁸⁷. Por otra parte, en algunas comunidades del estado de Morelos la danza de dichas cuadrillas de “viejos” también son acostumbradas, aunque difieren, por ejemplo, en que son ejecutadas por sólo dos personas,

⁸⁵ Ibidem, p. 194. Resulta interesante que los tarahumaras contemporáneos creen que si bien las almas de los muertos habitan el mismo universo que los vivos, llevan una “vida” a la inversa: para ellos la noche es día, siembran cuando los vivos cosechan y se consideran a sí mismos con vida y a los vivos, muertos. Merrill, William L. “Tarahumara social organization...” en *Handbook of North American Indians vol. 10*, p. 304.

⁸⁶ Ibidem, pp. 214-216.

⁸⁷ En el municipio de Pantepec, Puebla, una vez adentro de la casa, “los ‘viejos’ anuncian tener hambre y piden comer. Se les ofrece refino o refresco, aunque antes se les ofrecía parte de la ofrenda para que se la llevaran”. Por otra parte, en algunas comunidades del municipio de Tantoyuca, Veracruz, “los músicos no reciben dinero por su participación, ya que ellos, al igual que los danzantes, participan de los beneficios de los ‘pagos’ recibidos de los señores caseros”. Ibidem, pp. 194 y 219 respectivamente.

uno disfrazado de muerte y otro de diablo. Además, el día 2 de noviembre ambos “acuden al panteón, al igual que todos los cristianos, para despedirse de sus muertos [...] La muerte baila con el diablo alrededor de las tumbas”⁸⁸.

Es verosímil que esta ceremonia, efectuada una vez lograda la cosecha, tuviera como objetivo secundario acaparar una porción de los bienes producidos por los Patios, todavía autosuficientes, para adjuntarlos a la reserva comunitaria, que recordamos era administrada por el Consejo de ancianos y el Principal. Por ejemplo, es de notar que las fiestas patronales de los barrios del municipio de Temoaya, entre los otomíes contemporáneos, no son organizadas ni solventadas por una persona en particular sino por el conjunto de la población bajo un sistema de cooperación: “Nadie recuerda algún momento en que alguien absorbiera todo el gasto de la fiesta. Siempre se realizó por cooperación, de tal manera que quien ocupa el cargo debe permanecer el tiempo de su gestión en [el barrio de] San Pedro [de Arriba] para poder cobrar cuotas semanales o quincenales. Este es prácticamente el único sacrificio que el cargo implica”⁸⁹. Coincidentemente, esta festividad no se realiza el 29 de junio (dedicado a San Pedro y San Pablo en el santoral católico, porque quedaría muy próxima a la celebración de Santiago, santo patrono de la cabecera: Temoaya) sino hasta diciembre, cuando hay mayor disponibilidad de dinero pues es mes de cosecha. Luego entonces, puede inferirse que dicho sistema o algo similar haya imperado en las sociedades del Formativo.

En un contexto simbólico, mágico, los antepasados (consustanciados a los vivos disfrazados de “viejos”) recibirían *personalmente* las ofrendas de comida y bebida, con el fin de agradecerles sus esfuerzos dominando a la Naturaleza, o mejor dicho haciéndola trabajar adecuadamente, según sus

⁸⁸ En este caso, es el pueblo de Atlatlahuacan. *El culto a los muertos en Morelos*, p. 51.

⁸⁹ Collin, Laura. *Ritual y conflicto*, p. 49.

ciclos. En otras palabras, los pobladores del Formativo habrían considerado que existía una dependencia mutua, un endeudamiento permanente entre los vivos y los muertos, puesto que los antepasados nunca dejaron de ser parte de la comunidad en realidad. Al respecto, los nahuas contemporáneos del estado de Guerrero dicen que los muertos trabajan (*tequitin*) “junto con los vivos en la agricultura y benefician directamente a la comunidad al controlar la lluvia y la productividad de las plantas y la tierra [...] Los muertos pueden traer viento y las nubes cargadas de agua y hablan directamente con los santos, los dioses y Tonantzin para que ellos manden la lluvia. También aumentan o reducen la productividad de las plantas y la tierra, por lo que en la compleja cosmología nahua los muertos son esenciales para la fertilidad en general. En la percepción local de la muerte, la persona deja su cuerpo físico, pero sigue perteneciendo a la comunidad y al grupo doméstico como miembro productivo”. De hecho, a través de las ofrendas de día de muertos se les reconoce “explícitamente su ayuda durante el ciclo agrícola y, por eso, deben consistir en productos de la milpa, así los vivos y los muertos se alimentan mutuamente, igual que el maíz y la comunidad humana”⁹⁰.

B. Desafortunadamente, hasta el momento no se han hallado restos arqueológicos sobre alguna ceremonia de carácter agrícola proveniente del Formativo, si bien la evidencia encontrada en unas cuevas cercanas a Ticumán, estado de Morelos, que ha sido fechada hacia el 800 aC, parece revelar una ceremonia con una intención propiciatoria en el preámbulo del

⁹⁰ Good Eshelman, *op.cit.*, pp. 264 y 267 respectivamente. “La vida ceremonial incorpora los muertos continuamente, como miembros activos del grupo familiar y del pueblo. Entre éstas hay que señalar diferentes ofrendas a los difuntos: en el aniversario de su muerte, cuando se casa un miembro del grupo doméstico, cuando se construye una nueva casa, cuando parte del grupo se separa del hogar natal y cuando hay enfermedades o sueños extraños”... Con respecto al matrimonio, se utilizan “tamales de *telolotzin* y gallinas en mole verde como ofrenda a las almas de los ancestros de la mujer cuando una novia sale de su hogar natal para vivir con su marido [...] Así, las comidas rituales cobran importancia en el matrimonio, otro momento crítico para la reproducción del grupo social y la regeneración de la vida. Sus significados son compatibles con el uso de estas comidas en ceremonias para los muertos y para la agricultura”. *Ibidem*, pp. 261 y 277 respectivamente.

inicio de la temporada lluviosa y agrícola. Esto se conjetura debido al carácter estacional de las ciruelas ofrendadas, las cuales sólo fructifican entre los meses de abril y mayo. “La abundancia de olotes y no de mazorcas con granos sugiere un momento precario, de tal manera que en las ofrendas habrían sido depositados los restos del consumo como una súplica y los restos no consumidos, como granos y alguna mazorca, como símbolos propiciatorios, regalo de alimento a las fuerzas germinales. Otras especies complementarias de la dieta, como la calabaza, el frijol y el chile, parecen figurar bajo el mismo concepto”⁹¹. Existe, también, evidencia de autosacrificio por una pequeña caja hecha de palma que contenía espinas de maguey, y la presencia eventual de navajillas. Asimismo, la presencia de restos humanos y en algunos casos de segmentos corporales (manos, pies, costillares y conjuntos vertebrales fundamentalmente), sugiere la práctica de sacrificios por desmembramiento. Además, se recuperaron fragmentos óseos de perros y aves.

Con respecto al sacrificio humano, MacNeish encontró pruebas provenientes de las cuevas de Tehuacán, de la fase El Riego (6,500 – 4,900 aC), donde un varón adulto había sido intencionalmente quemado, cuyos restos se hallaban en un entierro múltiple que incluía a una mujer adolescente y a un niño de menos de un año, y las cabezas tanto de la mujer como del niño aplastadas, tal vez a propósito⁹². También existen restos provenientes de la cueva del Texcal, Puebla, que tienen una antigüedad entre 5,000 y 2,500 aC, donde “se evidencia que ya para estas épocas se practicaba el canibalismo, si se quiere ritual, mostrado por el tipo de fracturas óseas, ya que los individuos no sólo fueron descarnados, sino que se trituró y expuso al

⁹¹ *Arqueología, historia y antropología*, pp. 108-112

⁹² McNeish, *El origen de la civilización mesoamericana...*, p. 20.

fuego algunos huesos como parte de esta costumbre”⁹³. Aunque se sabe que existió, resulta imposible conocer en qué circunstancias realizaron el sacrificio humano o quiénes eran las víctimas: si fueron realizadas únicamente en momentos de necesidad como sequías, etc., o si eran consuetudinarias -anualmente por ejemplo-, si las víctimas fueron enemigos capturados o miembros de la propia comunidad...

Por otra parte, referente al autosacrificio, y aparentemente ligado a las ceremonias propiciatorias arriba dichas, se encuentra el testimonio de la adoración a ciertos montones de piedras ubicados en los cerros que mantenían los indígenas de las cercanías de Taxco todavía durante el siglo XVII, según lo escrito por Hernando Ruiz de Alarcón:

Otro modo de ydolatría, sacrificio de sí mismos, vsaban y en algunas partes se ha visto ahora, y es el que hazían en las cumbres de los cerros y lomas altas, cuyos caminos vemos oy tan señalados como si fuesen caminos para carroças, que assí los devían de abrir antiguamente, que suben derechos hazia lo alto y van a parar en algún montón de piedras o cerro dellas donde hazían su adoración, sacrificio y plegarias, y el modo que tenían he sabido agora muy por estenso de don Baltasar de Aquino, indio cacique viejo y el más antiguo de todo mi beneficio, que lo refirió assí:

Auía en cada pueblo siertos ansianos dedicados para el ministerio de los sacrificios de penitentes, que llaman *tlamaceuhque*, y los tales viejos se llaman *tlamacazque*, que suena

⁹³ Unos restos óseos hallados en Ticumán, Morelos, datados entre el 500 y 300 aC, fueron fracturados por lo que demuestran el objetivo de “exponer la médula en la mayor superficie posible”, para ser consumida. Pijoan Aguade, Carmen Ma. *et.al.* “Evidencias de actividades rituales en restos óseos humanos...” en *El Preclásico o Formativo: Avances y perspectivas*.

entre nosotros, sacerdotes; estos llamauan al que se les antojaua del pueblo para embiallo como a peregrinar, que asta en esto ymitó el demonio lo espiritual, y en llegando en presencia de tal viejo el llamado, luego el dicho viejo le mandaua que fuesse bolando como orando a pedir mercedes, y era el casso que tenían fe que allí donde yvan, que era en las cumbres de los montes o en las lomas altas, donde estauan los cercos o montones de piedras, donde tenían los ydolos de diferentes hechuras y nombres⁹⁴[...]

Embiaua pues el *tlamacazqui*, viejo Sacerdote, al *tlamaceuhqui*, penitente, a la peregrinación dicha de la manera siguiente.

Auíá en cada pueblo vn como patio grande muy barrido, diputado para tales fines, como iglesia; a este patio tenían todos obligación de traer leña verde para los dichos ansianos, los quales eran señalados con vn mechón largo de cauellos, que dexauan crecer en el cerebro, que también entre los indios era señal de grandes capitanes y guerreros llamados tlacauhque.

Sentado, pues, el tal viejo, en vn asiento de piedra vajo, en tal modo que estaua como dezimos en cuclillas -teniendo en las

⁹⁴ La antropóloga Catherine Good Eshelman, quien trabajó entre los nahuas de Guerrero, comenta lo siguiente: “Una conversación destacó la relación conceptual entre las piedras, los huesos y las cruces. A mi pregunta sobre *tetetlan*, un lugar de mucha piedra donde miembros de la comunidad ponen ofrendas agrícolas, una mujer me explicó que hacen ofrendas en todos lados donde hay cruces e insistió en que, donde hay cruces también hay piedras. Puso de ejemplo varios altares en el campo y señaló cómo cada uno ‘tiene sus piedras’, que deben ser piedras de *ihcsan*, antiguas o históricas. *Sugiero como interpretación que hay una asociación cercana entre piedras y huesos* [...] Los huesos humanos manifiestan temporalidad y una dimensión histórica por haber cumplido con el sacrificio a la tierra. En este sentido, los huesos representan a los ancestros y dan testimonio de su cumplimiento histórico con la obligación humana de alimentar la tierra. También simbolizan el aspecto cíclico de la renovación de la vida humana y del crecimiento de la vegetación. En este contexto es sugerente la presencia de las piedras en el camino que recorre el alma después de su muerte. *Esta identificación entre piedras y huesos humanos podría explicar también la constante asociación de las piedras antiguas con las cruces en los lugares donde el ritual va dirigido a iniciar anualmente el ciclo del cultivo y del trabajo humano productivo*”. El subrayado es mío. Good Eshelman, *op.cit.*, pp. 275 y 276.

manos vn gran tecomate de la yerua que confissionada con cal la llaman *tenex yhetl*, que en español quiere decir tabaco con cal- y teniendo delante de sí en aquel patio al *tlamaceuhqui* que auía de yr a la peregrinación, le hazía su plática y le mandaua que fuesse al lugar que le señalaua de la adoración de los ídolos, al que era *Tlalticpaque* -quiere decir señor de la tierra- y las palabras eran:

Parte con priessa, el que	<i>Xon yciuhtiuh</i>
participas conmigo del	<i>nocomichic</i>
mismo vaso,	
<i>el más pequeño de mis</i>	<i>noxocoyo</i>
<i>hijos,</i>	<i>nocenteuh</i>
mi único;	<i>Maçan cana</i>
no te detengas en vano	<i>timaahuiltituih</i>
y que te quedo	<i>nimitzchiztiez</i>
esperando,	<i>nican niyehtlacuitica</i>
tomando el tabaco con	<i>nitlacuepalotica</i>
cal	<i>nitlachixtica</i>
y con el hipando	
y mirando lo que haces	
en mi ausencia (como si	<i>yzca nimitzqualtia tic-</i>
dixera profetizando).	<i>huicaz.</i>
Cata [a]quí lo que te doy	
por comida que lleues.	

Esto postrero dezía porque el viejo daba al penitente alguna parte del *tenex yetl* que tenía en el tecomate, para que el penitente fuese tomando por el camino, y *el viejo también lo tomaba en el*

*patio, donde quedaua esperando al peregrino sentado junto al fuego, y dicen así esto por no dormirse con la larga espera del peregrino, porque siempre esta estación se hazía de noche; y es de advertir que el viejo también daba del *tenex yyetl* al peregrino, como Ángel de guarda para el camino, porque también tienen abusión en esta yerua, atribuyéndole diuinidad, de manera que la llebaua el peregrino como Ángel de guarda [...]*

Era el tal viejo tan obedecido y temido que ninguno se escusaua de yr al lugar que le señalaua, por trabajoso que fuesse. Y si se le escusaua refieren *que le daría con el palo*, y aunque lo matasse no tenía pena, ni le harían al tal viejo molestia alguna, *porque todo este negocio era tenido y estimado por cosa diuina y dedicada a los dioses*; y así hablaua y mandaua el tal viejo como hombre de superior esfera, de ciencia rebelada y conocimiento profético, y así dezía a los peregrinos al tiempo de partirse, que él quedaba viendo todos sus suscesos, passos y hechos, y así dezía:

Aquí te quedo mirando yo,	<i>Nican nitlachixtica</i>
el	<i>nixomoco</i>
de ciencia superior, el	<i>nihuehue nicipac</i> , como
diestro,	si dixera <i>Ego vir videns</i> .
ansiano y casi dirí[a]mos	
<i>[Ego vir videns]</i> .	

[...] Con esto, el peregrino muy contento, y sólo respondía:

Sea en buena hora, mi	<i>Caye qualli nihcautzine</i> .
superior señor.	

Muy satisfecho que si moría en la demanda yva muy bien empleado, como si fuesse ofrecido al martirio. Con esto salía a su viaje, lleuando para su primera ofrenda copal -que es incienso desta tierra- y vnas madejas de hilo grueso de algodón mal hilado, al modo del que se haze el pauillo, o algún pañuelo texido de aquél género de hilo, que por esto llaman *poton* -quiere dezir poco torcido que a trechos descubre el algodón, y assí lo he hallado yo en las ofrendas de los montones de piedra, como lo refiero en su lugar- y acompañauan la ofrenda con el que llaman *quauhamatl*, que es vna manera de papel blanco como lienço que se haze en Tepoztlan de una corteza de árbol blanda; en este papel yva embuelta la ofrenda y seruía con el algodón *como para que vistiesse el dios o ydolo a quien se ofrecía*⁹⁵, y assí responden oy los que ofrecen, que es para que se vistan los Ángeles que andan en las nuues, o portillos y encrucijadas de los caminos *vt alibi*.

En llegando al lugar del ydolo, o al montón de piedras, prostráuase donde auía de poner su ofrenda y, puesta, se sacrificaba él derramando su sangre, para lo qual llebua un punçón hecho de vna rajita de caña agudo, y con él se picaua las orejas en las partes donde las mujeres se ponen los sarzillos, hasta derramar mucha sangre, y hechávala en unos vasitos que hazían en las piedras a modo de saleros, y assí se rompían las orejas de manera que venían a quedar, quando ya viejos, como

⁹⁵ Es interesante anotar que entre los actuales nahuas de Guerrero, al igual que las imágenes de los santos, “las cruces reciben regalos de ‘ropa’ (*tlaquentli*) y quedan cubiertas con telas adornadas con encaje y, a veces, con figuras bordadas”. Lo que demuestra la preservación de prácticas rituales heredadas a lo largo de los siglos, a pesar de la adopción de nuevos elementos. *Ibidem*, p. 260.

grandes anillos, lo que ellos dicen *nacaztecocoyacpol*. También se picaban debaxo del labio sobre la barba hasta aguxerárselo como ventana, y algunos también la lengua en la parte superior; todo esto hazían por sacrificio, y dicen que algunos llegauan a desmayarse o adormecerse, y en este éxtasi o oían o se les antojauan voces de su ydolo que les hablaba, de que quedarían muy vfanos y como siguros de que se les otorgaua lo que pedían, que de ordinario era hijos, hazienda, larga vida, familia o salud.⁹⁶

Si bien la anterior y extensa cita parece corroborar gran parte de los supuestos presentados en este y otros capítulos, además de echar luz sobre asuntos poco conocidos o tratados, es de llamar la atención el hecho de que el sabio anciano portaba un “palo” (¿semejante al bastón plantador utilizado por los “viejos” durante su danza interpretada en las celebraciones de Día de muertos?). Por lo que puede pensarse que era un distintivo (y un privilegio) de los ancianos, tal vez exclusivo del Principal; esto se confirma al recordar que cierta indumentaria (vestimenta, peinados, símbolos corporales, etc.) está indisolublemente asociada con un determinado estatus. Siguiendo la lógica (mágico-religiosa) de que algunos objetos gozan de cierto poder inherente a su substancia (los romanos de la antigüedad lo llamaban *numen*), el cual puede ser transmitido a otro objeto o sujeto (conocido éste último también como fetiche)⁹⁷, es muy probable que para el Formativo se creyera que dicho bastón poseía una fuerza sobrenatural⁹⁸... ¿acaso por haber sido entregado

⁹⁶ Ruiz de Alarcón, *op.cit.*, pp. 37-40.

⁹⁷ Creencia documentada por Torquemada, Acosta (ver la nota a pie de página número 120 en el tercer capítulo) y otros autores en muchas sociedades prehispánicas del continente americano.

⁹⁸ “El amuleto y talismán por excelencia, aquel cuya principal función la origina el valor que se le atribuye, es la varita mágica que se usa para mantener alejados a los enemigos, para trazar el círculo mágico, para señalar el punto donde deben congregarse las fuerzas mágicas, para unir y dividir [...] En realidad no se ha demostrado que el primitivo considere al fetiche como la sede de la divinidad o del espíritu superior a que adora; no se encuentra una diferencia esencial entre la idea de talismán o amuleto y fetiche. Este último rinde una fuerza especial provocada por el

por los “antepasados” al portador en turno durante generaciones? En otras palabras, el bastón tendría el poder que los antepasados le conferirían, “contaminando” al poseedor o poseedores: los ancianos. Quienes seguramente habrían sumado un poder mágico, sagrado... peligroso, a su presunta preeminencia parental y autoridad política; elementos analizados en el capítulo anterior. Las formalidades, rituales, prohibiciones -tanto para el sacerdote como para el resto de la comunidad-, etc., asociados a dicho poder sagrado (en pocas palabras, *las normas religiosas*), actualmente también se denominan tabú. Recapitulando, y de acuerdo con un pasaje del fraile Torquemada, algo similar a la “contaminación” mágica pudo haber ocurrido (¿o, mejor dicho, preservado desde el Formativo?) entre los mexicas durante la conquista: en el asedio de Tenochtitlan, los defensores destruyeron los puentes de las calzadas que unían a la ciudad con tierra firme y cubrieron dichos pasos “con palos y paja para que cayesen los españoles. Iba con la bandera en la mano el alférez Christóbal de Corral; cayó, cargaron sobre él y con una daga mató a los primeros que llegaron; dio un salto atrás y salió a la calzada y avisó a todos que no pasasen, quedando espantados los mexicanos de tal cosa, diciendo que estimaran en más tomar la bandera que a él; porque, como ellos desmayan en faltando su bandera, pensaban que así había de acontecer a los cristianos”⁹⁹.

C. Como anteriormente se dijo, el único modo para ser propietario era pertenecer a la comunidad parental y la única vía para obtener dicho status radicaba en ser admitido por ésta, la cual estaba personificada por el Consejo de ancianos, quienes actuaban como sacerdotes, eran los intermediarios entre los vivos y los antepasados. De acuerdo con el rito de admisión a la parentela,

mago, es impregnado de este poder y, para conservarlo, se requieren muchas prácticas y procedimientos, sin los cuales lo perdería y quedaría sin ningún valor [...] Al lado de los fetiches individuales se encuentran fetiches colectivos a disposición de todo el grupo al que protegen de todos los males”. Castiglioni, A. *Encantamiento y magia*, pp. 85 y 86.

⁹⁹ Torquemada, *op.cit.*, Lib IV, cap. XCVII, p. 294.

analizado en el capítulo anterior, es muy probable que los informantes de Sahagún refieran el de incorporación al Chinancalli. En el décimo día del mes llamado Izcalli, dedicado al dios del fuego,

a la mañana, en amaneciendo, venían todos los muchachos y mancebillos trayendo todos la caza que habían tomado el día antes, y ordenábanse todos en rencle, e iban delante los viejos que estaban allí junto a la casa del *calpulli*, donde estaba la estatua [de Xiuhtecuhtli], y ofrecíanlas las aves que traían cazadas, de todo género, y también peces y culebras y otras sabandijas del agua. Y recibiendo estas ofrendas los viejos, echábanlas en el fuego, que era grande y ardía delante la estatua.

Las mujeres toda la noche se ocupaban en hacer unos tamales que llamaban *huauhquiltamalli*, y también en amaneciendo los iban a ofrecer delante la estatua. Y así estaba gran cantidad dellos delante la estatua. Y como los muchachos ofrecían la caza que traían, entraban así como iban ordenados y daban una vuelta en rededor del fuego, y cuando pasaban cabe el fuego estaban otros viejos que daban a cada uno de los muchachos un tamal, y así se tornaban a salir los muchachos por su orden. A estos tamales los llamaban también *chalchiuhtamalli*.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Sahagún, *op.cit.*, p. 261. El sexto día del mes Quecholli, unas sacerdotisas ancianas o *cihuatlamacazque* del templo dedicado a Mixcoatl se sentaban enfrente de un petate tendido en el suelo, y “luego venían todas las mujeres que tenían hijos o hijas y traíanlos consigo. Éstas traían cada [una] cinco tamales dulces, y echábanlos sobre el petate delante de las viejas. Y luego cada una daba a su hijo a alguna de aquellas viejas, y la vieja que le tomaba brincábale en los brazos. Y hecho esto, dábanlos a sus madres. Íbanse a sus casas. Esto comenzaba a la mañana y acababa a la hora de comer. Los tamales tomaban las viejas para su comer”. ¿Acaso era este un ritual de admisión al Chinancalli proveniente de una época en que el grupo tenía un sistema matrilineal? Sahagún, *op.cit.*, p. 244.

Si bien este rito contiene algunos elementos observados en la admisión de nuevos integrantes a la parentela, también puede serlo el siguiente, realizado cada cuatro años: “Horadaban las orejas a los niños o niñas, y hacíanlos las cerimonia de ‘crezca para bien’, y lustrábanlos por el fuego”¹⁰¹. Sin embargo, más parece ser un rito de adopción estatal con propósito censitario¹⁰², por lo cual se realizaba cada cuatro años mientras que la ceremonia del mes Izcalli se ejecutaba anualmente.

Ya para finalizar este tema, después de que los cautivos de guerra (o los “esclavos” comprados por los mercaderes, destinados al sacrificio) eran adoptados por algún Patio –en el momento en que, según lo dicho en el capítulo anterior, hacían dar cierto número de vueltas al reservorio comunal-, “luego comenzaban a ir hacia la casa que se llama *calpulco*, y los esclavos iban detrás de todos. Y llegando al *calpulco*, los esclavos danzaban por el patio. Habiendo dado mantas y lo demás a los convidados, luego llevaban a los esclavos al cu, y después que habían dado vuelta al cu en procesión, luego los subían sobre el cu. Llegando arriba, andaban en procesión alrededor del taxón, y tornaban a descender abaxo, y desde llegaban abaxo iban corriendo al *calpulco* [...] Toda la noche los hacían velar allí”¹⁰³.

Como conclusión, puede inferirse que los antepasados -simbolizados por el fuego y los bultos o estatuas- aprobaban la ceremonia, por no decir que, según sus creencias, los mismos ancestros efectuaban personalmente los rituales por intermediación y consubstanciación de los ancianos disfrazados.

§41. Justicia.

¹⁰¹ Ibidem, p. 175.

¹⁰² López Austin hace recordar que los calpules del posclásico tenían un censo “de todos los habitantes del calpulco, distribuidos por edades, y así vemos que desde los cinco o seis años eran registrados los niños para todos estos fines, y todavía más, Durán afirma que la inclusión en los padrones se hacía desde el nacimiento”. López Austin, *La constitución real de México-Tenochtitlan*, p. 131.

¹⁰³ Sahagún, *op.cit.*, p. 249.

