

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ECONOMÍA

**“Estudio sobre la identidad natural nimacehualli ‘yo merecedor’
en el sistema de producción de los nahuas (de 1200-1521 D.C).”**

TESIS

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN ECONOMÍA.

PRESENTA:
Carlos Facundo Campos Ortega

ASESOR DE LA TESIS: Julio Ize Gutiérrez

México, D.F., CIUDAD UNIVERSITARIA 2007.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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:

A mis padres, gracias.

A la memoria mi abuela, tlazohcamate.

A mis amigos por su comprensión

ÍNDICE

PRESENTACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.....	3
Resumen.....	3
Introducción.....	3
I. Antecedentes socioeconómicos.....	3
II. Antecedentes teóricos.....	7
De las propuestas marxistas.....	7
Los humanistas.....	12
Planteamiento del problema.....	16
Justificación.....	17
Objetivos.....	17
Hipótesis.....	18
Método: la propuesta del método en la síntesis entre el marxismo y la audiencia a la palabra.....	18
La selección de los nahuas.....	20
La selección de las fuentes.....	20
Resultados.....	21
CAPÍTULO I. LA PRODUCCIÓN.....	22
I. El trabajo.....	22
I.1 Los campesinos.....	23
I.2 Los plumeros.....	24
a) El dar forma, Tlachihualiztli, como la forma elemental del trabajo.....	27
b) El legado y el acontecer tolteca como fenómenos que concretizan el trabajo.....	28
c) El trabajo colectivo.....	31
II. La división social del trabajo.....	34
CAPÍTULO II. LA DISTRIBUCIÓN DE LOS MEDIOS DE PRODUCCIÓN.....	37
I. La distribución de la tierra entre las comunidades.....	37
a) Relación tolteca.....	37
b) Relación Teochichimeca o de tezcoco.....	43
II. La distribución de la tierra al interior de una comunidad.....	51
III. Otras formas de distribución de la tierra.....	55
III.1 La redistribución del excedente agrícola por parte del gobierno.....	60
CAPÍTULO III. EL INTERCAMBIO.....	62
I. El mercado o tianquizco.	62
II. Los pochtecas.....	65
II.1 El hombre en cuanto valor de uso enajenable.	66
CAPÍTULO IV. CONCEPCIONES E INSTITUCIONES NATURALES DE LOS MACEHUALTIN.....	68
I. El hombre (macehualli).....	68
II. La familia.....	70
II.1 Mesoamérica y Occidente.....	76
III. Las escuelas.....	78
IV. La forma de gobierno.....	79
V. El canto y danza.....	82
V.1 La literatura oral de los macehualtin.....	82
V.2 La importancia del canto y la danza.....	84

CONCLUSIONES.....	87
NOTAS	91
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	97

PRESENTACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

ESTUDIO SOBRE LA IDENTIDAD NATURAL *NIMACEHUALLI 'YO MERECEDOR'* EN EL SISTEMA DE PRODUCCIÓN DE LOS NAHUAS (de 1200 a 1521 d. C.).

RESUMEN

El objetivo general de esta investigación fue demostrar que la identidad natural del hombre *nimacehualli 'yo merecedor'*, determina las relaciones sociales de producción al interior de la comunidad de los nahuas. Para ello se relacionó las concepciones teóricas sobre las relaciones de producción relativas a la sociedad natural, con las concepciones genuinas que de esos mismo fenómenos tuvieron los nahuas. Además se interpretaron algunas de las instituciones naturales con el fin de perseguir el modo en que se reproducía la identidad. Todo ello comprendió que se rastreará la identidad en los textos aducidos a cada categoría económica, y a cada institución natural, conformantes de un sistema de producción; e implicó desarrollar un método teórico que fuese resultado de la integración de inquietudes marxistas, humanistas y hermenéuticas.

Respecto a los resultados de esta investigación, se hace saber que se logró establecer las relaciones entre las implicaciones materiales –es decir, las relaciones objetivas de la producción – y las concepciones de los nahuas. Con ello quedó demostrado que los conceptos nahuas reflejan fiel y genuinamente fenómenos económicos; se descubrió que las actividades económicas forjaban una profunda identidad humana. Tocante a las instituciones naturales estudiadas, se descubrió que se proponen la formación de individuos que se remitan cognitivamente a la colectividad a través de la identidad.

INTRODUCCIÓN

I. ANTECEDENTES SOCIOECONÓMICOS.

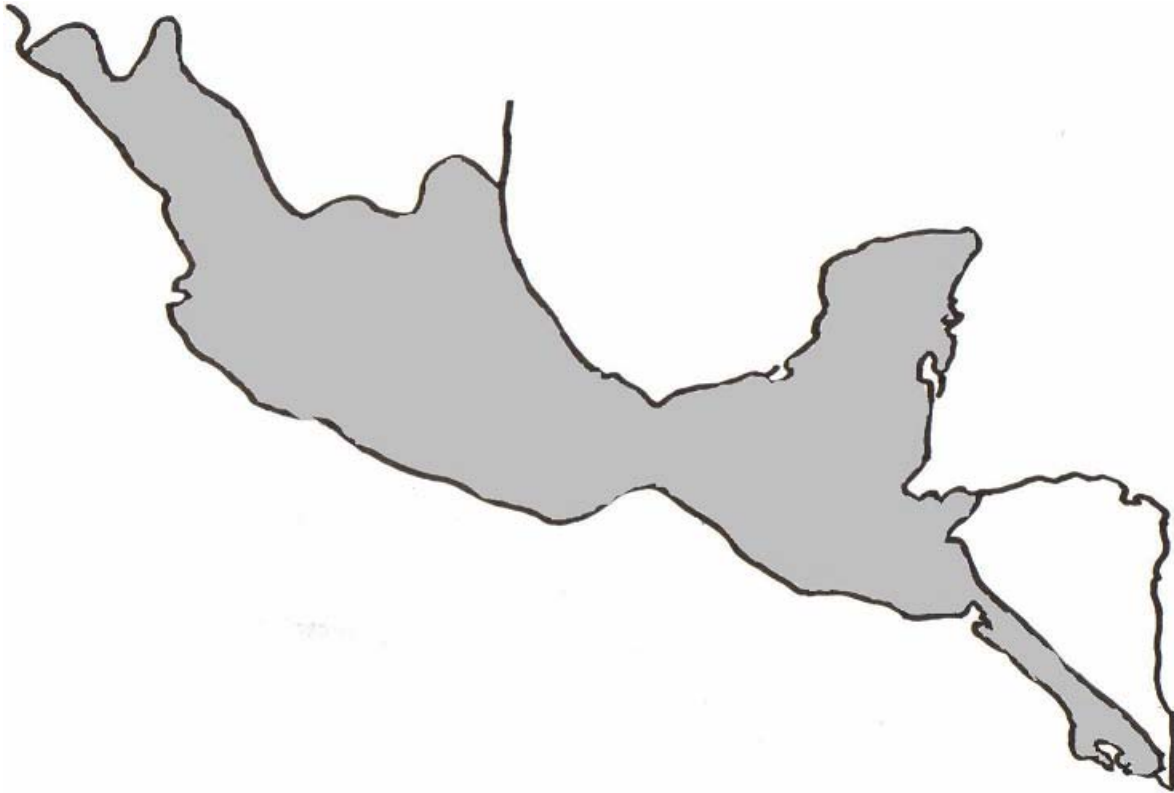
Los macehualtin, o nahuas, son un grupo cultural indoamericano asentado en la región cultural que delimitó geográficamente Paul Kirchhoff: Mesoamérica. Con base en un patrón cultural y económico, considerando principalmente la escritura, el calendario, el juego de pelota, el sacrificio humano, y una agricultura avanzada, argumentó que “Todo esto demuestra la realidad de Mesoamérica como una región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto a otras tribus del continente, quedando sus movimientos migratorios confinados por regla general dentro de sus límites geográficos una vez entrados en la órbita de Mesoamérica”. [1960: 4]

“...al Norte los ríos de Sinaloa en el Pacífico y Pánuco en el Atlántico, unidos por una línea que pasa al norte de los ríos Lerma, Tula y Moctezuma; al Sur la zona excluye a Honduras, salvo su región noroeste, y excluye también la parte oriental de Nicaragua y Costa Rica, salvo una porción noroccidental del Guanacaste y la península de Nicoya.

Los pueblos con que colinda al Norte y Noreste son cazadores; sus vecinos del Noroeste, agricultores atrasados, así como también los orientales, mientras que los del Sureste (chibchas) constituyen la vanguardia de los agricultores avanzados de América del sur.

Los territorios comprendidos dentro de los citados límites presentan un conjunto de pueblos con rasgos culturales suficientemente homogéneos para integrar una zona cultural.” [Ruz, 2000: 13]

Mapa de los límites geográficos de Mesoamérica.



Basado en los mapas de la revista arqueología mexicana.

Los macehualtin estaban asentados en diecisiete Estados de la República Mexicana: Durango, Tabasco, Puebla, Veracruz, Hidalgo, San Luis Potosí, Distrito Federal, Estado de México, Tlaxcala, Morelos, Jalisco, Michoacán, Nayarit, Oaxaca, Querétaro, Guanajuato y Guerrero; se encontraban también en Guatemala, El Salvador y Nicaragua.

La arqueología mexicana ha periodizado en ocho etapas los diferentes estadios económicos y culturales, o condiciones de producción, que precedieron y determinaron al sistema de producción estudiado:

Arqueolítico, abarca de 30 000 a 10 000 a.C. En este periodo llegaron las primeras colectividades a México, eran pueblos nómadas cuya economía estaba basada en la recolección.

Cenolítico inferior, abarca de 9 500 a 7 000 a.C. En este periodo los pueblos nómadas complementaron la recolección con la caza de animales grandes como mamut y el mastodonte, utilizando proyectiles con puntas de piedra.

Cenolítico superior, abarca de 7 000 a 2 500 a.C. En este periodo se extinguieron el mamut y el mastodonte, por lo que la economía, otra vez, se basó principalmente en la recolección; complementada marginalmente con la caza de pequeños animales, y el procesamiento de vegetales. En este periodo comienzan a pulir las puntas de piedra.

Protoneolítico, abarca de 5 000 a 2 500 a.C. Las colectividades se volvieron sedentarias, ello porque se descubrió la agricultura. Se usaron morteros y metates para el procesamiento de vegetales, para la elaboración de sus instrumentos se utilizó, además, madera, hueso y fibras vegetales.

Los siguientes tres grandes periodos son exclusivos de Mesoamérica:

Preclásico, abarca de 2 500 a. C. a 100 d. C.

Preclásico Temprano, abarca de 2 500 a 1 200 a.C. En este subperiodo se consolidaron la vida sedentaria y la agricultura, se desarrolló la cerámica y la cestería; su economía se complementaba con la recolección, la caza y los recursos de los lagos. La organización social era simple.

Preclásico Medio, abarca de 1 200 a 400 a C. Al incrementarse la población en las comunidades, la organización social se hizo más compleja: aparecieron los primeros edificios públicos. En este subperiodo apareció la cultura olmeca.

Preclásico Tardío, abarca de 400 a C. a 200 d C. En este subperiodo surgieron poblaciones de gran tamaño, la sociedad se estratificó visiblemente, los edificios públicos y religiosos adquirieron grandes dimensiones, por ejemplo, Cuicuilco. Aparece la escritura, el calendario y el juego de pelota

Clásico, abarca de 200 a 900 d C.

Clásico Temprano, abarca de 200 a 600 d C. Este subperiodo está basado en el auge de Teotihuacan, ciudad cosmopolita y teocrática, representó esta ciudad la más compleja organización social en Mesoamérica, no obstante, se desconoce sus particularidades. Florece el muralismo en Teotihuacan.

Clásico Tardío, abarca de 600 a 900 d C. Florecen las ciudades mayas. Hay migraciones a causa de la caída de Teotihuacan – las causas reales de la decadencia de esta ciudad son desconocidas, se conjetura que por motivos religiosos y políticos.

Posclásico, abarca de 900 a 1521.

Posclásico Temprano, abarca de 900 a 1 200. Los movimientos migratorios fueron muy intensos, sobresaliendo los nahuas. Se introduce la metalurgia a Mesoamérica.

Posclásico Tardío, abarca de 1 200 a 1 521. En este subperiodo se desarrollaron los tarascos y los mexicas, se estableció en una vasta región la hegemonía militar de la llamada Triple Alianza. Respecto a la demografía en Mesoamérica, los cálculos de los estudiosos varían desde los 3 300 000 hasta los 30 000 000, había numerosas ciudades con una alta densidad poblacional, Rojas demuestra que “Tenochtitlan pudo haber alcanzado una cifra de población de 300 000 o más habitantes en época prehispánica.” [1986: 30]

Al interior de las comunidades había claras diferenciaciones sociales:

Altepehuaque ‘hombres de comunidad’ jefes de los calpulis, consejos de ancianos
Toltecas ‘artesanos’
Pochtecas ‘traficantes’
Mayeques, tecaleques
Guerreros

Pipiltin o parientes del gobierno
Teopixque ‘sacerdotes’
Tlahtoanis ‘gobernantes’ y autoridades públicas

En este periodo de estudio, las ramas de producción eran las siguientes:

- La agricultura (maíz, frijol, amaranto, calabaza, chilacayote, chile, algodón, henequén, maguey, tomate, jitomate, mandioca, chíá, vainilla, tabaco, cacahuete, aguacate, etc.)
- La manufactura (textil, de cerámica, metalúrgica, lítica, de plumas, de papel, de fibras vegetales)
- Caza, pesca y recolección
- Minera (piedras, yeso, cal, oro, plata, cobre, estaño, plomo, mercurio y bronce)
- Construcción (monumentos públicos y religiosos, casas de piedra y obras hidráulicas)

Contaban con los siguientes instrumentos de producción:

“Puntas de proyectiles, bastones para sembrar, azadas, punzones, leznas, agujas, taladros, cinceles, hechas, azuelas, cuchillos, navajas, raederas, buriles, raspadores, molcajetes y metates, piedras yunque, cestas, redes, lazos, dardos, atlatl, arcos, hondas.” [Gortari 1987: 17] Usaban además telares, malacates.

Las siguientes eran las necesidades inmediatas de los macehualtin:

Casa, ropa, alimentos cocinados y condimentados con sal, fuentes permanentes de agua, instrumentos de producción y tierra donde cultivar.

El desarrollo de las civilizaciones mesoamericanas fue decisivamente determinado por el intercambio de valores de uso. El comercio en Mesoamérica es muy antiguo, en el sitio arqueológico La Venta, Tabasco, han sido encontradas piezas de ámbar de Chiapas, fechados entre 700 y 600 a.n.e., “El comercio permitió acceder a una gran variedad de recursos apreciados por las sociedades prehispánicas, desarrollando a lo largo del tiempo redes de comunicación e integración. Al interior de estas redes el ámbar logró mantener su continuidad como producto suntuario de importancia por un extenso periodo de tiempo, seguramente en razón no sólo de sus cualidades exteriores, sino sobre todo de una serie de creencias, conceptos y símbolos presentes en Mesoamérica”. [Lowe, 2005: 153]

Hacia finales del posclásico tardío los macehualtin traficantes llamados *pochtecas*, llegaban con sus mercaderías hasta Panamá, dice Anne Chapman, “Algunos nahuas probablemente habían abandonado el Valle de México desde 800 d. C. y otros que eran emigrados recientes o mercaderes; los últimos eran comerciantes aztecas que más tarde recibieron el nombre de *sigua* y que se quedaron en la región fronteriza entre Costa Rica y Panamá al saber la caída de Tenochtitlan en manos de los españoles. Algunas de estas colonias nahuas eran centros de intercambio”. [Citado por Pomar Jiménez 1996: 63] Estos mercaderes profesionales, dice Miguel León-

Portilla, "...difundían no pocas de las técnicas de los artesanos de diversas regiones. Es muy probable que, gracias a comerciantes de tiempos toltecas (siglo X d . C.), se haya introducido en la región central de México, entre otras cosas, el arte de trabajar los metales". [2003 C: 339] Y es seguro que la Indoamérica altamente civilizada, Mesoamérica y la zona andina, estuvo en contacto a través de los valores de uso, "No cabe duda de que existió comercio entre Perú y el Darién (Centro América), por una parte, y entre éste y México, por la otra. Los pueblos de América, a pesar de lo que algunos piensan, no se ignoraban del todo entre sí. El imperio de los incas era conocido en el Darién, donde los españoles oyeron hablar de él. A su vez, los peruanos conocían los países de América Central." [Louis Baudin, citado por Pomar Jiménez 1996: 64]

II. ANTECEDENTES TEÓRICOS.

Hay dos claras escuelas académicas mexicanas que han tenido por objeto de estudio a los nahuas: los marxistas y los humanistas. Ambas escuelas han llevado a cabo sus investigaciones siguiendo sus propias inquietudes, no es por tanto sorpresa encontrarse con erudiciones y conclusiones en extremo diversas. En lo siguiente se exponen las inquietudes de ambas escuelas.

DE LAS PROPUESTAS MARXISTAS.

Antes de tratar directamente las propuestas para el caso de la sociedad mexicana, es conveniente saber que existe una discusión sobre el llamado "modo asiático de producción" en un ámbito puramente marxista, que, en primera instancia, polemiza acerca de lo que se concibe como MPA (modo de producción asiático) y, por consiguiente, pone en duda su aplicabilidad para cualquier formación social. Trataremos, pues, en primer lugar este asunto.

Es sabido que Marx trató las formas asiáticas de producción en notas dispersas en sus obras, y en los mismos Grundrisse discutiendo sobre "...las formas que preceden a la producción capitalista" [Marx 2005, I: 476]: hace corolario con una definición acerca de qué es el capital, dicha expresión aparece majestuosamente, pero es antecedida por una elucidación que versaba en su mayor parte sobre precapitalismo a grosso modo. He ahí, en aquel pasaje, hacia lo que en verdad se estaba dirigiendo; es, pues, un relámpago de lucidez al que le siguen los destellos de otras definiciones.

En Marx, tanto el problema de Asia como en general los problemas teóricos sobre los modos de producción precapitalista son marginalmente indispensables, mas el caudal de su pensamiento se concentra sobre el fenómeno vivo que sus ojos constatan todos los días: el capital. A fin de cuentas, dice Marx, "La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono"[Ibid.: 26] . Pero, ¿en qué consiste la superioridad del capitalismo?, en términos de producción, "La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción"[Ibid.]. Esta superioridad está dada, pues, en el desarrollo alcanzado de las fuerzas productivas de la sociedad mediadas por el capitalismo. Marx sabe muy bien que en "la concepción antigua según la cual el hombre [...] aparece siempre [...] como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción." La riqueza burguesa es riqueza "...como valor, es mero control sobre trabajo ajeno"[Ibid.: 447-448].

Esta impresión de grandeza del mundo antiguo frente al mundo moderno es reflejo de otra forma en que se realiza un fenómeno que ayer como hoy es el mismo: el trabajo. Si en el mundo antiguo el hombre aparece como el objetivo de la producción, y tomando en cuenta que “si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino [...]una elaboración como resultado de]] la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total?”, y en “...la economía burguesa [...] [el proceso de trabajo acontece] como sacrificio del objetivo propio [producción de su plenitud total] frente a un objetivo completamente externo [el valor como riqueza del capitalista]”[Ibid: 448]; entonces, “por eso el infantil mundo antiguo aparece por un lado, como superior [...] Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es vulgar”.[Ibid.: 448]

Marx ve por tanto que el mundo antiguo se halla apegado al valor de uso, de aquí que un estudio serio sobre formas precapitalistas de producción tenga que considerar ampliamente las relaciones sociales a la luz del acontecimiento del valor de uso. Del tratamiento que del valor de uso se haga depende su no vulgaridad empírica. Los marxistas Barry Hindess y Paul Hirst, que tratan extensamente cuestiones teóricas de “Los modos de producción precapitalistas”, disertando sobre el MPA afirman que “son problemas empíricos los que han dominado esta discusión; esto es; la cuestión de la validez del concepto de MPA se ha planteado en términos de correspondencia o no correspondencia con determinadas sociedades” [Hindess 1978: 183] Pero estos mismos autores fuera de negar el MPA, “nosotros no apoyamos o no estamos de acuerdo con la posición de Marx sobre el MPA”, no alumbran ningún camino metodológico.

Puesto que en este trabajo se pretende analizar con seriedad a la sociedad náhuatl o de los macehualtin, es aquí apropiado fijar las diferencias metodológicas con las que este trabajo pretende arrancar. No se partirá del esquema del modo de producción asiático como contexto. De hecho, es precisamente el método que Marx refuta, “lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación [...] Las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento”[Marx 2005, I: 21]

Los autores que tratan a la sociedad mexicana desde la perspectiva empírica del MPA son Alfredo López Austin, “el problema fundamental en el estudio de la sociedad mesoamericana: el de su modo de producción. Cada día parece más claro que se trata del que Marx denominó asiático”[López 1985: 199]; Roger Bartra, que trata del “Tributo y tenencia de la tierra en la sociedad azteca” como una “Contribución al estudio del modo de producción asiático”[Bartra 1975]. Estos autores se han saltado un gran trecho pasándose por alto los planteamientos del valor de uso en la sociedad mexicana; cabe advertir que de los resultados de mirar a la sociedad mexicana, que en este trabajo preferimos llamar *de los macehualtin*, por intermediación cognitiva del valor de uso, derivan consecuencias tales como replantear un materialismo histórico particular para estas sociedades. La crítica marxista halla sus cimientos en el concepto del valor de uso, en el primer capítulo de “El capital” Marx hace una lectura de la mercancía: “La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema” [Marx 2001, I, 1: 43]. En este

otro pasaje, extraído de su libro “Contribución a la crítica de la economía política”, presenta también a la otra cara de la mercancía: “parece necesario que la mercancía sea un valor de uso, pero indiferente que el valor de uso sea una mercancía. El valor de uso en esta indiferencia a la determinación económica formal, es decir, el valor de uso como tal, se halla fuera de la esfera de investigación de la economía política. Entra en ella solamente cuando él mismo es determinación de forma económica. Directamente es la base material con que se manifiesta una determinada relación económica: el valor de cambio” [Marx 1974: 22]. Queda claro que la determinación económica, o sea el valor, reviste al valor de uso con el carácter de mercancía, y que sólo en cuanto mercancía es objeto de interés para la economía política burguesa. Sobre este mismo pasaje comenta Herbert Marcuse, “...cuando Marx declara que el valor de uso queda fuera del ámbito de la teoría económica, está describiendo la situación presente de la economía política clásica. Su propio análisis comienza aceptando y explicado el hecho de que, en el capitalismo, los valores de uso aparecen sólo como los ‘depositarios materiales del valor de cambio’. Su crítica refuta, pues, el tratamiento capitalista del valor de uso y apunta hacia una economía en la que esta relación esté abolida” [Marcuse 1972: 297, se trata de la nota al pie de página n°95]. Todo aquello que alberga el concepto de valor de uso es de tal relevancia que como dice de nuevo Marcuse: “la reinstalación de la categoría de valor de uso en el centro del análisis económico implica poner agudamente en cuestión la capacidad del proceso económico para satisfacer o no las verdaderas necesidades de los individuos y su forma de hacerlo” [Ibid.: 297].

Ya se ha constatado que aquel brillo en el mundo antiguo es el valor de uso, y que este concepto no ha de soslayarse para cualquier emprendimiento del pensamiento marxista, pero cabe decir que si bien el valor de uso, es una categoría válida para cualquier modo de producción -esto es, cambiarán las relaciones de producción pero el valor de uso como el trabajo permanecen inmutables, sólo que entonces serán mediados adversamente- lo que al respecto de ella se sabe en tanto que “satisface necesidades humanas del tipo que fueran” viene a ser una mera indicación en cuanto que es una realidad-verdad apodíctica; el trabajo como proceso de producción de valores de uso que la definición del trabajo no enajenado encierra, “el hombre hace de sus actividad vital misma un objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene una actividad vital consciente [...]es sólo un ser con conciencia de sí, es decir, su propia vida es un objeto para él puesto que es un ser genérico. Sólo por esta razón es su actividad una actividad libre”[Marx 1974: 22]. En otras palabras, entenderemos la “actividad libre” y autoconciente como productora de valores de uso, de hecho esto último es una condición para que el trabajo efectivamente se realice como actividad libre. Y ya en la producción pura de valores de uso se presupone la propiedad de la condiciones objetivas del trabajo. Esta triada conceptual trabajo-valor de uso-propiedad, en términos heurísticos, posee una potencialidad de búsqueda-hallazgo asaz profunda, que sin embargo, ninguno de los dos autores citados y María Rodríguez Shadow, que tratan sobre la realidad mexicana, han aplicado.

Es conveniente formular aquí una inquietud de investigación, en la forma social de los macehualtin, ¿cómo se efectiviza la triada conceptual, y qué contenido sui generis reinterpreta a la totalidad de la triada?; lo último se explica en la pretensión de sumergirnos en la Palabra de los macehualtin, es decir, se parte del hecho de que tales entes expresan su existencia o forma de ser concreta en conceptos propios; en otros términos, dialogaremos con los macehualtin. Muy lejos estamos, lo decimos con humildad, de la metodología

empírica seguida por los autores del enfoque del modo de producción asiático y de María Rodríguez Shadow.

Llegados a este tramo del discurrir, se puede responder con relativa facilidad la cuestión metodológica concerniente a: ¿hasta dónde es permisible aplicar el materialismo histórico o dialéctico? Antes de contestar, tengamos en cuenta los siguientes fragmentos respectivos de cada autor:

María Rodríguez Shadow: “intento aplicar las categorías propuestas por la antropología política y algunos conceptos aplicados por Duby, Althusser, Gramsci, Kart, López Austin, Foucault y otros ...” [Rodríguez 1998: 18].

Alfredo López Austin: “división social en dos grupos complementarios pero de opuestos intereses” [López 1998: 70].

Roger Bartra: “el tributo constituye la clave que nos revela los resortes *clasistas* de la relación entre comunidades aldeanas y Estado” [Bartra op.c.: 128].

Se presentan a nuestra vista, pues, discursos dialécticos. Para el caso de Rodríguez, presuntamente marxista, resulta que, en definitiva, con quien tendría uno que discutir es con Gramsci o con Lenin, que también los cita, pues no hace más que aplicar los conceptos de estos, siendo obvio que ellos en absoluto teorizaron sobre el fenómeno concreto que nos interesa. Lo que hace esta autora es correlacionar fenómenos mesoamericanos con las categorías conceptuales de los dichos autores y de otros, de modo que los fenómenos que pretende investigar en realidad ya fueron definidos por este o aquel otro teórico. En otras palabras, se propone encontrar el higo en la flora autóctona de Mesoamérica adjudicándole al nochtli –que ahora conocemos como tuna- sus propiedades y a lo mucho llamarle *higo de indias*, tal parece su hipótesis y conclusión, “El Estado azteca”.

Aquí conviene que tengamos muy presente lo que Dante dice, [Virgilio:] “tu vedrai ben, se tu lá ti congingi,/ quanto'l senso s'inganna di lontano; “ [DANTE, Inf. XXXI, 25,26], [Dante:] “Come quando la nebbia si dissipa,/ lo sguardo a poco poco raffigura/ ciò che cela il vapor che l'aere stipa,” [Ibid. 34-36]. “Tú veras bien, si tú allá llegas,/ cuánto el juicio se engaña de lejos”, “Como cuando la niebla se disipa,/ y la vista poco a poco reconstruye/ aquello que el vapor esconde y que el aire desenmaraña “ .

La cuestión que venimos tratando -¿hasta dónde es permisible aplicar el materialismo histórico o dialéctico?- necesita, primeramente, explicación acerca de qué se concibe como dialéctica dentro del pensamiento marxista. Entre el hombre y la naturaleza se libra un movimiento dialéctico, la dialéctica natural, “naturalmente, la lucha con el ‘reino de las necesidades’ continuará con el paso del hombre a la etapa de su ‘historia efectiva’, y la negatividad y la contradicción no desaparecerán” [Marcuse op.c.: 309]. “La historia efectiva del hombre comenzará cuando esta sociedad [la capitalista] sea abolida” [Ibid.: 308], por tanto debe entenderse por dialéctica de la sociedad de clases a la “dialéctica marxista que está todavía ligada a la fase prehistórica” [Ibid], y que “el mundo social sólo se convierte en totalidad negativa en el proceso de una abstracción, que le impone al método dialéctico la estructura de su objeto, la sociedad capitalista [...] El análisis marxista ha mostrado que la economía capitalista está construida sobre la constante reducción del trabajo concreto al trabajo abstracto” [Ibid.: 33]. Lo último- “reducción del trabajo concreto al trabajo abstracto”- es el criterio fundamental que dota de contenido conceptual a lo que se entiende por dialéctica marxista, y es, por ende, el modo de producción capitalista el único modo en el que tal concepto con toda su amplitud se halla en cuanto movimiento en realización. Lo que acabamos de comprobar tiene consecuencias metodológicas muy importantes, ya que no se trata de cualquier concepto, sino de una concepción metodológica

que apunta el camino a investigar. Marx dice algo muy interesante, “lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la unidad del hombre viviente y actuante, con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital” [Marx 2005, I: 449]. En esta revelación que hace Marx sobre lo que hay que investigar dialécticamente confirma lo que ya se había dicho respecto al valor de uso que era una mera indicación en cuanto que es una realidad-verdad apodíctica, pero cuidado: es la categoría positiva que le da sentido a lo adverso. Queda claro que no podemos observar a la sociedad de los macehualtin con las categorías históricas (las estructurales y las superestructurales) que son resultado del método dialéctico que está puesto “plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital”. De hecho, me atrevo a decir, aunque haya conflictos sociales esto no evidencia, porque no satisface, que haya lucha de clases; según lo que Marx nos acaba de advertir; a lo mucho vislumbraríamos el espectro de una lucha de clases, pero que de ningún modo es válido interpretarlo como lucha de clases pura, ya que esto no evidencia más que no hemos comprendido el concepto de lucha de clases. Ya que, por referir un ejemplo, los señores feudales no se interponen, o no median, entre las condiciones objetivas y el trabajo social de la misma manera, o en el mismo grado, en que lo hace la burguesía; solamente ésta separa plenamente mediando. El concepto de lucha de clases sólo adquiere su cabal sentido en la realidad presente, así lo manifestamos cada vez que marxistamente nos referimos al pasado: lo hacemos por eferencia a un presente, a nuestro propio presente. Y tal referencia guarda una intención revolucionaria para el presente: “La historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de luchas de clases”, “Nuestra época, la época de la burguesía [...] Toda la sociedad se divide cada vez más en dos grandes bandos hostiles, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente entre sí: la burguesía y el proletariado” [Marx 1998: 38-39].