Una vez constituido el Chinancalli -incluso tal vez desde la época de la caza y la recolección- lo más probable es que dichas sociedades hayan hecho una distinción entre agravios “públicos” y “privados”. Los últimos habrían sido resueltos por medio de negociaciones entre los grupos afectados, integrantes de la aldea, a través de los respectivos Jefes de Patio¹⁰⁴. Por ejemplo, en algunas comunidades zoque-popolucas contemporáneas, “la infidelidad por parte de la mujer es sancionada en forma extrema. El hombre puede golpearla y hasta matarla en caso de incurrir en ella. *Los parientes de ella aprobarán tales castigos* ‘porque esa mujer ya no vale nada, está condenada’¹⁰⁵. Por su parte, los agravios públicos -ya fueran ocasionados por un miembro de la aldea, pertinazmente transgresor de las normas comunitarias, o por un extranjero- se habrían intentado resolver, tal como en la mayoría de los grupos no-estatales de la actualidad, a través “de un procedimiento organizado y regular de toda la comunidad o de los representantes constituidos de la autoridad social, de la que se deriva la fijación de una responsabilidad de alguna persona dentro de la comunidad, o la administración por la comunidad o por sus representantes de un [...] castigo a la persona responsable”¹⁰⁶. Seguramente, dichas ofensas públicas eran satisfechas por medio de la venganza en contra del o los culpables, por la negociación de cierta indemnización en productos o, quizá, por ambos medios. Tales actos de represalia eran y son aceptados en muchas sociedades “primitivas” de la actualidad, justificados e incluso considerados como una obligación de los miembros del grupo afectado: “La acción de desquite está regulada por la

¹⁰⁴ “Generalmente, y a causa del tamaño tan pequeño de las sociedades [llamadas igualitarias], los conflictos se dan entre parientes. En tales casos, resulta posible con frecuencia que un pariente común de los contendientes, de edad avanzada, intervenga y concierte una conclusión satisfactoria. Idealmente, el arbitraje debe realizarlo un pariente que equidiste de ambos, para que así no pueda existir expectativa alguna de favoritismo”. Service, *op.cit.*, p. 75.

¹⁰⁵ Báez-Jorge, *op.cit.*, p. 163.

¹⁰⁶ Radcliffe-Brown, *op.cit.*, p. 241.

costumbre; *la lex talionis exige que el daño inflingido sea equivalente al daño sufrido*, y el principio de solidaridad colectiva permite a los vengadores matar a una persona distinta del verdadero homicida, por ejemplo su hermano, o, en algunos casos, cualquier miembro de su clan [...] En una sociedad iletrada, generalmente la guerra tiene una sanción de este tipo; *el guerrear es en algunas comunidades*, como entre las hordas australianas, *normalmente un acto de desquite emprendido por un grupo contra otro que se considera responsable de alguna ofensa sufrida*, y el procedimiento está regulado por un cuerpo de costumbres reconocidas que es equivalente al Derecho internacional de las naciones modernas”¹⁰⁷.

En un principio, cuando cierta acción de uno de sus propios miembros había ofendido el sentido moral de la comunidad aldeana, ésta habría desaprobado al transgresor y posiblemente a toda su parentela... ¿o es que acaso lo habría exterminado la comunidad entera en un ataque de euforia colectiva?, puesto que el consenso general seguramente dominaba a la asociación. Es probable que los parientes más cercanos del delincuente decidieran desterrarlo ellos mismos, a fin de evitar confrontamientos con los otros grupos que componían el Chinancalli, en caso de haber fallado todos los demás medios para dominar su comportamiento negativo; tales como la exhortación de un anciano para moverlo a cambiar su conducta o la purificación ritual (expiación), puesto que “el culpable se encuentra en una situación de impureza ritual que constituye un peligro para él mismo y para aquellos con quienes está en contacto [...], o puede creerse que como

¹⁰⁷ Por ejemplo, entre los yurokas, cazadores recolectores que habitan al norte de California, “las injurias y ofensas de una persona contra otra están sujetas a indemnizaciones reguladas por la costumbre; toda invasión de un privilegio o propiedad debe compensarse de modo exacto; *por la muerte de un individuo debe pagarse al pariente más próximo una indemnización o precio de la sangre* [...] Sólo se considera el hecho y la cuantía del daño; nunca la cuestión de la intención, la malicia, la negligencia o el accidente. *Aceptada la indemnización por la ofensa, es impropio que la persona ofendida albergue resentimiento*”. Radcliffe-Brown, *op.cit.*, pp. 244-246.

resultado de su pecado caerá muerto y morirá”¹⁰⁸. Más tarde, en un segundo “estadio” de sucesión en el tiempo, la comunidad debió haber aplicado el castigo al delincuente a través de ciertas personas, que habrían actuado como autoridades judiciales constituidas. Un juez o un conjunto de ellos, representantes de la comunidad, llevaban a cabo el juicio, examinaban las pruebas, decidían la responsabilidad y la cuantía de los daños: “Las disputas se plantean ante árbitros que declaran *la costumbre* a aplicar en el caso concreto que se les presenta; tales tribunales de arbitraje se transforman en tribunales regulares; y finalmente se desarrolla en la sociedad algún procedimiento para obligar a cumplir la sentencia”¹⁰⁹.

Para el Posclásico, los jueces mexicas antes de iniciar sus deberes para con el Estado ofrecían copal al fuego¹¹⁰, porque era el “antiguo dios y padre de todos los dioses [...], el cual se llama Xiuhtecuhtli, el cual determina y examina y conclu[y]e los negocios y letigios del pueblo y de la gente popular, como lavándoles con agua”¹¹¹. Podría incluso decirse que, según sus creencias, los jueces eran los instrumentos de dicho dios, su imagen viviente; tal como era el caso de los gobernantes respecto de Titlacahuan Tezcatlipoca, según puede colegirse por las palabras que el tlatoani recién electo dirigía a esa divinidad:

¹⁰⁸ Ibidem, p. 244. En el mismo sentido, Arturo Castiglioni dice que “la severidad de los tabúes que rodean a los muertos entre los pueblos primitivos es debida parcialmente a la creencia en los poderes extraordinarios de los mismos. El contacto con los cadáveres tiene por consecuencia la segregación inmediata del grupo de todas las personas que se encuentren próximas. A estas personas se les prohíbe entrar en las casas y tocar a otros individuos, hablar con ellos, y sólo después de ritos de un claro carácter mágico, son los familiares o amigos del muerto los que permiten el regreso a la vida social. Es interesante mencionar que está prohibido mencionar el nombre del muerto y que la infracción de esta prohibición se considera un crimen tan grave como el homicidio [...] Entre los pueblos primitivos el nombre constituía una parte esencial y la más importante entre las propiedades de una persona. Pronunciar un nombre era considerado una evocación inmediata y directa y una acción igual o más importante que el contacto con el individuo”. Castiglioni, *op.cit.*, p. 105

¹⁰⁹ Radcliffe-Brown, *op.cit.*, p. 247.

¹¹⁰ “Y también lo usaban los jueces cuando habían de ejercitar algún acto de su oficio. Antes que le comenzasen echaban copal en el fuego, en reverencia de sus dioses, y demandándoles ayuda”. Sahagún, *op.cit.*, p. 282.

¹¹¹ Ibidem, p. 510.

“Con gran deseo espero y demando con grande instancia vuestra palabra y vuestra inspiración, con las cuales inspirastes y suflastes a vuestros antiguos amigos y conocidos que rigieron con diligencia y con rectitud vuestro reino, que es la silla de vuestra majestad y honra, donde a un lado y a otro se sientan vuestros senadores y principales, que son vuestra imagen y como vuestra persona propia, los cuales sentencian y hablan de las cosas de la república en vuestro nombre, y usáis dellos como de vuestras flautas, hablando dentro dellos y poniéndoos en sus caras y en sus oídos, y abriendo sus bocas para bien hablar”¹¹².

Con respecto al examen de las pruebas, es verosímil que la culpabilidad haya sido determinada por medio de ordalías sagradas¹¹³ o luchas reales o simbólicas:

En muchas de las disputas una persona puede tener claramente la razón y la otra no, tanto que la opinión pública sea casi unánime. En tales casos puede decirse, en algún sentido, que el propio público es el mediador. Sin embargo, cuando la decisión no resulta clara surgen dificultades, puesto que una de las características destacadas de la sociedad igualitaria es que, a diferencia de nuestra familiar regla de la mayoría, parece aspirarse a la

¹¹² Ibidem, p. 510. Cuando un señor principal exhortaba a sus hijos al comenzar sus “años de discreción”, les explicaba cómo a las personas importantes, militares, gobernadores y jueces, “todos los tienen por madres y padres, y esto porque tuvo por bien nuestro señor Dios de hacerlos esta merced, y no por sus merecimientos; o los da habilidad para merecer la silla y estrado del señorío y regimiento del pueblo o provincia, y pone en sus manos el cargo de regir y gobernar la gente con justicia y rectitud, y *los pone al lado del dios del fuego*”. Ibidem, p. 549

¹¹³ La palabra proviene del latín bajo que significa juicio. Durante la Edad Media, en la feudalizada Europa occidental, el duelo, común entre los caballeros, no estaba permitido a las mujeres y en ocasiones lo prohibían a los campesinos. “Entonces se recurría a otra especie de juicio de Dios. Después de una misa y de oraciones, solemnes para rogar al cielo que manifestara la verdad, se sometía a una prueba al acusado, hombre o mujer. Ya le hacían sostener un hierro hecho ascua cierto espacio de tiempo, o lo obligaban a meter el brazo en una caldera de agua hirviendo: si a los pocos días había desaparecido la herida, el juicio de Dios le era favorable. Seignobos, Ch. *Historia de la civilización en la edad media y en los tiempos modernos*, p. 105.

unanimidad de opinión en las decisiones políticas. Uno de los recursos más usuales es que los contendientes libren algún tipo de duelo o lucha pública. Entre los esquimales, por ejemplo, son formas típicas de duelo público la lucha libre o la lucha a cabezazos. Más corrientes, y ciertamente más interesantes, son sus famosos duelos de canciones [...] Entre los duelistas australianos, las disputas se resuelven típicamente mediante un lanzamiento de azagayas. Desde una distancia prescrita, al acusador se le permite tirar un cierto número de azagayas, mientras que al demandado sólo se le permite esquivarlas. El público puede aplaudir la habilidad en el lanzamiento del acusador y la destreza y agilidad del demandado. Lo mismo que en el caso del duelo de canciones de los esquimales, el público va componiendo gradualmente una opinión mayoritaria, que luego se transforma rápidamente en unanimidad. Cuando esto sucede a favor del demandado, el acusador deja simplemente de arrojar azagayas. Pero si es el demandado el que pierde, se espera que consienta que una de las azagayas le hiera.¹¹⁴

Una vez determinada la culpabilidad, sólo restaba la compensación del culpable y su parentela a favor de los agraviados (recordar §25 y §35), con el fin de poder restituirse a la comunidad sin culpa alguna. Por ejemplo, entre los

¹¹⁴ Service, *op.cit.*, pp. 75 y 76. Durante la Edad Media, cuando dos caballeros tenían un pleito, al hallarse frente a frente “se les hace batirse uno con otro y el vencedor gana. *Entonces se creía que si Dios le daba la victoria era porque tenía de su parte el derecho.* Esa es la batalla o duelo. Los jueces que forman el tribunal se limitan a hacer jurar a sus adversarios que creen tener de su parte la razón, marcan el terreno del combate e inspeccionan el lance. El tribunal ordena el duelo no sólo si ha habido crimen o insulto, sino para saber a quién pertenece una propiedad, y hasta qué regla de derecho deberá observarse [...] No se crea que sólo recurrían al duelo los tribunales de los caballeros; también se usaba entre los burgueses de las ciudades y aun entre campesinos; en estos últimos casos, los combatientes se baten con un palo y un escudo. Si uno de los adversarios no podía pelear en persona, lo reemplazaba un campeón”. Seignobos, *op.cit.*, p. 104.

tarahumaras contemporáneos el malhechor es quien normalmente desea el juicio, aunque lo tema, pues necesita reconciliarse con la comunidad y no quedar excluido: “Los juicios son religiosos porque se hacen en el nombre de Dios por el gobernador puesto por Dios, con un vocabulario exhortativo que hace constantemente referencia a Dios, a la fraternidad que él quiere [...] Terminada la exhortación, los dos, acusador y acusado, pasan delante de todos los presentes puestos de pie, y van dando la mano y agradeciendo el juicio [...] Los dos se han reconciliado entre sí y con la comunidad, con su apoyo. Por eso ante la comunidad se comprometen en concordia. Se trata de un verdadero sacramento de reconciliación que realiza eficazmente lo que significa”¹¹⁵. Resulta, entonces, ilustrativo el caso de algunos pueblos bantús que viven al sur y sudeste del monte Kenya, en África oriental,

en comunidades de caseríos diseminados, [quienes] poseen ganado, ovejas y cabras, y siembran grano en campos cultivados a mano. Carecen de jefes y están divididos en etapas generacionales bien definidas, una de las cuales está constituida por los más viejos, que ejercen el sacerdocio y las funciones judiciales. Si se plantea una disputa en la cual una persona cree que sus derechos han sido violados por otra, los litigantes reúnen a un cierto número de ancianos del distrito o distritos en que viven y éstos constituyen un tribunal que juzga el caso. El tribunal actúa primordialmente como corte de arbitraje y como un medio para decidir los principios de justicia *consuetudinarios* mediante los que debe resolverse la disputa; habitualmente no toma ninguna medida para ejecutar la sentencia, sino que deja esta tarea en manos del ofendido. En casos graves, sin embargo, cuando la ofensa afecta a

¹¹⁵ Robles O., J. Ricardo, *op.cit.*, p. 23.

toda la comunidad o cuando el acusado es considerado como delincuente habitual y peligroso, de modo que la indignación pública transforma la cuestión en un asunto público, los ancianos pueden ejercer autoridad para que se cumpla la sentencia. El procedimiento habitual se basa en los poderes rituales de los ancianos; pueden pronunciar una maldición, la cual se considera que acarrea inevitablemente un castigo sobrenatural sobre la persona que rehúsa someterse a la sentencia. La muerte de un miembro de un clan por un miembro de otro, sea intencional o accidental, es tratada por el tribunal de ancianos como un delito privado y se resuelve mediante el pago de una indemnización a los parientes de la víctima por parte del homicida y de sus parientes. Los ancianos también poseen poderes limitados para enfrentar los delitos públicos por un procedimiento conocido por *kingolle* o *nwige*. Si una persona es considerada culpable de brujería o delincuencia habitual y se la reputa, por tanto, un peligro público, los ancianos pueden condenarla a muerte o destruir su casa y expulsarle del distrito. Antes de que puedan emprender tal acción, los ancianos de las regiones más remotas deben ser llamados a consulta y debe obtenerse el consentimiento de los parientes más próximos del delincuente.¹¹⁶

Es posible que posteriormente al segundo estadio se eligiera una persona que llevara a cabo la pena sentenciada por los ancianos, jueces-sacerdotes; tal vez fuera el mismo *tecuhtli*, caudillo guerrero. Para el Posclásico, en un ambiente plagado de constantes guerras, los “tecuhtles” no

¹¹⁶ Radcliffe-Brown, *op.cit.*, p. 248.

sólo ejercían el mando de tropas, también gobernaban sus territorios adscritos e impartían la justicia: Diego Muñoz Camargo refiere que éstos “tenían mero mixto imperio en sus tierras, horca y cuchillo para ejecutar los casos de justicia, como en efecto era así”¹¹⁷. ¿Acaso esta división entre autoridades tenía raíces religiosas? Para el Posclásico, los informantes de Sahagún dicen existir “dignidades y oficios de honra, unos cerca de los señoríos y reinos, otros cerca de las cosas de la milicia”, en que los primeros comprenden “los estrados de la judicatura y regimiento de la república”¹¹⁸. De modo que la división habría radicado en el privilegio de derramar sangre, prohibido para los ancianos sacerdotes, presuntamente santificados por su continuo (y exclusivo) acceso y comunicación con los antepasados. A este respecto, al entrar al *calmecac* el individuo era amonestado, entre otras cosas, con lo siguiente: “En aquel lugar se criaron los que rigen, señores y senadores y gente noble, que tiene cargo de los pueblos. De allí salen los que poseen agora los estrados y sillas de la república, donde los pone y ordena nuestro señor que está en todo lugar. También los que están en los oficios militares, *que tienen poder de matar y derramar sangre*, allí se criaron”¹¹⁹.

¹¹⁷ Muñoz Camargo, *op.cit.*, p. 96. Durante el asedio de la ciudad de México por los españoles, los mexica fueron traicionados por sus antiguos conquistados y aliados, de modo que los señores, o tecuhtles, ajusticiaron a los culpables: “Y a los de Xuchimilco y Cuitláhuac y Mexicaltzinco y Itzamalapan, etcétera, que capturaron, llevaronlos delante de Cuauhtemotzin, que estaba en un lugar que se llamaba Yacaculco, donde está agora una iglesia de Sanctana, en el Tlatilulco. Y dixerón a Cuauhtemotzin y Mayehuatzin la traición que hacían los de Xuchimilco y Cuitláhuac. Y el Mayehuatzin, señor de Cuitláhuac, reprendió a aquellos que habían hecho mala obra. Y Cuauhtemotzin dixo a Mayehuatzin: ‘Hermano, haz tu oficio. Castiga esos que han pecado.’ Luego el Mayehuatzin comenzó a matar en ellos. Y el Cuauhtemotzin le ayudó”. Sahagún, *op.cit.*, p. 1218.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 554 y 632 respectivamente.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 654. Al respecto, Fustel de Coulanges sugiere que para los antiguos greco-latinos, antes del surgimiento del Estado, “la mano manchada de sangre no podía tocar los objetos sagrados. Para poder recobrar su culto y volver a merecer la gracia de su dios era preciso purificarse por medio de una ceremonia expiatoria”. Coulanges, *La ciudad antigua*, p. 88. Esto tampoco era una novedad entre los antiguos hebreos, a juzgar por sus continuas referencias en su libro sagrado a la purificación después del contacto con la sangre.

Ya para finalizar, se hará notar la importancia de la Asamblea, reunión de todos los miembros de la comunidad, incluidos mujeres y niños, en todos los sucesos públicos importantes: elección de autoridades, juicios y ceremonias religiosas... si es que las dos últimas fueron consideradas de esencia diferente para las sociedades del Formativo, según las evidencias y las hipótesis secundarias hasta el momento mostradas. Torquemada menciona que, muerto el tlatoani "Acamapich", "los más ancianos del pueblo y señores particulares de la ciudad [...] y confiriendo entre sí el caso, salió determinado que un hijo de el rey difunto, llamado Huitzilihuitl, fuese puesto en el trono y silla de su padre y fuese rey su sucesor y así lo eligieron por rey con mucho contento de todo el pueblo, que estaba congregado para saber lo que de la junta salía determinado; y así se levantó entre toda aquella gente un rumor y vocería, diciendo palabras equivalentes a las que suelen decir en nuestro castellano: viva el rey; que fue lenguaje muy gustoso para ellos, porque vieron que unánimes y concordados hicieron la elección, sin dividirse en bandos ni en parcialidades, de que suelen nacer discordias"¹²⁰. Por otra parte, entre los tarahumaras de la actualidad, "la autoridad suprema está depositada en la asamblea de la comunidad, constituida por los hombres y mujeres del grupo local. Esta asamblea elige un jefe que recibe el nombre de *siríame*, portador de la lanza [o gobernador para los mestizos...] La elección de gobernador no se lleva a cabo por votación nominal, sino por la aprobación unánime de la comunidad manifestada por altas voces. El gobernador saliente va nombrando a cada uno de los candidatos, y resulta electo el que alcanza un vocerío mayor; demostración del consenso general"¹²¹. Asimismo, entre los

¹²⁰ Torquemada, *op.cit.*, Lib II, cap. XVI, p. 146. Al día de hoy en Cholula "los menores de edad, los hombres y mujeres que no tienen ningún cargo o comisión, no tienen voto, sólo pueden opinar y oír pues son 'hijos del altépetl' o 'hijos de barrio o pueblo". Reyes, Cayetano, *op.cit.*, p. 266.

¹²¹ Aguirre Beltran, *op.cit.*, pp. 69 y 70. En Ocotlal Grande, comunidad zoque-popoluca, se cuenta que "hace años un primo se arrimó [apareó] con su prima, y *todos votamos en una junta* para que se fueran del pueblo porque avergonzaban a sus familias". Báez-Jorge, *op.cit.*, p. 158.

germanos de la antigüedad “el verdadero poder pertenecía a la asamblea del pueblo. El rey o jefe de tribu preside; el pueblo decide que ‘no’ con murmullos, y que ‘sí’ con aclamaciones y haciendo ruido con las armas. La asamblea popular es también tribunal de justicia; aquí son presentadas las demandas y resueltas las querellas, aquí se dicta la pena de muerte, pero con ésta sólo se castiga la cobardía, la traición contra el pueblo y los vicios antinaturales”¹²².

§42. Número de integrantes.

Ya se comentó que gracias a la domesticación de las plantas pudo sustentarse una población mayor, en comparación con los grupos cazadores recolectores; sin embargo no es posible determinar con precisión la demografía de las aldeas permanentes del Formativo. Por ejemplo, en el caso de los “parajes” de los habitantes de San Juan Chamula -integrados por un conjunto de Snas generalmente conglomerados alrededor de un pozo de agua, es decir, aparentemente análogos a la fratría-, el mayor de ellos, Yalichin, comprende a 250 familias conyugales, esto es, 904 individuos; mientras que el más pequeño, Nuculpactic, comprende 14 familias, o sea, 56 habitantes¹²³.

Si el supuesto de que la fratría nació a partir del crecimiento de una *gens* “fundadora” es veraz, los Patios que componían la aldea permanente no podrían casar a sus jóvenes entre sí, pues se habrían considerado (incluso nombrado) “hermanos”. Siendo el Principal el encargado de, en un principio, concertar los matrimonios con otros Chinancallis vecinos. De manera que existía una reciprocidad directa entre estas comunidades independientes: “les damos mujeres y ustedes también nos dan mujeres”. Los antropólogos

¹²² “... En las *gens* y en otras subdivisiones también la colectividad es la que hace justicia, bajo la presidencia del jefe; éste, como en toda la administración de justicia germana y primitivas, no puede haber sido más que dirigente del proceso e interrogador. Desde un principio y en todas partes, la colectividad era el juez entre los germanos”. Engels, *op.cit.*, pp. 143 y 144.

¹²³ Favre, *op.cit.*, p. 134. Por otra parte, el grupo correspondiente a la fratría entre los engas de Nueva Guinea está compuesto en promedio de 350 personas. Johnson, A. *op.cit.*, p. 98.

denominan a este sistema intercambio directo, el cual puede ser inmediato o diferido por generaciones. Respecto al último, aunque tarde en el tiempo, la compensación de mujeres se realiza: un varón da su hija al grupo donde él tomó esposa. “Desde el punto de vista del individuo, éste tratará de casarse con una mujer del grupo de su madre, es decir, de aquel grupo que dio esposa a su padre; si no lo consigue puede tomar esposa de cualquier clan o linaje que antes dieron esposas a su grupo; de manera que para él el mundo se divide en grupos que ‘dan mujeres’, del que puede tomar una hembra, y grupos que ‘toman esposas’, de donde no puede hacerlo”¹²⁴. Generalmente los dadores de esposas son superiores, si bien temporalmente, a los receptores; tal como sucede con los regalos durante las festividades entre los Principales de aldeas vecinas, según las observaciones arriba comentadas¹²⁵. Lévi-Strauss denominó a este sistema como de intercambio restringido, porque sólo puede “crecer” escindiéndose en cuatro, ocho, dieciséis, etc., grupos y manteniendo el intercambio directo. Esto podría convenir a pequeños núcleos de población con escaso número de grupos, pero su funcionamiento es muy difícil en sociedades grandes y complejas [...] Después de todo, los sistemas elementales son métodos de procreación sistemática interna, mientras que en los sistemas complejos el apareamiento puede ser casi fortuito. *Los sistemas elementales parecen ser capaces de controlar el crecimiento de la población* de un modo que no les es posible a los

¹²⁴ Fox, *op.cit.*, p. 194.

¹²⁵ “Herskovits también hace hincapié en que un ‘regalo’ no se toma en realidad como un acto de altruismo: ‘En Malincollo, se desconoce la idea de que cualquier algo pueda regalarse libremente. Un regalo es cuando mucho una aventura comercial, una especulación prometedora. El nativo busca recibir una ventaja por lo menos igual al valor del obsequio [...] Mauss muestra que no importa qué tan gratuito sea el regalo, o que éste no se haya buscado, el solo hecho de que se haya presentado conlleva una obligación del equivalente o una mayor retribución que sólo se puede ignorar a costa de la desaprobación social y la pérdida de prestigio”. Brenner, *op.cit.*, p. 94. Es imposible no reconocer aquí las costumbres, aparentemente hospitalarias, de los indígenas americanos al recibir por primera vez a los europeos, “regalándoles” grandes cantidades de alimentos, cuando en realidad se trataba de un gesto puramente político, una demostración de poder.

complejos”¹²⁶. En una población bastante estable, donde la movilidad territorial es limitada y no hay constantes movimientos migratorios, las personas elegirán esposas dentro de una zona restringida: “A lo largo de los años, la población de la zona se casará complejamente dentro de sí misma y la mayoría de las gentes lo harán con esposas con las que comparten *cierto* grado de consanguinidad, por remoto que sea [...] El volumen medio de este ‘grupo’ o ‘islote’, como se le denomina, en el que cualquier persona ‘en peligro de casarse’ (como dicen con evidente gracia los demógrafos) probablemente hallará una esposa, es sorprendentemente reducido. Oscila entre 900 y algo más de 2.000 personas, es decir, el tipo de oscilación del volumen de población que nos encontramos en el más elemental de los sistemas elementales”¹²⁷. Resulta interesante, entonces, que en promedio la gran mayoría de las etnias indígenas de Norteamérica para el siglo XIX (cazadores-recolectores y en algunos casos complementariamente horticultores) era menor a los 2,000 individuos. Sin embargo, los cheroquis contaban con veintiséis mil personas, hablantes de la misma lengua y que habitaban en territorios contiguos, el mayor número de indígenas hallado en los Estados Unidos de esa misma época¹²⁸. En otras palabras, todo parece indicar que el Chinancalli, la fraternidad permanentemente asentada en una aldea agrícola, debió haber sido correspondiente al grupo tribal de los cazadores y recolectores.

A causa de la fertilidad de cierto territorio y a las condicionantes que impuso la tecnología lítica a los habitantes del Formativo -tanto a los cazadores-recolectores como a los agricultores-, dichos grupos tribales fueron segmentándose conforme su aumento demográfico llegaba al límite impuesto

¹²⁶ Fox, *op.cit.*, pp. 203 y 213.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 219.

¹²⁸ “Los objiwas, que todavía no son horticultores en su mayoría, existen en número de quince mil en la actualidad, y hablan el mismo dialecto; y las tribus dacota colectivamente, en número de veinticinco mil, quienes, como se dijo, hablan dos dialectos estrechamente ligados”. Morgan, *op.cit.*, pp. 170 y 171.

por ambos factores: el ecosistema y la eficacia tecnológica. De manera que, al momento en que cierto territorio dejaba de sostener a sus habitantes, una banda habría decidido ocupar un territorio lejano, pero adyacente, al de su antiguo grupo tribal. Aunque esta nueva asociación debió haber sido independiente, puesto que la mayor parte del año conseguía sus alimentos por sus propios medios –al igual que el resto de las bandas emparentadas y vecinas-, se habría reunido con estas otras bandas durante ciertas temporadas, sobre todo para la defensa del territorio común en contra de grupos tribales enemigos, seguramente hablantes de otra lengua. El mismo proceso puede observarse en la sociedad tzotzil-tzeltal de la actualidad:

En efecto, al parecer, las comunidades de menos de 2 000 o 2 500 habitantes están generalmente concentradas, en tanto que aquellas que tienen una población superior a 2 500 están dispersas en su mayoría y las constituyen parajes cuyo número se eleva al tiempo que la población aumenta. Mientras más poblada está una comunidad, menos probabilidades tiene de concentrarse. Es lógico suponer que todo aumento de la población supone el cultivo de tierras nuevas, ya que el excedente demográfico no puede ser absorbido de manera alguna por un aumento de la productividad. Por lo general, estas nuevas tierras se obtienen en las fronteras del territorio comunitario: es decir, son las más alejadas del *teklum*. Pero mientras mayor es la distancia que las separa del *teklum*, más disminuye la rentabilidad, porque el cultivador es cada vez menos capaz de prestarles los cuidados que exigen. Llega un momento en que hasta dejan de ser rentables, si quien las posee sigue habitando en el *teklum*. Los poseedores de estas tierras están obligados entonces a establecer

su residencia en ellas y allí, al tener descendencia, fundan un paraje. Así, a medida que la población crece y extiende su área de cultivo, la comunidad evoluciona de un tipo concentrado hacia un tipo disperso.¹²⁹

Entonces, tomando en cuenta el número de integrantes de los parajes y de las comunidades de los tzotil-tzeltales contemporáneos, así como el volumen de población de cualquier sistema elemental de afinidad (o sea, de alianzas matrimoniales), los calpules durante el Formativo debieron haber estado integrados en promedio por unos 350 a 900 habitantes. Lo más seguro es que en los principios de la aldea, la comunidad fuera exógama, intercambiando mujeres con algunas aldeas vecinas –hablantes del mismo idioma-, pero que al aumentar la población de toda una región tendiera a la endogamia, principalmente para evitar que las tierras salieran del dominio de las parentelas y, por ende, de la comunidad entera. Tal como Zorita y sus coetáneos conocieron a los calpules. Entre los actuales tzotziles y tzeltales, los pueblos están divididos en secciones o barrios llamados *kalpul*, “todo individuo pertenece necesariamente a una sección y sólo a una, la de su padre y su madre, que es –pero de modo secundario, debido a las reglas de sucesión– aquella en que reside o donde tiene tierras. Las uniones matrimoniales entre personas de diferentes secciones son raras [...] El matrimonio fuera de la sección implica para la mujer una pérdida de prestigio, ya que no engendra, como las uniones matrimoniales corrientes, pagos en especie ni prestaciones de trabajo por parte del marido a beneficio de los padres de la esposa”¹³⁰. Es muy probable que esta importante transformación fuera simultánea al aumento

¹²⁹ Favre, *op.cit.*, pp. 136 y 137.

¹³⁰ Favre, *op.cit.*, pp. 147 y 148. Resulta interesante que Sahagún refiere la siguiente “abusión”: “Decían que las mozas que comían estando en pie, que no se casarían en su pueblo, sino en pueblos ajenos. Y por esto las madres prohibían a sus hijas que no comiesen estando en pie”. Sahagún, *op. cit.*, p. 464.

de la población aldeana, a su mayor concentración –posiblemente reduciendo la antigua independencia de los Patios integrantes- y a la presión de otras aldeas (o por parte de grupos tribales de cazadores-recolectores y horticultores) en el área, quienes no habrían permitido posteriores segmentaciones y colonización de sus territorios sin tomar represalias.

Ahora bien, es imposible saber si existieron “grupos tribales” por encima de las aldeas del Formativo. Lewis Morgan, después de un concienzudo análisis, manifiesta que todas las etnias indígenas de Norteamérica estaban compuestas necesariamente por *gentes* y grupos tribales, pero existían muchos grupos sin el nivel de la fratría; tal como aparece documentada la organización de los iroqueses. Esta subdivisión en 3 niveles (*gens*, fratría y tribu), además de ser seguramente originada y utilizada durante tiempos de guerra endémica¹³¹, bien pudo haber sido adoptada (fuera por imitación o aculturación) después del contacto con grupos no sólo capitalistas sino también agricultores, incluidos los de indígenas precolombinos: los famosos “*mound builders*”. Al respecto, los tarahumaras del siglo XVII se encontraban organizados en “ranchos” y, encima de estos, el nivel tribal; aunque, durante las incursiones novohispanas a la región serrana, varios grupos tribales (inclusive de etnias distintas pero que compartían territorio) llegaron a unirse en “ligas” de defensa mutua para intentar repeler a los invasores. Tales ligas se disolvían al terminar las campañas militares¹³². Es verosímil que, de haberse enfrentado a fuerzas más equilibradas a las suyas y en caso de que

¹³¹ Es ampliamente conocido que los iroqueses fueron aliados de los británicos (y posteriormente de los norteamericanos) en contra de los franceses y sus colonias canadienses durante las guerras del siglo XVIII.

¹³² Giambattista Vico afirma que durante el “Estado de las familias”, cada comunidad permanecía aislada de otros grupos humanos, sin mostrar ningún interés en los asuntos ajenos; “de suerte que muy tardíamente fue comprendido el contrato de la *procura*; y los españoles, aun en las inminentes ruinas estruendosas de Sagunto y de Numancia, jamás entendieron la fuerza de las alianzas en una unión contra los romanos. Costumbres éstas del todo convenientes al origen primero de la soledad bestial, en que no se habían propuesto los hombres la fuerza de la sociedad, por lo cual, insensatos, sólo podían advertir y cuidar lo que a cada cual particularmente tocara”. Vico, *op.cit.*, p. 85.

dicha situación continuara a lo largo de múltiples generaciones, los tarahumaras habrían llegado a constituir un nivel superior, de forma parecida a los tres niveles de organización que los iroqueses alcanzaron, según las fuentes del siglo XIX.

En conclusión, propongo que si bien el grupo tribal existía, presuntamente desde la llegada del hombre al Altiplano central (o incluso al mismo continente americano), estaba conformado sólo por dos niveles: el grupo doméstico (o banda) y el tribal; este último equivalente al Chinancalli entre las sociedades agrícolas sedentarias. Tiempo después, dos o más aldeas vieron la necesidad de amalgamarse, constituyendo otro nivel, superior, que denominaré Tribu; según la concepción latina del término y no como la utiliza la antropología contemporánea. Dicha Tribu asentada, sostenida por la agricultura, seguramente se componía de unos 2,000 o 2,500 habitantes como máximo. Lo cual nos hace preguntar si el nivel del Patio, con respecto a la Casa, no existía antes de la agricultura sedentaria, sino que fue originado a partir de las necesidades surgidas en el Neolítico, como todo parece indicar.

§43. Consideraciones finales.

Con base en la información anteriormente expuesta, puede conjeturarse que los cargos de las autoridades del Chinancalli hayan sido igualitarios, ocupados exclusivamente por cierto grupo de los ancianos de la aldea o tal vez la totalidad de ellos; de modo que el individuo “progresivamente se verá llevado hacia la punta de la pirámide familiar, lineal y clánica, sin que pueda hacer nada para impedir esta ascensión. A medida que avanza en años, controlará un número cada vez mayor de descendientes. Mejorará así su status, aumentará su prestigio, acrecentará su autoridad. Primero, jefe de familia, después cabeza de linaje y de clan, llegará a la posición de anciano en su comunidad. Subirá las gradas de la sociedad automáticamente por un largo

camino hacia la vejez”, como sucede en la sociedad tzotzil-tzeltal de la actualidad¹³³. Es necesario recordar que, debido a la dieta agrícola (aparentemente menos variada que la de los cazadores-recolectores y, por consiguiente, no tan nutritiva; ver §20), las enfermedades, la guerra y otras causas, muy pocos individuos del Formativo habrían llegado a la “ancianidad” (según nuestras expectativas, puesto que, por ejemplo, los mexicas consideraban “ancianos” a los recién casados; ver §25)¹³⁴.

Ahora bien, si recordamos que entre los grupos nómadas de cazadores y recolectores los ancianos no eran “valorados”, al contrario, podían llegar a ser eliminados cuando no les era posible participar en las cacerías colectivas ni transportarse por sus propias fuerzas (es decir, el senilicidio, ver §17), cabe entonces preguntarse ¿desde cuándo surgió dicha “gerontocracia”? Lo más seguro es que fuera a partir del sedentarismo y/o la horticultura. Por ejemplo, Michel de Montaigne refiere que entre los indígenas de la “Francia antártica” -muy similares en modo de vida a los iroqueses-, quienes vivían en largos edificios “capaces de contener dos o trescientas almas [...] Siempre hay algún anciano que por las mañanas, antes de la comida, predica a todos los que viven en una granjería, paseándose de un extremo a otro y repitiendo muchas veces la misma exhortación hasta que acaba de recorrer el recinto, el cual tiene unos cien pasos de longitud”¹³⁵. Aunque esta presunta relación de causalidad, entre la valía de los ancianos y el sedentarismo, fuera verdadera,

¹³³ Favre, *op.cit.*, p. 107. Al igual que en otros pueblos pequeños de los indígenas contemporáneos: “La diferenciación de los individuos relacionada con su posición en el escalafón tiende a coincidir con la edad, y a la larga todos los individuos siguen la misma carrera. En algunos casos recientemente reportados entre los chinantecos y mixes hay, junto con el escalafón, un sistema de grados de edad, cada uno de los cuales constituye una categoría bien definida con funciones separadas en la vida política y ceremonial”. Carrasco, Pedro, *op.cit.*, en *Estudios de Cultura Nahuatl* 12, p. 166.

¹³⁴ “Es necesario admitir [...] que a los abuelos vivos se les honraba más puesto que eran menos numerosos” Mousset, *op.cit.*, p. 84.

¹³⁵ “... No les recomienda sino dos cosas el anciano: el valor contra los enemigos y la buena amistad para con sus mujeres”. ¿Acaso por ser el hermano o el tío de la mujer más influyente en su grupo matrilineal? Montaigne, *op.cit.*, p. 124.

tal vez sea más trascendente preguntar ¿por qué se les consideró más “valiosos”... hasta el grado de santificarlos y darles un poder cuasi-absoluto? ¡Seguramente por la presunta cercanía al antepasado común o “fundador” de su parentela! Puesto que las genealogías profundas tendrían mayores territorios, tomando en cuenta a la segmentación antes descrita. Sea como fuere, resulta evidente que esas sociedades no eran (ni son, aquellas que presuntamente han preservado sus normas consuetudinarias desde entonces) tan igualitarias como aparentan, debido a la preeminencia parental y, también, porque para formar parte de la comunidad y, por consiguiente, tener acceso a la tierra y sus beneficios¹³⁶, todos deben atenerse a las reglas de los ancianos, y los ancestros, a quienes constantemente se habrían referido con veneración y, a la vez, con temor. Como fuera y a pesar de todo, la Asamblea habría seguido siendo demasiado poderosa como para permitir cualquier abuso de los ancianos, que no fuera aprobado por el consenso general. El hecho de que en algunos grupos “primitivos” contemporáneos las exhortaciones y consejos de los ancianos pueden ser ignorados (hablando sobre todo de los juicios públicos o privados), comprueba la naturaleza del poder, tanto de la Asamblea como de sus venerados y sabios ancianos. De cualquier modo, no hay que dejar de lado la posibilidad de que en la antigüedad (me refiero al Formativo) los ancianos tuvieran más autoridad y poder que entre los grupos contemporáneos, por la sugestión colectiva (y religiosa) que la fuerza

¹³⁶ John Locke, al reflexionar sobre las diferencias entre el poder parental y el político, expresa con toda veracidad que, gracias a la libertad personal de poder entregar los bienes voluntariamente a quien se desee, el padre puede obligar a sus hijos a que le obedezcan aun después de salidos de la minoría de edad, si quieren disfrutar de la herencia de sus ascendientes. “Esta expectativa obliga, en parte no pequeña, a los hijos a la obediencia [...] Pero la exigencia de tal comportamiento les es posible no por el derecho que les da su paternidad, sino porque tienen en sus manos el premio con que obligarlos a esa obediencia y recompensársela. Es ni más ni menos que el poder que sobre un inglés tendría un francés que, con el señuelo de dejarle una finca, se hiciera obedecer por él; si el inglés quiere gozar de esas tierras una vez transmitidas, tendrá que aceptarlas cumpliendo con las condiciones que para la posesión de las mismas rigen en el país donde se encuentran, lo mismo si es Francia que si es Inglaterra”. Locke, op.cit., pp. 89 y 90.

sobrenatural de los antepasados ejercería sobre el conjunto de la población, incluidos los mismos ancianos. Todo lo anterior parece indicarnos cierta pugna entre estos dos “agentes” históricos, que integraban las comunidades del Formativo, por la asignación de libertades, derechos y obligaciones. Dicha pugna presuntamente se inició desde el sedentarismo agrícola y debió ir aumentando en intensidad conforme la aldea y otros niveles políticos superiores se hacían más importantes. Sin embargo, por ningún motivo puede considerarse al grupo de ancianos como una “clase social” explotadora de sus descendientes. A lo mucho, y tal vez contemporáneamente a la transición de la aldea a la Tribu, los ancianos habrían constituido una especie de “confraternidad mágica”, rodeada de severos ritos y prohibiciones (normas religiosas), a la cual nadie podría pertenecer sin un periodo de “iniciación”¹³⁷. Sus miembros gozaban del respeto y veneración del conjunto de la población, así como de algunos privilegios, relacionados con funciones políticas, judiciales, médicas y religiosas, especialmente vinculados al ciclo agrícola¹³⁸. Hasta llegar al grado de que el anciano-sacerdote podía matar impunemente al “penitente” si se rehusaba a los mandatos religiosos, según la cita de Hernando Ruiz de Alarcón. Tal confraternidad era similar a las existentes en muchos grupos “primitivos” de la actualidad, también llamadas “sociedades secretas” por la antropología moderna.

De esta manera, durante el Formativo los cargos no eran permanentes ni, mucho menos, remunerados. Inclusive, es muy posible que el cargo de Principal rotara entre los ancianos, Jefes de los Patios que componían el Chinancalli. Por ejemplo, entre los tarahumaras de la actualidad, aunque en teoría el cargo de *siríame* o gobernador es vitalicio, “el peso que significa la

¹³⁷ Castiglioni, *op.cit.*, p. 97.

¹³⁸ Por ejemplo, aunque los sénecas, grupo tribal integrante de los iroqueses, habían perdido sus “Logias de Medicina” (*Medicine Lodges*) para el siglo XIX, cuyas funciones y ritos se desconocen, pero se sabe que cada fraternidad poseía una de estas “hermandades”. Sus miembros eran aceptados sólo después de una incorporación formal, ritual. Morgan, *op.cit.*, p. 156.

dirección del grupo y el tiempo que roba la atención de los asuntos de la comunidad impide que el cargo de gobernador pueda, generalmente, ser soportado durante largo tiempo; ello hace que en un término que varía entre tres y diez años el electo ceda su puesto, por renuncia, a otra persona del grupo”¹³⁹.

Con respecto a la posibilidad de que el Patio del Principal en turno tuviera una parcela comparativamente mayor a los demás Patriarcas y que la administración de la reserva comunitaria, al estar en manos del Pariente mayor, la usara como su propiedad particular, resulta interesante que entre los mismos tarahumaras se considere a las familias más ricas como obligadas a dar préstamos o adelantos de comida y dinero a la gente. Es decir, la riqueza genera un gran prestigio dentro de la comunidad pero, a la vez, la obligación de compartirla; por lo que la mayoría de las familias mantienen en secreto sus graneros, lejos de los ojos de sus vecinos y parientes¹⁴⁰. Por otra parte, durante la conversación entre el indígena de la “Francia antártica” y Michel de Montaigne, aquel y su intérprete comentaron que de las cosas que mayor impresión les causó fue: “que había entre nosotros [europeos] muchas personas llenas y ahitas de toda suerte de comodidades y riquezas; que los otros mendigaban a sus puertas, descarnados de hambre y miseria, y que les parecía también singular que los segundos pudieran soportar injusticia semejante y que no estrangularan a los primeros, o no pusieran fuego a sus casas [... Porque] según ellos la mitad de los hombres vale por lo menos la otra mitad”¹⁴¹.

Luego entonces, después de haber analizado las relaciones de producción colectivas y las relaciones interpersonales, e incluso las religiosas, que parecen corresponderles, así como el modo de organización de las

¹³⁹ Aguirre Beltrán, *op.cit.*, p. 69.

¹⁴⁰ Passin, Herbert. “*Tarahumara prevarications*” en *American Anthropologist*.

¹⁴¹ Montaigne, *op.cit.*, p. 134.

festividades dedicadas a los santos patronos entre los otomíes contemporáneos, puede colegirse con toda validez que la costumbre del Principal alimentando y regalando dones a los Jefes de Patio durante las reuniones político-religiosas del Chinancalli sea posterior al Formativo, posiblemente contemporánea a la época de la estratificación social entre ricos y pobres. De manera que, durante el Formativo, la reserva comunitaria era llenada con los bienes producidos por los miembros de los Patios particulares a través de colectas, que cada Patriarca organizaba, antes de cada reunión político-religiosa y otro tipo de celebraciones, como las “viejadas”, la petición de lluvias y durante las demostraciones anuales de lo cosechado por cada *gens*. Los Patriarcas, una vez que recolectaban entre los suyos la porción que les correspondía se intercambiaban una parte entre ellos en forma de regalos, el Patio que donara la mayor cantidad obtenía mucho prestigio, merced a su gran número de integrantes. De hecho, tal vez este fuera el modo en que se determinaba la “candidatura” del próximo Pariente mayor. La otra parte restante, se juntaba y era guardada en un depósito comunitario, ubicado dentro del *calpulco*.

Así, puede conjeturarse que para el Formativo nadie residía en el *calpulco*, mejor dicho en la “casa grande” (*calpulli*), pues el Principal vivía en su parcela, junto con los miembros de su Patio, tal como los demás Jefes de Patio. El *calpulco* cobraba vida cuando, durante las reuniones y celebraciones, todos los ancianos se reunían allí para rendir culto a los antepasados. Afuera del recinto, en la plaza comunitaria, el conjunto de la población aldeana participaba activamente en los rituales y esperaba las determinaciones y consejos de los *calpulleque* (“poseedores o tenedores del *calpulli*”¹⁴²; o sea, ambos el Consejo de ancianos y el Principal) para aprobarlos o desapropiarlos.

¹⁴² El sufijo *-que* denota el plural del sustantivo posesional.

La transformación de los Patios reunidos ocasionalmente en aldeas permanentes, con cargos más o menos constituidos, fue un proceso gradual que duró varias generaciones. Proceso íntima y evidentemente ligado al aumento de la población. Inclusive, en algunas comunidades tal vez nunca se llegó a dar dicho paso sino hasta mucho tiempo después; seguramente en aquellas regiones apartadas o donde el entorno ecológico no permitiera el sustento de amplias poblaciones. Esta trascendente revolución social (y política, económica, etc.) puede situarse cuando la población total de la aldea se aproximara a los mil habitantes, a juzgar por la evidencia antropológica entre los actuales otomíes¹⁴³.

Recapitulando, la metamorfosis de los caseríos independientes (Patios) en Chinancalli unificado fue un proceso gradual, resultado de la combinación de los factores ecológico, demográfico y económico –principalmente, los modos de apropiación del trabajo y los bienes producidos por los miembros integrantes de la entidad comunitaria-, entre otras causas. Marx propuso en su escrito *Formas que preceden a la producción capitalista*, que existieron al menos tres grandes modos de producción precapitalista, cuya variación depende primordialmente del comportamiento más o menos desigual entre los propietarios de “las condiciones objetivas de producción”¹⁴⁴ y los productores directos, los trabajadores: en pocas palabras sus respectivos derechos y obligaciones. Es decir, a un modo de producción se corresponden ciertos

¹⁴³ “*El principio jerárquico*, que se consideraba tradicionalmente como inherente a cada sistema de cargo, no funciona de manera mecánica en la Sierra Madre Oriental, en particular por las discrepancias enormes que existen en la carga demográfica de cada comunidad. *En pequeños pueblos, de menos de 1 000 habitantes, ya no existe, mientras que presenta formas más complejas cuando se incrementa la población, y puede modelarse sobre la división del pueblo en ‘mitades’ (San Lorenzo Achiotepec) o en barrios (Santa Ana Hueytlan)*”. Galinier, J. *op.cit.*, p. 465.

¹⁴⁴ “Suelo, material en bruto, medios de subsistencia, instrumento de trabajo, dinero o todo esto en conjunto”.

modos de propiedad y trabajo determinados, así como una forma de entidad comunitaria, que interviene o regula dicha propiedad¹⁴⁵. De igual manera, de acuerdo con los supuestos del materialismo histórico expuestos desde la Introducción, estas condiciones económicas determinan la configuración de la familia, de la asociación política y de todas las otras instancias sociales; si bien hasta cierto grado, puesto que todas ellas tienen una evolución más o menos independiente. Ahora bien, a pesar de ser un aspecto muy discutido, el modo de producción más semejante al mesoamericano -al menos durante el Formativo- parece ser el “asiático” o, mejor dicho, el comunismo primitivo¹⁴⁶; muy poco tratado, inclusive por su autor. Sin embargo, no debe tomarse dogmáticamente lo escrito por Marx; quien sólo marcó las líneas comunes a un amplio abanico de formaciones económicas que caben dentro, como él mismo lo reconoció. Por ejemplo, uno de los fundamentos del modo asiático consiste en que la comunidad es la única propietaria, mientras que los individuos exclusivamente son poseedores de lotes particulares: “Este tipo de propiedad comunitaria puede a su vez aparecer [de dos maneras]: por un lado, las pequeñas comunidades pueden vegetar independientemente una al lado de la otra y en ellas el individuo trabaja independientemente, con su familia, en el lote que le ha sido asignado [...] o, por el otro lado, la unidad puede

¹⁴⁵ “Si las condiciones objetivas de su trabajo [del individuo] están presupuestas como pertenecientes a él, también él está presupuesto como miembro de una comunidad, a través de la cual es mediada su relación con el suelo. Su relación con las condiciones objetivas del trabajo es mediada por su existencia como miembro de la comunidad; por otro lado, la existencia efectiva de la comunidad está determinada por la forma determinada de su propiedad de las condiciones objetivas del trabajo [...] (el cual es siempre trabajo familiar, a menudo trabajo comunitario)”. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, pp. 63 y 74.

¹⁴⁶ “Es un prejuicio ridículo, difundido en estos últimos tiempos, el que la forma primitiva de la propiedad común es una forma especialmente eslava o exclusivamente rusa. Se trata de una forma que se encuentra entre los romanos, los germanos, los celtas, y de la cual todavía hoy es posible un variado inventario, *aunque en fragmentos y escombros*, en la India. Un estudio profundo de las formas de la *propiedad indivisa* en Asia, y sobre todo en la India, mostraría cómo surgieron de ella distintas formas de disolución. Así, por ejemplo, los diferentes tipos originales de la propiedad privada en roma y entre los germanos pueden ser derivados de las diversas formas de la propiedad colectiva de la India”. Marx, *El Capital*, vol. I, p. 91. En nota a pie de página.

extenderse hasta incluir también el carácter colectivo del trabajo mismo, lo cual puede constituir un sistema formalizado como en México, en especial en Perú, entre los antiguos celtas, algunas tribus de la India [...] Los modos de esta posesión en relación con la propiedad colectiva pueden modificarse por completo histórica o localmente, etc., según que el trabajo mismo ocurra a cargo del poseedor privado aislado o, a su vez, esté determinado por la comunidad o por la unidad situada encima de las comunidades particulares”¹⁴⁷.

De cualquier modo, queda en evidencia que –según lo expresado por Godelier- “mientras no podamos determinar el número ni el campo de las posibilidades compatibles con un mismo sistema de condiciones y constricciones, ni reconstruir por medio del pensamiento [científico] el conjunto limitado de las transformaciones que pueden llegar a sufrir determinadas estructuras o combinaciones de las mismas, la historia, tanto la de ayer como la de mañana, se alzarán ante nosotros como una inmensa masa de hechos que pesan con toda la carga de sus enigmas y de sus consecuencias”¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, p. 53... “La producción colectiva y la propiedad colectiva, tal como se presenta, p. ej., en el Perú, es manifiestamente una forma *secundaria*, introducida y transmitida por tribus conquistadoras, que conocieron ellas mismas la propiedad común y la producción colectiva en la forma antigua y más simple, tal como aparece en India y entre los eslavos”. *Ibidem*, p. 69.

¹⁴⁸ Godelier, *op.cit.*, p. 154.

V. MODELO DE EVOLUCIÓN HISTÓRICA

¿Qué es la Historia, además de la investigación o indagación -que la significan etimológicamente- sino la reconstrucción más verosímil y el encadenamiento en una narración de los hechos pasados? Por esta razón, una vez examinado el campo de estudio en los capítulos anteriores y con el fin de resolver la interrogante de ¿cuál fue la asociación política originaria de Mesoamérica y cómo estaba constituida?¹, objetivo de esta tesis, propongo el siguiente modelo hipotético de la evolución histórica del Altiplano central durante el Formativo. El cual se basa tanto en las evidencias paleoclimáticas, de los artefactos arqueológicos y en las fuentes documentales del Posclásico, como en el marco de referencia aportado por los datos etnográficos de grupos cazadores-recolectores y horticultores de la actualidad, cuyos modos de producción son presuntamente similares a los del periodo estudiado, además de las prácticas rituales de algunas comunidades indígenas contemporáneas que habitan en lo que antiguamente fue Mesoamérica, supuestamente preservados sin grandes modificaciones desde aquellos tiempos. El modelo

¹ Además de las dos siguientes, según quedó establecido en la Introducción, §6: ¿Cómo debieron haber vivido los grupos domésticos que habitaron el Altiplano central antes de la existencia del Estado?, y ¿desde cuándo provienen dichas normas de convivencia, heredadas de la tradición mesoamericana, a las cuales tanto se afianzan las comunidades indígenas contemporáneas?

propuesto es de carácter provisional y antes de casi todos los juicios que se emiten deberá añadirse un “muy posiblemente”, “probablemente”, etc., en espera de nuevos estudios que convaliden o rechacen lo aquí expuesto.