Una última cuestión a abordar versa sobre ¿qué han hecho tales autores marxistas para conocer la realidad de los macehualtin? Ya se sabe que se han limitado al nivel de la superficie de los fenómenos, sólo lo retomaremos para que se evidencie más y sirva de punto de partida a los humanistas que en seguida expondrán su metodología

Rodríguez reconoce que su trabajo “tiene muchas limitaciones que están relacionadas con mi desconocimiento del náhuatl...” [Rodríguez: 21] Contrario a los humanistas, que más adelante veremos, pretende que la ciencia es unilateral: que aquellos fenómenos que en el presente experimentamos, experimentaron los hombres de la antigüedad, esta forma de proceder, sin obstar su marxismo, es, además, burguesa, como dice Marx, “Este es el error de todos los economistas, que representan las relaciones de la producción burguesa como categorías eternas.” [1987: 109] La autora se satisface principalmente de los cronistas españoles, y de traducciones de las obras de cronistas indígenas; si como los auténticos humanistas filólogos supiese lenguas antiguas, sabría qué es comprender a otros hombres . Respecto a Roger Bartra, ignoro si conoce la lengua, igualmente se vale de tales fuentes y del código mendocino.

El caso de López Austin es distinto, conoce el náhuatl filológicamente.

En definitiva, todos estos autores imponen el método dialéctico; nosotros al contrario, creemos que hay que descubrir el método. Digamos con el padre de la hermenéutica, Gadamer, “No hay método que enseñe a preguntar, a ver qué es lo cuestionable [...] Todo preguntar y todo querer saber presupone un saber que no se sabe, pero de manera tal que es

un determinado no saber el que conduce a una determinada pregunta.” [2005: 443] Y digámoslo también con Feyerabend, “¿Vamos a creer verdaderamente que un racimo de simples e ingenuas reglas sea capaz de explicar tal red de interacciones [el albedrío humano]” [1989: 7] “Toda estabilidad de este tipo indica que hemos fracasado en trascender una etapa accidental del conocimiento, y que hemos fracasado en acceder a un estadio más alto de conciencia y entendimiento” [Ibid. : 28]

LOS HUMANISTAS.

Según el juicio de Gadamer, el padre de la hermenéutica, dentro de los que se proponen la formación “según la cual el hombre lleva en su alma la imagen de Dios conforme la cual fue creado, y debe reconstruirla en sí”, [2005: 39] se encuentran los humanistas, “En origen lo que aparece aquí son motivos antiguos: el entusiasmo con que los humanistas proclaman la lengua griega y el camino de la erudición significaba algo más que una pasión de anticuario” [Ibid.: 12].

Trataremos a la raíz de los estudiosos humanistas modernos mexicanos, que dialogan con los macehualtin del periodo prehispánico: el sacerdote Ángel María Garibay (1892-1967). Traductor del arameo, del hebreo, del latín, del griego, y del náhuatl clásico, por una parte; y por otra, de las siguientes lenguas vivas: el otomí, el francés, el italiano, el inglés y el alemán. “No fue nunca ni a Italia, ni a ningún otro país” [León-Portilla 2000: XX], y “fue nombrado profesor extraordinario de la Facultad de Filosofía y Letras [en 1952], y a partir de 1956, fue Director del Seminario de Cultura Náhuatl, dentro del Instituto de Historia de la propia Universidad” [Ibid.: XXII]

Todo lo que metodológicamente quisiéramos informarnos de este humanista, lo encontramos en el siguiente poema suyo, *Poema de los árboles*, cuyo lenguaje es completamente metafórico y que por ello requiere sensibilidad, Miguel León Portilla – quien saca a la luz este poema – identifica al árbol con el ahuehuete; tomemos, pues, el ahuehuete por la escritura alfabética plasmada en papel:

*“Patriarca de los árboles, tus frondas
sacudidas por vientos milenarios,
asemejan jirones de sudarios
o nupciales, deshechas, blancas blondas.*

*¿Quién dirá los recuerdos que tú escondas?,
¿quién los archivos hallará en tus varios
enormes troncos? ¿quién en los santuarios
penetrará de tus raíces hondas?*

*Tú guardas el silencio de los siglos,
de mil razas reptiles el lenguaje
y, año tras año, inconvencible avanzas.
Fingen tus ramas lúgubres vestigios,
mas tu florido trémulo follaje
es un plumón cuajado de esperanzas”* [Ibid.: XXI]

Ahora un fragmento de poema de Miguel León Portilla, alumno de Garibay, cuyo texto igualmente nos invita a descubrir el camino metodológico :

Yohualli, Ehecatl

*Zan ye Nelly oninotlaz
In oztoc, in tepexic,
Aocmo ye niquilnamiqui,
Ye mochi oniquilcauh,
Quen huel oniccac in icuica,
Quen hel oniquittac in ixochiuh,
In Yehhuatzin, in Yohualli, Ehecatl.*

Noche, Viento

*“En verdad me arrojé
en una cueva, un barranco,
ya no recuerdo,
por completo olvidé
cómo pude escuchar su canto,
cómo pude contemplar sus flores,
de Él, Noche, Viento” [León-Portilla inédito]*

Siendo de por sí la naturaleza de la lengua náhuatl metafórica, o simbólica, se echa de ver que si Miguel León Portilla ha hecho suya esta lengua es porque una inquietud cognitiva lo tomó, trataremos de expresar esta inquietud, junta con la de Garibay, en otro lenguaje. Téngase presente lo que en otro contexto nos dice:

“La palabra indígena, portadora de sabiduría milenaria, estuvo presente en esas incontables creaciones [Teotihuacan, por ejemplo]. De esa palabra tenemos numerosos testimonios: en los miles de inscripciones mayas, en los códices de Mesoamérica, en la tradición oral transmitida de generación en generación”, y agrega: “Con la invasión europea, con el desdén en los tiempos republicanos, pareció a muchos que la palabra indígena había muerto para siempre, acallada en el seno de las comunidades. Quienes así pensaron estaban rotundamente equivocados. La palabra indígena, la antigua, está en proceso de rescate. La nueva, la de hoy –lo estamos constatando-, en unos casos, poco a poco, y en otros, irrumpiendo con violencia se hace oír” [León-Portilla 1998: 204]. En ese mismo texto nos muestra aún más explícito el camino metodológico: “prestar oídos”.

Pondremos en claro, pues, lo que anticipadamente se ha pretendido –cuanto metodológicamente quisiéramos informarnos de estos humanistas lo encontraremos en los poemas suyos aducidos.

Resulta evidente que la filología es una exigencia metodológica para los auténticos humanistas, y aún más: no se trata de un simple instrumento sino que ante todo es el fin en sí, “...el triunfo del método filológico: concebir el espíritu pasado como presente, el espíritu extraño como familiar”[Gadamer: 302]. Este humanismo mexicano, representado por Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla, se ha consagrado en dar audiencia o “prestar oídos” al espíritu de los forjadores de una civilización genuina. Y así dando audiencia a un espíritu extraño, han reconocido en él una validez clásica, “Y el hombre primitivo, como lo llamamos neciamente, porque no era el sino el *hombre de siempre*, intenta plantear y resolver, si pudiera, el problema [“la amargura del fluir”] ” [Garibay 2001: 10]. En dicha expresión, *el hombre de siempre*, el reconocimiento de lo clásico, es decir de la expresión de inquietudes que originariamente surgieron en el pasado y de hombres de extraña cultura pero que siguen y seguirán siendo actuales en tanto haya hombres: esas inquietudes son las inquietudes de siempre.

Los humanistas parten de un presupuesto: el espíritu enclaustrado en “la luminosa prisión del alfabeto” [Garibay 2000: 15]. También ellos a sí mismos se consideran espíritus, con la salvedad de estar vivos, concatenados por el tiempo que los separa de aquellos forjadores de plenitud humana o de civilización. Luego entonces acontece “la conversación

hermenéutica”. A los humanistas se les plantea el problema de la traducción y de la interpretación, que van juntas, de los textos en náhuatl con un fin: que acontezca el diálogo entre los espíritus. Y a tal diálogo lo tienen por comprensión, Gadamer nos ilumina muy bien al respecto, “Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete” [Gadamer: 467]. El producto de este labor hermenéutico, la traducción como interpretación del sentido del texto, deviene en una “fusión de horizontes”; en él ambos espíritus, el espíritu del investigador y el espíritu del texto, forman uno solo.

Ahora se presentan traducciones de ambos humanistas:

El espíritu extraño del pasado:

*Xochitla quimati
in amotlatol
molhuiya in
aco momamaca in
in acon itohua
aco momamaca in
acon itohua
in acon ehua in
an tepilhuan Ohuaya Ohuaya*

Traducción de Garibay:

*“¡Las flores conoce;
vuestra palabra;
arriba es dicha;
arriba es dada,
arriba es dicha,
arriba es dada!...
arriba se alza, o príncipes”* [Pomar 2000: 84]

El espíritu extraño del pasado:

*In tlahcuilo:
Tilli tlapalli,
Tilatl yalvil toltecatl, tlachichihqui...*

Traducción de Miguel León-Portilla:

*“El buen pintor:
tolteca (artista) de la tinta negra y roja,
creador de cosas con el agua negra...*

*In cualli tlahcuilo: mihmati,
Yolteutl,
Tlayolteuiani,
Moyolnonotzani
[León-Portilla 2001: 845]*

*El buen pintor: entendido,
Dios en su corazón,
que diviniza con su corazón a las cosas,
dialoga con su propio corazón”* .

¿Por qué este “lenguaje propio de su intérprete”, según los textos aducidos, es poético? Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla se han percatado de la realidad de los discursos en náhuatl: de la profunda belleza poética y metafórica con la que están compuestos. Así el fenómeno, entonces, si se pretende comprender el sentido es condición y fin saborear, oír, ver y oler sus flores, su conocimiento; qué concreción connota el *xochicuicatl*, *el aliento florido*, sino una totalidad del ser que no permite una reducción objetiva-conceptual. Frente a esta realidad han recurrido al lenguaje poético como mediador y como único lenguaje capaz de hacer justicia a las exigencias de los textos en náhuatl. Dicho en otras palabras, si el conocimiento, que no es otra cosa manifiesta o palpable que el lenguaje mismo, de los macehualtin es de suyo bello y hermoso, no hay posibilidad de hacerlo nuestro sino imitándolo.

Tras lo atrás dicho, estamos en mejores condiciones de alcanzar una respuesta a la siguiente inquietud, ¿qué conocimiento es el que procuran estos humanistas? Nos ofrecen poemas por respuestas, ¿por qué? Trataremos de esclarecer esto en alguna medida. Se nos presenta el fenómeno de una ansiedad por aprender y comprender, vía la filología, la lengua náhuatl. Garibay compara las cualidades, incluso las ventajas, del náhuatl con el latín y el griego, según él, el náhuatl está “...entre las lenguas que jamás debieran morir” [Garibay 2000: 20]. Este sacerdote reconoce en los textos escritos en esta lengua a tradiciones de espíritus griegos y latinos que le son familiares, “Un pueblo de retóricos y oradores era aquél” [Ibid.: 40]. Ya le hemos citado su frase, “el hombre de siempre”, y esto último que venimos tratando confirma que se mueve dentro de la concepción de universalidad. En Miguel León-Portilla hallamos las mismas necesidades, y tal vez un paso más, “Cuando muere una lengua/ [...] la humanidad se empobrece” [León-Portilla inédito], “...investigar y ahondar en sus secretos [los de Mesoamérica] [...] y asimismo en la del hombre universal” [León-Portilla 2003 B : 184]. En sendos discursos, de Garibay y León-Portilla, se constata que este humanismo mexicano tiene por telos, o fin deseado, el enriquecimiento cognitivo que el hombre experimenta cuando acontece la empatía, es decir, cuando con matices sui géneris de emotividad intelectual logran involucrarse y rebosar de satisfacción en el trama cultural planteado por la palabra de los macehualtin. El enriquecimiento íntegro del hombre es lo que promete la erudición dirigida a los secretos de Mesoamérica. Según esto, el conocimiento postulado por los humanistas se expresa como fenómeno no reducido artificiosamente, según exigencias abstractivas. Hay que tener presente que ellos postulan la figura del sabio y no la de científico social. La metodología humanista abarca, pues, una totalidad fenoménica irreducible, expresémoslo así: la emotividad – y por qué no, éxtasis – en el fenómeno estético-cognitivo. Sin goce estético-cognitivo no hay conocimiento, puesto que en el texto náhuatl se articula una sonrisa, por decirlo así, que hay que lograrla; y no bien se logra, se comprende.

En sus respectivos poemas hay respuestas de método para el investigador, es sólo que la brutalidad de un supuesto conocimiento objetivo es ciego frente a esta realidad. Además, los poemas de Garibay y Miguel León-portilla son la mejor expresión manifiesta de este logrado enriquecimiento espiritual. En el del primero, la experiencia con la palabra náhuatl se halla plasmada con otras, la del arameo, latín, griego y hebreo, en la universalidad de la escritura, “tú guardas el silencio de los siglos / [...] un plumón cuajado de esperanzas”; por “esperanzas” debemos entender de diálogos de espíritu a espíritu. En el de Miguel León-Portilla la experiencia versa en su totalidad en el ámbito náhuatl; sus versos expresan el milagro de la comprensión, “cómo pude escuchar su canto/ cómo pude contemplar sus flores,/ de Él, Noche, Viento”.

Quienes han escrito tales poemas y traducciones manifiestan ser hombres formados en parte por espíritus del pasado, consecuentemente, el humanismo abre una posibilidad pedagógica abierta a la sociedad, es posible en cuanto que a ellos les ha acontecido; se oye interesante: completar la actualidad humana enriqueciéndola con concepciones cognitivas de otras civilizaciones.

Por último, esta posibilidad humanista de abarcar la totalidad apunta, pues, hacia la determinación de cualquier fenómeno particular por su conjunto, por referencia a la totalidad a la que pertenece. Según ello, León-Portilla ve en su metodología una dirección distinta frente a la de las propuestas marxistas, “...más que hablar de ‘estructuras’ y ‘superestructuras’, pienso que lo social, lo económico y lo que concierne a pensamiento y creencia, son por igual integrantes del todo social o, tal vez mejor, todo cultural. Los

integrantes de ese todo, que es la realidad plena, no existen aislados: recíprocamente están interrelacionados y se influyen” [Ibid.]. Este juicio sobre tales conceptos se refiere al tratamiento que han aplicado los autores marxistas citados, principalmente López Austin y Roger Bartra. Ya le hemos a estos autores echado en cara fundamentos del marxismo que en ningún grado toman en cuenta. Con base en estas descomunales negligencias de método marxista, Miguel León-Portilla, con justa razón, les opone su metodología, el “todo cultural”. Ya hemos puesto de relieve, en el discurrir sobre marxismo, como no es factible aplicar a la formación social que estamos tratando las categorías propias del capitalismo; aunque hay que subrayar que “estructura” y “superestructura” no son de ninguna manera categorías independientes, sino que ambas están presupuestas en el análisis de la concreción o de la realidad, son el fundamento del método dialéctico marxista “lo ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la mente humana.” [Marx 2001, I, 1: 20] La negatividad en las condiciones materiales, o en la estructura, es de tal grado en el capitalismo que determina la conciencia, o la superestructura, bajo la forma de ideología. De aquí que el materialismo sea lo determinante y la superestructura lo determinado, lo que da razón de ser al “materialismo histórico”. La dialéctica marxista es hija de su tiempo, el capitalismo, y a fines del siglo XIX como dice Marx, “..la sede clásica de ese modo de producción es [...] Inglaterra” [Marx 2001, I, 1: 60]. Ya aquí se demuestra, pues, como estructura y superestructura forman una misma totalidad metodológica, y que, siendo rigurosos, el juicio de Miguel León-Portilla sobre una carencia de totalidad en estas categorías pierde su validez, aunque sus razones tiene por basarse en López Austin y Bartra.

En lo dicho estriba la inconveniencia de aplicar la dialéctica marxista al caso de los macehualtin.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Con Garibay y Miguel León-Portilla se actualizó y desarrolló el atisbo de filosofía náhuatl que habían visto ya los frailes evangelizadores –principalmente Fray Bernardino de Sahagún, Fray Andrés de Olmos y Fray Gerónimo de Mendieta – , difieren las intenciones con la que los dos humanistas y los frailes emprendieron sus investigaciones y erudiciones; para los frailes la meta fue la evangelización, en la cual cabía la posibilidad de sacar provecho de las tradiciones loables de los indios; las intenciones de los dos humanistas son académicas, y la particularidad de su academicismo reside en que se proponen enriquecer cultural e intelectualmente al hombre moderno, sus logros han hecho eco en varios países extranjeros.

Por otra parte, los marxistas que han estudiado a los nahuas desde el enfoque del modo asiático de producción, pretendieron que su método dialéctico arrojaría novedosos resultados en virtud de tratarse de un nuevo objeto de estudio; mas el saldo de sus investigaciones no ha sido fértil.

No obstante el avance que han alcanzado los humanistas, no han enfatizado el carácter fundamental y cosmogónico de la identidad humana: *nimacehualli* ‘yo merecedor’; el estudio concentrado sobre tal identidad promete ser muy útil a la comprensión de los fenómenos orgánicos de los nahuas. En tales fenómenos orgánicos debemos enfocar a los relativos a las relaciones sociales objetivas de la producción, y concatenar así las consecuencias que sobre la categoría trabajo, cambio y consumo arroja; y por último,

extender las consecuencias sobre la forma de gobierno básica, la familia, la educación y acontecimientos culturales. Esta investigación se propone esclarecer y desarrollar la identidad humana en las categorías de la estructura económica, y en los fenómenos de la superestructura.

JUSTIFICACIÓN

La importancia de esta investigación estriba en que posibilita desarrollar y redimensionar el concepto de lo natural para sociedades no capitalistas, con lo que se lograría refundamentar la crítica a la economía política. Por *natural* estamos aludiendo a “las condiciones originarias de la producción”, las cuales “...aparecen como presupuestos naturales, como condiciones naturales de existencia del productor; exactamente igual que su cuerpo viviente.” [Marx 2005, I: 450] Estas condiciones naturales son “...el primer supuesto de la *apropiación de las condiciones objetivas* de su vida y de la actividad de auto reproducción” [Ibid.: 434] En la condición natural del hombre “Propiedad no significa entonces originariamente sino el comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción [los medios de producción] como con sus condiciones pertenecientes a él, tuyas, presupuestas junto con su propia existencia.” [Ibid.: 452] Las relaciones sociales naturales son “las relaciones de producción en que predomina el valor de uso, la producción para el uso inmediato.” [Ibid.: 464]

Desarrollando el concepto de *nimacehualli* ‘yo merecedor’ podremos ahondar en las implicaciones y las significaciones a las que conlleva el proceso natural de producción, se hace saber, que este proceso natural se expresa de modo sui generis en los nahuas.

OBJETIVOS

El objetivo general de este estudio ha sido demostrar que la identidad del hombre expresada en náhuatl como *nimacehualli* ‘yo merecedor’, determina las relaciones sociales de producción al interior de la comunidad. Se ha demostrado y desarrollado la estrecha relación entre tal identidad y los aspectos socioeconómicos y culturales de los nahuas en el periodo posclásico que abarca de 1200 a 1521 d. C.

Los objetivos particulares derivados del general tendieron a conocer los siguientes rasgos socioeconómicos y culturales con el fin de descubrir la identidad en ellos:

En la esfera de la producción conocer qué concibieron los nahuas por trabajo, para ello seleccionamos la concepción del trabajo de los campesinos y la de los amantecas o ‘plumeros’. Conocer también la división social del trabajo.

Conocer la distribución de los medios de producción, especialmente de la tierra. Conocer antecedentes históricos que nos permitan imaginar el modo en que las comunidades se apropiaron o distribuyeron la tierra entre ellas, y el modo en que se distribuía la tierra a los individuos al interior de la comunidad. Y las características de otras formas de distribución.

Conocer el intercambio de los valores de uso entre los miembros de distintas comunidades, los valores de uso que fungían como dinero, el espacio en el que se llevaba a cabo, las regulaciones del cambio y la frecuencia con que se intercambiaba en la comarca. Conocer las características de los llamados *pochtecas* mercaderes profesionales.

Conocer algunas concepciones e instituciones naturales: el concepto del hombre macehualli ‘yo merecedor’, la familia, las escuelas: el Calmecac y el Telpochcalli, la forma de gobierno, y el canto y la danza.

HIPÓTESIS

Bajo los siguientes respectos se ha hecho la pregunta por la identidad:

- ¿El acto de producir valores de uso forjaba una identidad?
- ¿La apropiación natural de la tierra estaba expresada por la identidad?
- ¿En el movimiento económico del intercambio se mantenía la identidad?
- ¿Las instituciones nahuas se proponían consolidar la identidad?

MÉTODO

LA PROPUESTA DEL MÉTODO EN LA SÍNTESES ENTRE EL MARXISMO Y LA AUDIENCIA A LA PALABRA.

*Come gente che pensa a su cammino,
che va col cuore e col corpo dimora*
[Dante Purg. II, 10-11]

*Como gente que piensa en su camino,
que va con el corazón y con el cuerpo yace*

Indicado hemos ya nuestro objetivo: demostrar que la identidad natural determina las relaciones sociales de producción de los macehuallin. Pero, ¿Cómo? Fenomenológicamente nos auxiliamos con categorías netamente económicas. ¿Y con ellas seremos capaces de descubrir y desarrollar la identidad natural? ¿No tenemos acaso mucho que aprender de los humanistas y de la hermenéutica representada por Gadamer?

Ahora dedicaremos nuestra atención a la formulación de un método teórico, cuyo espacio dé cabida a una interpretación, teórico-emotiva, en algún grado de concreción, que al menos tenga la potencialidad de dar noticia de algunos aspectos de la realidad concreta de los macehuallin. Nos proponemos mediar entre la estructura metodológica económica-marxista y el prestar oídos a la palabra de los macehuallin.

Las categorías económicas visibles son las siguientes:

- Producción, distribución y consumo.
- El trabajo colectivo.
- La división social del trabajo
- El plustrabajo y el cambio.
- El dinero.
- Enajenación de hombres.
- La renta.

Si bien intuimos la existencia de estos fenómenos, es necesario considerar antes de lanzarse hacia ellas, “...que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que por lo tanto, aun *desde el punto de vista científico*, su existencia de ningún modo comienza en el momento en el que se comienza a hablar de ella *como tal*”. [Marx 2005, I: 27] Nuestra

inquietud es, pues, demostrar que la identidad determina las relaciones sociales de los macehualtin.

Ya se ha visto como los contextos discursivos que circundan a los conceptos metodológicos valor de uso y el prestar oídos o el dar audiencia no guardan ni en sus respectivas naturalezas ni en sus fines, en apariencia, relación alguna. El discurso marxista se nos ofrece con un lenguaje teórico, y a su vez el discurso humanista con un lenguaje poético, en la prosa o en versos; ante esto conviene poner en claro que "...la diferencia esencial entre estos 'lenguajes' distintos reside evidentemente en otro aspecto, en la diversidad de la pretensión de verdad que plantea cada una de ellas" [Gadamer: 215]. Tras haber tratado estos discursos, luego se echa de ver que las totalidades que profesan son muy distintas. Por un lado el modo de producción histórico como totalidad percedera; por otro, la universalidad absoluta del espíritu que desde el claustro del papel da un sentido vigente a la totalidad universal y perenne que el hombre representa y que es inmutable respecto al tiempo: el reconocimiento del hombre de siempre. Sin embargo, a ambas es común el valor de uso. ¿Qué connota este concepto? Un universo de fenómenos y de posibilidades, cuya univocidad, o raíz común, apela al acontecimiento de la felicidad, del goce pleno que los hombres en cuanto sui generis realizan.

En este trabajo, además, se postula la posibilidad de un diálogo fértil entre el marxismo y el humanismo mexicano, cuyo punto de entronque sea el valor de uso. Marx ha demostrado como en la actual sociedad el valor de uso es inhibido y mediado por la lucha de clases, y si con todo se sigue realizando en la vida de los hombres, lo hace de forma abstracta, distorsionada, de tal suerte que el hombre no se reconoce en él, tómese, por ejemplo, el tiempo de ocio. Lo mismo acontece en el pensador, Marx, que emprende una tarea histórica cuando pudo consagrarse a algo universal, si bien queda en pie la cuestión, ¿cómo logra acontecer lo universal en el capitalismo?

El emprendimiento llevado a cabo por Marx dará origen a las ciencias sociales, disciplinas, pues, históricas. Muy recientemente Pablo González Casanova se expresó respecto a ellas, "Hoy las ciencias sociales tienen que afrontar, más que nunca, el problema del conocimiento de la verdad, el problema de la crítica de la mentira, y el problema de decir lo que se piensa y de pensar lo que no se quiere ni pensar" [González 2006]. Estoy de acuerdo con él, la tarea del científico social, "pensar lo que no se quiere ni pensar"; desde luego, esta tarea contrasta con la humanista, pensar lo que sí se desea.

Los humanistas piensan lo que sí desean, porque se mueven más plenamente dentro del ámbito del valor de uso. Lo que desean, dar audiencia a la palabra del pasado, se cumple felizmente en claustros eclesiásticos o académicos al margen de la problemática de la lucha de clases, si bien no pierden la referencia al conjunto social al que pertenecen, no entienden la naturaleza de los problemas capitalistas.

Los humanistas han alcanzado, precisamente, el acontecimiento pleno del valor de uso de la escritura: dar audiencia a la palabra, cada vez que ello se logra rebosan de alegría. La posibilidad de dar audiencia a la palabra, se manifiesta como una invitación a jugar, a realizar el movimiento de la interpretación, en su caso, de la traducción. Con esto se demuestra como el método consistente en dar audiencia a la palabra pertenece al ámbito del valor de uso, es decir, pertenece al universo de la satisfacción de las verdaderas necesidades del hombre. Con la hermenéutica, cuyo objeto de estudio versa sobre qué es la comprensión, y cómo se llega a la comprensión, podemos demostrar que "Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje

que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete”. [Gadamer 2005: 467]

Presuponemos que el mundo de los macehualtin es un universo donde se satisfacen necesidades verdaderas, donde del todo se efectiviza el valor de uso, por eso la dialéctica marxista no es apropiada para estudiar a estas sociedades. Lo más apropiado que se nos ofrecía era la metodología humanista, si bien cuando afirma ver en aquella sociedad al “hombre de siempre”, nos parece no verdadera, esto si se compara a ese hombre con el hombre de hoy, el obrero. Conservamos este valor de uso, que es el método de dar audiencia, en su única posibilidad de lograrse para el caso de los macehualtin: mediante un discurso, o traducción, cuando no poético, emotivo. Según esto, se trata de la metodología del valor de uso, cuyo fin es el reconocimientos de valores de uso o de movimientos lúdicos en el gran tablero del juego que los macehualtin representan. Este reconocimiento sólo es posible de valor de uso a valor de uso, es decir, de un investigador que conciba su propio labor como movimiento lúdico, en semejanza con los humanistas, y que por tanto tenga intenciones de rescatar interpretando movimientos lúdicos, sui generis de los macehualtin. Concibiendo los fenómenos como movimientos lúdicos, se hace justicia a tales acontecimientos de los macehualtin, en el sentido de que se presentan a nuestros ojos como una invitación a desenvolvemos en ellos. ¿Cómo se explica que Miguel León-Portilla se haya desenvuelto en la lengua náhuatl, como lo vimos en su poema?

Esta propuesta parte de tales fenómenos, pretende, pues, que nuestra mente no sea ciega hacia donde nuestras inquietudes se mueven.

Me alienta proponer algo semejante, el saber que no hay o no ha acontecido la realización de una única epistemología, válida y perfecta para tal o tales disciplinas, lo cual la hermenéutica ha demostrado .

Por último, en este trabajo nunca dejamos de referirnos a las inquietudes de nuestras sociedades modernas, es decir, tenemos muy presente que estamos parados sobre una realidad predominantemente capitalista, como dice Gadamer, “con el lenguaje propio de su intérprete”.

LA SELECCIÓN DE LOS NAHUAS

Se seleccionó al pueblo cultural mesoamericano de los *nahuas* porque se conoce la lengua náhuatl, ello permitió echar mano de la filología –paleografía y traducción– en tanto instrumental metodológico. El análisis de los conceptos en Mesoamérica requería, pues, del conocimiento de alguna de sus lenguas.

LA SELECCIÓN DE LAS FUENTES

La prioridad de esta investigación en cuanto a la selección de las fuentes, consistió en que fueran escritas en las décadas inmediatas a la conquista. De esas fuentes algunas son de cronistas españoles, otras de cronistas, historiadores y recopiladores indígenas, y el caso excepcional del Códice Florentino que reúne tanto a Fray Bernardino de Sahagún como a indígenas escribanos, así como a los testimonios de indígenas antiguos que dieron cuenta de su cultura en el periodo prehispánico. No obstante que esta fue la prioridad, a falta en

esas fuentes de suficientes conceptos para el caso concreto del trabajo de los campesinos, se tuvo que recurrir a textos sobre los rezos de nahuas actuales.

Además de ellas, la investigación se basó en trabajos de estudiosos destacados como es el caso de Garibay, Miguel León-Portilla y Patrick Johansson.

La investigación estuvo auxiliada por diccionarios de náhuatl: Molina, Remi, Clavijero.

RESULTADOS

Cada objetivo particular se desarrolló en un capítulo:

En el primer capítulo se expone la concepción del trabajo y la división social del trabajo. Para descubrir las concepciones que del trabajo tuvieron, se echó mano de la filología, es decir, se hicieron traducciones, y, además, para el caso de los amantecas, se hizo paleografía –rehacer los caracteres gráficos de un texto– de los textos correspondientes a las fojas 61-63 del Códice Florentino. Para el caso de la concepción del trabajo de campesino se recurrió en parte a concepciones de nahuas actuales, ello porque las fuentes no dan suficientes noticias sobre ese fenómeno. Para conocer la división social del trabajo se tomaron en cuenta palabras nahuas que denotan trabajos concretos, organizándolos de acuerdo a los sectores productivos. El capítulo se divide en dos subcapítulos, el primero se refiere al trabajo y se divide en dos apartados, el primer apartado concierne al trabajo de los campesinos, el segundo apartado al trabajo de los plumeros; y este apartado se subdivide en dos incisos: el ‘a’ y ‘b’, en el inciso ‘a’ se estudia la forma elemental del trabajo, en el inciso ‘b’ el fenómeno de la toltecayotl y el legado. En el segundo subcapítulo se estudia la división social del trabajo.