§44. El Pretercillárico.

Desde el poblamiento del Altiplano central de México y hasta aproximadamente el 7,000 aC habitaron diversos grupos de cazadores recolectores, que fueron modificando sus hábitos conforme el clima se transformó a finales del Cuaternario. A lo largo de esta época, de la apropiación de los alimentos o mejor dicho la falta de depósitos permanentes de alimentos (recordar la §17), los grupos humanos se hallaban constreñidos por la abundancia estacional de la flora y la fauna locales, de modo que cuando el territorio no podía sostener a un gran número de habitantes, las bandas se dividían, a veces hasta el punto de disgregarse en familias conyugales, si las circunstancias eran singularmente rigurosas. Las parentelas trataban de mantener más o menos el mismo número de integrantes, lo que se lograba mediante ciertas normas (matrimoniales, de residencia de las nuevas parejas, de cooperación entre las bandas aliadas, etc.) más o menos estrictas. Cada una de estas era autosuficiente y autónoma, vivía separada de otras la mayor parte del año hasta que llegaba la temporada en que ciertas zonas volvían a ser muy productivas. Durante estos fértiles periodos, las bandas emparentadas –o sea, de un mismo grupo tribal- se reunían y laboraban colectivamente, celebraban ceremonias comunes, concertaban matrimonios e intercambiaban bienes exóticos (principalmente artículos para el ornato personal); así como también durante algunas emergencias, por ejemplo, la resolución de disputas internas o externas. Una vez agotado el abasto de alimentos, las parentelas volvían a separarse en busca del próximo territorio fértil, donde se relacionaban con otros grupos vecinos. Repetíase el ciclo una

y otra vez con precisión, pues tenían un amplio conocimiento de las temporadas de las plantas y animales útiles, así como de las regiones y las rutas para llegar a ellos. Posiblemente manejaban un calendario lunar.

Dicha movilidad fatalmente limitaba y configuraba la totalidad de su vida. Las herramientas eran fácilmente manufacturadas y transportables, y la materia prima era obtenida del entorno, por lo que eran desechadas al final de su vida útil. Lo mismo sucedía con otros artículos, los suntuarios por ejemplo: todo aquello que representara un obstáculo para la movilidad era eliminado. Así, no necesitaban ahorrar ni siquiera los alimentos, los cuales eran consumidos inmediatamente o desperdiciados. Es por esto que la población se constreñía: los niños, los ancianos, los enfermos y en general todo aquel miembro que no pudiera transportarse por sí mismo, llegaba a constituir un impedimento y un peligro para la supervivencia de la totalidad del grupo. Así, la abstinencia sexual durante la lactancia, el aborto y el senilicidio debieron haber sido prácticas relativamente comunes durante los periodos difíciles.

Los individuos de la parentela estaban organizados según su sexo y edad. Se laboraba colectivamente y cada género tenía labores propias que no era permitido traspasarlas. De modo que el conocimiento para la manufacturación de las herramientas y las rutas para alcanzar los territorios donde se hallaban las mejores materias primas, así como los frutos obtenidos, eran de propiedad común. Por otra parte, existía una pequeña porción de alimentos y otros artículos, como los instrumentos productivos y los suntuarios, que eran de propiedad individual, pues eran obtenidos por el esfuerzo propio.

Las parentelas habitaban en cuevas o chozas de materiales perecederos y fácilmente asequibles en su entorno. Es probable que abandonaran y derribaran la casa del difunto -una vez enterrado con sus pertenencias individuales, como la vestimenta, sus adornos y ciertas herramientas, además de algunos alimentos-, pues dichos espíritus, así como

el sitio del enterramiento, eran considerados peligrosos y, por lo tanto, temidos.

Los integrantes maduros se consideraban y trataban como iguales, fueran varones o mujeres, de manera que el consenso general dominaba las decisiones de la parentela. En casos de fricciones internas, las familias conyugales podían separarse libremente de la banda, después de haber intentado resolver el problema por diversos medios: que iban desde la exhortación por parte de un determinado varón -que se destacaba por sus méritos personales en la caza, la guerra o en la resolución de conflictos (no era necesariamente un anciano pero sabía conmover y convencer)- hasta el uso de los puños. Dichas familias conyugales podían permanecer independientes cierto tiempo o anexarse a otra banda vecina y emparentada, así como, una vez pasado el disgusto, regresar a la banda originaria, de la cual se habían separado momentáneamente. Dicho varón, elegido por la colectividad a causa de sus habilidades personales y a su comportamiento ejemplar, podía llegar a dirigir la parentela durante épocas difíciles. Sobre todo si era un reconocido jefe guerrero, pues se multiplicaría la autoridad “naturalmente”.

Si algún miembro infringía las normas de la asociación y el agravio era trascendente, o rebasaba los límites de una banda en particular, y el conjunto de la población del grupo tribal lo aprobaba, podía determinarse la expulsión o incluso la pena de muerte, como por ejemplo en casos de adulterio y la pusilanimidad o traición en tiempos de guerra. Es verosímil que la totalidad de los miembros ejecutaran la sanción.

Durante las temporadas de fertilidad regional, las bandas que componían un grupo tribal se reunían, como quedó dicho. Este nivel organizativo superior, además de resolver conflictos entre las parentelas integrantes, regulaba los matrimonios y la reproducción de los grupos

particulares, así como la guerra contra otros grupos vecinos. Cada uno de estos, ocupaba un gran territorio que era de la propiedad común del conjunto de la población y que era defendido en contra de extranjeros, de aquellos grupos vecinos con quienes no se concertaban matrimonios ni hablaban la misma lengua. Tal vez durante las reuniones estacionales de las bandas emparentadas, y que componían dicho nivel superior, la totalidad del grupo -gracias a su importancia numérica- podía entonces dedicarse a la caza de megafauna y otros herbívoros gregarios actualmente extintos, para congregarse después en desmesuradas comilonas colectivas. Aunque únicamente se tratara de la carroña.

Si bien es imposible conocer desde cuándo existía este nivel de organización superior a las parentelas (el grupo tribal), puede conjeturarse que era contemporáneo a la llegada del humano al Altiplano central e incluso desde mucho tiempo atrás; tal vez desde antes del doblamiento del continente americano.

I. Desde *circa* el 20,000 y hasta el 12,000 aC, el clima fue predominantemente frío y seco en el Altiplano central, por lo que la parentela seguramente se vio limitada a la familia conyugal: los progenitores y su prole sin casar. Al alcanzar la madurez, el individuo buscaba pareja e intentaba permanecer en el territorio de sus consanguíneos, con quienes se reunía durante algunas estaciones. El grupo tribal debió haber estado dividido no sólo en dos rígidos grupos exogámicos (mitades) que intercambiaban consortes y lotes territoriales entre sí, sino en cuatro, ocho, dieciséis... “subsecciones”. Lo que permitía controlar la población y dotaba de una gran flexibilidad al sistema, sobre todo en temporadas críticas; como es el caso de los aborígenes australianos o los seris contemporáneos. La caza debió haber sido predominantemente de presas pequeñas: conejos, tuzas, ratas, víboras, arañas, chapulines, gusanos, etc. Eventualmente consumían venados, que

cazaban tal vez mediante su persecución hasta su colapso fatal, así como otro tipo de herbívoros gregarios ahora extintos, emboscando y alanceándolos con la cooperación de los otros parientes de su grupo tribal. Ello ocurría exclusivamente durante las reuniones estacionales. La recolección fue predominantemente de cactáceas.

II. Desde el 12,000 y hasta aproximadamente el 7,000 aC, el clima fue frío con lluvias intensas, lo que significaron mejores condiciones de caza y recolección en general. La parentela aumentó su población, constituida en promedio por unos 30 miembros (menos de 50 individuos), aunque tal vez algunas bandas llegaron a alcanzar las 200 personas. Por ello, pudieron obtenerse más presas de mayor tamaño, durante las reuniones estacionales con las otras bandas emparentadas; en tales actividades se usaban lanzas y dardos con puntas de pedernal, que no existían antes. Los varones salían a cazar colectivamente mientras las mujeres permanecían en los hogares, al cuidado de los infantes y en la cocina. Ambos géneros cooperaban en la recolección y, según los ecosistemas locales, en la pesca. Debido a la importancia de las mujeres en las labores productivas, posiblemente las bandas fueron matrilineales.

Por un lado, las parentelas debieron haber preservado las divisiones del grupo tribal en secciones o subsecciones del periodo anterior, puesto que la distribución de la población habría sido más eficaz y la reciprocidad entre aquellas era mucho más importante que la existencia de grupos de parentesco "cerrados", en genealogías profundas y con territorios delimitados y heredados, considerados como propios, sin intercambiarlos entre sí. Esto es, el grupo tribal repartía cada cierto tiempo los lotes territoriales de las bandas que lo componían; como los germanos de la antigüedad o los pigmeos mbuti contemporáneos.

Por otro lado, en los casos donde el abasto alimentario estuviera bien repartido a lo largo del año, algunas bandas se habrían sedentarizado, sobre todo cerca de lagos y ríos. De esta manera, y al contrario de la solución arriba descrita, se habrían constituido cada vez más grupos de parentesco cerrados, con normas matrimoniales menos flexibles en cuanto a la selección de pareja, las cuales no permitían una distribución equitativa de la población entre las parentelas integrantes de un mismo grupo tribal. Es muy posible, entonces, que los ancianos comenzaran a ser más valorados, pues la movilidad no era un problema. Si varios grupos convivían en estos fértiles territorios, pudo haber aumentado la posibilidad de matrilocidad (e incluso natolocalidad) y matrilinearidad, gracias a la facilidad en la transportación: puesto que los varones habrían podido visitar más seguido las parentelas de sus consanguíneos (maternos), alejándose ocasionalmente del grupo de sus esposas y suegras. Es muy posible que todos los miembros de la parentela convivieran bajo un mismo techo; como los iroqueses en sus casas grandes, o como lo parece sugerir el relato mayance de los 400 muchachos.

§45. La agricultura incipiente entre las Casas.

Del 7,000 al 5,000 aC existió un periodo en el que, gracias a un clima cálido con alternancias húmedas y secas (contemporáneo a la extinción de la megafauna), los grupos de cazadores recolectores comenzaron a intervenir cada vez más en el ciclo reproductivo de algunas plantas que, tiempo después, se convirtieron en los principales cultivos de Mesoamérica: la calabaza, el frijol, el chile y el maíz, así como la *Setaria*. Tanto la calabaza como las vainas del frijol y la caña verde del maíz primitivos, en un principio fueron masticados y, una vez exprimido todo su jugo, escupido el bagazo. La *Setaria*, que predominó antes de que el maíz alcanzara una buena productividad, fue indispensable para el posterior consumo de éste, puesto

que era necesaria la molienda de sus semillas. Todas estas especies fueron utilizadas desde dos o tres milenios antes del inicio de este periodo y, seguramente, semi-cultivadas, como por ejemplo el maguey.

En los valles, conforme se domesticaban, hibridizaban y seleccionaban las mejores especies de estos productos, la mayoría de los grupos fueron sedentarizándose. Primero, bajo un carácter matrilocal, pues las mujeres habrían sido esenciales para la producción hortícola, y después marcadamente patrilocal y patrilineal: a medida que los bienes producidos y el territorio necesario para ello fueron teniendo más valor en la sucesión hereditaria. En un principio, las parentelas o Casas posiblemente seguían intercambiando territorios entre sí, como hasta ese momento había ocurrido, pero tiempo después tendieron a cerrarse en sí mismas cada vez más, debido al aumento de la importancia de los productos agricultivados en la dieta. A causa de esta autarquía, del creciente sedentarismo y la consiguiente falta de territorios comunes y de reciprocidad entre las parentelas, tal vez llegó un punto en que la fuerza del grupo tribal debió casi desaparecer, principalmente por los conflictos territoriales entre las Casas integrantes. El solo hecho de salir de su territorio sin compañía era peligroso. A pesar de todo, las Casas de un mismo grupo tribal continuaron manteniendo relaciones y reuniéndose ocasionalmente, sobre todo para intercambiar productos, concertar alianzas matrimoniales y para recordar su parentesco en ceremonias dedicadas a los antepasados en común, así como durante ligas defensivas y ofensivas temporales en contra de grupos tribales hostiles. Una situación algo semejante tanto al modo de vida de los grupos horticultores que hoy en día habitan la selva amazónica como a la de las familias extensas de los otomíes contemporáneos.

El número de integrantes de la parentela debió permanecer sin modificaciones. Aunque el conjunto de la población de la Casa, reunida en

asamblea, era el verdadero poder soberano, se encontraban dirigidos por el Cabeza de familia, su portavoz ante las comunidades vecinas. Tal vez no era un anciano sino un varón elegido democráticamente por sus características y habilidades personales, seguramente se encontraba al mando durante las operaciones militares; limitadas a emboscadas, venganzas personales, “cacería de cabezas” (incluso contra niños y mujeres), etc., debido al pequeño número de miembros.

Al finalizar este periodo, las parentelas habrían dividido el año en dos estaciones: la de las labores agrícolas y la de la caza-recolección, como los tarahumaras de la actualidad; sobre todo aquellos grupos que vivían en terreno montañoso y que, por ende, no tenían una historia de sedentarismo.

§46. La Revolución Neolítica y el Patio.

Hacia el 5,000 y hasta *circa* el 3,000 aC, la agricultura se convirtió en la actividad predominante para la producción de alimentos. Los metates con mano, cajetes y ollas de piedra así lo demuestran: se trata de la revolución *Neolítica*. La dieta era complementada con la caza, la recolección y/o la pesca estacionales. Las características del maíz, la calabaza y el frijol eran diferentes respecto a su estado salvaje; es decir, habían sido domesticadas durante múltiples generaciones: aumentaron de tamaño y tenían mucha más pulpa que antes. Dicha revolución seguramente ocurrió debido a una explosión demográfica absoluta, de regiones enteras, que habría hecho disminuir considerablemente los recursos obtenidos por la caza y la recolección.

En un principio, cada parentela o Casa –conformadas todavía en promedio por unas 30 personas (de 10 a 50 individuos)- permanecía durante gran parte del año separada de las otras Casas que componían su grupo tribal; tal como en el periodo anterior. Pero, tiempo después, al basar su economía en un modo de producción agrícola sedentario, se vieron en la

necesidad de aglomerarse con las Casas emparentadas y vecinas, debido principalmente a las características de la tecnología lítica, sobre todo durante las temporadas más demandantes, tales como la limpia del terreno y la cosecha. Dos o más de estos grupos domésticos conglomerados conformaron el Patio, compuesto en promedio por unas 90 personas. Esta era la unidad de producción, reserva y consumo; es decir, una corporación autosuficiente y autónoma. Independiente.

Como consecuencia de la presión demográfica sobre los recursos limitados de cada localidad, debió aumentar la belicosidad entre los grupos, lo que aceleró el proceso de unificación de varias Casas en un solo Patio, antes independientes pero emparentadas, o sea integrantes del mismo grupo tribal. Es verosímil que, gracias a su unidad bajo una sola corporación, este nuevo nivel de organización llegara a concentrar tanta fuerza (de población, productiva y guerrera) que el nivel de las Casas estuvo a punto de desaparecer, asimilado bajo la fuerza unificadora del Patio. Además de la presunta “histórica” debilidad del grupo tribal desde el periodo anterior. Entonces, consideraré al Patio como la asociación política y social que predominó durante toda esta época y, en realidad, hasta el surgimiento del Estado o, mejor dicho, hasta la especialización de las ramas productivas. En el mismo sentido, aunque el consenso general todavía regía la comunidad, los Jefes de Patio (o Patriarcas) comenzaron a tener mayor preeminencia y autoridad sobre sus iguales, puesto que estaban más cerca, según los grados del parentesco, respecto del antepasado común, presunto “fundador” del Patio. Aun así, no era más que el *primus inter pares*.

A su nacimiento, el individuo debía ser incorporado al Patio. El Patriarca o la Matrona, seguramente la esposa de éste, hacía dar a la criatura cierto número de vueltas alrededor del fogón sagrado, manifestación simbólica de los antepasados, porque según sus creencias ellos aprobaban y bendecían al

nuevo integrante. Este adquiriría el patronímico que lo ligaría de por vida con sus consanguíneos, diferenciándolo de grupos extranjeros, no parientes y, en teoría, enemigos. Bebida, comida y sangre de animales eran ofrecidos al fuego, para agradar a los antepasados, y después consumidos los restos por los vivos en común. Los miembros del Patio estaban organizados por género y jerarquizados por etapas generacionales bien definidas. De mayor a menor edad, preeminencia y autoridad, encabezaban los ancianos, seguidos por los adultos casados y, por último, los infantes. Todos los miembros -varones y mujeres- de una misma generación se nombraban entre sí “hermanos”, mientras que a sus progenitores llamaban “padres” o “abuelos”, según el caso, así como a los descendientes, “hijos” (incluidos los nietos)²; puesto que se consideraban consanguíneos, es decir, descendientes de un antepasado común (ver figura 7).

Al pasar de la infancia a la edad madura, ya fuera después del matrimonio, al nacimiento del primogénito o después de alguna batalla, en la que se había destacado por sus acciones, el conjunto de la población parental le asignaba otro nombre al individuo, posiblemente perdiendo el anterior. Lo mismo sucedía al llegar a la senectud o, tal vez, en caso de recuperarse de una grave enfermedad. Con cada pasaje, los implicados obtenían un nuevo estatus dentro del grupo y lo ostentaban por medio de vestimentas, peinados y pinturas corporales (temporales o permanentes: tatuajes). Probablemente, cada Patio integrante de un mismo grupo tribal fuera conocido por cierto apelativo, por ejemplo, nombres de animales, plantas o fenómenos naturales; tal vez, los nombres personales de sus miembros eran alusivos a dicho patronímico.

² Tal vez pudieron haber denominado así también a los extranjeros, aunque fuera pura formalidad, como acontece aún en algunas regiones del país.

Figura 7. Jerarquía de los integrantes del Patio



De acuerdo con dichas categorías de parentesco, los integrantes laboraban y tenían cierto estatus. Consideraban indigno realizar tareas del género sexual al cual no pertenecían, y los ancianos eran respetados, obedecidos e incluso santificados, en especial el Patriarca. La totalidad o la mayoría de las labores eran ejecutadas en común, siendo dirigidos por el Patriarca en el caso de los varones y por la Matrona en el de las mujeres. De hecho, es muy posible que las labores agrícolas tendieran a convertirse en exclusivas de los varones –a diferencia del periodo anterior en que cooperaban las mujeres, aunque fuera sólo ritualmente- creándose así, cierta especialización en la distribución de labores dentro del Patio: las mujeres se habrían encargado de la cocina, de hilar, de tejer y del cuidado de los niños, mientras que los varones se dedicarían a la agricultura y a la caza eventual. Debido al número de varones y la consiguiente poca participación de las mujeres en las labores productivas (agrícolas), la posibilidad de patrilinealidad parece corroborarse. Seguramente, los trabajos más arduos eran efectuados

por los jóvenes, mientras que los viejos daban los toques finales, como acontece en muchas comunidades indígenas actuales.

Probablemente, para el Formativo ya existía la cosmovisión de los cuatro puntos cardinales y el centro del mundo, por lo que el Patriarca habría dispuesto un fuego nuevo en el centro de la sementera, después de haber sido limpiado el terreno y delimitada la parcela, junto con ofrendas de bebida, comida y sangre animal colocadas en el suelo o ante el fuego, así como en los bordes de la milpa, en honor de los antepasados. También se habrían puesto piedras sagradas, como representación de los antepasados, en los límites de la misma para que vigilaran y protegieran los cultivos. A causa del carácter cooperativo del trabajo, tanto la propiedad de la tierra como los frutos producidos eran comunes.

En el caso de la fabricación de las vestimentas, el calzado y otros productos, como la cestería, algunas fases de la producción se habrían realizado en común –por ejemplo, el hilado, efectuado por todas las mujeres del Patio encabezadas por la Matrona-, mientras que otras fases eran encargadas a determinadas Casas en particular, para que, al finalizar, se reunieran los artículos y fueran repartidos por el Patriarca según las necesidades de cada parentela. Ahora bien, las herramientas pudieron haberse manufacturado individualmente, por cada Casa; de ahí que fueran enterradas junto con el que había sido su portador (y productor) en vida.

Los primeros frutos de la milpa eran ofrendados a los ancestros divinizados y, sobre todo, una vez lograda la cosecha, para agradecerles su participación mágica y espiritual, protegiendo las plantas y obligando a la naturaleza a seguir sus ciclos con regularidad, es decir, la Providencia o, cuando menos, “abogado” ante ella. Con música y ruido se llamaba la atención de las almas de los antepasados, que eran invitadas a compartir los alimentos junto a sus parientes vivos. Después de disfrutar del vaho y los olores de la

comida, se les preparaba el itacate, que usarían durante su regreso al inframundo, en donde moraban. Una vez finalizada esta ceremonia, la totalidad de lo cosechado era concentrado en la reserva comunal que, si bien era administrada y concentrada por el Patriarca, la totalidad de los parientes en asamblea opinaban sobre su utilización. La cual, además de servir como seguro contra posibles emergencias y para poder continuar el ciclo productivo los años venideros, era destinada a la obtención y preservación de alianzas matrimoniales con otros Patios, momentos aprovechados para el intercambio de productos entre las comunidades, pagando el “precio de la novia”.

Puesto que la propiedad era comunal e indivisible, los frutos del trabajo comunitario eran consumidos por la totalidad de los integrantes del Patio colectivamente. Diariamente, la Matrona dirigía a las mujeres en la cocina, mientras que el Patriarca ofrendaba parte de la comida y la bebida a los antepasados en acción de gracias, realizando libaciones al fogón sagrado, el cual nunca debía apagarse ni ser movido de su lugar, probablemente porque era colocado encima de los restos del antepasado común divinizado, del fundador.

Ya fuera que todos los integrantes del Patio convivieran bajo un mismo techo o conformaran un caserío, el complejo se hallaba cercado por cactus, palos, cañas de maíz o piedras. Tenía un patio interior y un oratorio comunal -ubicado ya fuera en el patio comunitario o dentro de la casa del Patriarca-, el cual contenía los bultos simbólicos de los antepasados o inclusive sus huesos. Cada mañana, la Matrona aseaba y ofrendaba flores, y tal vez un poco de comida y copal, en el altar de dicho oratorio. Por su parte, los “abuelos” (el Patriarca y los Cabezas de familia) solicitaban consejos, protección y ayuda en los momentos difíciles a los huesos de sus antepasados, o bultos, además de usarlos como oráculo y agradecerles por la fertilidad de la tierra, la salud y la prosperidad en general, sobre todo por la llegada de descendencia. Sólo los

viejos poseían la autoridad y el conocimiento para comunicarse con los antepasados, quienes respondían por medio de misteriosas y oscuras señales; tal vez, a través del comportamiento (normal o anormal) del fuego³, de los animales, etc., cuya interpretación recaía exclusivamente en los susodichos sabios y venerados ancianos. Aun así, todos los demás miembros del Patio cooperaban en dicho servicio religioso con su asistencia, rezos, cánticos y acompañamiento musical en honor de los ancestros. En otras palabras, sólo los consanguíneos podían participar en el culto a los antepasados divinizados, pero si faltaban a sus obligaciones con los ancestros, éstos podían volcar su ira y maldiciones contra sus parientes vivos, en busca de venganza, provocándoles enfermedades, malas cosechas y esterilidad. En este caso, los ancianos, después de comunicarse con los antepasados y pedirles perdón, intentaban reestablecer las relaciones sagradas a través de rituales, ofrendas, sacrificios y con el castigo del o los transgresores.

Debido a que los integrantes del Patio se consideraban consanguíneos entre sí -y el apelativo común o patronímico se los recordaba, distinguiéndolos de otros grupos, por sus rasgos físicos, idioma y costumbres particulares-, era impensable, prohibida y castigada la endogamia, considerada, a la vez, como ofensiva para los parientes divinizados; por lo que las mujeres salían como esposas de sus vecinos aliados (posiblemente integrantes del mismo grupo tribal), de quienes se recibirían, a su vez, jóvenes casaderas. El matrimonio resultaba entonces ser una ceremonia fundamental para la reproducción de la sociedad, para su supervivencia. Todo comenzaba poco antes de iniciar el

³ Al respecto, Hernando Ruiz de Alarcón afirma que los “sátrapas” indígenas obtenían agüeros del fuego, además de los eclipses y otros signos, desgraciadamente no ahonda en detalles. Alarcón, *op.cit.*, p. 55. Sin embargo, los informantes de Sahagún refieren la siguiente “abusión”: “cuando algo edificaba alguna casa nueva, habiéndola acabado, juntaba los parientes y vecinos, y delante dellos sacaba fuego nuevo en la misma casa. Y si el fuego salía presto, decían que la habitación de la casa sería buen y apacible. Y si el fuego tardaba en salir, decían quera señal que la habitación de la casa sería desdichada y penosa”. Sahagún, *op.cit.*, p. 468.

ciclo agrícola, a partir de la ofrenda de los bienes producidos colectivamente, dedicada a los antepasados, quienes alimentaban a la comunidad. Una parte o la totalidad de la cosecha, en especial las mejores semillas, escogidas para la próxima siembra, eran colocadas en voluminosos y bellamente decorados montones, demostrando la capacidad productiva (y, por lo tanto, guerrera) del Patio. Los vecinos (tal vez sólo los viejos o el Jefe del Patio) eran invitados a observarla y consumir algo durante una fiesta, en la cual eran intercambiados regalos: la comunidad que regalara más era la mejor, la más prestigiosa y, por lo tanto, deseable para aliarse, para mezclarse biológicamente con sus integrantes. Una vez de regreso a sus territorios, el conjunto de la población, reunido en asamblea –conformada por la totalidad de los miembros: varones y mujeres, viejos y jóvenes, niños incluidos aunque no tuvieran voz ni voto– juzgaba la posibilidad de aliarse matrimonialmente o, dado el caso, atacarlos en el momento oportuno, aunque los Patios fueran miembros del mismo grupo tribal. Si se decidían por lo primero, entonces, la Matrona del Patio del futuro esposo negociaba el casamiento con los ancianos del Patio de la novia; probablemente porque era su antigua parentela, antes de haber sido incorporada al Patio de su marido. Cada Patio por su lado se reunía en asamblea, con el fin de establecer el “precio de la novia”... hasta que las Matronas de ambos Patios llegaran a un acuerdo. Los bienes, o el trabajo del novio, acordados (que se consideraba compensarían al Patio donante del trabajo que la mujer pudo haber realizado en el seno de su grupo doméstico) eran recibidos por el Patriarca de la futura esposa, frente al fogón sagrado de su domicilio. Después de bañada y vestida para la ocasión, la novia era amonestada sobre su próxima vida y obligaciones junto al fogón sagrado, que representaba a sus antepasados, quienes la despedían afligidos al lado de sus consanguíneos vivos. Los ancianos del Patio del novio le decían a ella, todavía sentada o acucillada, que sería trasladada a su nuevo hogar, separándose del

que anteriormente pertenecía; entonces la cargaban, a manera de raptó, y su futuro esposo la recibía en el umbral de su Patio, *saludándola* con fuego. Ambos entraban y se sentaban ante el fogón sagrado; los demás parientes permanecían fuera, en el patio interior, intercambiándose regalos. Las vestimentas de los contrayentes eran anudadas y se daban de comer uno al otro. Por último, el clímax de la ceremonia llegaba cuando la novia daba cierto número de vueltas alrededor del fogón, lo que simbólicamente habría significado que los antepasados la aprobaban como nueva integrante y, por lo tanto, a partir de ese momento tenía los mismos derechos que cualquier otro individuo del Patio, según la división social -por género sexual y generaciones de edad- antes descrita. Lo cual no implicaba que la esposa no pudiera visitar a sus antiguos familiares; todo lo contrario, se esperaba obtener bienes para intercambiar, ayuda laboral y protección mutua entre ambos Patios, actuando ella como intermediaria.

En caso de que el Patio estuviera compuesto por un caserío, se habría construido un domicilio para la nueva pareja, cercano a los demás de la Casa a la que pertenecía el esposo. A modo de *inauguración* y bendición, el Patriarca colocaba algunas piedras o ídolos de los antepasados en el domicilio (en cada esquina si su forma era un cuadrilátero) y encendía fuego nuevo en el centro doméstico. Enseguida, vertía la sangre de animales en la fogata, así como en los muros, la puerta y las esquinas. Afuera, en el patio común, se ofrecían los animales, la comida y la bebida a los ancestros, simbolizados por el fuego nuevo, para que, inmediatamente después, los restos fueran consumidos por los miembros vivos. La misma ceremonia se habría realizado al momento de fundar un nuevo Patio, por la segmentación de un Patio “originario”. En cuyo caso se habrían “inaugurado” asimismo el fogón sagrado y el oratorio, bendecidos por la presencia de los bultos de los ancestros.

Si alguna esposa cometía adulterio y el conjunto de la población del Patio, reunido en asamblea con el Patriarca como su portavoz, determinaba eliminarla, la ejecución era pública. La asamblea funcionaba como juez, parte y testigo, además de aplicar colectivamente el castigo; por ejemplo, el apedreamiento, pena que perduró hasta la llegada de los europeos, si bien ya no era el pueblo quien lo llevaba a cabo, como era la norma entre los antiguos hebreos.

Cuando algún miembro caía enfermo, o cuando había cometido una falta leve, tanto el individuo como el resto de la población necesitaban una purificación ritual para reestablecer las relaciones armónicas con los antepasados. La enfermedad era considerada el síntoma de alguna infracción, tal vez ignorada por el resto de la comunidad, pero que suponían había ofendido a los ancestros; es decir, no existía diferencia entre pecado y delito. Entonces, el Patriarca pedía perdón a los parientes divinizados y les ofrendaba comida, bebida y sangre, ya fuera animal o humana. Probablemente con la misma sangre o vidas de los criminales/pecadores.

Al morir un integrante, el cadáver era amortajado en tela blanca y enterrado bajo el suelo de su casa o cerca de ésta, junto con ofrendas en comida y algunos objetos que le habrían pertenecido, tales como herramientas y adornos utilizados en vida. Se consideraba que chistes, bromas, cuentos, historias del difunto y música eran agradables a su ánimo. Días después, así como durante cierto número de años consecutivos, se efectuaban más sacrificios con comida, bebida, productos y sangre, ofrecidos al fuego. Dichos regalos eran recibidos por el fallecido en un mundo subterráneo, donde vivía con los otros antepasados, sus consanguíneos. Es decir, creían que nadie moría, simplemente se convertían en espíritus que beneficiaban a sus parientes vivos. En otras palabras, los antepasados formaban parte de la comunidad de los vivos, con derechos y obligaciones particulares. Estas

ceremonias se realizaban a fin de evitar que las almas de los muertos, olvidadas y resentidas, vagaran por el mundo de los vivos causando daño y enfermedad por doquier, especialmente a sus incumplidos y desagradecidos consanguíneos. Estas almas son los malos “aires” de los nahuas contemporáneos⁴.

Por otra parte, los cadáveres de los antiguos miembros del Patio ejecutados por crímenes/pecados graves, así como los de los enemigos, no eran enterrados, con la finalidad de no dejar descansar sus almas. Sus restos servían de alimentos a los animales salvajes. En caso de que un integrante falleciera a manos de un miembro de otro Patio, emparentado o extranjero, los respectivos Patriarcas intentaban negociar una restitución en productos: si la asamblea del Patio agraviado decidía aceptar la indemnización, el litigio era resuelto, se prohibían las represalias y los bienes ofrecidos eran repartidos entre las Casas componentes; del mismo modo, todas las parentelas contribuían proporcionalmente para la indemnización si un miembro suyo había sido el homicida. De no ser aceptada la compensación, la venganza era obligatoria. Podría decirse que el mismo difunto la exigía, pues durante cierto número de años consecutivos después de su muerte, habría recibido las ofrendas de sus consanguíneos fuera del hogar, porque no se le consideraba un alma “limpia”. Después de ese tiempo, o se amalgamaba a los demás antepasados o vagaba como “aire” malo al no haber hallado la muerte de sus asesinos. En caso de no encontrarse el cadáver del “matado”, o no haberse podido recuperar del campo de batalla, se construía un bulto que lo representaba, cuya figura era incinerada o enterrada.

Llegado el momento en que el Patriarca perecía, la costumbre reglamentaba la sucesión del pariente que se considerara más cercano al presunto fundador del Patio, a los antepasados. Tal vez existía una sola

⁴ Cfr. Con el interesante análisis de Alfredo López-Austin “El mal aire en el México prehispánico” en *Religión en Mesoamérica*.

parentela que monopolizaba el cargo patriarcal, puesto que así como había un hermano mayor debía existir una “Casa mayor”. La dignidad pudo haber pasado de las manos del padre a su primogénito o del hermano mayor al menor y, después, regresar al hijo del hermano mayor. De cualquier modo, es posible que el mismo método fuera seguido en la sucesión de los Cabezas de familia (de las Casas) que componían al Patio. Sin embargo, el consenso general podía deponer al Patriarca y elegir uno mejor si el candidato preferencial no era apto; se buscaba entonces una personalidad carismática con dotes de convencimiento, humilde y responsable, cuyas acciones fueran ejemplo de vida para sus parientes.

El Patriarca tenía los mismos derechos y obligaciones que los demás; pero, al encontrarse más cerca de los antepasados, adquiría cierta preeminencia sobre sus iguales, era una relación paternalista, así trataba y era tratado por los demás. Esta relación no sólo existía entre el progenitor y sus descendientes, sino también entre el hermano mayor y los menores. En otras palabras, puede inferirse que la autoridad paternalista del Patriarca no fuera otra cosa que la extensión o el desarrollo de la preeminencia y autoridad paternas, sobre sus demás parientes. Tanto la herencia de la propiedad como la sucesión en el derecho de dirigir el culto a los antepasados, puesto que debieron haber sido inseparables de la dignidad patriarcal e, igualmente, indivisibles entre sí, aseguraban al recién fallecido Patriarca y a la masa homogénea de ancestros la vida eterna, alimentándolos cada ciclo agrícola. A su vez, se consideraba que los antepasados protegían a los vivos, ayudándolos en la producción agrícola, al mantener en armonía el ciclo natural de las estaciones y la fertilidad en general.

A pesar de la autarquía de los Patios y, seguramente, como consecuencia de los “pagos de la novia” acostumbrados durante la concertación y formalización de alianzas entre las comunidades

-necesariamente realizados en especie y sobre todo en alimentos- para esta época la difusión de productos cultivados entre tierra caliente y fría era un hecho: por ejemplo, el aguacate y los zapotes blanco y negro habrían fructificado en el Altiplano central; aparentemente cultivados desde el 6,000 aC en las regiones más cálidas y húmedas.

§47. El Chinancalli.

A partir de aproximadamente el 2,800 (fecha en que comenzó una crisis ecológica) y hasta el 1,500 aC, aunque en zonas de mayor disponibilidad acuífera los Patios habrían permanecido independientes durante un tiempo más extenso, varios de ellos tuvieron la necesidad de unirse con otros y fundar aldeas permanentes, seguramente a causa de la dificultad en el abasto de agua potable y/o por la fortaleza que la unión y la concentración territorial significaban para su defensa en tiempos de guerra. Los Patios antes independientes, a fin de constituirse en corporación unificada, se “adoptaron” mutuamente como “hermanos”... con respecto a un presunto ancestro común. Dicha adopción habría sido “natural” si los grupos provinieron de un Patio “originario”; sería una extensión de los lazos de parentesco, respetando las categorías de cercanía y lejanía, así como aquellas que definían las divisiones laborales por sexo y edad. Es muy posible que los individuos de la misma generación pero distinto Patio se consideraran (y llamaran) “primos” o “hermanos lejanos”. Luego entonces, en un principio, los miembros de la aldea no podrían casarse entre sí, la comunidad era exógama y necesitaba de otras aldeas vecinas para reproducirse, formalizando las alianzas con matrimonios concertados.

La invención de la cerámica, hacia el 2,300 aC en el Altiplano central, indica que ya existían aldeas permanentes, y más o menos concentradas, desde varias generaciones antes. Para estos momentos, la difusión de los

productos cultivados era tal que, la dieta de maíz, frijol, calabaza y chile era común prácticamente en toda Mesoamérica. Asimismo, gracias a la selección de las mejores semillas y cruces mediante polinización, el maíz alcanzó a colocarse en el sitio más importante de la dieta, por encima de la *Setaria* y las cactáceas; las cuales seguían siendo consumidas por grupos de cazadores-recolectores, u horticultores parecidos a los actuales tarahumaras, según parecen demostrarlo los restos arqueológicos hallados en cuevas. Estos grupos, que tal vez aun conservaban un carácter matrilocal y matrilineal, seguramente vivían en los intersticios de las comunidades aldeanas. Las relaciones entre los dos tipos de comunidades, con distinto modo de producción, debieron haber sido tirantes y de abierta belicosidad durante las temporadas rigurosas⁵, pero de eminente carácter comercial el resto del tiempo. Debido a su movilidad, los grupos de cazadores-recolectores bien pudieron haber sido los “transportistas” de la época, agilizando el intercambio entre las regiones, sobre todo entre las comunidades aldeanas, cerradas en sí mismas a causa de su autarquía⁶.

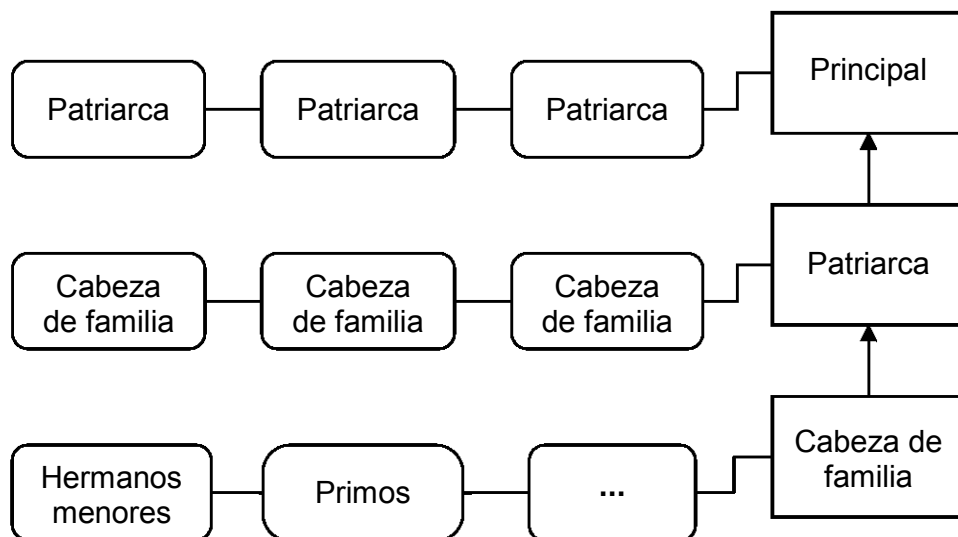
Si bien en un principio el Chinancalli existía únicamente durante las esporádicas reuniones de los Patios independientes -autosuficientes, autónomos y separados espacialmente unos de otros- pero emparentados entre sí, con el tiempo este nivel superior llegó a tener más importancia que

⁵ Fray Gerónimo de Mendieta refiere que los chichimecos acrecentaban su nomadismo “especialmente en verano”; aunque no comenta nada más al respecto, es posible que fuera la misma temporada en que atacaban a las comunidades sedentarias, ya fueran indígenas (prehispánicas) o novohispanas. Mendieta, *op.cit.*, v. IV, p. 188. Resulta ilustrativo que, según lo comenta Julio Cesar, los germanos de la antigüedad “por infamia ninguna tienen los latrocinios que se hacen fuera de los confines de cada nación, y predicen que éstos se hacen para ejercitar a la juventud y disminuir la desidia”. Julio Cesar, *op.cit.*, p. 119. Es decir, al menos para la coexistencia de grupos pretercilleros y agricultores sedentarios, el saqueo (estacional) de los primeros contra los segundos habría sido una actividad de subsistencia tan *normal* (en el más amplio sentido de la palabra) como la caza o la recolección.

⁶ Como dijera Vico -para demostrar la universalidad del “estado de las familias”- con respecto a la costumbres de los cíclopes: que “según Polifemo le narra a Ulises, fue de permanecer solos y apartados en sus cavernas, y cuidar cada cual la familia de su mujer e hijos sin poco ni mucho interés en los ajenos hechos”. Vico, *op.cit.*, p. 85.

aquellos. Concentró la propiedad real del territorio por encima de los Patios integrantes, que no podían enajenar sus lotes asignados; en caso de que tuvieran esas absurdas intenciones, pues habría significado su propia extinción. En otras palabras, la comunidad aldeana funcionaba como una persona (jurídica) soberana, independiente; esta fue la asociación política originaria de todas las posteriores, y superiores a ella, que habitaron el territorio actualmente denominado Mesoamérica. El conjunto de los Jefes de los Patios integrantes y sus respectivos Cabezas de familia -así como, posiblemente en un principio, también los demás ancianos de la aldea- conformaban el Consejo de ancianos, quienes funcionaban como los gobernantes, jueces y sacerdotes de la comunidad. Ellos eran presididos por el Principal, o Pariante mayor. La misma preeminencia y relación paternalista que existía entre el Patriarca y los Cabezas de familia a su cargo -así como entre padres e hijos, hermanos mayores y menores, ancianos y jóvenes-, se reproducía entre el Principal y los demás Jefes de los Patios que componían el Chinancalli (ver la figura 8). A pesar de todo, se mantenía la igualdad de derechos, al menos entre los individuos de la misma generación. Así, la soberanía real radicaba en la Asamblea, que reunía a todos los habitantes de la aldea: viejos, jóvenes y niños, fueran varones o mujeres. Ésta elegía al Principal entre los Patriarcas de los Patios, o lo deponía por medio de vítores, golpes al suelo o entre sus extremidades, chiflidos, abucheos o murmuraciones. Por su parte, el Pariante mayor podía renunciar a dicha dignidad; y es muy probable que así sucediera a menudo, debido al peso que implicaba la dirección del grupo y por las dificultades económicas, a causa del tiempo que consumía, puesto que además de tales funciones, debían seguir trabajando sus parcelas como los demás. De esta manera, el cargo habría rotado entre los Patriarcas de los Patios que componían el Chinancalli a lo largo de las generaciones.

Figura 8. Preeminencia y autoridad de los ancianos con respecto al conjunto de la población, a pesar de la igualdad en libertades, derechos y obligaciones.



En el centro del Chinancalli, la aldea permanente, en una plaza comunitaria, se ubicaba el templo o la “Gran casa” (*calpulli*). Tanto el templo como dicha plaza se encontraban cercados: de ahí su nombre en náhuatl (*chinancalli*). El templo contenía el fogón sagrado y los envoltorios o estatuas que representaban a los ancestros comunes, así como vestimentas para dichos ídolos, además de instrumentos musicales y otros artículos dedicados a su culto, como leña, copal, tabaco, etc. En este complejo cercado, un recinto sagrado, se celebraban las reuniones religiosas y políticas más importantes, que atañían a la supervivencia y la reproducción de la asociación independiente, de la comunidad global. La Asamblea siempre se encontraba presente en el patio comunal, participando activamente en las ceremonias comunitarias.

Una de ellas era, naturalmente, la incorporación de nuevos integrantes al Chinancalli. Cada año, el Principal y demás ancianos, los “abuelos” de la

aldea o *calpulleque*, en su función de sacerdotes –por ser lo únicos intermediarios “autorizados” entre los vivos y los antepasados-, hacían dar a los infantes recién nacidos cierto número de vueltas en torno al fogón sagrado, con lo cual obtenían los derechos y obligaciones que les corresponderían de por vida, en tanto miembros activos del Chinancalli.

Alrededor del recinto sagrado se desparramaban sin mucho orden los caseríos que integraban cada Patio. Algo separados unos de otros, cada uno tenía su milpa y, tal vez, su cerca particular. El territorio del Chinancalli era de propiedad común y administrado por el Consejo de ancianos, siendo el Principal su portavoz. Por lo tanto, sus miembros al ser co-propietarios tenían los mismos derechos y, en consecuencia, las relaciones interpersonales eran igualitarias. Aunque cada Patio era autosuficiente, todos los individuos sin distinción -incluidos los Patriarcas y el Pariente mayor, quienes dirigían las labores de los demás- trabajaban cooperativamente durante ciertas temporadas, a fin de mantener y reproducir tanto sus condiciones de vida igualitarias como la comunidad global, y también a los todavía autosuficientes y autónomos Patios, con sus respectivas parentelas o Casas componentes.

Los *calpulleque*, rezando y cantando con acompañamiento musical, realizaban sacrificios de animales ocasionalmente, junto con ofrendas en alimento y bebida, dirigidos a los antepasados, para que éstos obligaran a los fenómenos naturales a seguir un curso armónico y así obtener buenas cosechas. A cambio, los ancestros eran alimentados por los vivos con lo obtenido en la cosecha; es decir, ambas partes mantenían una deuda eterna, una interdependencia mutua, sagrada.

Anualmente, una vez finalizado el ciclo agrícola, la totalidad de los integrantes se reunía por medio del trabajo comunitario, con el fin de delimitar el territorio de la aldea respecto de las comunidades vecinas. Posiblemente demarcaban las fronteras con piedras encaladas o grabadas en relieve, como

representación de los ancestros divinizados, quienes según sus creencias, protegían a la comunidad entera. La aldea que tuviera mayor población lograba acaparar el mayor número de tierras.

Antes de la siembra, la comunidad aldeana demostraba a sus vecinos –una vez más- la capacidad guerrera y productiva de que disponía por medio de competencias rituales: carreras, luchas controladas, etc., seguramente efectuadas en la plaza comunitaria. Las reservas comunitarias se encontraban a la vista de los visitantes. Todo estaba listo, entonces, para comenzar una vez más el ciclo agrícola, con la certeza de trabajar más o menos pacíficamente, con nuevos aliados o revitalizadas las relaciones con los antiguos. Esta ceremonia formaba parte de un conjunto de festines político-religiosos entre los Principales de los Chinancallis vecinos, que tenían como finalidad concretar y/o conservar alianzas de ayuda y defensa mutua. Junto a las donaciones en bienes se habrían intercambiado también mujeres, para formalizar las alianzas. Además de los generosos regalos durante dichas festividades -que se esperaba fueran correspondidos con otros iguales o mejores-, la putrefacción de una parte de la reserva comunitaria dotaba al Chinancalli de gran prestigio entre las demás comunidades aldeanas. Los productos ahorrados, obtenidos por el trabajo cooperativo de los Patios integrantes del Chinancalli, servían como fondo común en caso de emergencias, para obtener y conservar alianzas u organizar guerras, y, en general, para las celebraciones políticas y religiosas que atañían a la comunidad global. Los Patriarcas y sus Patios estarían entonces ligados entre sí y, sobre todo, con respecto al Patio del Principal, puesto que dicha reserva comunitaria significaba un seguro contra posibles pérdidas.

Cada año, el Patriarca y los demás ancianos pedían lluvias a los antepasados, por medio de las ofrendas acostumbradas, posiblemente con su propia sangre, y tal vez, durante épocas críticas como las sequías, con la vida

de otros seres humanos. Asimismo, después del brote de los primeros elotes, los “abuelos” de la aldea ofrendaban dichos frutos en acción de gracias. Seguramente, estas ceremonias votivas eran celebradas en cuevas o montes cercanos.

Después de la cosecha, ya con las reservas particulares y comunitaria repletas, y después de vestir con ropas nuevas a los ídolos (las estatuas o bultos que representaban a los antepasados), los *calpulleque*, dirigidos por el Principal, se disfrazaban como los ancestros y recorrían la aldea, de caserío en caserío. Bailaban y hacían ruido para despertar a los antepasados, dándoles gracias por lo cosechado y la ayuda recibida a lo largo del año. Simulaban sembrar con sus bastones mágico-sagrados, exclusivos y distintivos de los ancianos. También “limpiaban” los pecados de los vivos, protegiéndolos contra los malos “aires”, aquellos desgraciados espíritus que no habían sido alimentados por sus parientes, ya fuera por olvido o por la extinción de la parentela. Los miembros de los Patios agradecían todos estos servicios regalando a los “ancianos-antepasados” una porción de la cosecha lograda, la cual estaba destinada -además de su consumo inmediato por los disfrazados- para acrecentar la reserva comunitaria.

Si por cualquier motivo los vivos incumplían su obligación de alimentar y venerar a los antepasados, éstos se molestaban y podían generar enfermedades, así como disminuir o eliminar por completo la fertilidad, no sólo de la tierra y las plantas, sino incluso de las mujeres. Luego entonces, los antepasados eran espíritus poderosos con voluntad propia, y hasta cierto punto caprichosos, que podían hacer tanto el bien como el mal. Si eran venerados y ofrendados, sus parientes vivos podían esperar protección, salud, prole y beneficios materiales. Por esta razón, no rezaban en busca de paz y bienestar después de la muerte, como en las religiones soteriológicas, porque

la “gloria” dependía de sus descendientes, quienes tenían la obligación de alimentarlos y adorarlos.

Aunque el Chinancalli en su conjunto era el propietario real del territorio y de la reserva comunitaria, los Patios que lo componían mantenían cierta autosuficiencia y autonomía, pues elegían a sus propios Patriarcas, administraban justicia interna y guardaban las reservas que les correspondían. Si, por ejemplo, un integrante lesionaba los derechos o la vida de otro miembro del Chinancalli, se esperaba que los Patriarcas de ambos Patios resolvieran el problema, tal vez después de una exhortación a la concordia por parte del Patriente mayor. El resto de la comunidad habría despreciado no sólo al delincuente sino, inclusive, a toda su parentela y Patio, quienes se verían obligados a corregir y castigar dicho comportamiento, a riesgo de ser excluidos por completo de la comunidad. Seguramente, se consideraba que el infractor y todos sus consanguíneos estaban contaminados por el pecado cometido y únicamente una expiación ritual podría resolver totalmente el asunto, reestableciendo la alianza sagrada con los antepasados; mediante una ofrenda de comida, bebida y sangre, fuera animal o humana. Sin embargo, si el crimen afectaba a la comunidad en su conjunto, por ejemplo en caso de pertinaz recurrencia, el Consejo de ancianos convocaba a la Asamblea, que habría fungido como juez, parte, defensor y testigo, para determinar la culpabilidad. Para dicho fin y en caso de que la Asamblea no llegara a una decisión unánime, tal vez a causa de que el culpable no confesara ni reconociera su falta, los “abuelos” habrían ofrendado y pedido ayuda a los antepasados en la plaza comunitaria, junto al fogón sagrado, quienes respondían a través de augurios o sortilegios⁷. También es posible que se

⁷ Los augurios o agüeros son señales que presagian un suceso futuro o algún resultado favorable o adverso, generalmente mediante la interpretación de fenómenos naturales y/o el comportamiento animal. Por otra parte, los sortilegios, como su etimología lo demuestra, significan la decisión, adjudicación o resolución de alguna cosa por medio de la suerte. Es evidente que exclusivamente los Patriarcas tenían el conocimiento para dichas interpretaciones.

exigiera ordalías o un duelo a los implicados. Después, el Consejo de ancianos o, mejor dicho, el Pariente mayor como sumo sacerdote y juez supremo, determinaba la restitución y/o la pena requeridas, con base en las normas consuetudinarias, heredadas por la tradición. Así, habrían considerado que las habían dictado precisamente los ancestros. La Asamblea misma ejecutaba el castigo o, en una época posterior, elegiría un verdugo, el *tecuhtli*, quien habría de hacer cumplir la sentencia; ya que los *calpulleque*, santificados, no podían mancharse de sangre, a riesgo de ofender a los antepasados.