En el segundo capítulo se consigna todo lo tocante a la distribución de la tierra, y se trata, además, de la distribución del excedente agrícola. Para ello se revisaron los antecedentes históricos de dos diferentes tradiciones indígenas: la chichimeca y la tolteca. Se hacen interpretaciones de algunos conceptos en náhuatl tocantes a la emigración y distribución de la tierra. El capítulo se divide en tres subcapítulos, en el primero se consigna la distribución entre las comunidades; en el segundo, la distribución de la tierra al interior de una comunidad; en el tercero, otras formas de distribución, este subcapítulo tiene un apartado que versa sobre la redistribución del excedente agrícola por parte del gobierno, ello por la estrecha relación que guarda con la distribución de la tierra.

En el tercer capítulo se trata todo lo relativo al intercambio. El capítulo se divide en dos subcapítulos, el primero versa sobre el mercado y los tlanamacahque o ‘vendedorers’, el segundo sobre la pochtecayotl, es decir, todo lo concerniente a los pochtecas o mercaderes profesionales.

En el cuarto capítulo se consigna todo lo relativo a las concepciones e instituciones naturales. El capítulo se divide en cinco subcapítulos, el primero versa sobre la concepción del hombre *nimacehualli* ‘yo merecedor’; el segundo sobre la familia, este subcapítulo contiene un apartado en el que se discute la senectud entre Mesoamérica y Occidente; el tercero sobre las escuelas: el Calmecac y el Telpochcalli; el cuarto sobre la forma de gobierno simple en una comunidad; el quinto sobre el canto y la danza, este subcapítulo contiene dos apartados, el primero trata de la literatura oral entre los nahuas, el segundo sobre la importancia que tuvo el canto y la danza. Tocante al capítulo quinto, se hizo análisis literarios para demostrar los recursos lingüísticos de que disponían para conservar su memoria ancestral.

CAPÍTULO I

LA PRODUCCIÓN

I.1 El trabajo.

Planteamiento.

La experiencia histórica desde la cual interpretamos evidencia teóricamente que el carácter del macehualli es el de ser trabajador concreto. Este carácter, que es universalmente el carácter natural del hombre, se nos presenta como fenómeno muerto bajo las condiciones sociales en las que se produce en el capitalismo. Tanto el macehualli como su mundo se presentan como experiencia sui generis; el lenguaje de ese mundo patentiza acontecimientos que la conciencia racional de los hombres adultos de nuestras sociedades capitalistas han olvidado y violentado en virtud de, repítase una vez más, las condiciones sociales bajo las que produce¹.

Nuestra historicidad nos ha mostrado, con nitidez sin par, que el fenómeno apelado “relaciones sociales de producción” determina las totalidades históricas, los modos de producción; de aquí que resulte en extremo intrigante preguntarse por ellas en sociedades no capitalistas –tanto aquéllas del pasado como las venideras. Y sin embargo, aquello mismo que nuestra historicidad muestra con tanta nitidez es su propio límite, nuestra atención, y a priori nuestro conocimiento, está circunscrita a un objeto que sobresale no bien se pasa dialécticamente revista a la historia: las relaciones sociales de producción, y ello en virtud de que adolecemos por ese mismo fenómeno en su particular historicidad sui generis, el capital. Y es que también el libertario pensamiento dialéctico es histórico, haya sus restricciones epistemológicas en virtud del carácter finito que caracteriza al objeto concreto: la lucha de clases. De esto se sigue que la dialéctica halla su legitimidad en el proceder epistemológico que libera al hombre allí donde la praxis se constituye en la prisión más fortificada que haya conocido el hombre. A la pregunta, ¿cómo ha sido posible que el hombre se haya aprisionado a sí mismo en su propio movimiento práctico? Marx responde, por la lucha de clases². Pero este pensamiento occidental, esta ciencia en cuanto acontecer, es ajeno al mundo de los macehuallin. ¿Por qué? Por la ausencia de lucha de clases en sus sociedades, por el hecho de ser hombres naturales. No obstante, no hay que perder de vista el hecho de que estamos interpretando y comprendiendo desde una caverna: el capitalismo, y es por ello mismo que llamamos a los macehuallin *hombres naturales*, pues nuestra ciencia hace claro esa distinción al mostrar las cadenas que nos atan a la prisión: las actuales relaciones sociales de producción. Marx ha elaborado los conceptos para comprender la prisión, y estos se han convertido en las ventanas de nuestras celdas, desde las cuales vemos la historia y su porvenir, pero para nuestra sorpresa, no han dejado de llegar a nosotros correspondencia epistolar de otros hombres, de otras sociedades del pasado y contemporáneas: así me parece que se presentan los acontecimientos de los macehuallin; y, ¿qué hacer con esos nuevos hechos? Comprenderlos, pero, ¿cómo?

La condición de reflexionar sobre objetos que no son sensibles porque a ellos somos históricamente insensibles, no nos obsta de esa intuición de sentirnos involucrados en ellos de algún modo, aunque sea sólo por su ausencia, así se presenta el carácter de los macehuallin –que es el de ser trabajadores concretos–, ante el intelecto de quienes se sitúan en el capitalismo. El concepto *trabajador concreto*, *aquel trabajador que es dueño individual o colectivamente de los medios de producción*, hace referencia a un fenómeno al

que experimentamos por su ausencia, es definición de un fenómeno que ha sido refractado en virtud de habersele opuesto la condición del trabajador asalariado, pero esa imagen conceptual no tiene la virtud de reproveernos de la emotividad, de la sensibilidad necesaria para real y efectivamente comprender tal acontecer. ¿El obstáculo infranqueable? La condición histórica del hombre en la que está sumergido. Y es aquí, en este tramo de nuestro discurso, donde se hace necesario declarar nuestra situación frente a los dos fenómenos señalados, el trabajador concreto y el trabajador asalariado.

Importa atender al hecho de que en este discurrir hemos venido escribiendo teniendo muy en cuenta que estamos parados en México, un espacio, en el que, digamos, aún no son del todo las relaciones sociales de carácter capitalista³. Con ello queremos decir que nuestra experiencia abarca ambas realidades, la no capitalista y la capitalista, somos a ambas sensibles; en este trabajo procedemos, lo mejor que podemos, de manera que nuestra experiencia sea fértil hacia ambas direcciones, y sea posible plantar en nuestra conciencia expectativas de sentido que nos brinden certezas enraizadas en la condición natural del hombre; y que permita alejarnos de los sólidos, de esos fenómenos adversos que ha engendrado el capital, puesto que hay necesidad de ello, Marx lo dice así, “...hacer saltar por los aires toda la superestructura [para nuestro caso, las concepciones ideológicas de fenómenos como el hombre mismo, el trabajo, los valores de uso, etc]”. [Marx, 1998: 53]

Si queremos comprender estamos obligados a hablar en ambos lenguajes: el lenguaje de los macehuallin y el lenguaje de la prisión. Y esto porque ambos son expresiones de experiencias distintas, valga decir, de diversos mundos. Y puesto que el lenguaje del mundo de los macehuallin se hace patente de modo sui generis en nuestra lengua náhuatl, hay que hacer labor de filólogo y no olvidar que para interpretar hay que recordar nuestra propia experiencia indígena, colectiva y familiar.

En lo siguiente, trataremos sobre dos procesos de producción en lo particular, es decir, sobre dos trabajos concretos: los campesinos y los plumeros.

a) Los campesinos

Para la metodología marxista, la producción “es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada” [Marx 2005, I: 73]. ¿Cómo producía, entonces, un macehualli campesino?

Imaginemos el macehualli campesino, tlalchihuiani, en su ambiente de acuerdo a nuestros conocimientos. Sobre una parcela ya dispuesta (barbechada y zurcada), el macehualli que porta una coa encima de su brazo izquierdo y con la mano también izquierda la sostiene haciéndole contrapeso, viste un maxtlatl y una manta de algodón transversal a su espalda y pecho que lo ciñe y que forma hacia la parte de abajo una suerte de bolsa sobre la que yacen las semillas de maíz: el *tlaolli*. Previamente a la fertilización de la tierra, en un momento que precede al acto, eleva su palabra: “este padre flor siete/ madre flor siete/ niño flor siete/ niña flor siete/ ¿Dónde va a producirse/ a brotar,/ a florecer,/ a completarse?/ En tus manos/ en tus pies/ tú, padre superficie terrestre,/ madre superficie terrestre/ [...] tú lo verás,/ tú lo atenderás,/ hasta multiplicarse/ hasta que su cuerpo de desarrolle/ se haga mecehual” [Reyes 1990: 63].

Este canto nos indica la forma en que se relaciona concientemente el productor campesino con el medio de producción: la tierra. Y con el objeto de trabajo que es también el producto de su trabajo.

Vemos como el macehualli con su esfuerzo físico, de su mano izquierda, concentrado en la coa y con su mano derecha coge lo de su puño de semillas y las vas repartiendo en cuatro o

cinco en cada agujero que hace con la coa; tal mecanismo junto con la disposición de ánimo conforman el trabajo concreto del macehualli. Vemos a través de nuestro lenguaje metodológico como el campesino por mediación de su trabajo (tlachihualiztli) se va apropiando de la naturaleza.

b) Los plumeros.

En lo siguiente se reproduce un texto náhuatl que hemos paleografiado y traducido, correspondiente al libro noveno, capítulo vigésimo, del Códice Florentino. Sahagún en su “Historia General de las Cosas de la Nueva España”, no tradujo los dos últimos capítulos de libro noveno (XX Y XXI), en lo tocante a nuestro capítulo, lo intitula, “De los instrumentos con que labran los oficiales de la pluma”, y nos dice, “En esta letra se ponen todos los instrumentos que usaban estos oficiales de la pluma. Y también agora los usan dondequiera que están; por eso no se declara en la lengua española. Quien quisiere verlos y saber sus nombres, de los mismos oficiales lo podrá saber y verlos con sus ojos”. [Sahagún, 2002, II: 850]

Prestemos oídos y corazón a todo cuanto nos digan los macehuallin.

Inic cempoalli capitulo: itechpa tlahtoa inic tlachichihua in yehuantin amantecah in tlachichihueque in quichihua ihuitl inic tlachichihua.

Inixquich in tlachichihuaya: in tepuzhuictli, tepuztlateconi, inic motequi ihuitl, ihuan in omihuictli inic mozaloe, ihuan in tlacuiloloni, in tlapalcaxitl inic quicuiloa, quitlilana in inmachiouh, ihuan in cuahtlateconi in ipan motequi ihuitl quinamictique in tepuztli tlacuahuac cuahuictl in tlatlahqui. Auh inic quin huelueix tultecayotl: in ihuitlacuilolli ye mochihua, quin ipan in Motecuzoma: ipampa inic tlatocatia, ye huel ipan totocac, inic huallacia quetzalli; ihuan in ye mochi tlazoihuictl huel ipan tlapihuiz ic noncua quintecac, quincalten centetl calli quinmacac inixcoyan iamantecahuan catca imtechpohuia: nepanixtoca in tenochtitlan amantecah ihuan in tlatilulco amantecah. Auh in yehuantin in zan quixcahuiaya in quichihuaya itlatqui Huitzilopochtli in quintocayotiaya teuquemitl, quetzalquemitl, huitzitzilquemitl, xiuhtotoquemitl, ic tlatlacuilolli, ic tlatlatlamachilli in ye mochi in izquican icac tlazoihuictl. Ihuan quichihuaya inixcoyan itlatqui Motecuzoma: in quinmacaya, in quintlauhtiaya icoahuan in Altepétl ipan tlatohque, ic monetzaya motenehuaya tecpan amantecah itultecahuan in tlatatl. Auh in cequintin, motenehuaya calpixcan amantecah, itechpohuia in izquitetl icaca icalpixcacal Motecuzoma: yehuatl quichihuaya, in tlein imacehuallatqui Motecuzoma in ipan macehuaya, mitotiaya: in ihcuac ilhuictl quizaya, quitlatlattitia, quitlanenectiaya, in zazocatlhuatl quelehuiz in ipan mitotiz: ca cecentlamantli yecahuia, cecentlamantli quichihuaya in izquicacan catca icalpixcahuan in quitlapicliaya. Auh in cequintin motenehuaya calla amantecah: in yehuantin zan quixcahuiaya in tlahuiztli quichihuaya quimotiamictiaya, azo chimalli, anozo tozehuatl: in zazoquenami quichihuaya. Auh in axcan, in ya cihui in aocmo cenca monequi tlahuiztli: ca zan ic yuh ohtlatoca, zan ic uihmotocatiuh in tlachihualli, in tlachichihualiztli: in yuh otlacauhtiaque, otlanelhuayotitiaque in amanteca huehuetque inic quitzihui in tultecayotl: ca zan yee in imix, in inyollo motitlani, inic tlachichihualo axcan, ca mochihua in chimalli: ihuicta motzacua mopepechoa in ihcuac monequi: auh mochihua in tlamamalli in ipan macehualo, ihuan inixquich macehuallatquitl in netotiloni, in nechichihualoni in quetzalli, in icpalxochitl, in machizotl, in matemecatl mecacehuaztli, aztaehcacehuaztli, cuahque cholecacehuaztli, zacuanehcacehuaztli, caxolohcacehuaztli, quetzalehcacehuaztli, ihuan in

acpanitl, quetzalmacpanitl zacuantica tlatlapanqui, huihuiltecqui, aztapanitl, teucuitlapanitl quetzaltzontecomayo: ihuan in huel oncan neci tultecayotl, in ihuitlacuilolli, ca mochihua in itlatlaixiptlayotl. Auh inic tlachichihualo, inic amantecatihua, ontlamantli: inic centlamantli, ye in tzacutica mozaloe ihuitl, inic yecahui tlachihuani. Auh inic ontlamantli zan mecatica ichtica in yecahui in mohuellalia tlachihualli. Ini, y, in nelhuayohuan in ompehua tultecayotl inic quipehualtia intlachichihual amanteca. [Informantes de Sahagún, 1980, II, libro nono, XX: fo. 61-63]

‘Capítulo veintiuno: habla entorno de todo aquello con lo que daban forma los amanteca [plumeros], de estos artesanos, de los instrumentos con que trabajan la pluma’.

‘Los instrumentos con que trabajaban eran: el bastón de metal, la navaja de metal, con lo que se corta la pluma; y el bastón de hueso con el que se adhiere; y el pincel, el tintero, con los que pintaban y trazaban su esbozo; y la navaja de madera sobre la cual se corta la pluma, juntaron el metal con la madera endurecida, la bermeja. Y con lo que después se engrandeció la tultecayotl: la pintura de pluma, en el tiempo de Motecuzoma [no dice si se trata de Huehue Motecuzoma o Motecuzoma Xocoyotzin] : porque con su disposición muy favorablemente se incrementó [la disponibilidad de plumas], y así venía la pluma de quetzalli; y ya toda la preciosa pluma en mucho se multiplicó en cada parte donde los estableció [se trata de plumeros inmigrantes], les construyó una casa; se las dio a los que eran sus amantecas, a los cuales les pertenecían [las casas]. Los unos a los otros se codiciaban, los amantecas tenochcas y los amantecas tlatelolcas. Y ellos, los que sólo se ocupan en dar forma a los vestidos de Huitzilopochtli, que les nombraban atuendo divino, atuendo de quetzal, atuendo de colibrí, atuendo de pájaro Xiuhtotl, con su arte de pintar, con su destreza todas las variedades [hacían] por medio de plumas preciosas. Además daban forma a las particulares vestiduras de Motecuzoma: quien les daba, quien los beneficiaba de las leyes que los señores aplicaban a la comunidad, por lo que se llamaban y eran evocados “tecpan amanteca” [plumeros del palacio], los toltecas [artífices] del señor. Y algunos se llamaban calpixcan amanteca [plumeros de la casa de la comunidad], cuantas casas de comunidad había pertenecían a Motecuzoma, estos hacían lo que eran las vestiduras de merecimiento [imacehuallatqui, o vestiduras de danza] de Motecuzoma, cuando se danzaba, se bailaba: cuando era día de fiesta, le mostraban [las vestiduras], le hacían [los plumeros] que tomara gusto, cualquiera de ellos lo deseaba hacer cuando hubiere de bailar: porque cada cosa [vestidura] se lleva a cabo, cada vestidura se hacía de una variedad que correspondía con cuántos eran sus mayordomos, quienes se las conservaban. Y algunos se llamaban calla amanteca [los plumeros que habitan en los barrios]: ellos solamente se dedicaban a las armas [o insignias], las hacían, las vendían, tal vez un escudo, una armadura de plumas [Tozhuatl]: de cualquier forma las hacían [las plumas]. Y ahora que ya no hay diligencia, que ya no mucho se requiere la insignia: porque ya sólo así se anda por los caminos; sólo con sutileza se dirige la obra, la elaboración: como lo pasaron a dejar, lo pasaron a establecer los plumeros antiguos [amanteca huehuetque], con lo que decae esta Toltecayotl [se trata de los calla amanteca]: porque ya sólo su rostro, su corazón se dirigen por sí mismos [a falta de pedidos detallados de sus obras], con lo que es elaborado en estos tiempos, pues se elabora el escudo: con plumas se reviste, se cubre cuando se solicita: y se elabora el tlamamalli [objeto barrenado en el que se insertan las plumas] cuando es tiempo de bailar, y todo cuanto es la vestimenta de merecimiento, los

aderezos para bailar, los adornos, la pluma de quetzal, el asiento florido, las insignias, los brazaletes, el estandarte de cordel [mecacehuaztli], el estandarte de garza [aztaehcacehuaztli], [cuauhque cholehcacehuaztli], estandarte de pájaro zacúan [zacuanehcacehuaztli], [caxolehcacehuaztli], estandarte de quetzal [quetzalehcacehuaztli], y la bandera, la bandera de quetzal [quetzalmacpanitl], con plumas de zacuan, desprendidas, arrancadas; bandera de garza [aztapanitl], [teucuitlapanitl quetzaltzontecomayo] y en ello muy bien aparece la toltecayotl, la pintura con plumas, con lo que se hace las imágenes. Y con lo que se hace, con lo que se hace arte, de dos maneras: la primera, con engrudo de adhieren las plumas, con lo que consume [la obra] el artífice. Y la segunda manera, sólo con cordones, hilo de ixtle, consume, pone bien la hechura. Estas son sus raíces, el comienzo de la Toltecayotl, con lo que comienzan los plumeros su hacer’.

Retendremos algunas voces nahuas seguidas de su interpretación en español, con el propósito de mostrar los sucesos que reflejan y expresan, agrupándolas en tres categorías.

Los que guardan relación con la técnica:

In tlachihqui ‘el que da forma’ [el artesano]

In quichihua ihuitl ‘el que da forma a la pluma’.

In tlachihualli ‘la obra’.

Inic tlachichihua ‘con lo que se da forma’, podría también traducir como instrumentos, pero se echa de ver que este concepto carece de algo fundamental que se encuentra en la concepción náhuatl: el resaltar, podríamos decir, que sirven para dar forma, cuerpo.

In tlachihualiztli ‘el dar forma’.

Inic yecahui tlachihuani ‘así consume el artista’.

Inic amanticatihua ‘con lo que se trabaja la pluma’.

Los que guardan relación con el acontecer tolteca:

Huel hueia toltecayotl ‘incrementarse el acontecer tolteca’.

Quitzihui in toltecayotl ‘desanimarse el acontecer tolteca’.

Ompehua toltecayotl ‘comienza el acontecer tolteca’.

Neci toltecayotl ‘se manifiesta el acontecer tolteca’.

Zan yee in imix, in inyolo motitlani ‘sólo ya su rostro [atención], su corazón se dirigen por sí mismos’.

Los que guardan relación con el legado, con el sentido de herencia:

Amanteca huehuetque ‘los antiguos plumeros’ [y sabios]’.

Otlacauhtiaque ‘pasaron a dejar el arte’.

Otlanelhuayotitiaque ‘pasaron a enraizar el arte’.

A continuación abordaremos este entramado de fenómenos, presentes todos en el trabajo del plumero. En el acontecer tolteca concurren la técnica, tlachihualiztli, y la genialidad, nematiliztli⁴: ‘intuir, conocimiento de uno mismo, hallarse uno a gusto’. Discurremos primeramente entorno del dar forma.

1. El dar forma, Tlachihualiztli, como la forma elemental del trabajo

En la realidad de los macehualtin, el fenómeno trabajo se expresa y se hace sensible en dos niveles, el dar forma y el acontecer tolteca. Partimos del *dar forma* porque es el nivel elemental del trabajo, con ello damos seguimiento a lo dicho en el inciso “a”, en ocasión de haber tratado al tlalchihuani, el campesino.

Trabajar es, en primer lugar, dar forma, o disposición, a las cosas (itla), de tal manera que el tlachiuhitli o el objeto dispuesto sea útil a las diversas necesidades de los macehualtin. En el dar forma se establece una relación particular que se ve expresada en el lenguaje mismo, por ejemplo, en el trabajo concreto del campesino la voz *nitlalchihua*, ni ‘yo’+ tlal-(li) ‘tierra’+ chihua ‘dar forma, disponer’, *yo doy forma a la tierra*; y en este dar forma acontece un fenómeno que involucra profundamente tanto al macehualli cuanto a la tierra, prestemos oídos al siguiente discurso que expresa la relación macehualli-tierra, o por qué no, hombre-medio de producción: “Hay, superficie terrestre de mis ojos/ ay, superficie terrestre de mi alma/ Aquí frente y sobre ti he venido,/ te he venido a visitar./ Perdóname: / aquí frente y sobre ti cometo faltas/ frente a ti cometeré una irreverencia./ Perdóname / superficie terrestre de mis ojos, / madre del tlalocan,/ Padre del tlalocan...”.[Reyes, 1990: 79] Este fenómeno es el objeto mismo, o sea el objeto concreto en el que concurren el hombre y sus medios de producción, trátese de la síntesis natural, hombre-resto de la naturaleza; en este estado natural de conciencia no se presenta el procedimiento ideológico, propio de nuestro tiempo, según el cual el hombre, el observador, el sujeto se distingue tajantemente de la materia, de la naturaleza, del objeto; y, decimos que es procedimiento en cuanto que de esta manera se actúa tanto en el movimiento práctico-económico cuanto en la producción de ideas o de la ciencia misma en el capitalismo. Los macehualtin, al trabajar, se involucran en cuerpo y en alma, entendiendo por alma *la emotividad y la racionalidad*; y esto ya es suficiente para afirmar que entre ellos no existe el fetiche, el fenómeno enajenante: puesto que la racionalidad burguesa ha creado su propio fetiche al hacer extraño al hombre el mundo sensible que lo rodea; mientras que para los macehualtin lo sensible, sus medios de producción, por ejemplo, no son distintos de ellos, pues ambos participan en la univocidad del Tloque Nahuaque, la divinidad: son hasta cierto grado iguales.

El tlachihualiztli, o el proceso de trabajo, da identidad: veamos los siguientes testimonios de trabajos concretos:

“El carpintero [Tlaxinqui] es de su oficio hacer lo siguiente: cortar con hacha, hender las vigas y hacer trozos y aserrar, cortar ramos de árboles y hender con cuñas cualquier madera. El buen carpintero suele medir y compasar la madera con nivel, y labrarla con la junta para que vaya derecha, y acepillar, emparejar y entarugar, y encajar unas tablas con otras y poner las vigas en concierto sobre las paredes; al fin, ser diestro en su oficio. El mal carpintero desparpaja lo que está bien acepillado, y es descuidado, tramposo y dañador de la obra que le dan para hacer, y en todo lo que él hace es torpe y en nada curioso.

El sastre [Tlatzunqui] sabe cortar, proporcionar y coser bien la ropa. El buen sastre es buen oficial, entendido, hábil y fiel en su oficio, el cual sabe muy bien coser, juntar los pedazos, repulgar y echar ribetes, y hacer vestidos conforme a la proporción del cuerpo, y echar alameres y caireles; al fin, hace todo su poder por dar contento a los dueños de las ropas. El mal sastre usa engaño y fraude en el oficio; hurta lo que puede y lo que sobra del paño; todo lo toma para sí, y cose mal, y da puntadas largas, y puede más de lo que es justo por el trabajo. Ni sabe hacer cortesía, sino que es muy tirano.

El labrador [tlalchihuani] es dispuesto y recio y diligente y apto para las labranzas. El buen labrador es fuerte y diligente, y cuidadoso, y madruga mucho por no perder su hacienda, y por aumentarla deja de comer y de dormir [...] El mal labradores muy negligente, haragán, y a él se le hace grave, comilón, escaso, enemigo de dar y amigo de tomar.” [Sahagún, 2002, II: 875-883]

Todo macehualli trabaja, da forma; en la cotidianidad esto es expresado así: ---tleinon ticchihua, ¿a qué das forma?, ¿qué haces?. En el resto de la naturaleza acontece el mismo sentido, ontológico, mochihua in yetl, ‘se forma el frijol’ o ‘se da el frijol’.

Teniendo en cuenta lo anterior, si bien el tlachihualiztli se presenta bajo el respecto de la técnica, se nos hace ver claro que no guarda semejanza con el carácter netamente técnico-mecánico y productivista de tal término. Para poder ver con mayor claridad el carácter del fenómeno trabajo entre los macehualtin, es necesario abordar las otras categorías de fenómenos orgánicos, queriendo decir con esto, que se encuentran todos presentes en la concreción del acontecimiento trabajo.

2. El legado y el acontecer tolteca como fenómenos que concretizan el trabajo.

El trabajo para los macehualtin es un proceder humanizante y utilitario. Prestemos nuevamente atención a los testimonios:

“Hacic, ixeh, yollo.
 In cualli amantecat
 tlanemiliani, iyel
 itech netlacanecani
 netlacahuiloni
 [...]
 In tlahueliloc amantecatl:
 Tlaixpaniani
 Tlapahpanqui, motexictiani

Amantecatl: el artista de las plumas.
 Íntegro: dueño de un rostro, de un corazón.
 El buen artista de las plumas:
 Hábil, dueño de sí,
 De él es humanizar el querer de la gente
 [...]
 El torpe artista de las plumas:
 no se fija en el rostro de las cosas,
 devorador, tiene en poco a los otros.”

“In tlahcuilo:
 tllili tlapalli,
 tlilatl yalhui toltecatl, tlachichihuhqui
 in cualli tlahcuilo: mihmati,
 yolteutl,
 tlayolteuiani
 moyolnonotzani

El pintor:
 tolteca (artista) de la tinta negra y roja.
 Creador de cosas en el agua negra-
 El buen pintor: entendido,
 Dios en su corazón,
 que diviniza con su corazón a las cosas,
 dialoga con su propio corazón.”

[León-Portilla, 2001: 266-67]

El proceso de trabajo es un movimiento práctico que desarrolla la conciencia o identidad, según lo queramos llamar, del hombre. En ese movimiento práctico, los medios e instrumentos de producción, *inic tlachichihua*, asisten al hombre en el desarrollo de su identidad; con ellos no sólo se da forma algo externo, sino que el mismo hombre es el que se da forma a sí mismo. El trabajo, más allá de lo utilitario, es un proceder en el que el hombre se involucra completamente: cuerpo, intelecto y corazón. La concurrencia de estas tres cualidades hacen del trabajo el camino por excelencia hacia el conocimiento. Esta conciencia abarca el todo de un modo particular.

En el proceso de trabajo acontece el drama humano. El *tlachihuani* o tolteca, o el artífice, se sabe resultado de la actividad práctica y cognitiva de quienes lo han precedido en el oficio, por esto es que dicen, *in amanteca huehuetque*, ‘los antiguos plumeros’; *otlacauhquiaque*, ‘pasaron a dejar el arte’; *otlanelhuayotitiaque*, ‘pasaron a enraizar el arte’. Son, pues, concientes de que su trabajo es un legado que los une con sus muertos; abuelos y padres transmiten este saber a los niños, aprendices del oficio. El joven que emprende el proceso de aprendizaje, da comienzo al drama de su vida, entra al método de la vida, es decir, a la manera en que el hombre procede en el *Tlalticpac*, la vida *sobre la tierra*; sólo mediante y en ese trabajo concreto podrá ser verdaderamente *macehualli*, lo que en su caso, es ser además un tolteca. El trabajo en los *macehuallin* es una prueba que todos habrán de enfrentar, pues ese es su merecimiento, su naturaleza; es el modo mediante el cual el hombre se enfrenta cara a cara a su propia naturaleza, si la reconoce será en verdad *macehualli*, tolteca. El hombre verdadero ha de verse reflejado en las cosas, en todo cuanto es sensible; si no lo lograra, será *netlacatl*, *hombre en vano*, no será un verdadero *macehualli*, y su proceder se asemejará a la naturaleza del venado y el conejo. Niños y jóvenes habrán realmente de hacer suya la palabra de sus mayores; la comprensión de esa palabra se da en un proceso cotidiano que dura toda la vida, con esto queremos decir que el joven irá comprendiendo cada vez más la palabra según que ellos lo experimenten en el movimiento práctico. El trabajo, o el movimiento práctico, es sagrado en cuanto expresión

vital del hombre y no hace sino declarar su naturaleza propia; desenvolviéndose en ese fenómeno, se expresa y habla en un lenguaje sagrado, el lenguaje del mundo; tal lenguaje lo hemos ya visto en el campesino y los artesanos. El lenguaje del mundo trata de la relación: hombre-resto de la naturaleza: la comunión de almas. Los hombres que trabajan desarrollan una identidad divina que les permite *dar forma a las cosas, tlachihualiztli, y divinizarlas, tlayolteohuiliztli: Toltecayotl.*

La condición natural para que el *hombre maduro, omacic*, descubra su naturaleza y la aplique en el movimiento práctico, o la retenga en palabra, es el *neyolnonotzaliztli*, '*acudir al llamado del corazón*'; sólo acudiendo al llamado de nuestro corazón, se es auténtico macehualli, merecedor: si es cualli tlalchihuani 'buen campesino', cualli tlamachihuani 'buena labradora', cualli cuauhxiñqui 'buen carpintero', cualli tlahcuilo 'buen escribano', cualli amantecatli 'buen plumero', etc. Según esto, la ciencia no es otra cosa sino hablar desde el corazón, que es expresión y lenguaje sagrado. La voz *neyolnonotzaliztli* es reflejo lingüístico y conciente de ese acontecimiento. El manantial del conocimiento reside en el corazón, pero, no gratuitamente el hombre puede beber de sus aguas; *el camino hacia el corazón constituye el drama humano de los macehualtin; sólo uno se desarrolla, se es "dueño de un rostro, de un corazón" ixeh, yollo y por tanto se llega al conocimiento, si se es buen artífice*, es decir, si se trabaja correctamente. El macehualli o trabajador se desarrolla si es buen merecedor, si es humilde, si se aflige a sí mismo, si hace servicio (penitencia), si derrota cualquier soberbia y orgullo; sólo entonces acontecerá el milagro, el discurso divino que interpela y demanda de nosotros una respuesta, sea en tlahtolli, palabra, o en el movimiento práctico: el trabajo que da forma a las cosas. Sólo de este modo se podrá ser amigo de la ciencia, de la madre y del padre, de Teztlatlipoca. De lo contrario, si fracasase, será amo cualli tlalchihuani 'mal campesino', tlahueliloc amantecatli 'mal plumero'; no trabajará bien, correctamente.

Al rostro y corazón, in ixtli in yollotl, de los macehualtin lo interpretaremos por medio del concepto conciencia, entendiendo en ello, *el hacer objeto de ciencia nuestra propia experiencia humana*, y puesto que la experiencia de los macehualtin es natural, su ciencia es natural y no histórica⁵. De suerte que el macehualli, el trabajador concreto, al ser dueño de sus medios de producción –y porque son dueños dicen *inic tlachichihua* 'con lo que se da forma'– se comportan frente a ellos y frente al producto de su trabajo de manera natural, plenamente humana. Los macehualtin muestran que el hombre natural es un acontecimiento rebosante de humanidad, tanto que las necesidades biológicas no van desamparadas de la cosmovisión. Los macehualtin hacen de su experiencia ciencia, y *esta ciencia es saber acudir al llamado del corazón*, que es llamado del mundo, del Tloque Nahuaque. La ciencia de los macehualtin, hombres naturales, es '*saber comprende'r, tlamatiliztli*. El hombre maduro, omacic, expresa que sólo se es verdadera y plenamente hombre, macehualli, si se tiene conciencia, esto es, si se sabe comprender; y sólo "*si se amonesta a sí mismo*"⁶ *intla huel monotzaz*, de este modo será Dios su compañero. Hay que esforzarse, pues, para alcanzar su amistad y mantenerla; a diario se procede, diario hay que esforzarse y humillarse, derrotarse a sí mismo, si así se procede: todo cuanto sea sensible e insensible nos hablará en lenguaje comprensible.

Por dondequiera que busquemos dentro del lenguaje lingüístico de los macehualtin, encontraremos un sentido rebosante de humanidad. Los macehualtin nos hacen recordar que la objetividad no es sino relacionarse práctica, emotiva e intelectualmente con uno mismo, con el corazón que contiene al mundo entero, fijemos nuestra atención en una piedra, en una planta, en la tierra, en otra persona, en uno mismo, siempre nos reflejaremos,

porque está en nuestra naturaleza *la necesidad de vernos a través de un espejo*; el trabajo implica y connota todo ello.

c) El trabajo colectivo o tequiotl.

Tequiotl es el servicio en pro de la colectividad, el trabajo colectivo. Este fenómeno nos reconduce hacia la comunidad. Todo macehualli en cuanto miembro de una comunidad, *Altepetl*, se ve gustosamente obligado a cumplir con su parte, puesto que cumpliendo el hombre se realiza, se comporta como macehualli, conforme a su naturaleza colectiva. Cumplir con la obligación *tequiotl*, es fortalecerse gracias a la comunidad: reconocer en ello nuestra identidad colectiva.

El Altepetl, la comunidad, es un organismo sagrado que es expresado y representado por cada individuo macehualli, y en cuanto sagrado es motivo de afección, alegría, amistad, orgullo, valor, responsabilidad, en una palabra, de reverencia. El *Altepetl* es el ámbito en el que se forman los macehualtin, es la gran escuela, la más eminente de todas. Si nos propusiéramos saber qué es la vida del hombre, comunidad sería nuestra mejor respuesta. La comunidad es la auténtica dimensión del hombre, el trato hacia los demás deviene en trato hacia uno mismo, hacia la humanidad, organismo indivisible y encarnado en cada individuo. El *tequiotl*, dice Molina, “trabajo y servidumbre, o cosa que pertenece a tributo”; Clavijero, “servicio u obra servil” [1974]; Siméon, “ejercicio, trabajo, pena, fatiga, obligación, servidumbre, contribución, todo lo relativo al impuesto”. Y lo de esta forma consumado *tequitl*; y el que hace servicio o así trabaja *tequihua*. Otras voces con el mismo sentido, *coatequitl* ‘obra pública, o de comunidad’; *nicoatequiti* ‘trabajar en obras públicas o de comunidad’ [Molina]

En este ejemplo nos remitimos al *tequiotl* de los actuales macehualtin o nahuas –se hace esto porque hasta donde me ha sido posible hurgar no he encontrado testimonios que remitan a la época prehispánica.

El *tequiotl* en los actuales macehualtin de Veracruz:

“En la ranchería de Hueycuatitlan [...] encontramos setenta solares con sus *Kaltocayotl* [nombres de tales solares] respectivos. Estos a su vez están agrupados en cinco unidades mayores, cada una de las cuales tiene in *tikiwah* (el del trabajo) que en español llaman *ayudante*. Estos funcionarios diariamente se reúnen por las tardes junto con el juez auxiliar en la casa del agente municipal para enterarse de los problemas que se presentan en la ranchería, como son la delimitación de terrenos cultivados, la ejecución de obras públicas, el acatamiento de alguna comunicación de la presidencia municipal, etc. Cada *tikiwah* recorre una por una las casas que corresponden a su sección, en caso de que se convoque para algún trabajo comunal o cualquier otra actividad.

Cada ranchería tiene un grupo de ‘eservados’ o ‘pasados’, hombres de edad avanzada que han desempeñado el papel de ayudante, juez o agente. No tienen ya obligación de participar en los trabajos comunales y juegan un papel importante en las decisiones sobre litigios, acuerdos sobre trabajos y elecciones de autoridades dentro de la ranchería.

Una de las funciones principales de las autoridades es dirigir y controlar el trabajo comunal que realizan todos los hombres hábiles, el producto de estos trabajos se ocupa para solventar los gastos que ocasionan las fiestas religiosas y civiles.

En Hueycuatitla, se celebran dos fiestas religiosas importantes: la de la virgen de Guadalupe el 12 de diciembre y la de San José el 19 de marzo; y dos fiestas cívicas: la del 5 de mayo (derrota de los franceses en Puebla) y la del 16 de septiembre (independencia nacional). En estas fiestas participan músicos y danzantes que es necesario pagar y

alimentar. Para esto hay una *milpa* que se trabaja comunalmente para cubrir los gastos de las fiestas religiosas y los de la agencia municipal. Otra milpa común se destina para cubrir los gastos de las fiestas cívicas y la escuela, y existe un potrero en el que se tiene ganado propiedad comunal para los gastos generales de la ranchería. Este sistema comunitario obliga a cada ciudadano a prestar trabajo no remunerado el tiempo que determinen las autoridades. El maíz producto de este trabajo se guarda en las Komoncalles, ‘casas comunales’; estas construcciones se encuentran en el centro de la ranchería”. [Reyes García, 1990:17]

El trabajo colectivo en milpas es una de las formas de la contribución de los macehualtin a los gastos de su barrio, según lo dicho por Zorita hacia 1553, “La segunda manera de tributarios se llama calpullec o chinancallec, que quiere decir barrios conocidos o parentesco antiguo y conocido que están por sí, y ésta era mucha gente, por ser los calpullec muchos, y casi entraban en ella todos los que tributaban al señor supremo; y a su principal o cabeza le labraban una sementera para sustento, y le daban servicio [de agua y leña] conforma a la gente que había en el barrio, y era por el cuidado que de ellos tenía, y por lo mucho que gastaba en las juntas que hacían por año en su casa en pro del común”. [Zorita, 1993: 111]

Sahagún al hablar “De las costumbres que se guardaban en la casa llamada Calmecac, donde se criaban los sacerdotes y ministros del templo desde niños”, dice que “La séptima [costumbre]era que la comida que comían hacían y guisaban en la casa de Calmecac, porque tenían renta de comunidad [es decir, el producto del tequiotl] que gastaban para la comida”. [Sahagún, 2002, I: 339]

Las pirámides se construyeron gracias al tequiotl. El tequiotl en los mexicas alcanzó dimensiones espectaculares –aunque con seguridad fue inferior al de Teotihuacan y otros asentamientos probables. Sirva de ejemplo el siguiente testimonio que nos mostrará el estado de ánimo de quienes hacían servicio, y de la manera de proceder de los macehualtin hacia el resto de la naturaleza, es decir, la relación hombre-resto del mundo.

A Motecuzoma Xocoyotzin le pareció necesario, con parecer del consejo, cambiar el temalacatl, piedra redonda para sacrificios, del templo; y así “Los canteros, oído su mandado, se repartieron por todas las partes que supieron se podía hallar, y viniendo a la provincia de Chalco, en un lugar que llaman Aculco, que es hacia Tepolula, junto al río que baja de Amecamencan, hallaron en un cerrillo, del lugar nombrado, una piedra muy poderosa y apropiada para lo que su Rey quería y pretendía; [...] [Motecuzoma] mandó se apercibiesen todos los de la provincia de Xuchimilco y los de Cuitlahuac y los de Ixtapalapan y Culuacan y los de Mexicaltzinco y Huitzilopochco, para que todos estos pueblos se juntaran, contados sus aderezos de sogas y palancas, para traer la piedra; y avisados donde habían de ir, Montezuma mandó a proveer a todos los canteros de la comida que para todo el tiempo que en traer la piedra gastasen, hubiesen de comer [...] mandó Montezuma que fuesen todos los sacerdotes del templo y llevasen sus incensarios y cantidad de papel y copal y muchas pelotillas de ulle y muchas codornices, y juntamente mandó fuesen los cantores de los templos para que bailasen y cantasen delante de la piedra, cuando viniese por el camino; que fuesen muchos chocarreros y representantes que viniesen haciendo entremés y chocarrería y truhanerías delante de la piedra y la festejasen y alegrasen [...]

Llegados los que habían de arrastrar la piedra, que eran indios sin número, los sacerdotes se vistieron sus ropas sacerdotales y tomaron aquel papel que habían llevado y cubrieron toda la piedra con él: encensáronla muchas veces a la redonda, haciendo grandes ceremonias y

derramando sobre ella copal derretido y de aquel ulle, juntamente matando de aquellas codornices y derramando la sangre de ellas sobre la piedra. Los cantores empezaron a cantar cantares placenteros y regocijados, y los truhanes y representantes sus entremeses y farsas, y hacer muchas truhanerías que movían a risa y contento; y mientras esto se hacia, los xuchimilcas ataron una gruesa sogá y larga a la piedra, y otra los de Cuitlahuac y otra los de Mizquic y otra los de Culhuacan y otra los de Ixtapalapa y otra los de Mexicaltzinco y otra los de Huitzilopochco, y la gente de cada pueblo animando, empezaron a tirar de ella con mucha vocería y alarido, que lo ponían en el cielo...

...haciéndole gran violencia con las palancas y sogas la movieron y llegaron con ella a Tlapechhuacan, y descansando allí, otro día de mañana empezó la gente a tratar de su oficio y a atar sogas y a tañer caracoles y bocinas, y los sacerdotes a hacer sus ceremonias, y los cantores a cantar y a matar muchas codornices, y empezaron a tirar de sus sogas, con mucho alarido, haciéndole toda la violencia que pudieron; y estuvieron dos días, que no la pudieron menear de aquel lugar [por la piedra no estaba dispuesta a moverse], y así dice la historia, que parecía haber echado raíces muy hondas [...] y estando en esta porfía oyeron una voz que hablaba dentro de la piedra y decía:

‘Miserable gente y pobre desventurada: ¿para qué porfiáis a me querer llevar a la ciudad de México? Mirad que vuestro trabajo es en vano y yo no he de llegar, ni es mi voluntad; pero pues que tanto porfiáis, estirad que yo iré hasta donde a mi me pareciere, por vuestro mal’ y callando la voz, todos quedaron como atónitos y espantados de una cosa tan prodigiosa y nunca antes vista ni oída [prodigios que anunciaban la venida de los españoles] [...] la piedra se movió con tanta facilidad, que casi no sentían trabajo el llevarla, y así llegaron con ella aquella tarde a Tlapitzahuayan...

...tornaron a oír una voz que salía de la piedra que decía: ‘pobres desventurados: ¿para que trabajáis en vano? ¿no os he dicho que no he de llegar a México?: andad, yd y decidle a Montezuma que ya no es tiempo; que acordó tarde, que más temprano había de acordar a traerme; que ya no es menester allá, porque ya está determinada otra cosa, la cual es divina voluntad y determinación: que no quiera el hacer contra ella: que ¿para qué me lleva?; para que mañana esté caída y menospreciada por ahí; avisadle, que se le acaba su mando y oficio: que presto lo verá, y experimentará lo que ha de venir sobre él, a causa de que se ha querido hacer más que el mismo Dios, que tiene determinadas estas cosas: y así, dejadme, porque si paso adelante será por vuestro mal.’

Montezuma mandó poner muchas vigas y hacer una recia puente, por donde pasase a la otra parte; la cual hecha, porfiaron a la meter por la puente y llegada que fue a la mitad de la puente, con grandísimo estruendo y estallido quebró todas las vigas de ella y calló en la acequía, que entonces dicen eran muy hondable, y llevó tras sí mucho número de indios que estaban asidos de las sogas, y a todos los ahogó y mató y a otros lastimó, muy mal lastimados y lisiados.

...mandó que luego le buscasen todos los buzos que hubiese en la provincia de Xuchimilco y Cuitlahuac y en Mizquic [...] y mandoles que, sin ninguna dilación, entrasen en el agua y buscasen en qué lugar había hecho asiento, porque quería ver si estaba en lugar que se pudiese sacar [...] y dijéronle, como ellos en toda acequia no la habían hallado, ni en el fondo del agua; que mandase por otra vía buscarla, porque ellos no hallaban rastro en el agua y en el fondo de ella; que no había parado allí, sino que se había ido, y que por ventura se había vuelto a su lugar, pues ella misma había dicho venía contra su voluntad. Montezuma, pareciéndole ser cosa posible, mandó ir al lugar donde la piedra solía estar, y de donde la habían arrancado, y halláros la los mensajeros en el mismo lugar que solía, toda

cubierta de papel y llena de aquellos sacrificios que sobre ella habían hecho, y llena de sogas, a la misma manera que había caído”. [Durán, 2002, I: 552-58]

Los macehualtin nos enseñan que hay que pedir permiso a la naturaleza para disponer de ella en tanto merecimiento nuestro, hay que anunciarle nuestras pretensiones humanas, hacer amistad con ella. El trabajo es un proceso que involucra a dos, hombres-medios de producción; es el movimiento de interacción sui generis para el hombre, es la misma naturaleza la que nos ha puesto en ese movimiento, que es fuente de conocimiento, “Nuestro señor, el dueño de la cerca y del junto,/ piensa lo que quiere, determina, se divierte./ como él quisiere, así querrá./ En el centro de la palma de su mano nos tiene colocados, nos está moviendo a su antojo./ nos estamos moviendo, como canicas estamos dando vueltas, sin rumbo nos remece. / Le somos objeto de diversión; de nosotros se ríe”. [León-Portilla, 2001: 199-200]

La naturaleza es un universo, un organismo que juega consigo mismo. El trabajo es el juego en el que el hombre participa, expresión sui generis de la univocidad del universo, del Teotl, del Tloque Nahuaque.

I.2 La división social del trabajo.

En lo siguiente transcribiremos una lista, basándonos en Molina, Siméon y Rojas [1986] con interpretaciones nuestras, de algunos trabajos concretos presentes en las sociedades prehispánicas de los macehualtin; algunos de estos trabajos son acontecimientos que participan del tlachihualiztli ‘el dar forma’, otros no, debido a su diversa índole. ¿A qué ley obedece esta división del trabajo? A una ley natural: incrementar la riqueza concreta, esto es, diversificar los valores de uso. Se presupone, desde luego, como factor decisivo el trabajo colectivo acumulado por miles de años, del cual es resultante esta división social del trabajo. Es, además, resultado accidental y deliberado del contacto y de las relaciones de las comunidades entre sí: el intercambio.

Agricultura:

Tlalchihuani, elimiquini, tlaaini ‘el que da forma a la tierra’, el campesino.

Cuenchiuhqui ‘el que forma surcos’.

Nixochichihua ‘doy forma a las flores’.

Caza, pesca y recolección:

Nami ‘cazar’.

Nitlamatlahuia ‘cazar con redes’.

Nitlatzohuia, nitlatzohuazhuia ‘cazar aves con lazos’.

Nitlacximcahuia, nitlamecahuia ‘cazar fieras con lazos’.

Nitlatlazalhuia, nitlatecpahuia ‘cazar aves con liga’.

Nitlatlapechmatlahuia, nitlapachihuazmatlahuia, nitlatlapachihuazhuia ‘cazar con red que se cierra’.

Nitlatlama ‘pescar’.

Nitlapehpena ‘pepenar, esto es, mendigar en los montes buscando hierbas, hongos y animalillos para comer’.

Nicuahcuahui ‘leñar, ir a los montes para recoger cañuelas, leña’.

La manufactura:

Amantecatl ‘plumero’.

Tecpan amantecatli: elabora las vestiduras del Tlahtoani.

Calpixan amantecatli: elaboran las vestiduras de danza para el Tlahtoani.

Calla amantecatli: elabora insignias y las vende en el mercado.

Tlachihuani 'el que da forma a las cosas', el artesano.

Tlahcuilo 'escribano'.

Cacchiuhqui 'el que forma zapatos'.

Mecachihuani 'el forma lazos'.

Chiquihchihqui 'el que forma chiquihuites'.

Tzahuani 'hiladora'.

Tlatzunqui 'costurera'.

Chalchihiximatqui 'lapidario de jades'.

Conchihqui 'el que forma ollas'.

Comalchihqui 'el que da forma a los comales'.

Malacachihqui 'el que forma malacates'.

Mecapalchihqui 'el que forma mecapales'.

Otlachihqui 'el que forma bastones de viaje'.

Nipetlachihua 'doy forma a los petates'.

Zoquichihqui 'el que forma adobes, o en general, el que da forma al barro'.

Tapalcacopichihqui 'el que forma tejas de barro'.

Tlamachihuani 'labradora'.

Tepuzhua, tepuzpitzqui, 'herrero'.

Construcción:

Nicalchihua 'doy forma a las casas'.

Tlatecqui 'lapidario'.

Tetzotzonqui, texinqui, tetlapanqui 'cantero'.

Cuauhxinqui, tlaxinqui 'carpintero'.

Tlahquilqui 'albañil'.

Minera:

Tlallan oztotatacac, tlallan oztotatacani 'el que excava la tierra al interior de las cuevas'.

Tlatlallan tatacani, tlatlallan tatacac 'el que rasca sobre la tierra'.

Servicios:

Ticitl 'médico'.

Tlamama 'cargador'.

Acallanelo 'remador'.

Pochtecatl 'mercader profesional'.

Calpixqui 'recaudador de la hacienda pública'.

Sobre el trabajo de género. ¿Qué actividades realizaban las mujeres macehualtin? La mayoría de las mujeres realizaban tanto las actividades de ama de casa como las textiles, esto es, de toltecas 'artistas'; y no era extraño que realizaran otros trabajos toltecas.

Actividades domésticas:

Tlaxcalchihqui 'la que forma tortillas'.

Tlacualchichihuani 'la que da forma a la comida'.

Manufactura:

Tlamachihuani 'labradora'.

Tzahuani 'hiladora'.

Tlatzunqui 'costurera'.

Tlahcuilo ‘pintora, escribano,’ (Códice Telleriano-Remensis)

Mujer labradora de casas de piedra (Códice Azcatitlan)

Recolección:

Nitlapehpena ‘pepenar, esto es, mendigar en los montes buscando hierbas, hongos y animalillos para comer’.

Nicuahcuahui ‘leñar, ir a los montes para recoger cañuelas, leña’.

Servicios:

Temixihuitiani, ticitl ‘partera’.

Ahuiani, ‘alegradora’, prostituta.

Motzinamacani, ‘la que vende el trasero’, prostituta.

Tlahuipuchin ‘bruja’.

El campo de trabajo de las mujeres prehispánicas fue sin duda mucho mayor, pero la situación actual de las mujeres macehualtin no nos sugiere gran cosa, bien lo ha dicho Miguel León-Portilla, “Quien se ponga a investigar las condiciones de vida de la mujer indígena nahua (mexica, de la sierra de Puebla, tetzcocona o tlaxcalteca, etcétera), tal como aparecen actualmente en algunos grupos que han sobrevivido más de cuatro siglos después de la Conquista, es casi seguro que las hallarán muy poco envidiables. Cargada de hijos, la mujer nahua contemporánea es quien se ocupa de ordinario en los más duros quehaceres y obligaciones de la vida familiar”. [2003 C: 300] Mas “...el examen de las fuentes más importantes –códices, textos indígenas y cronistas–, acerca de las instituciones culturales de los nahuas parece mostrarnos que la situación de la mujer nahua prehispánica difirió con mucho de su actual condición”. [Ibid.: 301]

CAPÍTULO II.

LA DISTRIBUCIÓN DE LOS MEDIOS DE PRODUCCIÓN.

I. La distribución entre las comunidades.

Planteamiento.

Haremos una reseña histórica de la manera en que se pobló el valle de México. Con la luz de esta reseña abordaremos, finalmente, las maneras distintas en que estaba distribuida la tierra de una población. La reseña se ceñirá a las tradiciones indígenas, a saber, la de *toltecas*, que son los genuinamente macehualtin o hombres que hablan la lengua náhuatl, y la tezcocana, cuyos hombres originarios eran llamados *teochichimecas* o los *genuinos descendientes de perros*. Se trata, pues, de dos formas de distribución; y puesto que se trata de dos tradiciones indígenas, que al final del posclásico vinieron a confluir en la comunidad lingüística del náhuatl, merecen ser abordadas por separado.

a) Relación tolteca

Como hemos indicado arriba, los toltecas fueron hombres que hablaron la lengua náhuatl, Alva de Ixtlilxochitl llama al náhuatl “lengua tolteca” [Alva 1997, I: 307]. Nuestra fuente serán las relaciones en náhuatl de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin (1579-1650?), para nuestra reseña transcribiremos textos seleccionados en su original náhuatl y su correspondiente traducción; tendremos cuidado de subrayar las frases o los conceptos en náhuatl que nos parezcan podamos sacarles mayor provecho en un estudio particular de ellos.

Este primer texto versa sobre la fundación de Culhuacan:

“X Tochtli xihuitl, 670 años. Nican ypan in yn *motlallico* y *huallaque* huehuetque chichimeca culhuaque yn anepantla yn axcan oncan motenehua Culhuacan; zan *ohualcuauhtotiaque*, *ayac yntlahtocauh* oquihualhuicaque. Ye impan acico, ye *chanonoque* yn xuchimilca yhuan yn Atlacuihuayan calque, ye cate yn axcan oncan *onoque*. Auh yn oyuh motlallico culhuaque yn ipan in omoteneuh xihuitl yc niman *yntlahuillanahuan yntlapacholhuan* omochiuhque yn chicuacen altepetl: yn icce Xuchimilco, ynicome Cuitláhuac, ynic ey Mizquic, yn icnahui Coyohuacan, yn icmacuilli Ocuillan, yn ic chicuacen Mallinalco”.

“10 Tochtli [conejo], 670. en este año los antiguos chichimecas colhuas *vinieron a sentarse* en medio de las aguas, donde ahora se nombra Colhuacan; *venían gobernados por un cuauhtlahto*, pues *no traían tlahtoani*. Al llegar, encontraron *ya poblados* a los xochimilcas y a los de Atlacuihuayan, los cuales ya se hallaban donde ahora están establecidos. Después de que los colhuas se asentaron allí en este dicho año, *quedaron como sus sujetos y gobernados* seis ciudades: la primera Xochimilco, la segunda Cuitáhuac, la tercera Mizquic, la cuarta Coyohuacan, la quinta Ocuillan, y la sexta Malinalco” [Chimalpain 1998, I: 72-73]. (Nota: los culhuas eran gente tolteca).

Sobre la fundación de Azcapotzalco:

“X Cat xihuitl, 995 años. nican ypan in yn acico yn motlallico yn huehuetque chichimeca yn oncan Azcapotzalco yn axcan oncan motenehua Azcapotzalco tepanecapan, ...”

10 Catl, 995. en este año los antiguos chichimecas llegaron a asentarse a Azcapotzalco, donde ahora se nombra Azcapotzalco tepanecapan, ...” [ibid.: 78-79]

La referencia histórica por excelencia alude al despoblamiento y a la destrucción de Tula, la gran ciudad tolteca, desde esa fecha se fijan grandes emigraciones:

“III Tecpatl xihuitl, 1040. Nican ypan in y huelpolihuico yn Tullamtlaca ymaltepeuh, yhuac yn peuh y ye quihualcauhtimani yn imaltepeuh yn tulteca ynic momoyahuaque ynic nohuiampa yahyaque, ompa mimiquito, yhuan cequi maltepetlallito yn iuh quichihuiqui chololteca, ca ynxeliuhcayohuan yn tulteca. Ypan in macuilxihuitl quichihuaco ynic motetzanhuique tulteca”.

“3 Tecpatl, 1040. En este año, en verdad, pereció la ciudad de los toltecas, cuando éstos comenzaron a abandonarla para dispersarse e irse por diversos lugares, donde murieron y otros fundaron ciudades, como lo hicieron los chololtecas, que eran una subdivisión de los tltecas. Entonces se cumplieron cinco años desde los agujeros entre los toltecas.” [ibid.: 78-79]

A la desolación de la ciudad de los toltecas (yn imaltepeuh yn tulteca), éstos emigraron más hacia el sur, y sus formas de gobierno se conservaron; en este sentido resulta muy elocuente la siguiente narración:

“X Acatl xihuitl, 1047 años. ypan in oncan chihuhpohualli ypan matlactlonce xihuitl quichihuaco yn ic-excan tlahtloc Culhuacan yhuan Tullam yhuan Otumpa, oncan ipan in pollihuico yn omoteneuh xihuitl yn ococcan tlahtolloyantli oncan yn Tullam yhuan Otumpa, auh yn Culhuacan zan ye oc oncan tlahtolloyan mochiuh amo huelpoliuh. Auh zan niman ipan in yn omoteneuh xihuitl nicuelle oncan hualmicuani in tlahtolloyantli yn ococcan yn Tullam, ypatca mochiuh yn Chuatlichan, oncan hualmicuani, auh yn Otumpa ypatca mochiuh yn Azcaputzalco, oncan hualmicuani ycoccan tlahtolloyan; mochiuh yancuican yn ic-excan tlahtolloyan mochiuh Culhuacan. Ynic tlatzontequia tlahtoque justiciatica; monanamiquia quecahuiaya yn quimatia yn azo yaoyotl yn anozoccequi tlamantli yn tleyn huehueyxtica quitzontequia”.

“10 Acatl, 1047. En este año, al cumplirse 191 años desde que se había establecido el señorío tripartito de Colhuacan, Tollan y Otumpa, desaparecieron los dos tlahtoloyan de Tollan y de Otompan, quedando sólo el tlahtoloyan de Colhuacan, que no desapareció. Y luego, en este mismo año, el tlahtoloyan secundario de Tollan fue sustituido por el de Coatlichan, adonde se trasladó, y el tlahtoloyan secundario de Otompan fue sustituido por el de Azcapotzalco, adonde se trasladó, nuevamente se restableció el tlahtoloyan tripartito de Colhuacan. así administraban justicia los tlatoque: se reunían y entre los tres discutían la guerra y cualquier otro asunto importante que tuvieran que decir.”[Ibid.: 80-81]

La relación de los mexicas, o aztecas, es hasta hoy en día pábulo para controversias entorno al origen étnico de este grupo; según mi juicio son de la estirpe de pueblos nahuas, aunque no hubiesen sido de los llamados toltecas, está a mi favor el hecho de que existe en la actualidad una inmensa variedad de dialectos del náhuatl, y muchos de ellos son formas lingüísticas ancestrales del llamado “náhuatl clásico” o, mejor dicho, del náhuatl literario, que hablaron los pueblos integrantes de la Triple Alianza, de Tlaxcallan y de otras regiones. Así que mi posición es que los mexicas seminómadas como todo pueblo náhuatl habló alguna variedad de éste, y a la postre vinieron a *enriquecerse lingüísticamente* con las comunidades nahuas descendientes de toltecas; el tema del enriquecimiento lingüístico lo trataremos después, basándonos en la relación de Fernando Alva Ixtlinoxchitl, para el caso

de la relación de los teochichimecas. Los siguientes textos de Domingo Chimalpáhin versan sobre los mexicas.

“1 Tecpatl xihuitl, 1064 años. Ypan in yn onpa *hualquizque ynchan Aztlan* yn mexitin azteca chichimeca yn axcan ye motenehua tenuchca.

Auh yn axcan huel tmonecyan inic tiquihtozque tictenehuazque yn quenin *quinhualquixti yn quenin quinhualhuica in diablo Tetzauhteotl*. Ca y yehuantin in yn quinhualquixti yn quenin quinhualhuicac Tetzauhteotl mexitin, auh ca yuhqui yn yn omochiuh: ca y yehuantin yn oncan huel chanchiuhcate y huel maltepeytoticate yn oncan tlahtocati yn oncan in Aztlan Chicomoztoc yhuel yehuantin azteca chicomoztoca, yn oncan huey centlahtoani mochiuhcaytoca Moteuhzoma yn quincenpachohuaya azteca yhuan yn nepapantlaca. Auh ynin omoteneuh hey tlahtohuani Moteuhzoma oncatca omentin ypilhuan; auh yn ihcuac ye momiquiliz niman ye quintlahtocatlalia yn omoteneuhque omentin ypilhuan. Yn tetiachcauh, amo huel momati yn itoca, yehuatl yntlahtocauh mochiuh yn cuexteca yhuan y nepapantlaca; auh yn teteccauh ytoca Chalchiuhtlatonac, yehuatl yntlahtocauh mochiuh yn mexica. Auh yn ihcuac ye intlahtocauh yn mexica yn Chalchiuhtlatonac, auh ye niman ye quicocolia yn itiachcauh, cuallani ye quitohua: ‘Camo huelitiz, yn ce yntlahtocauh yez yn mexica; ca zan moch niquincenpachoz nehuatl yn mexica, yn iuh ocatca totahtzin Moteuhczuma’”.

“1 Tecpatl, 1064. En este año *salieron de su morada de Aztlan* los mexitin aztecas chichimecas, que ahora se nombran tenochcas.