Si, por otra parte, el infractor era integrante de una comunidad vecina -aliada o no-, el Principal negociaba una indemnización, pero la decisión era consultada y aprobada por ambos el Consejo de ancianos y la Asamblea. Si se aceptaba la restitución, el litigio era resuelto; pero en caso contrario, iniciábase una guerra. Los “abuelos” de la aldea imploraban el auxilio de sus antepasados: protección para los miembros del Chinancalli y maleficios contra los enemigos, así como la victoria en el campo de batalla. La Asamblea, entonces, elegía un caudillo, que dirigiría las acciones guerreras: el *tecuhtli*. Independientemente de la causa inmediata para la guerra, como el homicidio, la rapiña o la traición, el verdadero motivo para dichos enfrentamientos era la apropiación de otros territorios, después de la total destrucción del enemigo por lo que se incluía a las mujeres, los niños, las plantas y los animales. Estas batallas, realizadas en los terrenos baldíos ubicados en las fronteras entre aldeas vecinas, tal vez eran llevadas a cabo durante las lluvias, cuando las milpas no requerían cuidado constante. Pero si la población no era suficiente para ello, el saqueo de bienes y, posiblemente, de mujeres era suficiente. Los Patios que contaran con un gran número de integrantes podían organizar batallas “particulares”, sin la ayuda del resto de la aldea, para intentar capturar

botines, mujeres o territorios; como hiciera la *gens* de los Fabios en la antigua Roma, durante la naciente República.

En el caso de que un Patio, debido a la fatalidad de sus integrantes, necesitara aumentar su población, adoptaba algunos extranjeros, una vez ratificada la decisión por la Asamblea de todo el Chinancalli. El Patriarca los hacía recorrer el cillero particular del Patio y dar cierto número de vueltas al fogón sagrado; la ceremonia finalizaba en el patio particular con música, bebida y comida, obviamente después de que el Patriarca ofrendara la parte correspondiente a los ancestros. Asimismo, el o los individuos debían ser reconocidos como miembros del Chinancalli, a través de una ceremonia similar o igual a la de los infantes. Los adoptados, entonces, obtenían los mismos derechos y obligaciones que los demás miembros; eran tratados como iguales.

Cuadro 4

Hipotética sucesión de las asociaciones políticas soberanas que predominaron en el Altiplano central durante el Formativo (7,000 – 1,500 aC).					
20,000 a 12,000 aC	Cazadores-recolectores y horticultores <i>(Pretercillárico)</i>	Nómadas o, bajo ciertas circunstancias, sedentarios	Familia conyugal	± 5 individuos	Sin tomar en cuenta el grupo tribal
12,000 a 5,000 aC			Casa o familia extensa	± 30 (y, en algunos casos, hasta 200) individuos	
5,000 a c. 3,000 aC	Agricultura sedentaria <i>(Neolítico)</i>	Aldea permanente	Patio o <i>gens</i>	± 90 individuos	
c. 3,000 y hasta antes del 1,500 aC			Chinancalli o fratría	± 350 a 900 individuos	

Dado que el número de población de la aldea definía su extensión territorial, su capacidad productiva y su poderío militar, y por ende su autosuficiencia y autonomía -es decir, la soberanía e independencia de la asociación-, el aumento demográfico era esencial para la supervivencia y reproducción de la comunidad. Este principio es idéntico tanto para los Patios, especialmente antes de su conglomeración en Aldeas permanentes, como para las Casas, antes de su presunta unificación en Patios; ya que al aumentar su población, los miembros pudieron repartir las tareas de modo más eficaz, lo que significó una mayor productividad, así como una reducción en la carga de trabajo para los progenitores. De ahí la importancia esencial no sólo de conservar más o menos el mismo número de población sino, incluso, de aumentarlo: es decir, tener la mayor descendencia posible. Al contrario de las normas de los grupos cazadores y recolectores.

Conforme la población del Chinancalli fue aumentando, y con la finalidad de evitar ceder tierras a extranjeros, la aldea se transformó de exógama a endógama: dicho fenómeno tal vez haya sucedido cuando la comunidad aldeana fue capaz de defenderse sin ayuda de vecinos aliados, debido a su magnitud demográfica, o porque los asimiló, conglomerándolos... “adoptándolos”. Simultáneamente, el sistema de cargos llegó a “institucionalizarse” cada vez más y los viejos fueron acrecentando su preeminencia y autoridad, su poder político y religioso, al punto de que los ancianos constituyeron una especie de “confraternidad mágica”, que poco a poco concentró la mayoría de las funciones políticas y religiosas: llegaron a ser los verdaderos gobernantes de la asociación, a costa de la autoridad del consenso general. Es verosímil que esta modificación ocurriera cuando la aldea rebasara aproximadamente los 1,000 habitantes. Aunque para entonces, con toda seguridad podría hablarse del siguiente nivel de organización: la Tribu, según el concepto latino. En el cual los Chinancallis, antes

confederados en ligas temporales, decidieron unificarse en un solo cuerpo en vista de sus necesidades comunes, constituyendo un nivel superior de asociación política.

Dicha transición modificó las condiciones generales de la sociedad. Fue así que cambiaron las relaciones productivas entre los individuos y la comunidad, así como las relaciones interpersonales y la forma de la comunidad en sí. Seguramente, fue entonces que se observó un carácter permanente en los cargos político-religiosos, que no había existido antes. Ello no significa que las anteriores sociedades fueran “anárquicas” o no tuvieran ninguna organización política ni judicial⁸, sino todo lo contrario; según he intentado demostrar. Con estas nuevas bases, se preparó el camino para un cambio trascendente en la organización social: la estratificación o división social en ricos y pobres; cuya evidencia arqueológica más antigua para el Altiplano central es datada hacia el 1,500 aC. Esto significa que el nivel de la Tribu surgió varias generaciones antes de dicha fecha.

§48. Tendencia general.

Resulta evidente, entonces, que la tendencia general fue, más o menos, la siguiente: 1) Dependiendo del ecosistema (el clima predominante, la montuosidad, la fertilidad del suelo, la disponibilidad de agua potable, etc.), las parentelas estuvieron limitadas a cierto número de integrantes. Encima de ellas se encontraba el grupo tribal, que existía exclusivamente durante las reuniones de las bandas integrantes, en ciertas estaciones fértiles (o

⁸ “... Pero en la sociedad primitiva los intercambios se toman con gran seriedad sencillamente porque la sociedad es igualitaria y anárquica”. Service, *op.cit.*, p. 79...”Y también en forma global, puede decirse que durante el periodo Agrícola Aldeano el sureste de Mesoamérica estaba poblado por una serie de grupos agrícolas y pescadores, cuya economía autosuficiente les permitía la subsistencia de una población todavía reducida; y éstos comenzaron a desarrollar un orden social interno, que no rebasaba el plano de la comunidad aldeana”. Piña Chan, R. “El periodo agrícola aldeano” en *Del nomadismo a los centros ceremoniales*, p. 73.

rigurosas, para intercambiar o compartir territorios) y en emergencias: una especie de liga ofensiva y defensiva temporal. 2) Al aumentar la población interna, y puesto que las parentelas no podían expandir su número de miembros, una porción de integrantes se separaban del núcleo, apropiándose de un nuevo territorio, contiguo al de su grupo tribal “originario”. A veces estas parentelas segregadas llegaban a constituir un nuevo grupo tribal, seguramente gracias al acrecentamiento de sus integrantes, dividiéndose y, posteriormente, segmentándose de la parentela “fundadora”. Este proceso se repetía hasta el momento en que otro grupo tribal, no emparentado, detenía su avance. Debido a las diferencias de lengua, modo de producción, costumbres y religión -ya que provenían de otro grupo tribal “originario”- difícilmente habrían intercambiado consortes pacíficamente, pues eran enemigos. 3) La presión demográfica sobre los limitados recursos de una región en particular y la imposibilidad de escindirse, por la hostilidad de los grupos tribales enemigos (o incluso lejanamente emparentados), obligó a intensificar las labores productivas, así como a buscar el auxilio de las comunidades vecinas, sobre todo durante las temporadas belicosas. De las reuniones ocasionales (durante las emergencias) se pasó a la creación de ligas ofensivas y defensivas más o menos duraderas y después a una confederación estable, en la que los grupos -todavía independientes y autosuficientes- intercambian consortes regularmente, y no sólo con la finalidad de formalizar las alianzas coyunturales. 4) Más tarde, con el fin de ayudarse mutuamente en las labores productivas y militares, los grupos confederados vieron la necesidad de unificarse en un solo cuerpo. Así, todos los miembros se consideraron parientes entre sí, con igualdad de derechos y obligaciones. Se constituyó, entonces, una nueva asociación política, un nivel de organización superior a las comunidades que la integraban y que antes eran independientes. Para entonces, la nueva asociación disponía de un mayor número de integrantes y,

por consiguiente, una potencia considerable. 5) Ya fuera por medio del crecimiento de un solo grupo tribal o por la incorporación (o "adopción") de comunidades no emparentadas, pero vecinas de un mismo territorio, los niveles inferiores -amalgamados en un solo cuerpo- cedieron una parte o la totalidad de sus poderes al nivel superior; entiéndase, tanto los bienes producidos cooperativamente por los integrantes del grupo particular (antes independiente) como algunos de sus derechos o facultades político-religiosas. De esta manera, los Cabezas de familia cedieron poderes al Jefe del Patio; más tarde, los Patriarcas hicieron lo propio respecto del Jefe del Chinancalli y, tiempo después, los Principales ante el Jefe de la Tribu. Asimismo, las "entidades comunitarias particulares" debieron trabajar colectivamente, cooperar bajo la dirección del nuevo organismo (o individuo) rector. 6) Ya que los integrantes de la nueva asociación se consideraban parientes con respecto a un antepasado común o "fundador" y los ancianos -a la vez gobernantes, jueces y sacerdotes- se consideraban más cercanos a éste, la *gerontocracia* fue en aumento, se extendió y profundizó y, por consiguiente, las normas religiosas sobre el culto a los antepasados fueron abarcando más aspectos de la vida, formalizándose y volviéndose más severas. 7) Conforme el sedentarismo y la autarquía de los grupos domésticos fue acentuándose, así como la consecuente falta de reciprocidad territorial entre las parentelas integrantes de un grupo tribal, también debió ocurrir -en el mismo sentido e intensidad- la separación de los dialectos de una lengua "originaria", convirtiéndose en idiomas independientes. De igual manera, las normas y creencias particulares, locales y heredadas por generaciones, fueron diferenciándose cada vez más de las bases comunes, "originarias".

CONCLUSIONES

*La verdadera civilización será la armonía
de los hombres con la Naturaleza y
de los hombres entre sí¹*

Recapitulando y de acuerdo con lo expuesto en la Introducción, el objetivo de la presente investigación radica en responder la pregunta de ¿cuál fue la asociación política originaria de Mesoamérica y cómo estaba constituida? Con el fin de poder responderla satisfactoriamente, se la dividió en tres partes: *a)* determinación de la asociación política originaria, *b)* conocimiento de su constitución, y *c)* su carácter de ser origen tanto del Estado como del área cultural mesoamericana.

Con respecto a las dos primeras partes de la cuestión, es evidente que a pesar de las diferencias locales de la ecología –que influyen en la proporción del uso de los alimentos provenientes de la caza y pesca con respecto a los agricultivos, así como en el número de población sostenible y la extensión territorial que ésta podía ocupar-, la Casa, el Patio y el Chinancalli (ya fuera

¹ Diego Rivera anotó esta cita en su mural ubicado en el edificio de la Secretaría de la Educación Pública, pero en lugar de Naturaleza escribió “tierra”.

que vivieran independientes o conglomerados en el siguiente nivel de organización, respectivamente), comparten *identidad* en su estructura orgánica y en sus principios fundamentales, *cuando menos a partir del sedentarismo agrícola*, según pudo observarse. Por lo tanto dichos niveles o, mejor dicho, esa forma de organización social, que denominaré **gentilicia**, fue verdaderamente la asociación política que predominó durante el Formativo; la cual, al desarrollar sus principios y condiciones, sentó las bases para el posterior surgimiento del Estado. Dichos **principios de integración y continuidad**, que debían cumplirse para mantener el orden social, fueron al menos los siguientes:

- Todos los miembros son parientes entre sí, comparten un antepasado común y un patronímico que los distingue como tales frente a otras comunidades. Tienen prohibido casarse entre ellos, debido a su consanguinidad y con el fin de conservar alianzas con las comunidades vecinas. De ahí que los matrimonios entre parientes, y por extensión cualquier adulterio, fueran severamente castigados, porque ponían en duda y en peligro las relaciones de parentesco y la reproducción de la comunidad en general.
- Los integrantes mantienen una relación paternalista con las generaciones más jóvenes, como sus progenitores que son. Conforme el individuo avanza en edad, obtiene más autoridad y status. Los ascendientes son reverenciados y obedecidos, incluidos los antepasados: los ancianos son los intermediarios entre los parientes divinizados y los vivos; sólo ellos tienen el conocimiento para interpretar las señales que indican los deseos y decisiones de los ancestros.
- Los antepasados, quienes se manifiestan a través del fuego y los ídolos (bultos, estatuas, piedras y tal vez los mismos huesos), deben ser alimentados, pues de no hacerlo pueden volverse contra sus parientes

vivos. A cambio, los ancestros otorgan protección, salud y descendencia, además de obligar a la naturaleza a seguir un curso armónico: se trata de una deuda eterna, una reciprocidad mutua. Si bien los ancianos funcionan como sacerdotes, todos los integrantes participan en el culto: sea mediante rezos, música, bienes materiales para el sacrificio, etc.

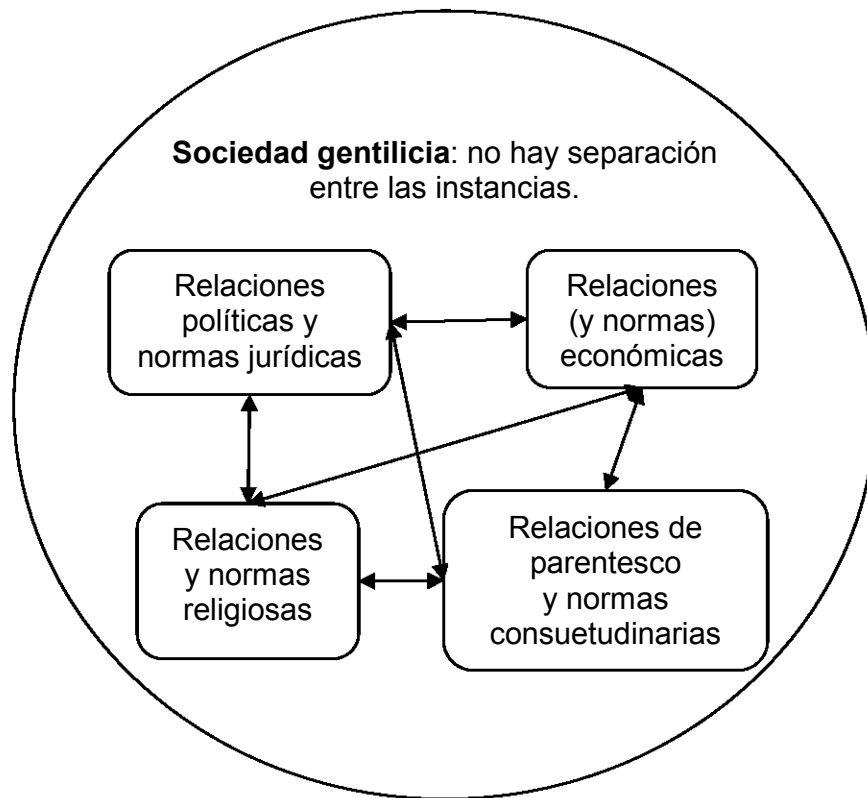
- El individuo más cercano a los antepasados es el heredero preferencial y, por lo tanto, el de mayor preeminencia y autoridad. Sin embargo, en caso de no ser apto, la Asamblea –compuesta por la totalidad de los integrantes y, por consiguiente, el verdadero poder soberano- podía deponerlo y en su lugar elegir a otra persona. La Asamblea gobierna a través del consenso general.
- Exclusivamente los parientes forman parte de la comunidad, quienes poseen igualdad de derechos y obligaciones. Podría decirse que los antepasados mismos, por intermediación de los ancianos, incorporan a los nuevos miembros de la comunidad, sea a través del bautizo, el matrimonio o la adopción.
- Debido a que la agricultura subordinaba la manufactura, y a las limitaciones de la tecnología lítica, era indispensable el trabajo cooperativo de la colectividad, dirigido por los ancianos. Por ende, tanto el territorio ocupado como las reservas de los frutos producidos eran de propiedad común, e indivisibles. Asimismo, los poderes políticos y religiosos eran indivisibles.
- Además de lo utilizado para la alimentación y los próximos ciclos agrícolas, se reservaba cierta porción de los frutos producidos para obtener y mantener alianzas, como seguro contra pérdidas y para el culto a los parientes divinizados o, llegado el caso, para soportar una guerra.

- En otras palabras, la comunidad era autosuficiente y, en el mismo grado, autónoma o soberana: es decir, independiente.
- Aunque los cargos político-religiosos no eran permanentes ni remunerados, definitivamente existían organización y dirección (una relación de mando y obediencia), así como castigos para los infractores; es decir, además de la coercibilidad "moral" poseían la fuerza para ejecutar las penas (coacción). En un principio, la Asamblea juzgaba, determinaba la culpabilidad y los castigos (con base en las tradiciones), además de eventualmente ocuparse de la ejecución de las penas impuestas. Pero tiempo después, la "confraternidad mágica" de los ancianos llegó a concentrar gran parte de estas facultades, simultáneamente al carácter permanente de los cargos político-religiosos; asimismo, se habría elegido un verdugo que hiciera cumplir las penas.
- El número de población determinaba: a) el territorio ocupado, b) la capacidad productiva y c) la potencia guerrera, por lo que era altamente deseable tener mucha prole... lo que, además, aliviará las tareas productivas de los padres.

Así, las normas (y las relaciones que éstas regulaban) productivas, jurídicas, consuetudinarias, religiosas y de parentesco (prohibiciones matrimoniales, cercanía y lejanía consanguínea, etc.) formaban un sistema coherente que permitía la integración y continuidad de la sociedad. Eran aceptadas por los integrantes como las legítimas y estaban obligados a cumplirlas, no sólo por el ejemplo de los "mayores" o la discriminación por parte del resto de los integrantes, sino también por cierto castigo: la coacción o el uso de la fuerza. Si bien los cuatro tipos de normas persiguen el mismo fin -de regular el comportamiento de los individuos en sociedad-, se diferencian en el carácter de la sanción (según los conceptos descritos en la Introducción, §5), pero,

para el caso de la organización gentilicia durante el Formativo en el Altiplano central, todo pareciera indicar que eran iguales: es decir que, desde su punto de vista, formaban una masa homogénea. Sus fronteras ideales se encontraban “con-fundidas”, no existiendo separación entre ellas; al contrario de lo que sucede en nuestra sociedad occidental. Dicho de otro modo, *las relaciones de parentesco* dominaban o, mejor dicho, *eran iguales a las relaciones de producción tanto como a las relaciones político-religiosas* (ver figura 9). En otras palabras, dichas sociedades arcaicas no carecían de autoridad, gobierno, sanciones ni convención de los integrantes a las normas;

Figura 9



si bien, éstas aparecían a sus ojos como divinizadas, como dadas por los antepasados, y los delitos se consideraban máculas contra la santidad de los ancestros, como pecados, puesto que -de acuerdo a lo arriba propuesto- no

existía separación entre las normas de parentesco, religiosas, jurídicas y consuetudinarias. Esta “con-fusión” era la ley fundamental de cualquier nivel de la asociación gentilicia.

Por otra parte, las **funciones** de cualquiera de los tres niveles de la organización gentilicia (la Casa, el Patio y el Chinancalli, ya sea independientes o amalgamados en el nivel superior) pueden reducirse de la siguiente manera: *a)* la seguridad de todos los miembros que componen la asociación, *b)* la salvaguarda de las normas aceptadas por el conjunto de la población y, por consiguiente, *c)* la supervivencia y reproducción de dichas reglas, de sus integrantes y de la comunidad en sí. De hecho, podría afirmarse que la totalidad de los miembros emparentados *son* la asociación, debido a la igualdad en sus derechos y obligaciones y porque se gobiernan por el consenso general. Esto parece comprobarse por el hecho de que la asociación misma podía extinguirse si todos los parientes desaparecían, llevándose sus costumbres, normas, lengua, cultura, etc. Tal como algunas comunidades y etnias indígenas han experimentado a lo largo del siglo XX y antes.

Ahora bien, si se parte del supuesto de que **lo político siempre se refiere al manejo o administración de los recursos y las facultades de cierta asociación (en una palabra, sus poderes), o sea, a la creación, cesión o extinción de normas con respecto a derechos y obligaciones, así como a la aplicación de castigos en caso de trasgresiones:** es decir, la dirección, conducción o gobierno de una asociación jurídica, queda demostrado que la organización gentilicia (*societas* según Morgan) es tan política como cualquier Estado antiguo o moderno, pues ambas asociaciones son idénticas en sus funciones, aunque no compartan los mismos principios ni todos los elementos componentes.

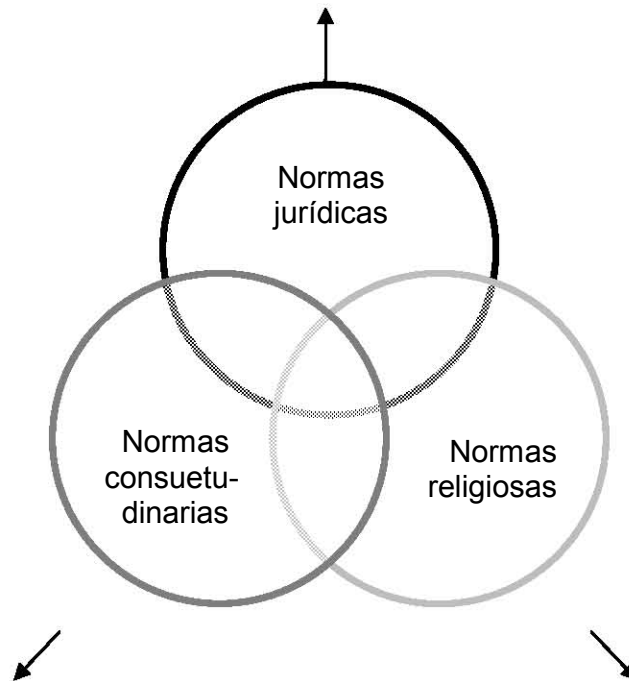
Luego entonces, la diferencia entre la organización gentilicia y el Estado no es de naturaleza (una anárquica y la otra estructurada por leyes), sino de

grado. Por lo que no es justificable *prejuizar* que la evolución general de la humanidad ha ido de lo simple a lo complejo o que en los inicios apareció el germen de lo que apareció después en forma desarrollada. Deben analizarse los casos según su evolución histórica. Más que evolucionar de lo simple a lo complejo, se hicieron cada vez más importantes los “niveles” de organización superiores respecto de los básicos, que vieron disminuidos e incluso llegaron a perder una parte o la totalidad de sus facultades políticas... y sus bienes. Lo que a simple vista parece una evolución de lo simple a lo complejo (puesto que las sociedades y sus instancias resultaron definitivamente más complejas que las anteriores, mucho más homogéneas), en realidad se trata de un *aumento en la especialización de las instancias sociales* en general, desde los factores económicos -como la división social del trabajo- hasta los políticos -como la creciente burocratización- y los religiosos –como la especialización y subdivisión de los sacerdotes-, e incluso una separación aparente entre las mismas instancias; tal como existe en nuestra realidad occidental (ver la figura 10).

De hecho, la preconcepción de que la humanidad ha recorrido un “largo y difícil” camino de lo simple a lo complejo -causada por la falta de atención tanto a las fuentes históricas como a la dinámica de las condiciones reales- no implica una idea del progreso sino un prejuicio, que consiste en que una sociedad moderna y eficaz, civilizada (la occidental), se opone a otras, primitivas e ineficaces. Dicho prejuicio no debe ser admitido ni mucho menos fomentado por ningún tipo de conocimiento científico. A decir verdad, es obvio que las reglas de convivencia de estas sociedades (su particular orden normativo) son bastante eficaces, puesto que han sido preservadas casi sin cambios no ya durante siglos sino por milenios enteros. Pero es necesario reconocer que dichos órdenes normativos estuvieron basados en la violencia intrafamiliar y en castigos crueles; las fuentes documentales de los nahuas

respecto a al educación de los hijos y las penas contra los delitos en general lo demuestran ampliamente.

Figura 10. Después del **Estado**, gradual separación entre las normas (y las instancias sociales).



Recapitulando, los principios que permitían a la sociedad reproducirse a sí misma y a sus condiciones sufrieron una expansión (o desarrollo) hasta que dichos principios quedaron destruidos y con ello destruida también la comunidad como había existido hasta ese momento, cuya consecuencia fue el surgimiento del Estado. Luego entonces, la organización gentilicia al evolucionar dio origen al Estado, resultando subyugada y debilitada en el proceso. Dicho de otro modo, el Estado se apropió de una parte o de la totalidad de las facultades políticas (y religiosas también, puesto que, según mi hipótesis, eran indivisibles) de las asociaciones políticas antes soberanas, ya

fuera por cesión voluntaria de los integrantes de éstas o por la fuerza. A pesar de esta apropiación de poderes, el Estado conservó partes de dicha organización gentilicia para sus propios fines, sobre todo los tributarios.

Pero tampoco hay que olvidar aquellas comunidades indígenas que aún bajo el yugo de algunas corporaciones europeas, como por ejemplo algunas órdenes mendicantes ¿o tal vez los mismos encomenderos?, pudieron conservar ciertos elementos prehispánicos; esto sólo podrá comprenderse mejor a partir de futuros análisis.

EL ESTADO EN MESOAMÉRICA

Ahora bien, si la diferencia entre el Estado y otras asociaciones políticas² -la sociedad gentilicia en nuestro caso- no es de naturaleza sino de grado, pueden adelantarse las siguientes características esenciales del Estado:

- Es una *persona* jurídica³, un aparato burocrático permanente, que aparece por encima y hasta cierto punto independientemente de los particulares que la componen (ciudadanos); dicha persona jurídica puede llamársela “Gobierno”⁴.
- Existe una distinción social entre los gobernantes y los gobernados; ya que, debido al aumento demográfico, se necesitan representantes

² Como ejemplos se encuentran las *famiglie* de la mafia o los *yakuza*, organizaciones criminales con un fuerte carácter gentilicio. Respecto al último caso, al Jefe del “clan” se le llama *oyabun*, padre, quien tiene a su cargo, protección y dominio a unos cuantos *kyodai*, hermanos, y muchos *wakashu*, hijos. Los “hermanos” tienen sus propios “hijos”, también denominados *shatei*, hermanos menores. Información obtenida en el siguiente sitio de internet:

<http://w1.313.telia.com/~u31302275/yakuza.htm>

³ Conocida también como “persona moral” por la terminología jurídica.