Mas ahora es necesario que digamos y narremos cómo *los sacó y los vino trayendo el diablo Tetzauhteotl*. Pues así fue como Tetzauhteotl vino trayendo a los mexitin que había sacado: éstos estaban poblados y tenían su ciudad en Aztlan Chicomoztoc, donde señoreaban los aztecas chicomoztocas, cuyo hueitlahtohuanai Moteuczoma tenía dos hijos; y cuando ya estaba a punto de morir les entregó a ambos el señorío. El mayor, cuyo nombre no se sabe, quedó como tlahtohuani de los cuextecas y de varios pueblos; el menor se llamaba Chalchiuhtlatonac, y quedó como tlahtohuani de los mexicas. Cuando ya Chalchiuhtlatonac era tlahtohuani de los mexicas, su hermano mayor lo aborrecía, y decía enojado: ‘Esto no puede ser; uno solo ha de ser el tlahtohuani, de los mexicas; yo gobernaré sobre todos los mexicas, como lo hacía mi padre Moteuczuma’”[Ibid.: 84-85].

“Yn mocenpohua azteca mexitin yn oncan quizaco yhtic chicomoztotl *cenxiqipilli ypan macuiltzontli*, zan ic mocentenehua yn cihua yhuan pipiltotontin mexitin. Zan ye ipan in yn omoteneuh Ce Tecpatl xihuitl izquican yhtic hualquizque yn icchicoccan coyonqui texcalli oztotl; ca yzqui texcallohui oztotl mochiuh yn izquican ye coyonqui tepetlamimiloli, ypampa ynic mitohua motenehua Chicomoztoc. Yhuan yuh mitohua, yn ihcuac oncan in quizaco mexitin yn ihtic texcaloztotl ahnozo chicomoztotl, oncan yntech quinehuaco mochintin yn mexitin, yn za huel yuhqueimma tlahuanque ypan mocuepque, ahuic huihui, yxihuintique; auh yehuatl ipampa yn ynic mihtohua motenehua Quinehuayan. Auh yuh mihtohua, cemihcac mixtitlan ayauhtitlan mochipa mixtentimani yn oncan quizaco yn huallaque, yehuatl ypampa ynic mihtohua ynic oquimotocayotique mexitin.

Los aztecas mexitin que llegaron al medio de las siete cuevas eran diez mil, contando a las mujeres y a los niños. En este dicho año de 1 Tecpatl llegaron al medio de la cueva rocosa horadada en siete sitios; y porque allí estaba aquella roca rocosa con sus horadaciones en el acantilado, se llamaba Chicomoztoc. Dicen además que cuando llegaron al medio de la cueva rocosa o de la cueva séptuple, todos los mexitin se pusieron como endemoniados, se volvieron como borrachos y andaban para un lado y otro, estaban aturcidos; y por eso se

llamó Quinehuayan. Dicen también que de donde salieron para venir acá siempre está cubierto de nubes y de niebla, y que de allí les vino el nombre de mexitin.” [Ibid.: 88-89]

“ V Tecpatl xihuitl, 1276. Nican ypan in yn onmicuanique mexica yn Atlacuihuayan; yehuatl quinyacana yn intlahtocauh huehue Huitziluhuitl, oncan nauhuixtlique.

5 Tecpatl, 1276. En este año los mexicas se trasladaron a Atlacuihuayan; los conducía su tlahtohuani Juegue Huitziluhuitl, y allá se quedaron cuatro años.” [Ibid.: 154-155]

“Auh za ye no ypan in yn omoteneuh VIII Acatl xihuitl yn oncan nauhuixtlique mexica yn Atlacuihuayan; oncan quinextique yn atlatl inin tlamina yaoc, auh yn ipampa oncan in quinextique quinxinque atlatl yc ontlatocayotique Atlacuihuayan . Quizqui yn VIII Acatl xihuitl.

Asimismo, en este dicho año de 8 acatl, los mexicas cumplieron cuatro años de estar en Atlacuihuayan; allá inventaron el atlatl para disparar en la guerra, y porque allí inventaron y labraron el atlatl le pusieron el nombre de Atlacuihuayan. Termina el año de ocho acatl.”. [Ibid.: 156-157]

“IX Tecpatl xihuitl, 1280 años. nican ypan in yn oncan hual micuanique mexica yn Chapoltepec; yehuatl quinhualyacana yn intlahtocauh huehue Huitziluhuitl, oncan cenpohualxistlique yn Chapulteéc. Ocno tehuan oncan acico yn yn tlamacazqui teomama Cuauhtlequetzqui; yn ihcuac yn oyuh ye nepa chicuepohualxihuitl ipan macuixihuitl oncan callaquico yn Cohuatepec ynahuac Tullan yn ipan Ce Tecpatl xihuitl, yn ihcuac oncan quipehualti ynic ocuauhtlahto ynic oquinyacan mexica yn zan ixquichica cenpohualloncaxtollí ypan exihuitl, niman oquicauh yn iteyacanaliz. Auh yn oc nepa yn ayemo quipehualtiaya yn iteyacanaliz ye quezqui xihuitl quiapiaya ynic nemia tlalticpac amo huel momati; ca zan yehuatl nican ticpohua yn xihuitl Ce Tecpatl yn ipan oncan quihualpehualtica yn iteyacanaliz, yn zan quicahuaco, ynic niman conpatlac yn itoca Acacitli, Ynic noteyacan caxtolxihuitl. Quizqui yn IX Tecpatl xihuitl.

9 Tecpatl, 1280. En este año los mexicas se trasladaron a Chapoltepec; los conducía su Tlahtohuani Huehue Huitziluhuitl, y se quedaron 20 años en Chapoltepec. Con ellos llegó todavía el sacerdote y teomama Cuauhtlequetzqui; hacía 165 años que había llegado a Cohuatepec cerca de Tollan, en el año 1 tecpatl, cuando comenzó el periodo de 38 años durante el cual fue caudillo y cuauhtlahto de los mexicas, al cabo de los cuales dejó ese cargo. Y no se sabe que edad tenía cuando asumí el gobierno; pues aquí sólo podemos ver que en el año 1 Tecpatl asumió su cargo, que luego lo dejó, y que fue reemplazado por Acacitli, quien a su vez acaudilló durante quince años. Termina el año de 9 Tecpatl”. [Ibid.: 158-159]

“II Calli xihuitl, 1325. Nican ypan in yn xihuitl ynic nican pehua nican motenehua yn in tlahtollí yn intechcopa ynic acico yn quenin ocallaquico y nican Mexico Tenochtitlan yn huehuetque yn chichimeca mexintin, ynic tlalmacehuaco nican tenochtli ymanca yn acico *huehuetque*, yn hualteyacanque matlactin: yn icce tlatatl Tenoch yehuatl in hualquauhtlahtotia, yn icome Ahuexotl, yn iquey Xomimitl, yn icnahui Ocelopan, yn icmacuilli Acacitli, yn icchiquacen Tezacatetl, yn icchicome Quauhtlecohuatl, yn icchicuey Quauhtlequetzqui, yn icchiuhnahui Cocihuatlí; yn icmatlactli Axollohua Ome Calli xihuitl yn ipan acico mexica.

2 Calli, 1325. Con este año comienza la relación acerca de cómo llegaron y entraron a México Tenochtitlan los antiguos chichimecas mexitin, de cómo merecieron tierras aquí en la nopalera, adonde llegaron los antiguos, a quines venían conduciendo diez: el primer señor era Tenoch, su cuauhtlahto; el segundo, Ahuexotl; el tercero, Xomimitl; el cuarto, Ocelopan; el quinto, Acacitli; es sexto, Tenzacatetl; el séptimo, Cuauhtlecohuatl; el octavo, Cuauhtlequetzqui; el noveno, Cocihuatli; y el décimo, Axolohua. En el año 20 Calli llegaron los mexicas.” [Ibid.: 206-206]

“ytoca yn Axollohua niman ye quimilhuia yn icnihuan: ‘*Ca onoquittato yn Tlalloc, ca onechnotz ca quitohua: ‘Oquimihyohuilti, ca ohuacico yn noplitzin yn Huitzilopochtli; ca nican ychan yez, ca yehuatl ontlazotiz ynic tinemizqui yn tlalticpac ca tonehua’.* Auh yn oquimonnonotz yn icnihuan, niman ic yaque tlachiyato yn ompa yn quittato yn tenochtli; yn oquittaque niman ye tlatlachpana yn itzintla tenochtli, ye tlachichihua yn mexica. Yc onmotlallique ye cate yn tlzallan yn acatzallan yn mexica; ca tecococayotica yn onmotlallique, choquiztica zan omotlatlamalliaya yn atlan. Auh yn otlatlachpanque yn otlacuicuique yn itzintla tenochtli oncan contlallique yntlalmomoz.

Dijo Axolohua a sus compañeros: “*Allá he visto a Tláloc, que me habló y me dijo: ‘Se ha fatigado mi hijo Huitzilopochtli viviendo acá; aquí estará su casa, y será preciosa para que vivamos juntos sobre la tierra’.* cuando les hubo dicho esto a sus compañeros, fueron en seguida a mirar y vieron un nopal; y en cuanto lo vieron, los mexicas se pusieron a barrer al pie del nopal y aderezaron. Luego los mexicas se asentaron en medio de os tules y de las cañas; allá se asentaron penosamente, y entre llantos andaban pescando en el agua. Después de barrer y limpiar al pie del nopal, erigieron allí un altar de tierra.” [Ibid.: 212-213]

“Auh ye omito yn tlacpac, yn icuac yn ohuacico yn *chichimeca yn azteca yn colhuaque*, yn icuac yn otlachichihue yn tenochtli itzantla; ca zan oc tolxacaltzintli yn inxacal yn oncam mochantique. Auh niman yc conpehualtique in ye motlatlamaliayn ipan yn omoteneuh Yey Tochtli xihuitl, 1326, y nican toltzallan yn acatzallan; auh chicuexihuitl yn can oc motlatlamaliaya. Auh yn quiyahuallotoque yn tlalhuactliypan tlaca yn huallachiya ye tlapopotztoque yn atlihtc; auh ca yuhquin in tzoyac yehuatoc yn quihuallinecui, ca miyequintin ynic micque yhuan popozahuaque. Auh yhuan miecpa yn quinpehuazquia, ahuel quinchihuaya, cenca tlalpaltique catca yn mexica.

Ya se dijo arriba que entonces llegaron los *chichimecas aztecas colhuas*, y que aderezaron al pie del nopal; y *las casas en que habitaban eran apenas unos jacales de tules*. En el dicho año de 3 Tochtli, 1326, comenzaron a vivir de la pesca, aquí entre los tules y las cañas; y durante ocho años estuvieron viviendo de la pesca. Y los pueblos de la tierra firma que habitaban en torno iban a mirar las humaredas que se alzaban de la isla; y percibían un olor como de comida frita, por el cual muchos se hinchaban y morían. Y muchas veces intentaron derrotarlos, pero no pudieron, porque los mexicas eran muy aguerridos.” [Ibid.: 214-215]

“1 Calli xihuitl, 1337. Nican ypan in yn *moxelloque* yn mexica tenochca, ynic cequintin ompa motallito yn Xaltillolco, zan ompa ontlatlamaya, ynic tlachiyato ynic ompa tlahuelmatito; yn axcan ye mitohua Tlaltillolco.

1 Calli, 1337. en este año *se dividieron* los mexicas tenochcas, pues algunos se fueron a asentar en Xaltillolco. Ya iban allá a cazar y, habiendo visto, les gustó, ahora se nombra Taltelolco.” [Ibid.: 218-219]

“1 Tecpatl xihuitl, 1428. Nican ypan in in yeneque huel cocoltic yaoyotl yn Tepanohuayan yn Azcapotzalco, yquac pehualloque yn azcapotzalca. Auh yn yehuantin mexica yn ipan in xihuitl in ye yuhqui yn omocencauhque yn iyaotlatquitica. Auh niman ye ic huitze yn tepaneca yn azcapotzalca yn quinpehuazque mexica, oncan huitze oncan tlamatihuitze yn Cuepopan. Auh in ye huallacia yn oncan mamani yn ixacal mexica, auh niman ic quintepotztique; oncan ye micalli, oncan huel quimixpolloque yn Cuepopan yn tepaneca yn azcapotzalca, oncan quimonehualtique in ye quintota, niman ompa quintepehuato yn itocayocan Huitzquillocan. Ompa yehualmonetoltia, quitoque: ‘Totecuiyohuané, ma ixquich, ma ohuamelleltzin quiz; oytzincó ycpactzincó tinenque yn tlatatl totecuiyo’; auh ynín: ‘Ma titlacallaquican yn oncan yn ihiyotl ancomomachiltizque; ma tontlacuauhtzotzonati ma tontlatetemanati, ma toncalquetzati; ca ompa toteuhhuacan yez yn Mexico Tenochtitlan, yn otonmaxitico, yn timexicatl yn titenochcatl!’. Auh in yehuantin in tlacopaneca ypan in yn xihuitl y hualmocauhque yn imac mexicatl, ynic tetlan hualcallaque; yhuan yn colhuaque tetlan hualcallaque yn Mexico. Ypan in yn xihuitl ya Altepetl Azcapotzalco; auh zan oc onpa quauhtla motlallito yn Matlaxton yhuan yn azcapotzalca. Ompa ynpan quiz yn Ce Tecpatl Xihuitl.

1 Tecpatl, 1428. En este año finalmente estalló la guerra en Tepanohuayan Azcapotzalco, cuando fueron derrotados los azcapotzalcos. En este año los mexicas se prepararon con sus armas para la guerra. Vinieron luego los tepanecas azcapotzalcos a combatir a los mexicas, y llegaron hasta Cuepopan. Al acercarse a donde estaban los jacales de los mexicas, salieron a perseguirlos; se trabó el combate, y los mexicas desbarataron a los tepanecas azcapotzalcos en Cuepopan, los hicieron huir y los fueron persiguiendo, hasta derrotarlos en Huitzquillocan. Allí prometieron diciendo; ‘Señores nuestros, basta ya, que se aplaque vuestro enojo; hemos ofendido a nuestros señores’; y también: ‘Iremos a dejar nuestro tributo adonde estéis; labraremos madera y piedra, os construiremos casas; y puesto que el asiento de nuestros señores ha de estar en México Tenochtitlan, allá iremos nosotros, ¿oh mexicas tenochcas!’. En este años los tlacopanecas se sometieron a los mexicas, y les quedaron sujetos; también los colhuas se sometieron a México. En este año pereció la ciudad de Azcapotzalco; entonces Matlaxton y los azcapotzalcos se refugiaron en los bosques. Allá los sorprendió el final del año 1 Tecpatl.” [Ibid.: 246-247]

Otros muchos pueblos provenientes del norte se asentaron en el valle de México, este es el caso de los acxotecas y teotenancas chichimecas que se establecieron en lo que hoy son los pueblos de San Nicolás Tetelco y San Andrés Mizquic de la delegación Tláhuac. Relata Chimalpáhin:

“zan hualmototocatiaque, ynic zan moch acico monepanoco yn imontlamanixtin; yhuel achtopa oncan Cuitlatetelco atentlipa ypan imaxiliztica yn imecoliztica. Achtopa yehuantin yn acxoteca yn oncan ahcico auh zatepan oquinhualtoquillique yn teotenanca chichimeca; auh yehuatl ypampa ynic za nican mocentlalia mocemicuilohua yn intlatollo ynmontlamanixtin.

Vinieron unos en pos de otros y, al acabar de llegar todos, se reunieron los dos grupos; el primer sitio al que llegaron fue Cuitlatetelco en la ribera. Primeramente llegaron los acxotecas, y luego les siguieron los teotenancas chochimecas; por eso aquí se ponen y se pintan juntas las historias de ambos grupos.” [120-121]

Para poner término a la relación de Chimalpáhin, transcribiremos un texto que declara quienes fueron los primeros pobladores del valle de México, además se echará de ver genuinas concepciones que tuvieron los emigrantes acerca del espacio a habitar.

“Y huel achtopa oncan omochantico ca yehuantin yn omoteneuhque ulmeca xicallanca xochiteca quiyahuitzeca cocolca, yn achtopa huallaque yn motecaco yn tlalmacehuaco yn ipan tlalli *Chalchiuhmomozco*, ypan in motenehua Nueva España. Ompa huallaque yn motenehua *Mictlampa* norte, ynic huallaque quihualtemotiaque y *nemilizahuiacaxochitlalpan* motenehua paraíso terrenal, quihuallitotiaque: ‘*Tictemoa yn Tamoanchan*’, yn excan ye mitohua: ‘*Tictemohua yn huel nelli tochan*’; ca yuh quimilhui yn inteouh yn nemilizahuiyacaxochitlalpan paraíso terrenal ompa catqui *Huitztlampa* Amilpampa. Ca neltiliztli, yn iuh mochintin quihtohua yn itechcopa tlacuillohua, ca ompa ytzintla yn catqui yn quitocayotia equinozial; auh ynic huallatiaque ynic hualmotlatlaltiaque yn iquin quenma zan infla yn cenca huehueyntin yn huehuecapan yn cenca *huihuiatlaztique tetepe* yn canin quimittaya, can el yuh oquihualmatiaque ca cenca hueycuautic tepetl ycpac yn paaíso terrenal.

Los primeros que aquí se establecieron fueron los ya mencionados olmecas xicalancas xochtecas quiyahuitzecas cocolcas; ellos fueron los primeros que llegaron a asentarse y merecer tierras en *Chlachiuhmomozco*, en la llamada Nueva España. Vinieron de Mictlampa, del norte, buscando el llamado paraíso terrenal, porque decían: ‘*Andamos buscando a Tamoacha*’, que es como si dijeran: ‘*Buscamos nuestra casa verdadera*’; porque su dios les había dicho que el paraíso terrenal quedaba en *Huitztlampa* Amilpampa. Y en verdad, según afirman todos los que de esto han escrito, queda abajo, la llamada equinoccial; y mientras *venían de camino se detuvieron antiguamente junto a las montañas* más altas que encontraron, pues tenían por sabido que el *paraíso terrenal* estaba situado sobre una alta montaña. “[Ibid.: 136-137]

b) Relación Teochichimeca o de Tezcoco.

Por relación Teochichimeca entenderemos la obra de Alva de Ixtlilxochitl (1578?-1650), la cual merece con toda legitimidad este nombre, puesto que él mismo declara haberla interpretado de antiguos códices y con la ayuda de sabios ancianos, “Esta relación he sacado, excelentísimo señor, de los nueve libros que estoy escribiendo de cosas de la tierra, de más de dos mil años a esta parte, según está en la original historia de los señores de esta tierra, conforme lo he interpretado y los viejos, personas principales y doctos con quien yo he comunicado, me lo han declarado; que para quien lo entiende es tan claro como nuestras letras.”[Alva 1997,I: 412-413] “...me aproveché de las pinturas y caracteres que son con que están escritas y memorizadas sus historias, por haberse pintado al tiempo y cuando sucedieron las cosas acaecidas, y de los cantos con que las obserbaban” [Ibid.: 527] En su “Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España”, intitula a un capítulo “Historia de los señores chichimecos hasta la venida de los españoles. 1. Relación de los señores chichimecos pasados del gran chichimecatl tecuhtli Xolotl”. Respecto a la estirpe chichimeca de nuestro autor no hay duda; fue tataranieta de Fernando Cortés Ixtlilxochitl, hijo de Nezahualpilli y por tanto nieto de Nezahualcoyotl, que fue leal servidor del conquistador Hernán Cortés. Todavía nuestro autor reivindicó su identidad entre otras cosas para recibir mercedes, así lo expresa en una dedicatoria de su obra a un virrey,

“Suplico a vuestra excelencia reciba este pequeño servicio y se acuerde de los pobres descendientes de estos señores cuando se ofrezca ocasión...”[Ibid.: 413]

Cabe recordar al lector que Tezcoco fue una población descendientes de chichimecas, y que todavía en la infancia de Nezahualcoyotl se hablaban la lengua chichimeca y la tolteca o náhuatl. Hay que decir que la lengua náhuatl se sobrepuso a la lengua chichimeca de los moradores de Tezcoco, no sin antes ser matizada fonéticamente, así lo expresa nuestro autor, “Los que se dicen nahuatlaca, que hablan la lengua culhua [...]son de todos géneros de naciones, especialmente los que aprendieron esta lengua [...] Los más políticos y cortesanos en su lengua [...] son los tezcucanos aculhuas [...] iban todas las naciones [a Tezcoco] para aprender la lengua y policía [...] [los de Tezcoco] dieron los mismos acentos y sentidos de la lengua tulteca, componiéndola con la suya chichimeca y de otras naciones.”[Ibid.: 307]

¿Quiénes fueron los chichimecas?

“Los señores chichimecos tenían sus reinos y señoríos hacia la banda del septentrión, que corrían más de dos mil leguas de largo, y de ancho casi mil leguas; gente bárbara y feroz, la más fuerte nación que tuvo y tiene hoy día este nuevo mundo [...] Estos chichimecos vestían en su natural, y visten hoy día de pellejos adobados de martas, leones, tigres y otros animales feroces. Usaban de cutaras de pellejo de animales, su vestir es unos icoles de martas, especialmente los reyes y señores, y sus mantas de tigre y león, oso y lobo; el cabello largo hasta las espaldas, y por delante se lo cortan; su comida es todo género de caza y panes de mesquitl, un género de árbol, [...] su habitación son cuevas y también tienen casas, pero las cubiertas de paja; sus armas, arco y flecha, y también usaban de cerbatana los señores para ir a caza y ellos la inventaron; no se casan sino con una sola mujer, [...] Cuando morían los señores se enterraban en sus palacios [cuevas] [...]no tenían ídolos; llamaban al sol, padre y la tierra, madre. [...] Tenían también ciertas órdenes de gobierno para la república y ciudades, pueblos y lugares, provincias y reinos distintos unos de otros. [los señores]Poníanse joyas en el pescuezo y en las muñecas de las manos. Usaban en las guerras tocar unas bocinas y caracoles, y tienen unos atambores y teponaztles.” [Ibid.: 289-290]

“...los señores valerosos de esta tierra por sublimarse decían que eran chichimecos invencibles y obedecidos por toda la tierra, e llamar a un rey, chichimeco, era como decirle la más suprema palabra que se puede decir; y todos los valientes se preciaban de este nombre [...] Nezahualcoyotl, que fue el mayor y más poderoso [tlahtoani] de cuantos hubo en esta tierra, y el más sabio, recto y justiciero, que por sublimarle después de haberle dicho, que su fama llegaba hasta lo más alto de los cielos, y su nombre todas las naciones le alababan y se humillaban a él, le dicen luego, eres monarca chichimecatl.” [Ibid.: 290]

De las inmigración de los chichimecas:

“En el año de ce tecpatl, que es un pedernal, al tiempo que los tultecas se acabaron de destruir, casi a los últimos de él, tuvo noticia Xolotl de los exploradores que venían a ver las cosas que sucedían en las tierras y reinos de Topiltzin [es decir, Topiltzin Quetzalcoatl, el gran tlahtoani de los toltecas], y de sus calamidades, como ya de todo punto se habían destruido con grandes guerras [...]sin quedar persona ninguna sino todo despoblado y arruinado, acordó de llamar a todos sus vasallos, especialmente a los señores, para tratar con ellos de que él quería venir a poblar esta tierra de nuevo por ser tan buena y de buen temple, y estar despoblada y sin contradicción ninguna, [...] en el año de 1012, se partió con

todo su ejército de hombres y mujeres, despidiéndose de su hermano el rey Achcautzin, que residía en la ciudad Oyome, cabeza de la monarquía de los chichimecos [...] se partió por esta tierra con su mujer la reina Tomiyauh [...] el cual, anduvo dos años por diversas partes, dando muchas vueltas por un cabo y otro, hasta llegar en Acuextecatli y Chocayan, en donde reconoció muchos lugares, pueblos y ciudades de los tultecas arruinados. Y en todo este tiempo que anduvieron en diferentes partes en donde hallaban lugares acomodados y montuosos para casa, se pertrechaban para de adelante, repartiéndose por capitanías; y en los lugares que les faltaba agua, talaban magueyes, y bebían el agua miel, y hacían conservas del maguey. Y en los lugares más acomodados a su propósito venían dejando algunas gentes y algunos nobles para sus gobernadores. De esta manera vino Xolotl a estas partes con zezon xiquipiltzontli yhuan macuilzotli zihuatl oquiztli, que son tres millones doscientos y dos mil hombres y mujeres, según parece la historia [...] [la manera para contarlos] trayendo cada persona una piedrecita pequeña, y echándola en el lugar dedicado para el efecto, se hicieron a un lado y otro dos montones muy grandes de piedras pequeñas, y los capitanes y nobles las piedras mayores que las de la gente común. Ésta fue la orden que tuvo Xolotl para contar y saber la cantidad de la gente que tría, y si alguno se había vuelto a su nación, para enviar por ellos con pena de muerte.” [Ibid.: 291-292]

Del asentamiento de los chichimecas:

“Estando Xolotl edificando su nueva ciudad de Tenayuca, que era en el mismo año de 1015, acordó de tomar posesión sobre toda la tierra de una mar a otra, y para esto juntó a los seis señores sus vasallos, los cuales se decían, el primero Catomatli, el segundo, cuauhatlapal, el tercero, Cozcacauh, el cuarto, Mitlyztac, el quinto, Tecpa, el sexto, Iztaccacauhtli, sin otros señores particulares, vasallos de Xolotl; y de estos seis señores, y de su hijo el príncipe Nopaltzin, y juntos todos, les dijo, según parece en sus historias, que quería tomar posesión sobre la tierra, haciendo sus mojones en los más altos cerros, y haciendo sus atadijos con unas yerbas largas que se crían en los montes, que se llaman malinali, [...] y encender fuego sobre ellos, pues sin contradicción alguna la tomaba como suya, no quitándosela a nadie [...] haciendo cercados y bosques para todo género de caza con que sustentarse. Este acuerdo y mandato de Xolotl le pareció muy bien a los señores sus vasallos, y luego él personalmente, con su hijo el príncipe Nopaltzin y alguna gente, así nobles como plebeyos, salió de la ciudad y se fue derecho a un monte que se dice Yocotl, que cae hacia el poniente a respecto de aquella ciudad, muy alto; se subió sobre el, y fue la primera parte que hizo las diligencias que ellos usaban, tirando un señor chichimeca cuatro flechas con todas sus fuerzas por las cuatro partes del mundo, occidente y oriente, norte y sur; y después, atando el esparto por las puntas, y haciendo fuego y otros ritos y ceremonias de posesión que ellos usaban, se bajó del cerro, que es en el pueblo de Xocotitlan [...] y se fue a otro cerro muy alto que se dice Chiuhnatecatl, y de éste, a Malinalco, donde iba haciendo las mismas ceremonias, y antes de bajarse al primer cerro, llamado Xocotl, envió a cuatro señores por hacia las cuatro partes del mundo, conforme se tiraron las flechas, para que tomaran posesión de toda la tierra, que había sido del gran Topiltzin, de una mar a la otra, cada uno con su ejército, porque si en algunas partes hubiese toltecas, y les quisiesen estorbar, se entendieran con las armas, y si buenamente los recibían, les dejaran en sus tierras. Los cuales cada uno se fue hacia la parte que le cupo, y tornando Xolotl, que había ido hacia el mediodía a respecto de Xocotitlan, en el cerro de Malinalco, dio la vuelta entre oriente y sur y fue derecho al monte de Itztucan, en donde usó las mismas diligencias, y de aquí al monte, de Atlixcahuacan, y de Atlixcahuacan a Temalacayocan, y de aquí dio vuelta

hacia el norte y fue derecho al monte llamado Poyauhtecatl, y de Poyauhtecatl a Xiuhtecuitlan, y de aquí a Zacatlan, y de Zacatlan a Tenamitec y de aquí dio vuelta hacia el poniente y fue a salir en Cuauhchinanco, y de Cuauhchinanco a Tototepec, y de aquí a Metzitaln, y de Meztitlan a Cuaxquetzaloyan, y de Quaxquetzaloyan a Totonilco, y de aquí dio vuelta hacia el mediodía y vino a salir a Cuahuacan, y de Cuahuacan en Xocotitlan donde había comenzado, y luego a su ciudad de Tenayuca...” [Ibid.: 295-296]

“Después de haber hecho la demarcación que hizo Xolotl, y enviado a los cuatro señores para tomar posesión de la más tierra que quedaba de una mar a otra, y entando ya en su ciudad, mandó repartir toda la tierra que estaba dentro de esta primera demarcación a todos sus vasallos, dándole a cada noble las gentes que le cupo, y un pueblo para que fundara con ellos, y hizo esta demarcación primera para poblarla primero con la gente que tenía, y la segunda, que fue de toda la tierra unas mar a otra, en donde envió los cuatro señores para los que se fueran multiplicando, y los que vinieran se fueran acomodando poco a poco y poblando toda ella, como después sus descendientes la poblaron, poniendo a cada pueblo el nombre del noble que la poblaba, y en los lugares señalados de los toltecas, como eran las ciudades, no quitándoles el nombre, lo cual así se hizo, como parece en la demarcación que en la ciudad de Azcapotzalco le cupo a un caballero llamado Izputzal, y así se llamó este lugar, primero, aunque después se corrompió, el vocablo poniéndole Azcaputzalco, que quiere decir hormiguero, por haber sido una de las mayores ciudades que ha tenido esta tierra; y en Tlacopan se decía Tlacomanatzin, y se echa de ver que casi es lo propio, y de estos dos, basta para que se entienda el origen y nombre de los pueblos...”[Ibid.: 296]

A continuación nuestro autor narra la venida de lo chichimecas aculhuas, quienes serán los fundadores de Tezcoco.

“En este mismo año, después de dados los reinos y señoríos a lo seis señores, llegaron los tres señores aculhuas llamados, el primero y más principal Aculhua y el segundo, Choconcauh y el tercero, Tzontecoma, con mucha cantidad de vasallos, entre los cuales trajeron también consigo la nación de otomites, teniendo noticia de la grandeza del gran Xólotl, como había tomado posesión de toda la tierra y la iba poblando, vinieron a darle la obediencia y que les diera tierra donde poblasen, el cual se holgó de verlos, porque era gente política y de buen gobierno, dándoles tierra en donde poblasen y casando a los dos de ellos con dos hijas que tenían, hermanas del príncipe Nopaltzin, que después nacieron en esta tierra. El más principal, que era Aculhua, le dio a su hija la mayor llamada Cuetlaxxochi, con la ciudad de Azcaputzalco por cabecera de su reino y señorío, con otras muchas tierras y provincias que poblaron sus vasallos; y a Chiconcauh, le dio a su hija menor llamada Zihuacxochi, y la ciudad que era de Xaltocan por cabecera de su señorío, con otras muchas tierras para que poblasen sus vasallos; y a Tzontecoma le dio a Acohuatlychan Acolhuacan que así se llamó después, por cabecera de su señorío, y otras tierras para que su vasallos poblaran como los demás sus compañeros, casándolo con una señora llamada Zihuatetzin, hija de Chlachiuhlanetzin, señor de Tlalmanalco, tulteca, y nieta de Pixahua. De esta manera los acomodó, diciéndoles que solamente que le habían de reconocer como a su señor y monarca sin tributo ninguno.”[Ibid.: 299]

Los aculhuas eran una variedad de chichimecos influenciados culturalmente por los toltecas, veamos que nos dice Fernando.

“Estos aculhuas eran de delante de las provincias de Michhuacan, gente corpulenta y también chichimecos. Vestíanse unas túnicas largas de pellejos curtidos, hasta los

carcañales, abiertos por delante y atacados con unas a manera de agujetas, y sus mangas que llegaban hasta las muñecas de las manos, y sus cutaras de cuero grueso de tigre o de león, y las mujeres sus huepiles y naguas de los propio, y los cabellos largos ni más ni menos que los de Xolotl: sus armas eran arco y flechas y lanzas. Trajeron ídolo que adoraban, que se decía cocopitl, y en todo se parecían casi a los chichimecos de la nación de Xolotl, excepto ser idólatras y tener ritos y ceremonias de idolatría, y usar de templos y otras costumbres, los cuales anduvieron por diversas partes cuarenta y nueve años según lo significaron a Xolotl, tratándole de su peregrinación, y como eran circunvecinos de los hueytlapaltecas tultecas que destruyeron a los tultecas de esta tierra. Otras muchas cosas hay acerca de estos aculhuas que sería muy largo de contar...” [Ibid.: 299-300]

Nuestro autor nos narra un acontecimiento de aculturación muy significativo que tuvo lugar en los tiempos en que gobernaba Tlotzin, nieto del gran Xolotl :

“Jurado que fue, y recibido en el imperio Tlotzin, una de las cosas en que más puso su cuidado fue el cultivar la tierra; como en tiempo de su abuelo Xolotl lo más de él vivió en la provincia de Chalco, con la comunicación que allí tuvo con los chalcas y tultecas, por ser su madre su señora natural, echó de ver cuan necesario era el maíz y las demás semillas y legumbres, para el sustento de la vida humana; y en especial lo aprendió de Tecpoyo Achcauhtli que tenía su casa y familia en el peñol de Xico: había sido su ayo y maestro, y entre las cosas que le había enseñado, era el modo de cultivar la tierra, y como persona habituada a esto, dio orden de que en toda la tierra se cultivase y labrase; y aunque a muchos de los chichimecas les pareció cosa conveniente y la pusieron por obra, otros que todavía estaban en la dureza de sus pasados, se fueron a las sierras de Metztitlan y Totepc, y a otras partes más remotas son osar levantar armas [...] y desde este tiempo se empezó a cultivar en todas partes la tierra, sembrando y cogiendo maíz y otras semillas y legumbres, y algodón en las tierras cálidas para su vestuario.”[Alva 1997, II: 26]

Y en los tiempos en que gobernaba Quinatzin, hijo de Tlotzin y bisnieto de Xolotl, la aculturación avanzó:

“Si Tlotzin tuvo muy particular cuidado de que se cultivase la tierra, fue con más ventajas el que tuvo Quinatzin en tiempo de su imperio, compeliendo a los chichimecas no tan solamente a ello, sino a que poblasen y edificasen ciudades y lugares, sacándolos de su rústica y silvestre vivienda, siguiendo el orden y el estilo de los tultecas, por cuya causa muchos de los chichimecas se alteraron, [...] y los primeros que este desacato cometieron, fueron los que estaban poblados en Poyauhtlan, que quemaron muchas labranzas...” [Ibid.: 30]

La asimilación de la toltequidad, o de la cultura tolteca, por lo chichimecas llegó a su plenitud con la sustitución de su respectiva lengua chichimeca por la lengua náhuatl, algo que ya señalábamos arriba, sólo nos resta transcribir el texto que declara quién la impuso. El cambio de lenguaje sucedió en Tetzco, cuando gobernaba Techotlalatzin, tataranieta de Xolotl y abuelo de Nezahualcoyotl.

“...y por haber sido la ama que lo crió señora de la nación tulteca, natural de la ciudad que por aquel tiempo era de Culhuacan, llamada Papaloxochitl, fue el primero que usó hablar la lengua náhuatl que ahora se llama mexicana, porque sus pasados nunca la usaron: y así mandó que todos los de la nación chichimeca la halasen, en especial todos los que tuviesen oficios y cargos de república, por cuanto en sí observaba todos los nombres de los lugares, y el buen régimen de las repúblicas, como era el uso de las pinturas y otras cosas de policía:

lo cual les fue fácil, porque ya en esta sazón estaban muy interpolados con los de la nación tolteca.”[Ibid.: 34]

c) Los asentamientos en el centro de México, o en el Chalchihmomozco o Anahuac.

Tras haber referido los antecedentes históricos de las dos tradiciones indígenas, nuestro horizonte se ha extendido sobre ellas, con la ventaja de que podemos plantear nuevas inquietudes capaces de abarcar, es decir, de enfocar nuevos fenómenos. Nuestra intención ha sido la de presentar a las dos tradiciones indígenas desde sus propias fuentes, evitando de este modo que nosotros las resumiésemos con nuestras palabras, lo cual habría sido un deterioro para quienes pretenden comprender el modo sui generis de los macehualtin. Hemos, pues, ganado mayor capacidad para preguntar, y por tanto de enfocar fenómenos que de otro modo no los veríamos, y el primero de éstos, que quise compartir con el lector, es la impresión de una continuidad de momentos naturales e históricos dentro de los cuales tiene lugar la distribución colectiva de la tierra, el *otlalmacehuaco* (merecimiento de tierras) según los macehualtin, pero sabemos que en el centro de México los asentamientos registrados más antiguos se sitúan en el espacio temporal del preclásico temprano (hacia el 2300 a.C.), el preclásico medio y tardío en el que se sitúa la ciudad de Cuicuilco (800 a.C. – 0), y por su puesto, la megalópolis de Teotihuacan (0 – 600 d.C.) [V. Arqueología 2000] No obstante, de estos asentamientos no tenemos tradición literaria, serán los asentamientos del posclásico (900 – 1521 d.C) que a consecuencia de la conquista española nos leguen una tradición literaria, además, desde luego, de algunos de sus *amoxtli* o códices; nuestras dos fuentes, Chimalpáhin y Fernando de Alva Ixtlilxochitl, de las que nos hemos servido para este capítulo, son ejemplo de esa tradición literaria que tuvo como referencia principal en su nuevo horizonte (indígena y occidental) los *motlallico* o asentamientos del periodo posclásico del centro de México; y échese de ver que Chimalpáhin registra la fecha de fundación de Colhuacan en el año 670, por lo que tenemos un testimonio de asentamiento en el Clásico (200 – 900 d.C), y porque Chilampáhin logró interpretar el amoxtli significa que los conceptos lingüísticos que logra revivir serían los mismos que los utilizados en el posclásico. Para el caso de los nahuas o macehualtin apoya esto último el hecho de que los nahuas entremezclaban en sus códices pictográficos una escritura silábica, es decir de símbolos fonéticos capaces de reconducir a la evocación de la palabra; este acontecimiento era una de las virtudes de la lengua tolteca para con sus códices. Pues bien, de tal tradición literaria nos hemos de aprovechar en lo siguiente.

Hemos puesto de relieve a propósito de discutir en torno a la distribución originaria de la tierra la concepción toponímica del Chalchihmomozco, cuya descomposición morfológica es la siguiente, Chalchiuh ‘esmeralda’ + momoz ‘altar’ + co ‘espacio’. Chimalpáhin dice que cuando los primeros pobladores de esta tierra, la Nueva España, los olmecas xicalancas xochtecas quiyahuiztecas se decidieron a residir el motivo fue que “En la cumbre del cerrito al que llegaron, vieron que brotaba una fuente [...] tomaron por diosa a aquella fuente, y así le construyeron un templo, en cuyo interior quedó el manantial; y tomaron por diosa a esta fuente quizá porque los antiguos al agua en su conjunto la llamaban chalchihmatlatl. Y porque así llamaban al agua, de allí tomaron el nombre de chalchihmomoztli que dieron al cerrito” [Chimalpáhin Ibid.: 137–139]. A fin de expresar en nuestros términos la cosmogonía contenida en la voz *Chalchihmomozco*, diremos que la esmeralda, el *chalchihuitl*, es una metáfora del agua; y podríamos entonces traducir Chalchihmomozco como ‘en el altar del agua’, y esto significa que las laderas son lugares

apropiados para habitar al modo de los toltecas, que económica y culturalmente es cultivar la tierra, por eso señala Motolinia, “Todos los rededores y laderas de las sierras están muy poblados” [Motolinia 2001: 204]. Se entiende la identificación del Chalchihuitl con el agua porque “...de aquellos grandes montes que se han dicho y de los ríos que de ellos salen en que hay mucho oro y plata y todos metales y piedras de todas maneras especial turquesas y otras que se dicen CHALCHIUTL las finas de éstas son esmeraldas...” [Zorita 1999, I: 254].

El que tuviesen por divinidad al agua era expresar que “...con ella vivían era decirles que el agua ayudaba a criar las sementeras y semillas que ellos comían...” [Durán 2002, II: 176]. Esto nos orienta hacia el sentido de lo divino concebido por los macehualtin, dice Durán, “El cuarto elemento que era el agua al cual llamaban Chalchiuhcueye que quiere decir la del faldellín de piedras preciosas compónese de Cueytl que es faldellín y de chalchihuitl que quiere decir piedra de esmeralda y así le podemos romancear lo del faldellín de esmeralda.” [Durán Ibid.: 175]

Las montañas son sagradas para los macehualtin por cuanto allí se manifiesta una fuerza divina, un movimiento creador del cual los hombres son resultado; en este sentido son macehualtin, merecedores. Por eso el culto a los cerros es el culto al agua, a la fertilidad, a la vida misma; anota Sahagún, “A todos los montes eminentes, especialmente donde se arman nublados para llover, imaginaban que eran dioses, y a cada uno de ellos hacían su imagen según la imaginación que tenían de ellos”. [Sahagún 2002, I: 107]

Ahora podemos preguntarnos por la motivación de los macehualtin a emigrar hacia *Huitztlampa*, el sur; hay que advertir que aquí no incluimos a los chichimecas de la relación de Fernando de Alva Ixtlixochitl.

Los emigrantes se dirigían al *nemilizahuicaxochitlalpan*, *nemiliz*-(tli) ‘vida’+ *ahuia*ca ‘Suave, o gustosamente’ [Molina 2001] + *xochi*-(tl) ‘flor’ + *tlal*-(li) ‘tierra’ + *pan* ‘en’, concepto que podemos, como diría Durán, romancear como sigue, ‘*en la tierra florida donde se vive dulcemente*’, esta tierra era la promesa del sur. El *Mictlampa* ‘hacia la región de los muertos’, el norte, era el lugar de procedencia de los macehualtin, donde hallaban su identidad ancestral, quizá porque en la referencia hacia sus ancestros siempre a estos los hallaban hacia el norte; y puesto que la referencia a los ancestros, o *huehuetque* ‘los antiguos’, es referencia al legado cultural y a la muerte, es decir, de la finitud y de la continuidad de quienes son los padres culturales. Así que el sentido de *Mictlampa* lo podríamos reconducir en nuestra lengua como ‘*hacia la patria*’, o ‘*hacia la tierra de nuestros padres*’. *Chicomoztoc* ‘lugar de las siete cuevas’, es otra voz y otro matiz para hacer referencia a la procedencia; si bien, no obstante el matiz del término, el lugar igualmente se orientaba hacia el norte. Los macehualtin usaban de una variedad de conceptos con que interpelaban y respondían a los hombres sobre su procedencia, enriqueciéndola con diferentes matices, apuntando con ello hacia la infinitud de conceptualizar los orígenes; por ejemplo, la voz *Quinehuayan* ‘lugar donde se elevan’, abre un claro horizonte chamánico respecto a la procedencia.

Y al *nemilizahuicaxochitlalpan* aludían los macehualtin con la voz *Tamoachan*, *tictemoa yn Tamoachan*, *tictemoa yn huel nelly Tochan* ‘*buscamos nuestro auténtico hogar*’; escribe Fray Bernardino de Sahagún, “Del origen de esta gente, la relación que dan los viejos es que por la mar vinieron de hacia el norte, y cierto es que vinieron en algunos vasos [barcos], de manera no se sabe cómo eran labrados, sino que se conjetura que una fama que hay entre todos estos naturales, que salieron de siete cuevas, que estas siete cuevas son los siete navíos o galeras en que vinieron los primeros pobladores de esta tierra. Según se colige por

conjeturas verisímiles, la gente que primero vino a poblar a esta tierra, de hacia la Florida vino, y costeano vino, y desembarcó en el puerto de Pánuco, que ellos llaman Panco, que quiere decir ‘lugar donde llegaron los que pasaron el agua’. Esta gente venía en demanda del paraíso terrenal, y traían por apellido Tamoachan, que quiere decir ‘buscamos nuestra casa’. Y poblaban cerca de los más altos montes que hallaban”. [Sahagún Ibid.: 64]. Podemos identificar el nemilizahuicaxochitlalpan con el *Chalchihmomozco*, o el centro de México, cuyas laderas son los espacios idóneos para habitar según las necesidades de los macehualtin, y éste es precisamente el patrón de asentamiento. Cabe preguntarse por la similitud simbólica entre las pirámides y los montes, y reconocer en ello que los espacios contiguos a las pirámides simbolizan las laderas de los montes. Nuestro método pretende, a decir de Gadamer, “...el hacer de la cosa misma” [Gadamer Ibi.: 555]; es decir, que permite un entendimiento, o una conversación, entre el investigador y una realidad humana dimensionada y matizada por los macehualtin; esto nos ha llevado a sentirnos en verdad orientados en nuestras preguntas por el modo mismo de la cosa, esto es, el modo sui generis de los macehualtin. En lo siguiente nos preguntaremos por lo que los macehualtin concibieron por población.

Preguntando a la tradición de los macehualtin por la población, responde: *in Atl in Tepetl, Altepetl*; la traducción de estas voces, ‘el agua y el monte’. ¿Cómo entender la respuesta sui generis a través del concepto de población? Intentaremos abarcar el sentido de la respuesta por mediación de circunloquios referentes a poblaciones o asentamientos.

El lugar florido donde se vive dulcemente no podría ser otro que no fuese el Altepetl, ‘el agua y el monte’, el asentamiento humano, pues, ha de proporcionar los medios naturales para una vida confortable según las necesidades de los macehualtin toltecas; hay por tanto un patrón economicocultural que juzga sobre los recursos naturales de un espacio capaces de proporcionar el modo de vida de un tolteca, de un merecedor. El *agua y el monte* nos lanzan un sentido según el cual toda población sedentaria es un lugar de acontecimiento natural divino que se manifiesta en la disponibilidad de agua y tierra adecuada para cultivar y habitar permanentemente. El Altepetl proporciona una imagen de urbanización: la comunidad asentada alrededor de una o más pirámides. El Altepetl es un horizonte conceptual a través del cual se encuentra concientemente integrada la humanidad, la manifestación (la naturaleza) y la divinidad; por ello mismo es un espacio de acontecimiento en el cual el hombre es el merecedor, el macehualli. In Atl in Tepetl abre un sentido de auténtica convivencia entre humanos y el resto de la naturaleza. En este horizonte, a los hombres, al agua y al monte les corresponde la univocidad de *Teotl*, de lo divino, todo es acontecimiento manifiesto del *Tloque Nahuaque*. El Altepetl o la población es un acontecimiento particular al que los macehualtin le consagran la reverencia del hogar, en la praxis de los macehualtin se manifestó esto mismo en la construcción del *Teopan* o de la pirámide, conviene mostrar su morfología, teo-(tl) ‘el genuino’ + pan ‘lugar’, su reconducción en nuestro lenguaje: ‘espacio donde se manifiesta lo genuino primero’; esto es una forma de conciencia de lo portentoso, de lo manifiesto por antonomasia entre lo cotidiano. De la conciencia de la copertenencia del hombre y el resto de la naturaleza a la univocidad de Teotl, deriva una praxis de respeto del hombre hacia el resto de la naturaleza, un respeto para consigo mismo. No creemos estar errados en esta afirmación, puesto que toda conciencia exige una praxis. Y si hablamos de conciencia y no de prejuicio o ideología, es porque el Altepetl refleja una concepción que se efectiviza en la praxis directa de hombre para con la naturaleza, una “apropiación de la naturaleza por parte del individuo” sin mediación antagonica que distorsionara la relación natural hombre

naturaleza e hiciera a ésta objeto. La concepción de los macehualtin por lo que nosotros llamamos población conviene llamarla naturalista. Desde esta última perspectiva, la inquietud o el sentido directriz del pensamiento de los macehualtin se nos revela orientado precisamente en la relación natural hombre-naturaleza, una inquietud semejante la encontramos en la nueva científicidad de la física cuántica, que se pregunta por el origen común y la permanente relación hombre-naturaleza, pero, desde un camino que reflexiona sobre la auténtica posición del investigador en lo investigado, “El sujeto que está observando y el objeto ya no son separables. Al momento de observar un fenómeno nosotros nos integramos en él y ya no somos separables por más que intentemos hacer ciencia pura” [Fischer 1998: 4]. Aunque para algunos suene algo descabellado, podríamos hablar de una conciencia natural que se propone desarrollar la física cuántica, libre ya de la artificialidad insensata de la ilustración – que no es sino lo idílico estimulado por la praxis burguesa- que presupuso tajantemente la distinción entre sujeto y objeto. Y precisamente es ésta la naturaleza de conciencia que corresponde a los macehualtin, ambas, la de la física cuántica y la de los macehualtin, no presuponen ni la subjetividad ni la objetividad puras. La vida en el Altepetl, es decir la vida cotidiana en el nemilizahuicaxochitlalpan es un acontecer también de enriquecimiento cultural y económico, puesto que una vida económicamente holgada permite no que las necesidades humanas disminuyan sino que, antes bien, aumenten; tal parece ser el motivo manifiesto en la consigna de los pueblos nahuas en el momento de su peregrinación, cierto es que eran ya pueblos acostumbrados a vivir dulcemente, y que por motivos cualesquiera tuvieron que abandonar sus antiguos lugares de residencia, y reencontrarlos hacia el sur. Al momento de iniciar su peregrinación advierten un empobrecimiento económico-cultural en el concepto de chichimeca, pero que a la postre habían de enriquecerse nuevamente en la tierra florida donde se vive dulcemente. Y este enriquecimiento sui generis lo entenderemos como la disponibilidad abundante de los mantenimientos, el *tonacayotl*, y el incremento de la intensidad de las expresiones vitales culturales (rituales, cantos, ceremonias, plástica, aderezos y edificaciones). En estos asentamientos acontece un modo sui generis de repartición, o distribución, del medio de producción por excelencia para los macehualtin: la tierra. Y esto significa que tenemos que reconducir esta investigación hacia los términos de nuestra metodología, sirviendo siempre de mediadores; si bien, hay que reconocer que éstos han sido rebasados en su sentido originario, pues estamos caminando hacia un horizonte inserto en la tradición de los macehuatlín, el cual nos resguarda de caer en una descripción prejuiciosa y ciega para con lo diverso, como sería la de simplemente pasar revista de cuantas suertes de tierras tuviésemos información.

II. La distribución de la tierra al interior de una comunidad.

El aparejo productivo del macehualli, o los instrumentos, son de propiedad individual. Pero, ¿cuál es el régimen o la forma de propiedad de la tierra? O ¿cómo está distribuida la tierra al interior de una comunidad?

El Altepetl ‘la comunidad’ está integrada por calpultin. Los calpultin son como las colonias de una ciudad, en ellos toda la gente se conoce de nombre. Un calpulli está conformado por varios parajes –son como las cuadras– cada uno con su nombre toponímico, los que residen en ellos son llamados de acuerdo al nombre del paraje. Ejemplo, nombre de la población, Altepetl: Huitzilopochco ‘lugar del colibrí izquierdo’; número de barrios: tres, Tetitlan

‘lugar entre piedras’, Xuctla ‘lugar de la olla’, Techallotlan ‘lugar de ardillas’; el barrio de Xuctla está compuesto por cuatro parajes, a saber, tlalcuzpan ‘lugar sobre la tierra amarilla’, malinallan ‘lugar entre malinales’, atlixpan ‘lugar frente al agua’, ocuillan ‘lugar entre gusanos’; los residentes de esos parajes son llamados, tlalcuzpanecatli, malinallacatl, atlixpanecatli y ocuillacatl. La costumbre de los *macehualtin* es la de fundar una población, *Altepetl*, pues, mediante una reunión de parcialidades, o *calpultin*, que tiende a conservarlas como tales. De ello podemos interpretar que el *Altepetlalli*, ‘las tierras del Agua y del Monte’, alude o connota a la totalidad de la tierra de una población o el conjunto de las tierras pertenecientes a todos los barrios, de tal suerte que *Calpullalli* denota específicamente las tierras que son merecimiento o pertenecen a un particular barrio

Cada calpulli es una unidad administrativa sobre la tierra, ¿Cómo repartían las tierras? Invaluable es la información que proporciona al respecto el que fuera oidor de la Nueva España (de 1553 a 1564), Alonso de Zorita, nos dice: “...las tierras que poseen fueron repartimientos de cuando vinieron a la tierra y tomó cada linaje o cuadrilla sus pedazos o suertes y términos señalados para ellos y para sus descendientes, y así hasta hoy los han poseído y tienen nombre de calpulli; y estas tierras no son en particular de cada uno del barrio, sino en común del calpulli, y el que las posee no las puede enajenar, sino que goce de ellas por su vida, y las puede dejar a sus hijos y herederos” [Zorita 1993: 30].

El macehualli campesino es miembro de una comunidad, y realiza precisamente su trabajo concreto merced a que la comunidad le asignó el usufructo de la parcela para él y su familia. El régimen de propiedad de la tierra es colectivo: la tierra está a disposición del capulli. Dado que la distribución “constituye originariamente un momento de la producción [...], organiza y determina el modo de producción” [Marx op.c.: 17]. Intuimos, pues, una forma de comunismo. Esta forma de propiedad individualmente colectiva, es decir, en la que el individuo tiene la responsabilidad personal de laborar la parcela que le fue asignada, y simultáneamente siente y sabe que así como le pertenece a él, le pertenece al calpulli. Tenemos, pues, una forma de propiedad ambivalente. El tratamiento de tal forma de propiedad se vuelve difícil por lo intrincado de los elementos culturales de tal grupo.

Para seguir comprendiendo se nos presenta un problema al que ya no podemos franquear con el ejercicio de la abstracción: la identidad. Es de notar que los miembros de un determinado calpulli poseen una identidad tribal. Buscaremos esclarecer la relación que existe entre la propiedad sobre la tierra y la identidad.

Esta identidad que está delimitada para ciertas personas, por una característica común: el devenir en común de un grupo humano. El cronista nahuatlahto Domingo Chimalpain, que escribió hacia la segunda mitad del siglo XVI, nos narra en la lengua náhuatl, basándose en un códice, la migración de los mexicas: “repartidos en siete calpules, el primer calpul era el de los yopicas; el segundo, el de los tlacochcalcas; el tercero, el de los huitznahuacas; el cuarto, el de los cihuatecpanecas; el quinto, el de los chalmecas; el sexto, el de los tlacatecpanecas; y el séptimo; el de los izquitecas. Y después de salir de Aztlan, llegaron en seguida a Chicomoztoc; allí llegaron todos los siete calpules, conducidos por el gran sacerdote Huitziltzin” [Chimalpain 1998, I: 89].

Habiéndose los mexicas establecido en Mexico Tenochtitlan, Fray Diego Durán escribió: “Habló Huitzilopochtli a su sacerdote [...] ‘dí a la congregación mexicana que se dividan los señores cada uno con sus parientes, amigos y allegados en cuatro barrios principales, tomando en medio a la casa que para mi descanso habéis edificado; y que cada parcialidad edifique en su barrio en México” [Durán 2002, I: 93]

El cronista de estirpe mexicana Fernando Alvarado Tezozomoc, que escribió su manuscrito en los primeros años del siglo XVII, menciona cuales eran los nombres de los cuatro barrios: Moyotlan, Teopan, Tzacualco y Cuepopan [Tezozomoc 1998: 40]

Los acontecimientos citados al ser sui generis, es decir, fenómenos culturales propios de los macehualtin – a los cuales podríamos renombrar con el epíteto de mitológicos – exigen sumergirnos en la medida de nuestras posibilidades individuales a fin de esclarecer en algún grado nuestra inquietud ya explícita: ¿de qué forma se relaciona la identidad con la propiedad de la tierra?

Detengámonos un momento, ambas categorías metódicas (identidad y propiedad) son conceptos o nociones ya en el mismo momento en que las enunciamos, o sea que en nuestro caso metodológico tales categorías están ya preconcebidas. Y, al primer escudriño metodológico aplicado a otra realidad, es necesario reconocer que estamos presuponiendo un paralelismo válido entre la realidad expresada por nuestras palabras, como es en nuestro caso, categorías conceptuales emanadas de nuestra propia realidad cotidiana (académica marxista) y la realidad de los macehualtin.

En nuestro camino, en pos de conocimiento, nos hemos servido en su momento de tales conceptos, pero llegado el momento de reformular y, por tanto, esclarecer nuestra pregunta; nos vemos en la necesidad de retribuirles su respectivo contenido, tratando de que éste sea definido, en lo más posible, en coherencia con la realidad de los macehualtin. Al concepto de identidad lo manejaremos como categoría concreta. Connotará, en primer lugar, el sentimiento emotivo de pertenencia o de legado cultural; y, en segundo lugar, las relaciones sociales objetivas que se desprenden de tal identidad. Nótese que estamos llamando relaciones sociales objetivas a la praxis social, es decir que son el entramado de interrelaciones efectivas de los individuos de una colectividad. Y el sentimiento de pertenencia colectiva parece determinar a estas relaciones sociales en lo que más nos interesa ahora de ellas: la distribución de la tierra. Nuestro concepto de identidad, al parecer, apuntará en el meollo de la sociedad natural, puesto que originariamente el hombre se desenvuelve en colectividad, hay una expresión afectiva que pretende ser la responsable de la cohesión entre los individuos.

La forma de distribución de la tierra entraña la propiedad sobre ésta, conocemos, ahora, que entre los macehualtin la propiedad de la tierra es común; pero en nuestro intento de reconfigurar tal categoría de la manera más coherente con la realidad estudiada, nos preguntamos, con otro matiz, ¿Qué conciben los macehualtin por propiedad?, o bien, ¿En qué forma análoga se expresa lo que conocemos como propiedad? Detengámonos un poco para especificar la interpretación que le concedemos en nuestra actualidad. Como sabemos, la propiedad reviste una forma ideológica de interpretación (dado que los medios de producción están distribuidos en forma de propiedad privada) que encubre las relaciones sociales de explotación capitalista. A esta concepción ideológica le contraponemos una interpretación dialéctica que devela el origen de esta forma de propiedad: apropiación privada, y por tanto, robo de los medios de producción. Nuestras concepciones, pues, de propiedad privada oscilan de la interpretación ideológica a la dialéctica. Luego, entonces, la propiedad común surge como síntesis, como esbozo conceptual que trasciende las adversidades sociales mutuas que genera la propiedad privada. Ahora sí, encontremos una respuesta a la pregunta de esta categoría citando la lectura que hace Fernando Alvarado Tezozomoc de un viejo código mexicana:

“Nican mitohua motenehua in quenin oacico ocallaquico in huethuetque in mitohua motenehua teochichimeca Aztlan Tlacamexintin Chicomoztoca yntlaltemococ yntlalmacehuaco yn nicanpan huey Altepetl Ciudad México Tenochtitlan.”

Aquí se dice, se evoca la forma en que vinieron a llegar, vinieron a entrar los antiguos que se dicen, que se evocan: teochichimecas Aztlan TlacaMexintin chicomoztocas. Los que vinieron a buscar tierra, los que vinieron a merecer tierra a aquí, en la gran comunidad Ciudad de México Tenochtitlan. [Tezozomoc op.c. : 3. Nota: la traducción es mía y fue cotejada con las dos versiones del texto en náhuatl de esta edición.]

Yntlaltemoco yntlalmacehuaco, ‘los que vinieron a buscar tierra, los que vinieron a merecer tierra’; las dos frases yuxtapuestas refuerzan la intención del mensaje, para nosotros que con intenciones teóricas buscamos conceptos pareciera que con este propósito fue estilizado el discurso. Nos parece, sobre todo, interesante el fenómeno discursivo: talmacehuaco, cuya descomposición morfológica es la siguiente: tlal-(li) ‘tierra’+ macehua ‘merecer’+ co ‘vinieron’. El verbo macehua es la clave para esclarecernos lo que concibieron por propiedad telúrica. Sin embargo, es necesario abandonar la dirección de la pregunta que formulamos respecto a la propiedad, ya que nos encontramos con un fenómeno lingüístico-cosmológico, y descubrimos que no existe una concepción lingüística paralela a propiedad, en otros términos, para los macehualtin no existe la propiedad de la tierra de la manera en que nosotros la entendemos. La relación sui géneris que establecen los macehualtin para con la tierra es de intersujetos y no de sujeto-objeto¹. La tierra es un merecimiento, un benefactor al cual no se le puede *reificar*. Advertimos que estamos frente a una encrucijada metodológica: seguir el camino de nuestro rígido esquema con el concepto de propiedad², sabiendo que tal forma de relacionarse de los hombres con la tierra para este grupo no existe; o bien, adoptar el término macehua ‘merecer’ como concepto metodológico que apuntale al cuerpo teórico de comienzo a fin. Decididamente optamos por el segundo, puesto que así lo hemos decidido desde el comienzo al estar implícita la magna pregunta en estos términos: *¿cómo determina la identidad nimacehualli ‘yo merecedor’ al sistema de producción?* Así que nuestra pretensión es comenzar con los macehualtin y terminar con los macehualtin, el modo de producción de estos es el modo para producir macehualtin: el comunismo. A partir de aquí debe abandonarse la palabra ‘propiedad’, ya le sacamos todo cuanto pudimos de utilidad: descubrimos que la propiedad de la tierra es común. Ya para más no puede ser de utilidad, es momento de descubrir qué relación guarda el hombre para con la tierra cuando el régimen de propiedad es colectivo. Resulta muy significativo que Marx al preguntarse por la propiedad de los medios de producción en Asia, la tierra, encuentra que “En la forma asiática de producción no hay propiedad, sino sólo posesión por parte del individuo; la comunidad [[es]] propiamente el propietario efectivo, en consecuencia, propiedad sólo como propiedad colectiva del suelo”. [Marx 2005, I: 443]

Retornando la pregunta que nos llevó a estos discurrecimientos, la relación identidad – propiedad de la tierra, será así reformulada: *¿cómo se relaciona la identidad con el merecimiento individual de la tierra?* Ordenando nuestros descubrimientos, tenemos que un individuo náhuatl poseía las siguientes identidades: era un macehualli; era un tlacochealca por ser del segundo calpulli, por ejemplo; y era un mexicatl por ser miembro de esta aglutinación de calpullis. Por eso decimos que nuestro concepto de propiedad es concreto, pues, abarca lo emocional de las identidades que se expresan como macehualli, tlacochealca y mexicatl; y esta serie de identidades se expresa en lo que llamamos relaciones sociales objetivas: la distribución de la tierra entre los miembros del calpulli.