⁴ Entiéndase la corporación, el conjunto de organismos y funcionarios que componen a dicha persona jurídica o Estado, y no la acción de la dirección (el “arte”, según las palabras de Maquiavelo). Así, teniendo en cuenta la definición de “lo político” antes descrita, puede denominarse con toda validez como “la política” tanto el ejercicio de dicha actividad como las vías para hacerlo. Ver la definición de Max Weber en la Introducción, §3.

instituidos. En otras palabras, la sociedad se encuentra estratificada en ciudadanos ricos y pobres.

- Los cargos de los magistrados especializados en las funciones gubernamentales son permanentes y no existen sólo durante las temporadas en que se necesite la dirección; asimismo, son remunerados por parte del Estado.
- La propiedad pública, estatal, se diferencia de la privada.
- La ciudad, debido al aumento de la población y por tanto del territorio ocupado, no puede abastecerse a sí misma por completo -seguramente como consecuencia de cierta especialización económica- así que necesita tributación de parte de las comunidades sojuzgadas por las armas. Por ende, posee una organización militar con cierta especialización: un ejército más o menos permanente y/o profesional.
- Las asociaciones conquistadas, y los individuos que las componen, son asimilados por el Estado a través de nuevas maneras, pues no sólo existen la aniquilación o la adopción con plenos derechos como antes. Lo cual implicaría cierta diferenciación entre ciudadanos y extranjeros subyugados; que se suma a la ya existente de ricos y pobres, aparentemente anterior al surgimiento del Estado.

Entonces, ¿desde cuándo puede hablarse de Estado en Mesoamérica? O, dicho en otras palabras, ¿qué evidencias arqueológicas podrían indicar el surgimiento del Estado en Mesoamérica? Con base en las características estatales arriba enlistadas, puede identificarse al Estado con evidencias de: 1) estratificación social. 2) La existencia de ciudades; es decir la revolución urbana, según Gordon Childe. 3) Construcciones públicas diferenciadas de las privadas y, de ser posible, 4) la existencia de nuevas técnicas agrícolas que permitieran el sostenimiento de la población urbana. Así, en la zona del Golfo,

entre el 1,150 y el 900 aC en San Lorenzo, han sido halladas evidencias de construcciones públicas (templos) sobre grandes plataformas hechas por el esfuerzo humano, además de estructuras habitacionales dentro de la zona urbana, lo que parece indicar la existencia del Estado más temprano en Mesoamérica. En el caso del Altiplano central puede fecharse hacia el 600 aC en Cuicuilco. Sin embargo, todavía resta indagar cuál y cómo era la asociación política que predominó en el Altiplano central del 1,500 -cuando hay evidencias de estratificación social por vez primera- al 600 aC, periodo en el que aparentemente surge el Estado.

A fin de completar la última parte del objetivo de la presente investigación, consistente en determinar el origen de Mesoamérica, resulta indispensable distinguir esta superárea respecto de otras del continente americano. De hecho, para el momento del contacto con los europeos la mayor parte de América se encontraba bajo la organización gentilicia, con variantes regionales y locales, a juzgar por las palabras del jesuita José de Acosta, quien a finales del siglo XVI escribió que:

Muchas naciones y gentes de indios no sufren reyes ni señores absolutos, sino viven en behetría, y *solamente para ciertas cosas*, mayormente de guerra, *crían capitanes y príncipes, a los cuales durante aquel ministerio obedecen y después se vuelven a sus primeros oficios*. De esta suerte se gobierna la mayor parte de este Nuevo Orbe, donde no hay reinos fundados ni repúblicas establecidas, ni príncipes o reyes *perpetuos y conocidos*, aunque hay algunos señores y principales, que son como caballeros aventajados al vulgo de los demás. De esta suerte pasa en toda la tierra de Chile, donde tantos años se han sustentado contra españoles los araucanos y los de Tucapel y otros. Así fue todo lo del Nuevo Reino de Granada y lo de Guatimala y las Islas, y toda la Florida y Brasil, y Luzón y otras tierras grandísimas, excepto que en muchas de ellas es aún mayor el barbarismo, *porque apenas conocen cabeza, sino todos de común mandan y gobiernan*,

donde todo es antojo y violencia y sinrazón y desorden, y *el que más puede, ese prevalece y manda* [...] En la India Occidental solamente se han descubierto dos reinos o imperios fundados, que es el de los mexicanos en la Nueva España y el de los ingas en el Pirú.⁵

Luego entonces, *propongo que la existencia de a) concentraciones urbanas, b) del Estado y, por ende, de c) técnicas agrícolas desarrolladas* -que permitieron el surgimiento de los otros dos rasgos-, *sean las tres características originarias de la entelequia denominada Mesoamérica*; entre otros rasgos que están aún por determinarse. Por lo que, antes del 1,150 (en el Golfo) o del 600 aC (en el Altiplano central), sólo puede hablarse del Formativo y de *Protomesoamérica*⁶ o de “América Media”.

En **CONCLUSIÓN**, a juzgar por las condiciones tecnológicas y económicas, que parecen haber correspondido a un determinado número de población y por ende a ciertas configuraciones estructurales de las corporaciones socio-políticas (de acuerdo con las evidencias analógicas de sociedades horticultoras y campesinas de la actualidad), así como por las prácticas religiosas domésticas (ante todo de ámbitos rurales) del Posclásico y de algunas comunidades indígenas mesoamericanas contemporáneas, *la asociación política predominante durante el Formativo en el Altiplano central* no fue tanto el grupo doméstico o parentela⁷ sino *la organización gentilicia* (Casa, Patio y Chinancalli). Es decir, que dicha asociación no sólo estuvo

⁵ Acosta, *op.cit.*, p. 389.

⁶ Este término fue acuñado, hasta donde conozco, por Leonardo Manrique: “La lingüística tiene ya más elementos de juicio para el tiempo en el que se domesticaron las plantas; la dependencia de éstas se hizo mayor y, por consiguiente, comenzó en algunos casos la vida sedentaria. Estos elementos no son suficientes para la forma de vida del área (o superárea, si se prefiere) cultural mesoamericana, pero sí son indispensables y gracias a ellos pudo desarrollarse más tarde Mesoamérica; por eso me he permitido hablar de ‘Protomesoamérica’”. Manrique Castañeda, L. “Lingüística histórica” en *Historia antigua de México*, p. 64.

⁷ Tal como fue adelantado a manera de hipótesis en la Introducción, puesto que sufrió transformaciones desde el poblamiento del Altiplano central hasta después de las evidencias arqueológicas de la división social entre ricos y pobres.

basada en el parentesco sino, que *las relaciones de parentesco, las económicas, las políticas y las religiosas constituían una masa homogénea, no se diferenciaban unas de otras. Su constitución fundó las bases sobre las cuales se estableció el Estado.* En otras palabras, la organización equivalente al *calpulli* nahua (el nivel político más básico del Estado durante el Posclásico en el Altiplano central y que fue la asociación política superior dentro de los niveles de la organización gentilicia en el Formativo) al evolucionar⁸, de distintos modos según las circunstancias particulares en las diferentes regiones y localidades, dio origen al Estado y, *por lo tanto, a Mesoamérica.*

EL PROBLEMA DE LA CONTINUIDAD

¿En verdad puede pensarse que existió algún tipo de continuidad desde épocas tan remotas hasta la actualidad? A fin de contestar dicha interrogante es necesario tener en mente que la idea de que la realidad se transforma únicamente por el simple paso del tiempo es una falacia, resulta indispensable explicar los fenómenos por su historia particular. De hecho, lo contrario (la continuidad sin grandes modificaciones) parece más razonable, de manera que si no existen factores que modifiquen las circunstancias particulares de las sociedades, éstas tenderán a continuar viviendo durante generaciones bajo más o menos las mismas condiciones. Sobre todo si dichas sociedades no mantienen relaciones frecuentes (ni intensas) con otros grupos humanos. Así, en el caso específico de las sociedades del Formativo, y algunas comunidades indígenas de la actualidad, por ejemplo los nahuas de Zacatipan de hace sólo unas décadas atrás, si los infantes no tenían relaciones más que con sus

⁸ Entendido este término no como la sucesión progresiva y obligada de algo atrasado a algo desarrollado, de lo peor a lo mejor, sino sólo como la sucesión en el tiempo de determinadas sociedades, según las condiciones cambiantes (internas y externas) que sufrieron, y que eventualmente ellas mismas crearon, modificando su configuración total y los fundamentos sobre los que se constituía anteriormente.

parientes, pues no asistían a la escuela y permanecían la mayor parte del tiempo dentro de sus grupos domésticos, no conocerían otro tipo de vida y su familia sería la única referencia, entonces, ¿hasta qué punto podrían llegar a criticar su modo de vivir y por ende desear modificarlo? Por lo que podemos imaginar que los descendientes seguirían las normas de convivencia que sus padres les enseñaron, les heredaron. Las normas se habrían conservado prácticamente intactas -puesto que serían útiles, funcionales, tanto para el interior de la comunidad como con respecto a su entorno (ecológico y con los grupos vecinos)- hasta que las circunstancias (locales) les obligaran a modificarlas. Luego entonces, no sólo la geografía (principalmente el aislamiento con otros grupos, no emparentados), el grado de desarrollo tecnológico y determinado número de población harían que las relaciones interpersonales, y las normas que las ordenan o regulan, se perpetuaran a lo largo del tiempo, sino que (dialécticamente) las mismas normas preservarían dichas relaciones interpersonales y, por extensión, los principios de integración y mantenimiento de la sociedad: en otras palabras, se alcanzaría cierto equilibrio social. Ahora bien, en caso de que la con-fusión de las normas (y las relaciones) productivas, jurídicas, consuetudinarias, religiosas y de parentesco fuera veraz, su propia homogeneidad habría facilitado su preservación en masa... algunos científicos sociales denominan a estos elementos conservadores como el “núcleo (duro) cultural”. De manera que tanto la estructura orgánica de la sociedad gentilicia como las condiciones de vida se habrían preservado conjuntamente. Nada de esto implica que no hayan sufrido *ningún* cambio, simplemente significa que dichos cambios fueron sucediéndose muy lentamente, especialmente en aquellos casos en que 1) la geografía limitara la comunicación con otros grupos más “avanzados” o, cuando menos, con diferente cultura y organización social, y 2) que la población fuera reducida y así se mantuviera durante muchas generaciones.

Además de todo esto, es ampliamente conocido que una sociedad con modo de producción no-capitalista no “funciona” igual que una capitalista, entonces, ¿porqué prejuzgar que aquellas tengan la misma dinámica y “velocidad” de cambio que éstas (si es que en realidad la sociedad capitalista ha sido modificada trascendentemente en su *estructura orgánica* desde su nacimiento hasta la actualidad, o al menos con la vertiginosidad que se ha preconcebido)?

Con respecto a la historia particular de los grupos domésticos y aldeanos de Mesoamérica, antes y después de la conquista por los europeos, cabría preguntarse si ¿los Estados prehispánicos no pudieron haber simplemente aprovechado la organización pre-existente a su aparición (es decir, gentilicia) para sus propios fines? De manera que no habrían modificado gran cosa de la anterior situación -como parecen sugerirlo las evidencias de la tecnología lítica sin desarrollos trascendentes desde la Revolución Neolítica hasta el contacto con los europeos- puesto que a los gobiernos estatales sólo les habría interesado el usufructo y no la “propiedad” de los territorios conquistados; la demostración de este fenómeno hipotético parece ser que las tierras “vacas” de los *calpultin* nunca pasaban a manos del tlatoani en curso sino que permanecían como propiedad comunal⁹. Además de que, de esta manera, los Estados prehispánicos se habrían ahorrado el mantenimiento de una burocracia que necesitaría ser vigilada regularmente. A partir de la conquista armada por los europeos el Estado mesoamericano feneció por completo, pero no necesariamente sucedió lo mismo con los niveles de la asociación gentilicia (Casa, Patio y *calpulli*). Así que, bien podría aplicarse algo parecido a la situación virreinal, puesto que no sólo aquellas comunidades alejadas de la influencia novohispana (obviamente orillados a migrar a los montes e internarse en selvas y desiertos, es decir, zonas no atractivas para los dominadores) habrían continuado sin importantes modificaciones, con más

⁹ Por supuesto que en casos de conquista ciertos lotes eran reservados para el pago de tributos para el Estado vencedor, pero más bien se trataban de “confiscaciones” de guerra.

o menos la misma estructura orgánica y los principios de integración y mantenimiento de la asociación gentilicia, sino también las comunidades bajo el yugo de algunas corporaciones de origen europeo que se habrían percatado de la eficiencia de la organización gentilicia, simplemente aprovechando sus frutos, sin transformar esencialmente ni la estructura ni sus principios. Entre dichas corporaciones podemos contar no sólo a los benévolo (aunque siempre interesados) frailes franciscanos y a los residuos de la nobleza indígena, sus aliados, sino incluso (y paradójicamente) a los encomenderos. Siguiendo esta perspectiva no resulta casual que Molotla, que se encontraba bajo el dominio del marquesado del Valle, conservara todavía a mediados del siglo XVI la organización gentilicia de Casa y Patio; cuando aparentemente este último nivel parece obsoleto, sobre todo a partir de la tributación por “encabezamiento”: fin y tumba del Patio prehispánico. De manera que, al menos en algunas comunidades seguía siendo eficaz, principalmente para los dominadores quienes, como digo, habrían preservado *interesadamente* la organización gentilicia, puesto que les redituaba en mayores riquezas y poder, ¡con el mínimo gasto en “burocracia” y *cuerpos represivos*! Mi hipótesis parece corroborarse al recordar que precisamente estas corporaciones (y personas) se opusieron vehementemente al “repartimiento”, ¡pues se les *restaba* mano de obra que consideraban “suya”! En otras palabras, el rompimiento verdaderamente trascendente en cuestión de relaciones productivas (de las relaciones interpersonales en general) y de las normas de convivencia, es decir, de la organización gentilicia como tal, habría sucedido como *consecuencia* de las políticas liberales del siglo XIX y sus intentos por dismantelar la propiedad comunal y sus “fueros”.

Entonces, no es que las comunidades indígenas (principalmente las rurales) hayan estado vegetando “ahistóricamente” sino que, por una parte, sus dominadores sucesivos (desde el surgimiento del Estado en

Mesoamérica) los habrían obligado a permanecer empobrecidos, marginados, *orillados a la autosubsistencia, al impedir sistemáticamente cualquier intento de desarrollo (autónomo)*, pero por otra parte, las comunidades mismas habrían *elegido* continuar con el *status quo* de la sociedad gentilicia. Adoptando, obviamente, elementos extranjeros hasta donde fuera posible flexibilizar el “núcleo cultural”, pero intentando no perder el funcionamiento esencial de los principios de integración y mantenimiento de la asociación como la conocían; a diferencia de otras comunidades e individuos que buscaron asimilarse (en distintos grados) a la cultura “extraña”, perdiendo sus antiguos órdenes normativos (con-fusionados). En pocas palabras, el Estado-Nación (propriadamente hablando y no tanto el del Antiguo régimen) les ha dejado las siguientes alternativas: marginación, asimilación (con la consiguiente deculturación) o exterminio.

En conclusión, todo parece indicar que el *valor más importante para la sociedad gentilicia* -que, desde mi punto de vista, puede *identificarse* con la agricultura sedentaria- es el de la **autosubsistencia**, siendo considerado *indigno* el hecho de “depender” de terceros para alimentarse y, en general, sobrevivir, como por ejemplo la construcción de las propias viviendas, su indumentaria, etc. La **ayuda mutua**, entonces, sería el complemento o, mejor dicho, *la norma fundamental de la existencia de la asociación* como se la conoce, pues permite continuar viviendo más o menos bajo las mismas condiciones que las generaciones antecesoras. Esto cobra especial sentido en una asociación con un bajo volumen demográfico, en donde la confianza y la oralidad son esenciales, de modo que no son necesarios el uso del papeleo y la norma escrita. Bajo estas condiciones, el parentesco aseguraría el cumplimiento de las obligaciones mutuas. Pues ambas partes quedarían vinculados por un lazo tan fuerte (el de la sangre, sea real o ficticio) que éstas deberían acatarse sistemáticamente, a riesgo de la exclusión por parte del

resto de la comunidad, e incluso (de ser veraz mi hipótesis de la con-fusión de las normas de convivencia en la sociedad gentilicia) con el peligro de ofender a la divinidad, acarreándose consecuencias funestas, no sólo para el transgresor sino para todos sus parientes (quienes se verían mayormente afectados en virtud de la cercanía con el infractor y, por ende, más obligados a hacerlo recapacitar de su conducta rebelde). Resulta evidente que la pervivencia del modo de vida “tradicional”, de la preservación de los principios de integración y mantenimiento de la sociedad gentilicia, es ante todo una *elección*: basta recordar la cita de Torquemada, quien afirma que los indígenas valoraban su parquedad de bienes materiales, ¡que en realidad significaría la independencia de las parentelas (Casa o Patio, según sea el caso) que integraban la comunidad por medio de la autosubsistencia, así como la menor medida de trabajo posible (para cada individuo), gracias a la ayuda mutua!. Situación que los dominadores históricos de las comunidades indígenas han sabido explotar al máximo o, mejor dicho, al mínimo del nivel de supervivencia.

En tal grado fue (y ha seguido siendo) la preservación de algunas de estas instancias sociales, que para el Posclásico aún existía dicho tipo de organización socio-política gentilicia, pero debilitada y subyugada por el Estado:

- Los Patios, aunque hasta cierto punto autosuficientes, ya no poseían facultades políticas (autonomía ni justicia por su propia mano), sólo eran agrupaciones sociales y de fiscalización. A pesar de todo, en algunas regiones -sobre todo agrícolas y dentro de la ciudad entre quienes se ocupaban de algunas actividades económicas, como el comercio a larga distancia- sobrevivía vigorosa, pero modificada por la influencia estatal.
- Por su parte, el *calpulli* conservó algunos poderes políticos, como por ejemplo la justicia sobre asuntos internos y la elección de sus gobernantes. Inclusive, en algunos “barrios” de comunidades indígenas

contemporáneas -correspondientes a los *calpultin*- han pervivido algunas facultades políticas y prácticas religiosas antiguas, que se manifiestan sobre todo durante las festividades vinculadas al ciclo agrícola, aunque sus elementos (y términos) se hallen imbuidos por la cultura católica y castellana.

- En cuanto a la familia conjunta o Casa, es evidente que sigue siendo en muchas comunidades indígenas de la actualidad la unidad económica típica, al menos desde el Posclásico. Es precisamente en la familia conjunta donde se han conservado en gran parte las costumbres antiguas; como por ejemplo, la inauguración de los domicilios en la Huasteca. Algunas de dichas costumbres tal vez provengan desde el Formativo, cuando la organización gentilicia era la asociación política superior.
- Con respecto a la cultura mestiza (o ladina, según el vocablo usado en la Nueva España), heredera de la tradición mesoamericana, y sobre todo hablando de un contexto urbano, queda en evidencia que los elementos culturales prehispánicos (costumbres, rituales, creencias, etc.) que sobrevivieron a la aculturación fueron exactamente aquellos relacionados con el ámbito familiar. Por ejemplo, la hospitalidad y ayuda mutua, los gastos fuertes durante las fiestas para complacer a los invitados y la reciprocidad entre parientes, amigos o vecinos para celebrarlas. Así como otro tipo de festividades: el caso más ilustrativo es el ritual asociado al Día de muertos o, en algunas zonas históricamente pobladas por grupos indígenas -incluido el centro de la ciudad de México-, las fiestas de “barrio”, como por ejemplo las quemas de Judas. De ningún modo me refiero a todos los elementos de dichas festividades, sino a la organización entre los participantes que las fomenta y dota de vigencia, de las relaciones interpersonales que las

mantienen vivas a pesar de todo, de sus normas de convivencia y, en una palabra, de la identidad que los cohesiona. Todas estas expresiones culturales, probablemente provenientes desde el Neolítico, han ido pereciendo. Su desaparición se dio precipitadamente desde mediados del siglo anterior a causa de la intrusión del modelo de vida norteamericano... Aun falta por conocer (hasta donde sea posible, debido a las características y limitaciones de las fuentes) el grado de preservación de estos (y tal vez otros) elementos prehispánicos en la cultura resultante del choque cultural, a lo largo de la historia del actual territorio mexicano. En el mismo sentido, el estudio de las vecindades del “centro histórico” de la ciudad de México a lo largo de los siglos XIX y XX, aparentemente cercanas a los antiguos Patios, seguramente aportarán rasgos poco conocidos o relegados por la historiografía para el conocimiento de épocas anteriores, sobre todo las relaciones interpersonales en un contexto urbano... ¿Teotihuacan? Así como, espero, podrán corroborarse los temas tratados en esta tesis.

CONSIDERACIONES FINALES

Con suerte, la presente investigación ayudará a comprender los modelos de justicia, formas de elección y modos de vida de muchas comunidades indígenas actuales, cuyas demandas políticas al Estado mexicano son históricamente justificadas. Es de esencial importancia resolver este asunto, por ser México una nación pluricultural. De manera que la legislación municipal y estatal debe ser ajustada a dichas instancias sociales, según las variantes regionales y locales; puesto que no son las mismas condiciones de las comunidades indígenas de los seris respecto de las tarahumaras, lacandonas

o nahuas, por citar unos cuantos ejemplos. Como dijera Vasco de Quiroga hace casi medio milenio:

Porque no en vano sino con mucha causa y razón éste de acá se llama Nuevo Mundo, y es lo Nuevo Mundo no porque se halló nuevo sino porque es en gentes y cuasi en todo como fue aquél de la edad primera y de oro, que ya por nuestra malicia y gran cobdicia de nuestra nación [española] ha venido a ser de hierro y peor, y por tanto no se pueden bien conformar nuestras cosas con las suyas, ni adaptárseles nuestra manera de leyes ni de gobernación [...] y así en todo para el remedio de él se habían de proveer y ordenar las cosas de nueva manera, conforme a la manera e condición e compleciones e inclinaciones y usos y costumbres buenos de sus naturales. [De] donde no debería ser tenido por reprehensible si, según la diversidad y variedad de las tierras y gente, se variasen y diversificasen también los estatutos y ordenanzas humanas. Porque, por ventura, no acontezca lo que al médico ignorante, que quería curar todas las enfermedades con un remedio y colirio; y al otro, que tenía las recetas en el cántaro y la que primero sacaba ésa aplicaba a los males que curaba, sin hacer otra distinción ni diferencia en ello, debiendo saber que con lo que Domingo sana, dicen que Pedro adolece.¹⁰

Es necesaria y urgente, entonces, una legislación que no sólo “tolere” o respete dichos modos de vida, sino que incluso promueva sus instituciones, que ayude a las comunidades a desarrollarlas según sus propios fundamentos, que tales instituciones y las mismas comunidades no sean conservadas como piezas de museo o, peor aún, aisladas y diseminadas en “reservaciones” cuasi-zoológicas. Los gobiernos estatales y el nivel federal deben reconocer la *libertad* (el derecho) de dichas comunidades para elegir entre sus modos vida, preservados a lo largo de milenios, o la destrucción de las mismas al seguir un modelo capitalista neoliberal, sin ser obligados u orillados por una situación desesperada, del desempleo, del aislamiento para

¹⁰ Quiroga, *La utopía en América*, p. 99.

el comercio de sus productos, etc. Lo cual proviene directamente de la incapacidad o el desinterés de los gobiernos pasados y presentes... o, mejor dicho, del interés de las oligarquías locales, regionales e internacionales para desarticular las comunidades indígenas; tendencia esencial del capitalismo desde sus orígenes. Porque no reconocer su capacidad de decisión y el ejercicio libre de su voluntad para elegir entre ambos caminos (o alguno nuevo que pueda surgir) es caer en discriminaciones absurdas. Me refiero tanto a la decisión individual (entiéndase los migrantes, por ejemplo a los Estados Unidos de Norteamérica o a las ciudades más importantes del país) como a la de comunidades enteras (es decir, la famosa “autonomía”).

Desde mi punto de vista, la solución ideal consistiría en que las comunidades indígenas tuvieran tanto un acceso cómodo y barato a los mercados para sus productos, como a los medios para preservar su autosuficiencia, sobre todo en lo que atañe al cultivo del maíz, base y sustento tanto de su organización social como de su cosmovisión: sus costumbres en general. Necesariamente, esta medida deberá ir acompañada de otras, entre las cuales la seguridad respecto de la propiedad territorial, del abasto de agua potable y otros recursos naturales de su localidad, así como la disponibilidad de créditos y otros instrumentos productivos, sean agrícolas o no, resultan esenciales.

Es evidente que únicamente a través del desarrollo de las comunidades indígenas podrá alcanzarse un verdadero desarrollo de la Nación o el Pueblo mexicano como un todo, por medio de la necesaria autosuficiencia alimenticia, el fortalecimiento del mercado interno, con precios justos para las partes componentes de la sociedad global, y la consiguiente consolidación del empleo en las ramas productivas. Sólo así podría llegar a darse cierto equilibrio en la proporción entre la población urbana y rural, así como una distribución de los ingresos más equitativa y una considerable disminución de

la migración a los Estados Unidos de Norteamérica. Dicha legislación, más ajustada a la realidad mexicana, nunca podrá ser legítima sin el consentimiento y la participación, no sólo de la Nación en general sino, sobre todo, de los implicados directamente: las comunidades indígenas particulares. Cualquier ciudadano puede comprobar que este camino es el más apegado al espíritu de las leyes establecidas en nuestra Constitución política.

EPÍLOGO

Ya para finalizar y teniendo todo lo anterior en mente, debido a que la manufactura se hallaba subordinada a la agricultura y al hecho de que la tecnología permaneció prácticamente sin desarrollarse desde el Neolítico hasta la conquista por los europeos -o bien, hasta el uso de metales y nuevas técnicas agrícolas-, no sólo en Mesoamérica sino, incluso, en toda la América que mantuvo el modo de producción agrícola sedentario, se entiende que en la misma medida debieron conservarse más o menos las mismas relaciones productivas (condiciones económicas) durante milenios. Por ende, es muy probable que no sólo muchas costumbres y ritos, sino también algunas creencias y la misma configuración de la organización gentilicia hayan sido preservados sin cambios trascendentes durante la época prehispánica. Lo que ampliamente justifica la utilización en la presente investigación de datos etnohistóricos sobre regiones no sólo ajenas al Altiplano central (como los tomados de Oaxaca o Yucatán) sino incluso a Mesoamérica (sobre todo del Caribe).