¿Qué relación existe entre el macehualli-Tlacoachcalca-mexicatl y el merecimiento que es la tierra? La pregunta se responde a sí misma: la tierra ‘merecimiento’ es de suyo para provecho de los hombres ‘merecedores’, mas en cuanto no están todos los hombres del cosmos asentados en el territorio de calpulli específico, estas tierras son merecimiento de los tlacoachcalcas-mexicas y no de los chalcas ni xochimilcas.

El modo de los macehuallin para distribuir una parcela a una nueva familia que no la tuviese era que “...el pariente mayor, con parecer con otros viejos, les daba y da las que han menester, conforme a su calidad y posibilidades para labrarlas...” [Zorita 1993: 32]. Los macehuallin podían perder la gracia o el derecho de la parcela otorgada por la colectividad, por dos razones, “...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” [Ibid]; o bien porque “Si acaso algún vecino de algún 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...” [Ibi.: 31].

III. Otras formas de distribución de la tierra.

Con posterioridad a las conclusiones alcanzadas en ocasión de preguntarnos por la propiedad de la tierra, cabe ahora preguntarse por otras formas de distribución. Estas formas son fenómenos marginales que no contradicen la propiedad colectiva de la tierra en general, sino que hay que reconocer en ellos el mismo sentido del *tomacehual* ‘nuestro merecimiento’. A la concepción *macehualli* ‘merecimiento’ le corresponde hacer las veces de lo abstracto en la tradición académica occidental; es decir, de la exigencia de comprender el todo o lo concreto por referencia a lo abstracto. No hacerlo así, significaría no querer dialogar con la tradición de los macehuallin, pues en una auténtica conversación no se trata ni de dominar ni de enajenarse sino antes bien de fusionar nuestros horizontes.

Así responde Alva de Ixtlilxochitl a la cuestión que nos interesa: “Las tierras de cada pueblo o ciudad estaban repartidas en este modo: había unas suertes grandes que se llamaba por una parte *tlatocatlali* o *tlatocamili*, que quiere decir tierras o sementeras del señor, y por otra *Itonal In Tlacatl*, que significa las tierras que acuden conforme a la dicha o ventura de los reyes o señores; había otra suertes de tierras que llamaban *Tecpantlali*, que significa tierras pertenecientes a los palacios y recámaras de los reyes o señores, y a los naturales que en ellas estaban poblados, llamaban *tecpanpouhque*, que quiere decir gente que pertenece a la recámara y palacio de los tales reyes y señores. Otras suertes de tierras que se decían *Calpollali* o *Altepetlali*, que es lo mismo que decir, tierras pertenecientes a los barrios, al pueblo [...] Otras suertes habían que se decían *Pillali*, que eran y pertenecían a los caballeros y descendientes de los reyes [...] Otras suertes se llamaban *Tecpillali*, que casi eran como las que se decían *Pillali*; éstas eran de unos caballeros, que se decían de los señores antiguos, y asimismo eran los que poseían los beneméritos [...] en las [tierras] de los señores conquistados y sujetos había otra suertes e tierras que se llamaban *Yaotlali*, las cuales eran ganadas por guerras [...] y esto las más de las veces venía hacer el tercio de los pueblos o provincias conquistadas.” [Alva 1997, II: 90-91. Las cursivas son mías]

La distribución del medio de producción se nos presenta originariamente en los conceptos en náhuatl, que son reflejos del movimiento práctico de los macehuatlin que consiste en

dirigir el usufructo de la producción, en este caso, a macehualtin principales, los cuales lleven a cabo la realización de los valores de uso, son ellos, pues, los tlahoque (plural de tlahoani), pipiltin y tetecuhtin, los que consuman la apropiación efectiva de la naturaleza que los macehualtin en virtud de su trabajo originariamente realizan. Ciertamente el trabajo concreto efectuado dentro de las distintas reparticiones es el mismo, es decir, "...unidad del hombre viviente y actuante, con las condiciones inorgánicas, naturales de su metabolismo con la naturaleza, y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza..."[Marx 2005, I: 492]; la única diferencia es el destinatario de una fracción del producto del trabajo, y es, por tanto, únicamente el destino final de una fracción de los valores de uso producidos el criterio que distingue lo que no sería tan apropiado llamar el régimen de propiedad.

Atendiendo a los conceptos de los macehuatin, el sentido inmediato de ellos se expresaría como sigue, *tlahtocatlalli* o *tlahtocamilli* 'la tierra o sementera del tlahoani', *Itonal in Tlacatl* 'la suerte de la persona (Tlahoani)', *Tecpantlli* 'la tierra de los palacios', *pillalli* 'la tierra de los pile (hijos)', *tecpillalli* 'la tierra de los piles (hijos) de lo señores antiguos', *yaotlalli* 'la tierra del contricante'. A esta inmediatez de sentido mediada por la traducción en lenguaje occidental conviene ponerla en suspenso, lo que es preguntarnos en qué grado es correcto aproximarnos al auténtico sentido de esos conceptos por esta primer mediación. A decir de nuestra traducción, todas estas tierras pertenecen o son propiedad de alguien, el genitivo o la preposición de propiedad "de" (la tierra de ...) pareciera una nimiedad insignificante, sin embargo está determinando el sentido de las frases. Visto esto así, es, pues, necesario preguntarse por la distorsión que sufre el sentido originario a causa de la inmediatez de nuestra visión lingüística; para ello nada más apropiado que reconducirnos nuevamente por la pregunta sobre la identidad en su relación con la distribución de la tierra. Hemos visto como el concepto de *macehualli* se refleja correctamente si lo interpretamos como *la identidad universal de los hombres*, en otras palabras, hallando en todos los hombres nahuas, sin distinción alguna, la univocidad del *merecedor*. En eso nos va lo que desde un principio nos hemos propuesto descubrir y demostrar, la naturaleza del hombre náhuatl (el sentido de *macehualli*); cuanto más cercanas a la naturaleza de los macehualtin sean nuestras interpretaciones tanto más tendrán el carácter de consecuencias sistemáticas; ésta es, pues, nuestra máxima. Se ha visto que la propiedad de la tierra no existe, esto es, en la forma cosificada tal como se presenta ideológicamente en el capitalismo; y hemos descubierto que en donde hay que buscar luz es en la identidad cultural manifiesta en el concepto de *macehualli*. Marx al preguntarse por la propiedad en las sociedades naturales ve que "Propiedad no significa entonces originariamente sino el comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción como con sus condiciones pertenecientes a él, suyas, presupuestas junto con su propia existencia..." [Marx 2005, I: 452]. A esto mismo que Marx descubre nosotros hemos llegado desarrollando el concepto de identidad por referencia a la tradición de los macehuatlin, y hemos apuntado hacia el desarrollo teórico de la conciencia natural. Volvamos, entonces, a reflexionar sobre la significación de *macehualli* a través de otro concepto náhuatl con la misma raíz. *Nicnomacehuia* nos expresa también la concepción legítima sobre la que hay que cimentar nuestras reflexiones acerca de la naturaleza del modo de producción de los macehualtin, el filólogo Rémi Siméon (1827-1890) interpreta este concepto como sigue, "*merecer, obtener algo que se desea*" [Siméon 2004: 244]. Por nuestra parte, extenderemos la interpretación según la tradición sui géneris, es decir, según el acontecimiento cosmovisionario que también llamamos conciencia.

Estamos en mejores condiciones de interpretar las supuestas propiedades individuales o de grupos, según la expectativa que nuestra primer traducción sugirió, del modo siguiente:

Tlatohcatlalli ‘el merecimiento (tierra) para el gobierno’.

Calpollali o Altepetlalli ‘el merecimiento (tierra) para la comunidad’.

Pillalli ‘el merecimiento (tierra) para los hijos del gobierno’.

Tecpillalli ‘el merecimiento (tierra) para los hijos de los beneméritos señores antiguos’.

Yaotlalli ‘el merecimiento (tierra) para los contrincantes’.

Es significativo que la expresión *Itonal InTlacatl*, usada también para denotar las tierras asignadas para los tlatoanis, pueda traducirse como ‘el merecimiento del señor’, esto en virtud de que el lenguaje de los macehualtin se halla volcado hacia un sentido cosmogónico, y nosotros porfiamos en iluminarnos con su luz, hacia cuántos fenómenos puedan nuestras inquietudes enfocar.

Victor M. Castillo trata otra distribución de la tierra, “Teopantlalli. Literalmente tierra de los templos. Eran las destinadas a sufragar los gastos de manutención del cuerpo sacerdotal, los propios de reparación y conservación de los templos y los de las celebraciones religiosas. Eran estas tierras, según parece, de magnífica calidad y de cantidad sorprendente” [Castillo 1996: 78].

Lo que Alonso de Zorita dijo respecto a ellas, “[...] [los templos] tenían muchas y muy buenas tierras aplicadas a ellas [...] y las habían dejado señores y otros particulares, y las arrendaban o las labraban para los templos personas que daban para ello su trabajo por devoción, los muchachos de las capitanías que se ha dicho que había para crearlos, y ellos e hijos de señores y principales servían, como se ha dicho en los templos; y se cogía mucho maíz de las tierras, y frijoles, ají, chía [...] y se encerraba en trojes y aposentos del templo [...] y de allí se sacaba para hacer las fiestas y otros gastos que se hacían en honra de sus ídolos, y para el sustento de sus ministros de ellas, que eran muchos” [Zorita 1993: 193-194]. Sin embargo, una fuente tan relevante como es la autoridad de Fray Diego Durán contradice lo dicho por el oidor Alonso de Zorita, escuchémoslo: “...los sacerdotes y ministros de los templos en esta tierra que como dejo dicho vivían en pobreza y no comían sino de limosnas y de las ofrendas y oblaciones que a los templos acudían y de las limosnas que les daban sin tener rentas ni tierras ni patrimonios teniendo a los dioses que tenían y aquel oficio por herencia y patrimonio y así nunca les faltaba de comer y todo lo que habían menester muy cumplidamente con tanta abundancia que lo que les sobraba daban a los necesitados y pobres“ [Durán 2002, II: 36]. Sea lo uno o lo otro, lo cierto es que es indiferente respecto al horizonte de sentido hacia el cual nos estamos abriendo paso, nuestra interpretación *teopantlalli* ‘el merecimiento de los sabios’ subsume lo particular al recuperar el sentido.

Sobre las tierras del Calpulli, podían dar una parcela para que la cultivase un miembro de otro Calpulli, “Podíanse dar estas tierras a los de otro barrio o calpulli a renta, y era para las necesidades públicas y comunes del calpulli. A esta causa se permitía arrendarlas y no en otra manera. / La causa porque [los individuos] querían estas tierras a renta, y no tomarlas en su calpulli de gracia, eran porque se las daban labradas, y la renta era poca [...] o porque acontecía que eran mejores que las que contenían [...] o por no haberlas para dárselas, o porque querían y podían labrar las unas y las otras” [Zorita 1993: 31].

Los trabajadores efectivos, es decir los campesinos, hallaban una distinción según que laborasen en ésta o aquella otra manera de tenencia telúrica. Abajo aparece el cuadro propuesto por Víctor M. Castillo con los nombres específicos para los campesinos. [Ibid. :86]

Trabajadores	Posesión de parcelas	Lugar de trabajo	Beneficiario
Calpuleque	con	Calpullalli	Ellos mismos Calpulli Huey tlahtoani
Teccaleque	con	Tecpantlalli	Ellos mismos Un pilli
Renteros	con o sin	Calpullalli ajena Tlatocatlalli	Ellos mismos Calpulli Tlatoque
Mayeque	sin	Pillalli Tecpillalli Teopantlalli	Ellos mismos Pipiltin Templos (Pochtecas)

Reproducción del cuadro propuesto por Victor M. Castillo.

Parece que los campesinos reciben estos nombres en virtud de la posesión o no que tengan de la tierra; pero ello no obsta para afirmar que los macehualtin campesinos son trabajadores concretos, unidad del hombre con sus medios de producción, en cuya individualidad se manifiesta la naturaleza de las relaciones sociales, en otras palabras, son expresiones de la comunidad de sentido que vamos tratando, *el merecimiento*. Todo macehualli contribuye económicamente en beneficio de la colectividad, y estos nombres específicos dados a los campesinos no expresan sino la forma en que lo hacen, tales nombres en náhuatl podemos interpretarlos como sigue:

Calpuleques, ‘los que contribuyen mediante sus tierras comunes’ (con sus frutos o trabajando una parcela en beneficio de un principal)

Teccaleques, ‘los que contribuyen trabajando en las tierras que son merecimiento de los tetcuhtin’.

Respecto a los *mayeques* o *tlalmaites*, el análisis morfológico: ma-(itl) ‘mano’+ e ‘portador’+ que (desinencia que expresa pluralidad); tla-(li) ‘tierra’+ maitl ‘mano’; bien puede interpretarse la primera voz como ‘los que contribuyen con su trabajo’, la segunda, ‘los que son manos de la tierra’; y a ambas voces podríamos interpretar como ‘los que contribuyen trabajando las tierras que son merecimiento de principales’.

Los calpuleques contribuían a solventar los gastos del principal del calpulli, del Tlahtoani que es el gobernante del Altepetl o de la comunidad entera, y del Huey tlahtoani que es el gobernante supremo que podría haber o no. Sobre el principal del calpulli, escribió Zorita, “...siempre tienen una cabeza [...] y ha de ser de ellos mismos y no de otro calpulli [...]

muerto uno eligen otro, el más honrado, sabio y hábil a su modo, y viejo [...] / Este principal tiene cuidado de mirar por las tierras del calpulli y defenderlas, y tiene pintadas las suertes que son, y las lindes [...] quién las labra [...] y cuáles están vacas [...] quién y cuándo y a quién las dieron; y van renovando siempre sus pinturas según los sucesos [...] [son los responsables de] dar tierras [...] si tienen pocas, según su familia [...] / Y en cada casa de éste se juntaban los del calpulli a hacer y tratar lo que les 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” [Ibid.: 34-35]. Y precisamente para estos gastos contribuían los macehualtin de los calpultin, “...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 de ellos tenía, y por lo mucho que gastaba en las juntas que se hacían por año en su casa en pro del común [...] tenían por ser ésta su costumbre antiquísima...”[Ibid.: 111-112].

Los calpuleques también contribuían a solventar los gastos del *Tlahtoani* del Altepetl, como se ha dicho, sea trabajando las sementeras que son su merecimiento, tlahtocamilli, o aportando una fracción del excedente de sus cosechas, de la pesca y de la caza; además eran los encargados de asistir a los servidores públicos en los servicios de agua, leña y comida; y como se ha visto, de asistir a los hombres sabios que son los sacerdotes. Es necesario decir que la contribución de los calpuleque variaba según y cómo se desarrollara la comunidad, por ejemplo, es bien conocido como Moctecuzoma, gobernante de los macehualtin mexicas, y los servidores públicos eran asistidos exclusivamente por piles o, a decir de nuestras interpretaciones corruptas, nobles; de ahí que los calpuleques mexicas en aquel entonces no contribuían del todo en tales servicios. Había comunidades que tributaban a un *Huey Tlahtoani* a causa de vicisitudes bélicas desfavorables para ellas, cabe decir que en el centro de México había Huey Tlatoques llamados por los estudiosos la triple alianza, y cada uno de ellos recibía para sí de tales tributos.

Los *tetecuhtin* que eran asistidos por los teccaleques, “...no eran más que de por vida, porque los señores supremos los promovían a tales dignidades por hazañas hechas en la guerra o en servicio de la república o de los señores, y en pago y remuneración de ello les daban estas dignidades [...] / Las casas de estos señores se llamaban teccalli [...] y este tecuhtli o señor tenían dominio y mando sobre cierta gente [los teccaleques] anexa a aquel teccalli [...] / [...]les daban servicio para su casa y leña y agua [...] y le labraban unas sementeras...” [Zorita, Ibid.: 28-29].

Tanto los mayeques como los teccaleques no participaban de la colectividad del barrio que asistía a los calpuleques, el origen de esos dos grupos es desconocido, lo que Zorita dice respecto a los mayeques, que es una mera conjetura, es que “...a los principios cuando repartieron la tierra los que la ganaron [...]no les cupo a éstos parte...” [Ibid.: 113]. Nosotros al igual que Zorita probaremos ventura al respecto. La aparición de ambos grupos aconteció con seguridad cuando algunas comunidades consumaron su desarrollo, como ha sido el caso de las tres cabeceras confortantes de la triple alianza, y solamente estas comunidades serían capaces de acoger a campesinos inmigrantes. Si consideramos la estructura de una comunidad cualquiera, veremos que está conformada por unidades poblacionales más pequeñas, los calpulli, y que cada una de ellas lleva a cabo su propia administración en la manera en que se dijo, eligiendo un representante, el cual, conforme a la tradición, era facultado a quitar el derecho de usufructo de la tierra, con el parecer de un consejo de ancianos, a cualquier macehualli que no trabajase la tierra en el tiempo establecido; fuera de este factor normativo que era prácticamente de expulsión, sería muy difícil sospechar de

otros, por lo menos en la Mesoamérica de los pueblos nahuas. Nuestra mirada hacia los calpultin concluye que ellos no pueden ser expulsos significativos, queda retener la posibilidad de que de otros pueblos mesoamericanos pudo haberse originado una movilidad significativa de población emigrante. De lo que sí estamos seguros es que sólo poblaciones desarrolladas que tuviesen necesidades económicas de carácter público que solventar, pudieron acoger a inmigrantes, cuyos trabajos fuesen una manera de remuneración o de pago por el bien hecho en pro del común a individuos destacados, como son los pipiltin y los tetecuhtin; solamente, pues, un Tlahtoani que tuviese tales necesidades podría estar en condiciones de recibir a inmigrantes, ya que muy difícilmente los calpultin podrían recibirlos y hacerlos mercedores del calpullalli, la tierra en común, y esto porque el único modo en que un inmigrante podría haber sido admitido es casándose, mas para que esto sucediese sería necesario realizar una hazaña teniendo en cuenta todos los impedimentos que de parte de los padres de la novia hallaría.

Es necesario subrayar respecto a los mayeques y teccaleques, que, si bien fueron campesinos sin merecimiento propio de tierras, su particular condición no nos obsta para afirmar que en ellos hay conciencia de su identidad universal; es decir, de la cosmovisión que de sí mismos tienen, la cual no es otra sino la de *macehualli*. Si bien también son concientes de que no pertenecen a ningún calpulli. ¿Qué es lo nos mueve a pensar que no son tan distintos de los macehualtin calpuleques? A Zorita le llama la atención que "...las tenían [las tierras] y nombraban por suyas, porque tenían el dominio útil, y los dueños el directo..."[Zorita, Ibid.: 114]. Podemos agregar que tocante al dominio directo, una parte de la cosecha pertenecía a los señores tetecuhtin y la otra les quedaba en sus manos, observemos, propiamente no hubo enajenación del usufructo del producto del trabajo, pues aun la parte que iba a manos de los tetecuhtin era considerada como su respectiva contribución económica en pro de la colectividad; en el Altepetl, entonces, sus miembros individuales contribuyen económicamente en los gastos del gobierno, desde los del jefe del calpulli hasta los del tlahtoani y sus servidores comunitarios. Pero el sentido de nuestra pregunta pretende ser más profundo, apunta hacia la comunión del hombre para con sus medios de producción, el acontecimiento originario, la relación natural hombre-mundo (medios de producción), le corresponde la connotación de trabajador concreto, auténtico. El macehualli, pues, es un trabajador concreto. Nuestro concepto náhuatl es reflejo lingüístico de la condición natural del hombre, es expresión conciente, pues, de la relación natural, y a la naturalidad le corresponde la autenticidad, es decir, lo verdadero, que se nos revela como el acontecer sui generis entre el hombre y el resto de la naturaleza, sus medios de producción. Decimos que de esta condición son concientes los macehualtin, los mercedores, en tanto que es acontecer natural.

III.1 Redistribución del excedente agrícola por parte del gobierno.

Se ofrece ocasión para preguntarnos respecto al excedente agrícola recaudado por el gobierno, se ha visto que el jefe del calpulli redistribuye la cosecha que le asignaron los calpuleques en los gastos que realiza con motivo de las reuniones colectivas. Concerniente a los tlatohque "...era costumbre general de los señores que todo lo que se cobraba de los dichos tributos y rentas de las tierras de señorío [tlatocamilli] se comiese, como está dicho en su casa, adonde asimismo acudían a comer todos los pasajeros y los pobres [...] a cuya causa eran muy honrados y obedecidos y servidos, y por cumplir con éstos gastaban cuando faltaba de lo demás de sus tributos patrimoniales [la contribución que los barrios hacían

para mantenimiento del tlahtoani y los servidores comunitarios]” [Zorita, *ibid.*: 114-115]. Los tlahtoque redistribuían, pues, el producto que acogían, el merecimiento de guerra (los llamados tributos) y el merecimiento del tlatocamilli a los mismos habitantes pobres del Altepetl y a los forasteros que iban de paso.

El almacenamiento de granos en las trojes del gobierno también cumplía la función de proveer a la gente de alimentos en periodos de sequía, escribe Durán, “En el año de mil e cuatrocientos y cincuenta y cuatro, cuando los indios por la cuenta de sus años contaban ce Tochtli [...] y los dos años siguientes fue tanta la esterilidad de agua que hubo en esta tierra [...] el maíz, en naciendo, se ponía luego amarillo y marchito y todas las demás legumbres. Empezó la gente desfallecer y a andar marchita y flaca con el hambre que padecían...

Montezuma [...] mandó a todos los mayordomos [calpixque] que presentes estaban, por el orden de sus provincias y ciudades, acudiesen cada día a la ciudad de México con las canoas de pan señaladas y otras tantas canoas del atole dicho, y aquel pan viniese hecho en tamales, y que cada tamal fuese tan grande como la cabeza de un hombre [...] Dado este aviso y mandato empezó a entrar en la ciudad de México veinte canoas de pan y diez de atole, hecho de harina de maíz tostado y chía revuelto; el rey puso regidores y repartidores de este pan, los cuales recogían la gente pobre de todos los barrios, viejos y mozos, chicos y grandes, y a repartirles el pan conforme a la necesidad de cada uno y a los niños aquel atole...”.[I: 294-295]³

CAPÍTULO III.

EL INTERCAMBIO.

Planteamiento.

El intercambio de valores de uso no guarda otra intención que la satisfacción de las necesidades humanas. El comercio de los macehualtin nos da sugerencias sobre el respecto. Las comunidades tienen necesidades de intercambiar los productos de su trabajo por otros valores de uso, ¿las razones? La diversidad de ambientes, la heterogénea distribución de los recursos naturales y el particular ingenio colectivo. Esta necesidad es natural. Resulta evidente que no había comunidad en Mesoamérica que contara con todos los recursos naturales necesarios para proveerse de lo indispensable según su sedentario modo de vida, es decir, la agricultura, la domesticación de guajolotes y de perritos, así como la caza (de ratoncitos hasta venados, de chichicuilotos hasta grandes patos), la pesca, toda clase de recursos lacustres, yacimientos de sal, yacimientos de cal, yacimientos de arcilla y otros minerales, disponibilidad de plumas, y disponibilidad de tezontle, ámbar, jades, turquesa, etc. Por ello, era necesario que campesinos y demás trabajadores obtuviesen un plusproducto o plusproducto, y como ya lo vio Marx para sociedades naturales, “El objetivo de este trabajo no es la creación de valor –aun cuando es posible que se ejecute plusproducto para intercambiarlo por productos ajenos”. [2005, I: 433]

El modo de vida de los mesoamericanos hace necesario, pues, el comercio entre comunidades cercanas y distantes, ello mismo ha originado que el mesoamericano esté siempre dispuesto a probar nuevos valores de uso, e incorporarlos a sus necesidades cotidianas o especiales. El intercambio de valores de uso nos aparece como el medio por el cual el hombre enriquece sus necesidades de todo tipo. Los macehualtin persiguen un fin natural: la riqueza concreta: la diversidad de los valores de uso. Se pregunta Marx, “¿Qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal?” [2005, I: 447- 48] Veamos el comercio entre los macehualtin y las implicaciones ontológicas a las que conduce.

I. El mercado o tianquizco.

El *tiamiquiztli* es el fenómeno que podemos interpretar como el intercambio de valores de uso o comercio, es el reflejo conceptual de un genuino fenómeno práctico. Así vio con asombro el cronista Bernal Díaz del Castillo al *tianquizco* ‘mercado’ permanente de Tlatelolco: “...y desde que llegamos a la gran plaza, que se dice Tlatelolco, como no habíamos visto tal cosa, quedamos admirados de la multitud de gente y mercaderías que en ella había y del gran concierto y regimiento que en todo tenían [...] comencemos por los mercaderes de oro y plata y piedras ricas y plumas y mantas y cosas labradas y otras mercaderías de indios esclavos [...] [unos mercaderes] vendían ropa más vasta y algodón y cosas de hilo torcido, y cacahuateros que vendían cacao [...] y los que vendían mantas de henequén y sogas y cotaras [...] y raíces muy dulces cocidas [...] y cueros de tigres, de leones y de nutrias y de adives y de venados y de otras alimañas, tejones y gatos monteses, de ellos adobados, y otros sin adobar [...] / los que vendían frijoles y chíca y otras legumbres y yerbas [...] los que vendían gallinas, gallos de papada, conejos, liebres, venados y anadones, perrillos [...] todo género de loza, hecha de mil maneras, desde tinajas grandes y jarritos chicos [...] los que vendían miel y melcochas [...] los que vendían madera, tablas,

cunas y vigas y tajos y bancos [...] los que vendían leña, ocote [...] [los que vendían] papel, que en esta tierra llaman amal, y unos cañutos de olores con liquidámbar, llenos de tabaco, y otros ungüentos [...] y vendían mucha grana [...] Había muchos herbolarios [...] olvidado se me había la sal y los que hacían navajas de pedernal, y de cómo las sacaba de la misma piedra [...] y vendían hachas de latón y cobre y estaño, y jícaras, y unos jarros muy pintados, de madera hechos. / los que traían a vender oro en grano como lo sacan de las minas, metido el oro en unos canutillos delgados de los de ansarones de la tierra [...] que solamente el rumor y zumbido de las voces y palabras que allí había sonaba más que de una legua”. [Díaz, 2002: 171-172]

A través del tiamiquiztli las comunidades comarcanas y lejanas se relacionan, hay que decir que es una relación práctica: de satisfacción de necesidades de valores de uso. El *tianquizco* es el mercado concreto, o sea el espacio donde se mercadea. ¿Cuál era el espacio reservado para el mercado y cómo era? “Los mercados en esta tierra eran todos cerrados de unos paredones y siempre frontero de los templos de los dioses y a un lado y en el pueblo que se celebraba tianquiz aquel día tenían como por fiesta principal en aquel pueblo o ciudad y así en aquel momoztli [altar] donde estaba el ídolo del tianquiz ofrecían mazorcas de maíz axi tomatl fruta y otras legumbres y semillas y pan en fin de todo lo que se vendía en el tianquiz unos dicen que se quedaba allí y que se perdía otros dicen que no sino que se recogía para los sacerdotes y ministros de los templos”. [Durán, I: 184]

¿Cómo se lleva a cabo el intercambio de valores de uso? El intercambio está normado por la sociedad. Conviene hacer una distinción entre sociedad y comunidad según la configuración social mesoamericana. Con *sociedad* querremos señalar el conglomerado de comunidades que mantenían relaciones variadas, y esto en un sentido amplio que abarque la comarca de una población particular e incluso grandes extensiones de Mesoamérica; mientras que el concepto de *comunidad* se aplicará a las colectividades específicas, el Altepetl, que corresponden a los nombres toponímicos de población en náhuatl. El comercio entre las comunidades impone una organización, un orden de común acuerdo que beneficie a todas. El intercambio de valores de uso acontecía de cinco en cinco días *macuiltianquiztli*, turnándose en las poblaciones de la comarca – el mercado de Tlatelolco era una excepción. Lo que nos indica que *cuatro veces al mes* – recuérdese que sus meses son de veinte días – había comercio, y *setenta y dos al año* – considerando los dieciocho meses al año. Hombres y mujeres de la comarca acudían a la comunidad donde se realizaría el tiamiquiztli. Había acuerdo social “..que ninguno vendiese cosa de lo que traía al mercado fuera de él sobre lo cual no solamente había ley y pena pero también había temor de agüeros y mal suceso y enojo del dios del mercado y así no osaban vender fuera de él cosa ninguna...” [Durán, I: 184]

¿Quiénes son los agentes y cómo se intercambia? Todos los macehuallin, hombres y mujeres, son *tlanamacaque* ‘vendedores’ y *tlacouhque* ‘compradores’. Lo que se comercia es el excedente del producto de su trabajo. Un macehualli es tlanamacac ‘vendedor’ cuando acude al tianquizco con parte del excedente de su trabajo, y entonces se coloca en un lugar específico, según la especie de los valores de uso que trae, del mercado. Es *tlacouhqui* ‘comprador’ quien acude al tianquizco con la necesaria cantidad de valores de uso, para trocarlos por aquellos de los que tiene necesidad; suelen ser sus valores de uso de intercambio universal, tales como maíz, cacao¹, mantas y monedas de cobre². El *tlapatiotl* ‘precio’ o ‘cantidad por la que un valor de uso se trueca por otro’ es fijado por servidores públicos, llamados “...tianquizpan tlayacanque, los cuales tenían cargo del tiánguez y de todas las cosas que allí se vendían. De cada género de mantenimientos o mercaderías tenía

uno de éstos cargo para poner los precios de las cosas que se vendían, y para que no hubiese fraude entre los que vendían y compraban”. [Sahagún, 2002, II:776] Del patrón de intercambios suntuosos, escribió Durán, “...trocando mantas por joyas y joyas por plumas y plumas por piedras y piedras por esclavos”. [2002, II: 77] Había también mercados donde vendían valores de uso específicos, como fue el de joyas en Chololan, el de ropas y jícaras ricas en Tezcoco, el de perritos en Acolman³, los de esclavos⁴ en Azcapotzalco y en Iztuacan.