De hecho, a raíz de que toda la humanidad permaneció durante un amplio periodo sin la existencia del Estado y en un contexto de sedentarismo

agrícola (que puede denominarse Neolítico), podría pensarse que la organización gentilicia fue universal para esos tiempos y en esas circunstancias. La aparente universalidad del culto a los antepasados entre las sociedades campesinas parece corroborarlo... a pesar de las divergencias regionales y locales (sobre todo en los aspectos artísticos y de cosmovisión, rituales, etc.) Pues evidentemente no es la misma liturgia dedicada a los ancestros divinizados en la religión shintoista de Japón que la de los romanos, griegos o etruscos de la antigüedad ni, mucho menos, entre los nahuas.

Con base en lo expuesto a lo largo de esta tesis, puede decirse que una sociedad gentilicia, un tipo de asociación política con semejanzas en la estructura y los principios descritos en mi modelo, *a diferencia de una sociedad estatal*, puede identificarse, cuando menos, con las siguientes características: 1) Sedentarismo agrícola. 2) Poblaciones reducidas, de máximo dos mil o dos mil quinientos integrantes de la asociación política. 3) Asentamiento en una aldea más o menos concentrada. 4) Propiedad colectiva de los medios de producción. 5) La comunidad está compuesta exclusivamente por un grupo de parientes, con relaciones matrimoniales más o menos regulares y heredables con otros grupos exogámicos. 6) Igualdad de derechos y obligaciones de los miembros de la comunidad, de donde se entiende que el poder soberano radica en la Asamblea. 7) Los ancianos poseen cierta preeminencia y autoridad sobre el resto de la población. 8) Los poderes de la comunidad (bienes y facultades) son indivisibles; en otras palabras, existe con-fusión entre las instancias sociales y sus normas.

Es claro que todos estos elementos no sólo se combinan armónicamente sino que, incluso, se complementan entre sí. Pero cada uno de ellos tiene una evolución más o menos independiente. Ahora bien, la forma de esta sociedad gentilicia varía dependiendo, principalmente, de la relación entre trabajo "familiar" y comunitario, lo que influye en la concentración tanto

de la aldea como de las facultades político-jurídicas en manos de la Asamblea o de unos cuantos individuos (más democrática o más despótica) y, por consiguiente, en la jerarquización de la sociedad, así como en la configuración estructural de la asociación.

Aun resta por saber si este tipo de sociedad existió desde el sedentarismo, sin la agricultura, y en el caso del continente euro-asiático-africano relacionada con la ganadería: ¿Surgió antes o después de la agricultura? ¿Podrían caracterizarse como gentilicias las sociedades pretercillares (sean americanas o del continente euro-asiático-africano), cazadoras y recolectoras, sedentarias o no? ¿Qué diferencias tuvieron con respecto al modelo del Neolítico, aquí propuesto? Y, ¿qué puede decirse de las sociedades no-estatales de la actualidad (mal llamadas “primitivas”), también son gentilicias? Sin olvidar a otras asociaciones (no políticas, incluso), que están (o históricamente han estado) basadas asimismo en el parentesco, por ejemplo las empresas mercantiles del Antiguo régimen, la mafia o los *yakuza*, etc., pero que aparentemente no podrían caracterizarse como gentilicias porque no cumplirían con el susodicho principio de con-fusión. La respuesta a estas preguntas podría establecer la distinción clara (y sin prejuicios discriminatorios) entre sociedades estatales y gentilicias, que propongo como hipótesis. De esta manera, se evitaría el uso del término “primitivo” para referirse a las sociedades no-estatales contemporáneas. Igualmente, podría eliminarse el absurdo prejuicio de que estos últimos pueblos no tienen historia, en contraposición al mundo occidental: simplemente han tenido diversos modos de evolución, si acaso, más vertiginosos a partir de su contacto con el capitalismo.

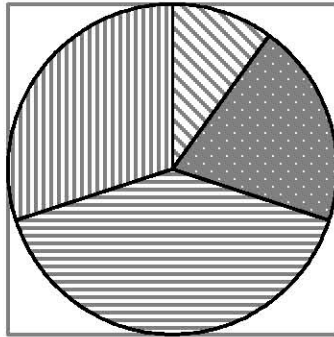
La mayoría de las sociedades de cazadores y recolectores contemporáneos pueden ser llamadas “pre-gentilicias” porque presuntamente han preservado su organización social desde antes de que existiera la *gens*,

asociada al sedentarismo agrícola como hemos visto. Es decir, que las circunstancias en que vivían y viven no fueron modificadas radicalmente, por lo que no les fue necesario cambiar a la organización gentilicia. En general, las sociedades “pre-gentilicias” pueden identificarse con las siguientes características: 1) No existen grupos cerrados de parentesco, puesto que es más importante la reciprocidad y estabilidad entre las bandas que integran al grupo tribal. Es decir, esas bandas se distribuyen la descendencia y los territorios continuamente de acuerdo con reglas establecidas, por intermedio del grupo tribal al que pertenecen. 2) A pesar de que las bandas viven separadas unas de otras la mayor parte del año y son autosuficientes, el grupo tribal es insustituible, indispensable para su supervivencia y reproducción. Ya que ese nivel coordina y dirige los asuntos más importantes: la reciprocidad territorial, las normas matrimoniales y residenciales de las nuevas parejas (o sea, la distribución de la población), la administración de justicia, la defensa del territorio común, etc. 3) Dentro de cada banda no existen líderes permanentes, sólo emergentes, coyunturales. El consenso general domina sobre todas las cosas. Aunque, tal vez y a causa de lo anterior, es posible que los integrantes compitan entre sí constantemente para obtener mayor prestigio y así lograr acaparar dichas dignidades temporales: por medio de la fuerza física (según lo expresado por Acosta en la última cita), por el valor demostrado en las batallas, la generosidad o humildad que manifiestan, etc. 4) Por lo tanto, no importa la cercanía o lejanía del parentesco con respecto a un antepasado común y por eso los viejos son poco “valorados”.

Resulta evidente, entonces, que para la historiografía de las sociedades preestatales (y, en general, sin escritura), la arqueología, la etnografía y otras ciencias no son simples auxiliares, sino que se convierten en fuentes indispensables. Al avanzar el conocimiento en estas disciplinas podrá

mejorarse la comprensión de dichas sociedades arcaicas y, a su vez, de las no-estatales contemporáneas (gentilicias o no).

Figura 11. Tipos de asociaciones políticas



▣ Sociedades pre-gentilicias

▣ Sociedades gentilicias

▣ Sociedades estatales

▣ Otros tipos (criminales, empresariales, etc.)

ÍNDICE DE CUADROS Y FIGURAS

Mapa del Altiplano central	57
Cronología del Formativo	58
Figura 1. El concepto de Derecho	14
Figura 2. Esquema de la variedad de factores climáticos	38
Figura 3. Crecimiento promedio de las mazorcas de maíz del 5,000 aC al presente	48
Figura 4. Productividad promedio del maíz	55
Figura 5. Importancia relativa de varias actividades de subsistencia en Tehuacan	99
Figura 6. Transición de los Patios independientes al Chinancalli	200
Figura 7. Jerarquía de los integrantes del Patio	280
Figura 8. Preminencia y autoridad de los ancianos con respecto al conjunto de la población	292
Figura 9. La sociedad gentilicia	307
Figura 10. Después del Estado, gradual separación entre las normas	310
Figura 11. Tipos de asociaciones políticas	331
Cuadro 1	110
Cuadro 2	114
Cuadro 3	158
Cuadro 4	298

BIBLIOGRAFÍA

I) Fuentes teóricas.

- Aristóteles. *La política*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México, 2000.
- Bravo González, Agustín, y Bravo Valdés, Beatriz. *Primer curso de derecho romano*. Editorial Pax. México, 1984.
- Brenner, Reuven. *La historia, albur del hombre*. Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1990.
- Childe, V. Gordon. *Los orígenes de la civilización*. FCE. México, 1986.
- Cipolla, Carlo M. *Historia económica de la población mundial*. Editorial Crítica. Barcelona, 1994.
- Cobarruvias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o español* (1610). Ediciones Turner. Madrid, 1979.
- Coulanges, Fustel de. *La ciudad antigua*. E.D.A.F. Madrid, 1968.
- De Pina, Rafael. *Diccionario de derecho*. Editorial Porrúa. México, 1965.
- *Diccionario de antropología*. Ediciones Bellaterra. Barcelona, 1980.
- *Diccionario de antropología*. Editor Thomas Barfield. Editorial Siglo XXI. México, 2000.
- *Diccionario de Sociología*. Editores Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres. Alianza editorial. Madrid, 1998.
- *Diccionario jurídico mexicano*. Tomo II C-Ch. UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas y Porrúa. México, 1985.
- Engels, Friedrich. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Cuadernos del Pasado y Presente 59. Buenos Aires, 1975.
- Fischbach, O.G. *Teoría general del Estado*. Editora Nacional. México, 1981.

- González Uribe, Héctor. *Teoría política*. Porrúa. México, 1992.
- Granados, Luis Fernando. “*Calpultin* decimonónicos. Aspectos nahuas de la cultura política de la ciudad de México” en *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en la ciudad de México*. Sacristán Cristina y Pablo Piccato, coords. UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas (IIH) e Instituto Mora. México, 2004.
- *Hacia una fundamentación teórica de la costumbre jurídica india*. Durand Alcántara, Carlos H., Miguel Ángel Sámano Rentarías y Gerardo Gómez González, coords. Universidad Autónoma Chapingo y Plaza y Valdes, editores. México, 2000.
- Harnecker, Marta. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Siglo XXI. México, 1974.
- Jaccard, Pierre. *Historia social del trabajo*. Editorial Plaza & Janes. Barcelona, 1971.
- Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Ediciones Aguilar. Madrid, 1990.
- López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo. *El pasado indígena*. El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas y FCE. México, 1996.
- Margadant S., Guillermo Floris. *El derecho privado romano*. Editorial Esfinge. México, 1985.
- Marx, Carlos. *El Capital*. 3 tomos. Editorial librerías Allende, S. A. México, 1980.
- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI. México, 2003.
- Marx, Karl. *Formaciones económicas precapitalistas*. Siglo XXI. México, 1981.
- Noguera, Eduardo. *La cerámica arqueológica de Mesoamérica*. UNAM-IIH. México, 1965.

- Ogburn, William F. "Inmovilidad y persistencia en la sociedad", en: Nisbet, Robert; Kuhn, Thomas S., *et. al. Cambio social*. Alianza editorial. 1979.
- *Origen y formación del Estado en Mesoamérica*. Andrés Medina, Alfredo López Austin, Mari Carmen Serra eds. UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA). México, 1986.
- Petit, Eugéne. *Tratado elemental de derecho romano*. Traducido por José Fernández González. Editorial Época. México, 1977.
- Piña Chan, Román "Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino" en *Mesoamérica y el centro de México*. Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambilia y Emma Pérez-Rocha, recopiladores. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). México, 1989.
- Real Academia española. *Diccionario de autoridades*. Edición facsimilar (1732). Editorial Gredos. Madrid, 1976.
- Rowton, Michael B. "Factores económicos y políticos en el nomadismo antiguo" en *Nómadas y pueblos sedentarios*. Jorge Silva Castillo, comp., Jean Pierre Digard, *et al.* El Colegio de Mexico, Centro de Estudios de Asia y Africa. México, 1982.
- Serra Rojas, Andrés. *Diccionario de ciencia política*. FCE y UNAM. México, 2001.
- Service, Elman R. *Los orígenes del Estado y de la civilización*. Alianza editorial. Madrid, 1984.
- Thompson, Edward. *Costumbres en común*. Crítica. Barcelona, 1995.
- Vico, Giambattista. *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. FCE. México, 1993.
- Weber, Max. *El político y el científico*. Alianza editorial. México, 1992.
- Weber, Max. *Historia económica general*. FCE. México, 1997. Cap. I "Unidad doméstica, linaje, aldea y dominio señorial (organización agraria)".

II) Fuentes de evidencias arqueológicas.

- *Arqueología, historia y antropología. In memoriam José Luis Lorenzo Bautista.* Jaime Litvak y Lorena Mirabell, coords. INAH. México, 2000. Luis Morett Alatorre, Fernando Sánchez Martínez y José Luis Alvarado “Ofrendas agrarias del Formativo en Ticumán, Morelos”.
- Cypher Guillen, Ann “Cultos y cuentos: reflexiones en torno a las figurillas de Chalcatzingo, Morelos” y Carmen Ma. Pijoan Aguade y Pastrana Alejandro Cruz “Evidencias de actividades rituales en restos óseos humanos en Tlatelcomila, D.F.” en *El Preclásico o Formativo: Avances y perspectivas.* Martha Carmona coord. INAH. México, 1989.
- *Deducción de cambios climáticos en el norte de la cuenca de México.* Susana Xelhuantzi López, Magdalena Meza Sánchez, et. al. INAH. México, 1989.
- *El cultivo del maíz en México.* Centro de Investigaciones Agrarias. México, 1980.
- Flannery, Kent V. “Los orígenes de la agricultura en México: las teorías y la evidencia” y Sanders, William T. “Tecnología agrícola, economía y política: una introducción” en: *Historia de la agricultura. Época prehispánica-siglo XVI.* Volumen I. Rojas Rabiela, Teresa y Sanders, William T., editores. INAH. México, 1989.
- Flannery, Kent V. y Marcus, Joyce. *The cloud people.* Academic press. New York, 1983.
- *Historia antigua de México.* Vol. I. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico. Coord. Linda Manzanilla, Leonardo López Luján. INAH, UNAM-IIA y Porrúa. México, 2000: 1) Leonardo Manrique Castañeda. “Lingüística histórica”. 2) Eduardo Matos Moctezuma “Mesoamérica”. 3) Lorena Mirabell Silva “Los primeros pobladores del actual territorio mexicano”. 4) Emily McClung de Tapia y Judith Zurita Noguera “Las

primeras sociedades sedentarias”. 5) Griselda Sarmiento “La creación de los primeros centros de poder”.

- López Alonso, Sergio; Lagunas Rodríguez, Zaid y Serrano Sánchez, Carlos. *Costumbres funerarias y sacrificio humano en Cholula prehispánica*. UNAM-IIA. México, 2002.

- Lorenzo Bautista, José Luis. *Tlatilco. Los artefactos*. INAH. México, 1965.

- Lorenzo Bautista, J. L. *La etapa lítica en México*. INAH. México, 1967.

- Lorenzo Bautista, J. L. “Las glaciaciones del plesitoceno superior en México”, “Agroecosistemas prehistóricos” y “La Revolución Neolítica en Mesoamérica”, en: *Prehistoria y arqueología*. Lorena Mirabell Silva y José Antonio Pérez Gollán, comps. INAH. México, 1991.

- MacNeish, Richard S. “The food-gathering and incipient agriculture stage of prehistoric Middle America”, en: *Handbook of Middle American Indians, vol. 1*. Robert Wauchope, general editor. *Natural environment and early cultures*. Robert C. West, volume editor. University of Texas press. Austin, Texas, 1971.

- MacNeish, Richard S. *El origen de la civilización mesoamericana visto desde Tehuacán*. INAH. México, 1964.

- Mirabell, Lorena “La arqueología prehistórica en la cuenca de México” en *La antropología en México. 14- La antropología en el centro de México*. Carlos García Mora, coord. gral. INAH. México, 1988.

- Piña Chan, Román “El periodo agrícola aldeano. Consideraciones generales” en José Luis Lorenzo, *et. al. Del nomadismo a los centros ceremoniales*. INAH. México, 1975.

- Rojas Rabiela, Teresa. “La agricultura en la época prehispánica”. En: *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*. Teresa Rojas, coord. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) y editorial Grijalbo. México, 1991.

- Romano Pacheco, Arturo. "La ofrenda funeraria en Tlatilco", en *Arte funerario*. Coloquio internacional de historia del arte, coordinado por Beatriz de la Fuente. Volumen II. UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas. México, 1987.
- Serra Puche, Mari Carmen. *Los recursos lacustres de la cuenca de México durante el Formativo*. UNAM-IIA. México, 1988.
- *The early mesoamerican village*. Kent V. Flannery , editor. Academic press. New York, 1976. Flannery, Kent V.
- *The prehistory of the Tehuacan Valley*. Vol. I Environment and Subsistence. Douglas S. Byers, edit. University of Texas press. Austin, 1967. Eric O. Callen "Analysis of the Tehuacan coprolites", Paul C.Mangelsdorf, *et.al.* "Prehistoric wild and cultivated maize" y Richard S. MacNeish "A summary of the subsistence".
- *Tlapacoya: 35 000 años de historia del lago de Chalco*. José Luis Lorenzo, Lorena Mirabell coords. INAH. México, 1986.
- *Unidades habitacionales mesoamericanas y sus ámbitos de actividad*. Linda Manzanilla, editora. UNAM. México, 1986. Leticia González A. "Ejercicio de interpretación de actividades en un campamento de cazadores-recolectores en el Bolsón de Mapimí", Mari Carmen Serra Puche "Unidades habitacionales del Formativo en la Cuenca de México", Ann Cyphers Guillen "Estructuras habitacionales de Morelos y Guerrero" y Marcus C. Winter "Unidades habitacionales prehispánicas de Oaxaca".
- Voorhies, Bárbara. *La economía del antiguo Soconusco, Chiapas*. UNAM y Universidad Autónoma de Chiapas. México, 1991.

III) Fuentes históricas.

A) Primarias.

- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Editorial Dastin. Madrid, 2003.
- Alva Ixtlilxochitl, Fernando de. *Historia de la nación chichimeca*. Tomo II, UNAM-IIH. México, 1985.
- Alvarado Tezozomoc, Hernando de. *Crónica mexicana*. Editorial Dastin. Madrid, 2003.
- Balsalobre, Gonzalo de. "Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca" en *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. Editorial Toledo. México, 1988.
- Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. Porrúa. México, 1968.
- *El libro de Chilam Balam de Chumayel*. UNAM. México, 1991.
- *El libro de los libros de Chilam Balam de Chumayel*. FCE. México, 1978.
- Garibay K., Ma. *Teogonía e historia de los mexicanos*. FCE. México, 1996.
- Hernández, Francisco. *Antigüedades de la Nueva España*. Editorial Dastin. Madrid, 2003.
- Landa, fray Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*. Porrúa. México, 1986.
- Mendieta, fray Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. Vol. I. Editorial Salvador Chávez Hayhoe. México, 1945.
- Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala*. Editorial Dastin. Madrid, 2003.
- Nuñez Cabeza de Vaca, Alvar. *Nafragios*. Instituto Politécnico Nacional (IPN). México, 1995.
- Pomar, Juan Bautista de. "Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco" en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*. Edición de René Acuña. Tomo III, número 8. UNAM. México, 1986.
- *Popol Vuh*. FCE. México, 1998.

- *Relación de Michoacán*. Editorial Dastin. Madrid, 2003.
- Rojas, Gabriel de. "Relación de Cholula", Cerón Carvajal, Jorge "Relación de Tepeaca y su partido" y Berrearza, Marcos de "Relación de Xonotla y Tetela" en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*. Edición de René Acuña. Tomo II, número 5. UNAM. México, 1985.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España" (1629), en: *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Francisco del Paso y Troncoso, editor. Ediciones Fuente Cultural. México, 1953.
- Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. 3 volúmenes. CONACULTA. México, 2002.
- Torquemada, fray Juan de. *Monarquía indiana*. 7 volúmenes. UNAM-IIH. México, 1977.
- Zorita, Alonso de. *Los señores de la Nueva España*. UNAM. México, 1993.

B) Secundarias.

- Alcina Franch, José. *Calendario y religión entre los zapotecos*. UNAM. México, 1993.
- Carrasco Pizana, Pedro. *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. UNAM-IIH e INAH. México, 1950.
- Carrasco, Pedro "La familia conjunta en el México antiguo: el caso de Molotla" en *Historia de la familia*. Pilar Gonzalbo, comp. Universidad Autónoma de México, Instituto Mora. México, 1993.
- Carrasco, Pedro "La sociedad mexicana antes de la conquista" en Daniel Cosío Villegas, *et.al. Historia general de México*. 2 vols. El Colegio de México. México, 1981.

- Carrasco, Pedro “Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico” en *Estudios de Cultura Náhuatl* 6. UNAM-IIH. México, 1966.
- Carrasco, Pedro. “La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas. Antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial” en *Estudios de Cultura Náhuatl* 12. UNAM-IIH. México, 1976.
- Carrasco, Pedro. “Relaciones sobre la organización social indígena en el siglo XVI” en *Estudios de Cultura Náhuatl* 7. UNAM, IIH. México, 1967.
- Limón Olvera, Silvia “El dios del fuego y la regeneración del mundo” en *Estudios de Cultura Náhuatl* 32. UNAM-IIH. México, 2001.
- Limón Olvera, Silvia. *El fuego sagrado: ritualidad y simbolismo entre los nahuas según las fuentes documentales*. INAH y UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. México, 2001.
- López-Austin, Alfredo “El mal aire en el México prehispánico” en *Religión en Mesoamérica. XII mesa redonda de la sociedad mexicana de antropólogos*. Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero. México, 1974.
- López Austin, Alfredo. *La constitución real de México-Tenochtitlan*. UNAM. México, 1961.
- López Austin, Alfredo. *La educación de los antiguos nahuas*. Vol. I. Secretaría de Educación Pública (SEP). México, 1985.

IV) Fuentes etnográficas.

A) Provenientes del actual territorio de la República mexicana.

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Formas de gobierno indígena*. FCE. México, 1991.
- Arizpe Schlosser, Lourdes. *Parentesco y economía en una sociedad nahua*. Instituto Nacional Indigenista (INI). México, 1973.
- Báez-Jorge, Félix. *Los zoque-popolucas*. CONACULTA e INI. México, 1990.
- Cancian, Frank. *Economía y prestigio en una comunidad maya*. INI y CONACULTA. México, 1990.

- Collin, Laura. *Ritual y conflicto. Dos estudios de caso en el centro de México*. INI y Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL). México, 1994.
- *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, coords. FCE y CONACULTA. México, 2001. Catherine Good Eshelman “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, Alessandro Lupo “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla” y Jacques Galinier “Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales”.
- *De Carnaval a Xantolo*. Amparo Sevilla Villalobos, coordinadora. Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca. Cd. Victoria, Tamaulipas, 2002.
- *El culto a los muertos en Morelos*. Antología. CONACULTA. Cuernavaca, 1999.
- Favre, Henri. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. Siglo XXI. México, 1973.
- González Rodríguez, Luis. *Crónicas de la Sierra Tarahumara*. SEP. México, 1987.
- Merrill, William L. “*Tarahumara social organization, political organization, and religion*” en *Handbook of North American Indians, vol. 10*. William C. Sturtevant, general editor. *Southwest*. Alfonso Ortiz, volume editor. University of Texas press. Austin, Texas, 1983.
- *México en fiesta*. Herón Pérez Martínez, editor. El Colegio de Michoacán. México, 1998. Reyes, Cayetano “*In altepeílhuitl: la fiesta del altépetl ‘pueblo’ en el universo náuatl*”.
- Oettinger, Marion. *Una comunidad tlapaneca. Sus linderos sociales y territoriales*. INI. México, 1980.

- Quezada Ramírez, Ma. Noemí. *Los matlatzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*. UNAM. México, 1996.
- Passin, Herbert. “*Tarahumara prevarications*” en *American Anthropologist*, vol. 44, 1942
- Robles O., J. Ricardo. *Acompañamiento y teología indígenas*. México, 1986.
- Sodi M., Demetrio. *La literatura de los mayas*. Editorial Joaquín Mortiz. México, 1983.
- Soustelle, Jacques. *La familia otomí-pame del centro de México*. Instituto Mexiquense de Cultura y Universidad Autónoma del Estado de México. México, 1993.
- Uribe Wood, Elena. *Compadrazgo en Apas*. INI. México, 1982.

B) De otras partes del mundo.

- Castiglione, Arturo. *Encantamiento y magia*. FCE. México, 1981.
- Engels, Federico. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. IPN. México, 1999.
- Fox, Robin. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Alianza editorial. Madrid, 1972.
- Garcia Rejón, Manuel. *Vocabulario del idioma comanche, dedicado a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*. Imprenta de Ignacio Cumplido. México, 1866.
- Godelier, Maurice. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo XXI. México, 1980.
- Godelier, M. “Lo ideal y lo material”, en la revista *Cuicuilco*, número 20, año 1988.
- Gough, Kathleen “El origen de la familia” y Lévi-Strauss, Claude “La familia”. *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Lévi-Strauss C., et.al. Editorial Anagrama. Barcelona, 1987.

- *Historia de la familia*. Dirección de André Burguière, *et al.* Vol. I Mundos lejanos, mundos antiguos. Alianza editorial. Madrid, 1988. Claude Mousset “Prehistoria de la familia” y Patrick Beillevaire “Japón, una sociedad de casas”.
- Johnson, Allen. “Horticultores: el comportamiento económico en las tribus”. En: *Antropología económica*. Stuart Plattner, editor. CONACULTA y Alianza editorial. México, 1991.
- Julio César, C. *Guerra gálica*. UNAM. México, 1994.
- Livio, Tito. *Desde la fundación de Roma*. Libros I-II. UNAM. México, 1998.
- Mailloux, Claude. *Mujeres, graneros y capitales*. Siglo XXI. México, 1978.
- Montaigne, Michel de. *Ensayos escogidos*. UNAM. México, 1997. Nuestros clásicos 9.
- Morgan, Lewis Henry. *La sociedad primitiva*. Librerías Allende. México, s/f.
- Radcliffe-Brown, A. R. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Ed. Península. Barcelona, 1974.
- Sahlins, Marshall. *Economía de la edad de piedra*. Editorial Akal. Madrid, 1983.
- Seignobos, Ch. *Historia de la civilización en la Edad Media y en los tiempos modernos*. vol. I. Editora Nacional. México, 1947.
- Terencio Varrón, Marco. *De las cosas del campo*. UNAM. México, 1992.