Las comunidades, *altepeme*, intercambian, pues, sus respectivos valores de uso diferenciados. A los mercados acuden hombres y mujeres, siendo las mujeres los agentes mayoritarios y más frecuentes⁵, por lo que las mujeres poseen mayor pericia para mercadear; son los varones los productores primarios de los valores de uso, y las mujeres suelen prepararlos para su consumo final.

El intercambio de valores de uso entre las comunidades es una antiquísima tradición, un fenómeno económico y de amistad entre los pueblos; la prohibición de él en la época prehispánica significó casi declaración de guerra. Cuando una población enemistada había resuelto dar combate a otra, ordenaba que sus mujeres y hombres cesasen de ir al tianguis de la comunidad beligerante, entendiendo los de esta última comunidad el grado de aversión en que era tenida. [Ver Durán I]

Para los macehualtin el intercambio de valores de uso pertenece a un todo cosmovisionario. El hecho de que tuviesen un dios del mercado “...que tenían puesto en un momoztli que son unos humilladeros a manera de picotas que usaron antiguamente...” [Durán, I: 182], simboliza que la naturaleza profunda del hombre lo predispone a intercambiar valores de uso, de relacionarse en este modo práctico con hombres de otras comunidades, y así enriquecer las necesidades humanas. El comercio es un acontecimiento sagrado, una vez más y bajo otro respecto, descubrimos que *en las sociedades naturales todo fenómeno social y económico posee un carácter divino, cuya divinización proviene de lo más profundo del ser*. Prestemos atención a lo que nos dice Durán, “A mí me aconteció lo que aquí contaré salí una mañana de mi convento para ir a la ciudad de México y por ser por Noviembre había hecho una helada grande y a la salida del pueblo topé un indio desnudo con una carga de leña que la llevaba a vender a un tianquiz y díome tanta lástima de verlo ir muerto de frío que apiadándome de él le pregunté que cuánto le habían de dar por aquella carga de leña en el mercado. Díjome que un real saqué un real y díselo y díjele que se volviese y que se calentase con aquella leña que yo se la daba y con esto fuime creyendo que se volvería desde más de una hora véolo venir tras de mí con su carga de leña y riñéndole porque no había hecho lo que le había mandado me respondió que cuando salió de su casa había su corazón determinado de ir con aquella leña al tianquiz que si quería mi real que allí lo traía [...] me juró que ya no lo hacían por lo antiguo sino que aquel era su modo...”[II:185]

Ser el modo de los macehualtin, significa hallarse a gusto, contento y satisfecho de proceder en tal modo, proceder según lo que somos: hombres. Ésa es nuestra identidad. El macehualli en cuanto *tlanamacac* ‘vendedor’ asume una identidad profunda de vendedor: cumplir con las requerimientos sagrados. O bien, se puede decir que el hombre por ser comerciante no deja de ser macehualli: trabajador concreto.

II. Los pochtecas.

En la Mesoamérica prehispánica había mercaderes que recorrían en grupos grandes distancias del centro de México a Tochtepec, en Oaxaca; Xoconochco, Chiapas; Xicalanco, Tabasco. Estos mercaderes o traficantes eran llamados *pochtecah*. Ellos eran los medios por los cuales las sociedades mesoamericanas estaban conectadas comercial y culturalmente, pues el intercambio de valores de uso entraña un intercambio de necesidades, de inquietudes y de arte.

¿Qué distinguía al *pochtecatl* del *tlanamacac*? El *pochtecatl* es un mercader neto, un experto del movimiento práctico de trocar valores de uso, no atiende a ninguna otra actividad; mientras que el *tlanamacac* es un productor directo: un campesino, un cazador, un leñador, un artesano de petates, una echadora de tortillas, etc. El *pochtecatl* recorre grandes distancias, el *tlanamacac* se mueve sólo dentro de la comarca. Los pochtecas contratan a *tlamamas* ‘cargadores’ para que transporten los productos, el *tlanamacac* los lleva a costas por sí mismo. El *tlanamacac* es un ciudadano o aldeano, como se quiera llamar, ordinario; el *pochtecatl* posee privilegios públicos. Fueron tales las particularidades de los pochtecas, que se habló del *pochtecatl* ‘*el modo de proceder de los mercaderes*’. Contemos la *pochtecatl*, basándonos en Sahagún y Durán.

¿Con qué valores de uso trocaban, o compraban? Los valores de uso, o sus monedas, variaban según la región a la que se dirigían a comerciar; ello por las particulares necesidades y gustos de las regiones. Al Anahuac, o la costa, acudían con joyas de oro, piedras preciosas, orejeras de obsidiana y de cobre, navajas, cascabeles, agujas, grana de tunas, piedra lumbre, yerbas olorosas como el *tlacopahtli* y el *xochipahtli*; a Xicalanco, región del Anahuac, llevaban a vender hombres y mujeres, y porque estos pochtecas sólo comerciaban hombres eran llamados *tealtiani tecoanime* ‘bañadores y compradores de gente’. Y los productos que recibían a cambio eran piedras verdes y labradas (chalchihuites), piedras coloradas, esmeraldas, caracoles colorados, paletas de cacao amarillo, plumas ricas, cueros labrados. Y los mercaderes que comerciaban en Tecuantepec y Xolotla iban “...cargados de [...] quesos que ellos hacen de lama de la laguna, tortillas de gusanillos, costales de huevezuelos de mosca marina que ellos llaman *ahuatl* [...] patos en barbacoa y otras muchas golosinas de que aquellas gentes carecen y otras muchas maneras de juguetes que ellos inventaban para traer cacao, oro, pluma, piedras preciosas...” [Durán, 2002, II: 415] Los alimentos que señala Durán, eran autóctonos de Tlahuac, Xochimilco, Mizquic, Chalco, Zumpango, etc.

Solían los gobiernos de Mexihco Tenochtitlan dar a los pochtecas mantas de la hacienda pública, como moneda, para que con ellas comprasen valores de uso de las regiones distantes; y ya de regreso, los pochtecas entregaban los productos al gobierno.

¿Cuáles eran los privilegios de que gozaban los pochtecas? Podían usar insignias o divisas como lo hacían los guerreros y los pipiltin ‘los hijos del pueblo’ – suelen, a estos últimos, los cronistas llamarlos nobles. Las insignias consistían en penachos de plumas hermosas, bezotes, orejeras, nariceras y vestidos labrados; cabe decir que estas insignias estaban diferenciadas respecto de las que usaban los guerreros y pipiltin, por ejemplo, los bezotes que usaban eran de oro, y exclusivamente ellos los podían usar de tal metal. Pero estas insignias sólo las podían usar en fiestas especiales, como la del *tlaxipehualiztli*, usando ordinariamente mantas de hilo de maguey. Los pochtecas tenían su propio consejo de ancianos y autoridades: los *pochtecatlatohque*, y por ellos eran normados y castigados, constituyendo de este modo su autonomía jurídica respecto a la jurisdicción del gobierno.

Además de sus privilegios, tenían sus propio dios, *Yacatecuhtli*, sus fiestas, rituales, huehuetlatolli ‘palabra de los ancianos’, costumbres, etc.

¿Por qué tenían privilegios o recompensas por parte del gobierno? Porque su actividad llegó a ser imprescindible para cualquier colectividad mesoamericana importante y desarrollada, como lo fueron Tenochtitlan y Tlatelolco, Tezcoco, Xochimilco, Chalco, Tlaxcala, Cholula, etc. Gracias a ellos se contaba con los insumos necesarios para sus artesanías y su arte, la toltecayotl; como decían los gobernantes, “...estos son los que enriquecen y ennoblecen la tierra y dan de comer a los pobres y pueblos.” [Durán, 2002, II: 213] Y también eran muy bien tratados los comerciantes extranjeros, “...tratando muy bien los forasteros y caminantes y los tratantes que los convidaban a acudir a sus mercaderías, a los mercados de la ciudad, que es lo que más enriquece las ciudades [...] donde les hacen buen hospedaje y los halagan y dan de comer y beber acuden de voluntad.” [Ibid.: 111] Su pericia en el comercio los llevó a ser autoridades públicas en los tianguis, los *tianquizpan tlayacanque*, las cuales fijaban el precio de los valores de uso. Los pochtecas tenían además una formación guerrera, debido a su oficio, pues por los caminos solían ser atacados por pueblos enemigos, aunado a ello, su preciso conocimiento geográfico los hizo ocupar el puesto de capitanes en las expediciones guerreras de las regiones lejanas; eran espías expertos de las riquezas de las regiones mesoamericanas, y ese contacto directo con poblaciones de diferente lenguas y atuendos, los hizo políglotas y expertos en disfrazarse y pasar como nativos, es por esto que fueron llamados *nahualoztomaca*⁸.

Miguel León-portilla habla de tres responsabilidades sociales que asumieron los pochtecas: 1ª “...promotores de cultura. Gracias a ellos [...] ‘se enriquecía la ciudad y el pueblo mexica’, principalmente con productos como el cacao, el algodón, las plumas de quetzal, los metales preciosos.../ difundían no pocas de las técnicas de los artesanos de diversas regiones.”

2ª “...ellos tenían a su cargo el comercio real que desempeñaban por comisión directa de los comerciantes [...] la función de acompañar a los ejércitos...”

3ª “...los solemnes banquetes que organizaban los comerciantes con fines religiosos...” [2003 C: 339-340]

II.1 El hombre en cuanto valor de uso enajenable.

Nos parece necesario reflexionar sobre la condición del *tlacohtli* ‘hombre comprado’, o esclavo: *el hombre en cuanto valor de uso enajenable*. ¿evidencia esto un esclavismo que apunte hacia una lucha de clases? Hay suficientes pruebas para negarlo. En primer lugar, estos no eran los habidos en guerras, sino los que por las siguientes delitos y razones, basándonos en Durán [II], eran hechos cautivos:

1ª Por robo, si alguien robaba en la cantidad determinada por la ley, era entregado al dueño de lo robado, ello con el fin de que lo vendiera, al precio de lo robado, a un pochtecatl ‘mercader’ de esclavos. De esta forma se le restituía al dueño lo perdido.

2ª Por defraudar el que ha perdido en un juego. Si pasado un tiempo el perdedor no pagaba lo apostado, la ley lo entregaba al ganador para que lo vendiera y así obtuviese lo que ha ganado.

3ª Por ser un hijo desobediente. Si el joven macehualli se mostraba ingobernable, la ley concedía que los padres vendiesen a su hijo públicamente en el *tianquiz*.

4ª Por no pagar las deudas. Si el deudor había tomado prestado cosas valiosas (mantas, joyas, plumas, etc.) y no las pagaba, la ley, a solicitud del acreedor, lo hacía enajenable, quedando en esta calidad a disposición del deudor.

5ª Por homicidio. Si el asesino matase a un padre de familia, y fuese perdonado por la viuda para que no fuese ejecutado, quedaba hecho esclavo de la viuda y sus hijos.

6ª Por escasez de alimentos. Si había hambruna, cualquiera de los cónyuges podía venderse, o bien vender a un hijo.

Todos los hechos esclavos por estas razones tenían el derecho de ser liberados, excepto los del tercer y cuarto motivo; y el medio era pagando por ellos el precio que adeudaban. Los dueños de los esclavos los vendían a pochtecas, quienes a su vez los vendían en el tianguis de Azcapotzalco o Iztucan. Quienes los compraban en los tianguis era gente rica *tlatquihuaque*, y eran comprados con el fin de solemnizar las festividades religiosas de la comunidad.

El carácter del hombre–valor de uso no es el de la mercancía, tal y como en nuestros tiempos se concibe, sino religioso y mitológico. El fin de estos hombres cautivos era sagrado: el sacrificio. En las festividades personificaban a los dioses y eran tratados con gran reverencia, toda la comunidad se esforzaba para que el cautivo estuviese contento durante los días que duraba la personificación divina; al fin de ella, era sacrificado de diversos modos, a la postre su cuerpo venía a rodar bajo las pirámides, y su carne degustada por quien lo había comprado y sus familiares y amigos. Para este fin eran hechos cautivos y no para otro; es decir, para satisfacer una necesidad ritual y mitológica: la representación de los dioses y la antropofagia.

CAPÍTULO IV.

CONCEPCIONES E INSTITUCIONES NATURALES DE LOS MACEHUALTIN.

“Toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc.fenómenos que constituyen un todo orgánico”.
(Marx 2005, I: 8)

I. El hombre (macehualli).

¿Cuál es el concepto del hombre entre los nahuas?

Entremos en el asunto con un texto correspondiente al capítulo noveno del libro sexto del código florentino. No sin antes tener en cuenta la revaloración que hace la hermeneútica sobre el lenguaje: “lo que llamamos la realidad se muestra como nuestra realidad en tanto que se encuentra siempre interpretada por nuestro lenguaje”[Garagalza, 2005: 28]. Por esto es que la hermeneútica se propone en todo momento el respeto a la palabra.

“Tlacatlé Totecoé, Tloqueé Nahuaqueé, Yohallé Ehecatlé; otlacauhqui in moyollo, azo tinechmotlanehuilía in nimacehualli in nitlapalihui, in cuitlatitlan in tlazultitlan nonemia in a nicemelle in niteuhyo in nitlazullo, auh in a nommati in nixco, in nocpac. ¿tleica, tleipampa? ¿Cuix nolhui, cuix nomacehual in cuitlatitlan in tlazultitlan in tinechmanilia, in petlapan in icpalpan tinechmotlalilia?”

“Amo y señor nuestro, Tloque Nahuaque, Yoalli Ehécatl, lo ha otorgado tu corazón, acaso me confundes con otro a mí, mecegal y jornalero que vive en suciedad, a un hombre sin gusto, cubierto de polvo y basura, que no sabe lo que tiene enfrente ni encima, ¿Por qué, por qué? ¿Merezco acaso que me saques de la suciedad y me pongas en la estera, en la silla?” [Informantes de Sahagún, 1995: 28]

El logos o, más propiamente dicho, el huehuetlahtolli (“el antiguo discurso”) transcrito, es evocado por el macehualli recién electo tlahtoani. Y lo cito, precisamente, porque viene a desmentir la idea de que existe una relación social subjetiva despótica de la forma noble – siervo. Reitero: relación social subjetiva. Lo interesante, para esta reflexión, es la siguiente expresión formulada por el Tlahtoani: “acaso me confundes con otro a mí, macegal y jornalero”; *nimacehualli, yo (soy) macehualli*. Es decir, el tlahtoani se tiene a sí mismo como macehualli, es hombre al igual que todos los hombres comunes y corrientes. La palabra macehualli, como se muestra, viene a significar lo mismo que “hombre”, para fines, desde luego, de traducción; mas ¿qué concepto y sentido encierra? Miguel León-Portilla dice al respecto: “...los poseedores de rostro y corazón, los hombres y mujeres, somos hoy todos macehualtin, merecidos. Nuestro destino y obligación es pagar a los dioses ‘haciendo merecimiento’ con nuestros sacrificios”[León-Portilla, 2003 A: 41]. O sea, los dioses se sacrificaron para que los entes humanos existieran, de aquí que la vida en tanto entes de tal y como existe el hombre, sea un merecimiento, un don, un regalo.

Pongámoslo en esta forma: el lenguaje o *huehuetlahtolli* transcrito es un ámbito conformante de la totalidad de la realidad náhuatl o, con más propiedad, de los macehualtin. Un ámbito de la realidad vivida en la personalidad, en el espacio de la conciencia. Lo que he venido demostrando y señalando es precisamente la forma o consistencia que toman las relaciones sociales en la conciencia, la cual sólo se expresa en el lenguaje, en las palabras que son más que simples conceptos, pues son portadoras de sentido: de lo emocional y sentimental, por ejemplo. Tengamos en cuenta que en una

realidad o en un determinado modo de producción, a las relaciones sociales subjetivas les corresponde unas determinadas relaciones sociales objetivas y viceversa. Y la conjunción o síntesis de ambos espacios es lo concreto.

En este paso, estamos en mejores condiciones para formular que lo humano para los nahuas no es, sino el *macehuallotl*, es decir, *‘todo aquello que es naturaleza de los merecedores’*, que es propio de su *yoliztli* *‘movimiento-vida’*. La palabra *macehualli* es la identidad genérica, universal de todos los humanos: tlahtoanis, toltecas o artistas, campesinos, etc. Todos los grupos sociales, por así decirlo, se reconocen mutuamente y hallan su identidad en lo significativo de *macehualli*. Existen otras identidades, por supuesto, ya no universales, que vienen a representar más bien una segunda naturaleza.

La intención del manuscrito de Don Fernando Alvarado Tezozomoc expresa por excelencia la segunda identidad, o naturaleza, de los macehualtin, escribió, “izcatqui nican ompehua in Chronica Mexicayotl y non can quitauhcateneuhtoc yn intecoma yn intlacatiliz [Tezozomoc 1998: 11] “He aquí el comienzo de la crónica de la mexicanidad, en la cual se habla del renombre, origen y nacimiento”. Fernando Alvarado Tezozomoc es tenido por los estudiosos como contumaz patriota, en el sentido de la excesiva pasión con que narra a su nación: México Tenochtitlan (nótese que hasta México Tlatelolco es excluido). Y efectivamente, la patria, recordemos su etimología “la tierra de los padres”, es el interés de Tezozomoc; por otra parte, es de la más grande importancia el concepto en náhuatl *mexicayotl*, cuya traducción hispana como mexicanidad no logra trasladar todo el sentido del original en náhuatl. Mexicayotl es un concepto dinámico, podríamos traducirlo como *‘comunidad de procedencia’*, o *‘la secuencia o el movimiento de los mexicas’*, y también lo podríamos hacer como *‘la historia de los mexicas’*, pero es la primera trasladación la que mejor revela el matiz que nos interesa tratar. Consideremos que cuando Tezozomoc transcribe *izcatqui* (he aquí), es fidedigno en la indicación de la lectura del código pictográfico, porque precisamente ahí empezaba la narración fonética visual del *movimiento de los mexicas* en el mundo que llamaron talticpac. El movimiento de los mexicas, pues, nos revela que en la *‘comunidad de procedencia’* se funda el sentimiento cultural que hemos llamado identidad, ¿no es acaso la identidad el sentido de la conciencia? Y en cuanto la conciencia es histórica, el sentido de ella es cambiante. La univocidad de conciencia e identidad, es decir el sentido cambia de dirección, a ello corresponde la diversidad cultural y la distancia histórica; puesto que cuando hablamos de identidad hablamos de padecer, es decir, la conciencia es afectada por la identidad, y este acontecimiento también significa conocimiento.

Si nos preguntamos por la identidad de los trabajadores en la era del capital, por ejemplo, ¿qué responderíamos? Que el trabajador halla su identidad cuando es conciente de su situación social, o sea cuando se sabe perteneciente a la clase proletariada, desposeída; sólo cuando se reconoce en ella logra reconocerse cual hombre histórico. Y esta identidad es un padecer cognitivo, y creo que no es difícil saber de qué índole es la afectación: un sentimiento de lucha de clases. Tal es el sentido de la conciencia del proletariado. Hacia otra dirección apunta el sentido de la identidad de los macehualtin.

Según la interpretación que hacemos del manuscrito de Fernando Alvarado Tezozomoc, la afectación llama a la continuidad de la manera sui generis de los macehualtin, a preservar el movimiento del ser *macehualli*. Tezozomoc interpreta el antiguo código mexica, y esto se revela como un fascinante acontecimiento de comprensión histórica cultural en la Colonia, pero esto último no obsta que podamos pensar que la misma fascinación, seguramente con

otro matiz, hubo de ocurrirle a cualquier o a cualesquiera macehualtin que estuviesen en condiciones de interpretar el código fonética y visualmente. La fascinación de la lectura del código radica en la cualidad que posee para interpelar al o a los individuos que lo lean. Si nos preguntamos por la índole de la interpelación, que el código lanza a los individuos, podemos responder, en nuestro propio lenguaje, que versa sobre la identidad, y que si es fascinante es precisamente por ella; además, podemos incluso decir que todo individuo capacitado para leer el código puede responder históricamente a la interpelación que se le formula. Es el hombre el que revive el sentido, la interpelación y el que simultáneamente le responde desde su propia situación histórica; porque al hombre le interesa comprender, por eso interpreta. El manuscrito de Alvarado Tezozomoc es la consumación de su interpretación cultural, representa la manifestación de la identidad cultural de un hombre que sabe la forma occidental de apresar las palabras. Nuestro autor es la constatación de que la mexicayotl no había perecido aún hacia 1609, o sea que a 88 años de la conquista y destrucción de México Tenochtitlan, había hombres macehualtin que reivindicaban su identidad. En este punto citaremos a Gadamer, “cuando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños, a los que nada vincula con el nuestro; por el contrario todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y el extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a esta como su origen y como su tradición.”[Gadamer 2005: 375]

La mexicayotl es una narración histórica, en otras palabras, un movimiento de sentido que hace presente el pasado, que responde al presente y que da rostro al futuro. En la interpretación de Tezozomoc, la continuidad del sentido del pasado de sus ancestros se actualiza. La mexicayotl es la manifestación de una concepción concreta, es la declaración de la unidad de una colectividad que presupone la aglutinación de parcialidades llamadas calpultin; pero también es una concepción de distanciamiento respecto a otras colectividades, pues no caben en ella los hombres de Tezcoco, Xochimilco, Chalco, por ejemplo, a estos les corresponde su respectiva peculiaridad. A esta manera de identidad le hemos llamado de segunda naturaleza, subrayando con ello que ya contiene la primera naturaleza, y ha sido de nuestro particular interés descubrir que la segunda identidad es la condición natural para que a un individuo le sea otorgado el usufructo de una parcela.

II. La familia

¿Cuál es la función orgánica de los miembros de la familia?

Representémonos imágenes del discurrir cotidiano de la vida de los macehualtin. La familia de macehualtin incluye a los abuelos y bisabuelos, pilares de la familia. Es costumbre que el hijo varón de menor edad – puede ser el menor de todos los hijos, el xocoo xocoyotl, o no, si es que alguna hermana es menor que él – herede la casa de sus padres; mientras que sus demás hermanos y hermanas han de construir su hogar en otros terrenos – si el terreno es grande, es factible que uno o más de sus hermanos varones construya su casa en una fracción del mismo; las hermanas definitivamente han de ir a vivir en las casas de sus maridos. Y si sólo hubiese un varón, a él le corresponde la casa. Y si sólo hubiese hijas, la menor, xoco, hereda. Es, pues, el hijo menor con su esposa e hijos quienes viven en compañía de los abuelos. Veamos la familia de los campesinos.

No bien amanece, están ya los adultos, y los niños mayores, despiertos y se disponen a realizar los quehaceres del día. La esposa y la abuela se peinan, después la esposa se arrima a su tlecuil, le prende fuego, se inca y a echar tortillas; mientras tanto, la abuela está incensando, con un sahumero de barro, hacia los cuatro rumbos, terminando el rito, va ayudarle a su nuera a echar tortillas. El abuelo se pone a barrer la casa y el patio. Son llamados todos a desayunar, el marido y el abuelo acompañan sus alimentos con pulque – en el periodo prehispánico sólo los ancianos tenían permiso de beber pulque – tras haber ofrecido un trago del licor a la tierra. Después, el marido con sus hijos mayores varones parten para el campo. En la casa permanecen las mujeres, el anciano y los niños pequeños. El abuelo sale de casa rumbo a la esquina de la calle donde se reúne con otras ancianos, amigos suyos, y se ponen a platicar. La esposa y sus hijas mayores salen de la casa hacia el campos para recoger leña; una vez de vuelta, no pierden tiempo: se ponen a preparar la comida. Lista la comida y las tortillas, la esposa y sus hijas mayores hacen un itacate, o lunch, y lo llevan al campo para que coman el marido y sus hijos. La abuela, que ha ayudado a preparar la comida, hace el ritual del medio día. La esposa, de regreso, y sus hijas junto con la abuela y el abuelo comen. Después de un rato, la abuela ha decidido visitar a una de sus amigas, invita a una de sus nietas a acompañarla; llegadas a la cerca del patio de la casa de su amiga, la abuela da voces dulces llamándola, la otra anciana la reconoce y le responde también dulcemente y le pide que entre, haciéndole, también, reverencias verbales. Una vez adentro de la casa y sentadas en un petate, dan inicio a su plática; la niña es amonestada por su abuela para que permanezca sentada y quieta; a la niña, pues, no le queda más que escuchar la forma tan singular de la plática de las ancianas. De regreso a casa, la niña pregunta a la abuela una inquietud que le ha surgido de la plática que sostuvo con su amiga, la abuela le explica brevemente sobre ello y le dice que otro día le dirá más; la niña queda aún más intrigada: el tema es mitológico. Al atardecer, llegan los campesinos fatigados a su casa

Este primer paradigma nos muestra la composición de la familia y la función de cada miembro. *Los niños y jóvenes*: aprendices del modo de proceder en el movimiento práctico, del oficio, y de la cosmovisión, *tlahtollotl*, es decir, del conocimiento. *Los adultos*: los que con su esfuerzo dan forma a las cosas, Tlachihualiztli y Toltecayotl, y dan servicio a la comunidad, tequiotl; los que muestran el modo de proceder en el oficio. *Los ancianos*: los custodios del conocimiento, enseñan cómo ha de vivir el hombre, macehualli; resuelven problemas familiares y colectivos; ágiles en la palabra, velan para que el conocimiento de sus pasados sea transmitido a adultos y niños. Sigamos recreando su vida cotidiana.

Niños, *cocone* (de uno a tres años), juegan, desnudos, en el patio con lodo. Los niños más grades (de hasta diez años) portan su mecapal con alguna carga a manera de juguete, otro tanto hacen las niñas con su quimil; “ [los padres] a sus hijuelos chiquitos les hacen unos mecapalejos también chiquitos con sus cordelillos que parecen juguetes en que les atan alguna carguilla liviana conforme a sus corpezuelos, no para que sirva de algún provecho, porque es nada lo que llevan, sino para que se hagan a la costumbre de echar sobre sí aquel yugo cuando sean grandes [...] Y las madres por el consiguiente enseñan a sus hijuelas dende que saben andar, a traer un liachuelo de alguna cosa liviana envuelta en un paño, y la ligadura o nudos echados al cuello, que es a la usanza femenil”. [Mendieta, 2002, I: 228]

Figurémonos ahora el discurrimento de la vida en los adultos.

De ellos dice Sahagún, “HOMBRE DE PERFECTA EDAD. El hombre de perfecta edad es de robusto corazón. Es esforzado; es prudente; es entendido; es vivo. El buen varón de perfecta edad es trabajador, es sufrido en los trabajos [...] / MUJER DE PERFECTA EDAD. La mujer de perfecta edad es honrada, digna de ser reverenciada, grave, mujer de su casa. Nunca reposa. Vividora. Esfuérase a trabajar.” [II: 865]

Los adultos son los que saben proceder en el movimiento práctico, *saber proceder es cumplir los rituales que anteceden a cada movimiento práctico y ejecutar, pues, la pericia técnica*. Saber proceder es involucrarse íntegramente en el trabajo –sea tlachihualiztli, toltecayotl, tequiotl, o actividades como la de pescar y cazar, y el combate. La etapa adulta es el momento vital de los grandes esfuerzos físicos.

Los padres y madres son maestros de sus hijos en la forma de proceder en el movimiento práctico. Escribe Vaillant, “Un mundo en que el trabajo manual es universal ofrece al niño una oportunidad de participar en las actividades adultas mucho más pronto que en nuestras culturas altamente mecanizadas”. [1999: 97]

Figurémonos por último la función de los ancianos.

“VIEJOS. El viejo es cano. Tiene la carne dura. Es antiguo de muchos días. Es experto. Ha experimentado muchas cosas. Ganó muchas cosas por sus trabajos. El buen viejo tiene fama y honra. Es persona de buenos consejos y castigos. Cuenta las cosas antiguas, persona de buen ejemplo [...] / VIEJAS. 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. Es lumbre, es espejo, es dechado”. [Sahagún, 2002, II: 865] Son los hombres de mando, cada barrio tiene su consejo de ancianos, los tlahtoanis solicitan con frecuencia el parecer de ellos, dan valor en los combates.

Cuenta Durán que en el combate que se trabaría entre los mexicas y los huastecos, mientras las escuadras mexicanas se preparaban “Luego salieron los viejos que tenían oficios de ordenar la gente de guerra, que eran como maestros de campo, con sus bastones en las manos y unas cintas apretadas a la cabeza y unas orejeras de concha, largas, y unos besotes en los labios, muy bien armados, y empezaron a componer a la gente...” [II: 219]

Fernando de Alva Ixtlilxochitl nos cuenta las vicisitudes acaecidas a los hijos de Nezahualcoyotl por motivo de enfrentarse a Chalco, población gobernada por un anciano valeroso. “El rey Nezahualcoyotl de Tezcuco, habiéndole traído nuevas de que Toateuhtli, cacique y señor de la provincia de Chalco se le había rebelado y negándole la obediencia, hizo una junta de sus grandes caciques y principales de su corte y reino [...] / Los principales, caciques y señores que estaban en la sala, habiendo oído lo por el rey propuesto, estuvieron dando y tomando lo que se debía hacer en tan gran negocio, y entando en esto se levantó el infante Ychasotlatoalzin, hijo unigénito del rey, y hincado de rodillas delante del padre, le dijo: ‘a mi como a tu hijo, mi padre y señor, es justo que me encomiendes este castigo y venganza ...’ [...] / El infante Ychantlatoatzin, capitán general de aquel ejército [dado por su padre para el castigo] / Llegados a la dicha frontera de la provincia de Chalco, el infante capitán general del ejército le asentó a vista de sus enemigos, que estaban en una serranía y puesto muy fuerte, bien apercebidos para se defender. El infante antes de acometer ni hacer daño en los contrarios, envió a decir con un capitán de su ejército, valiente y animoso, al cacique Toateuhtli [...] que aunque él venía por mandado del rey su padre a le prender y llevar preso a su presencia [...] él, como hijo de tan gran príncipe que se precia de misericordioso y no justiciero, compadeciéndose de su vejez, quiere usar con él de misericordia, y le da la palabra como quien es, de no hacerle

daño en su tierra y alcacel real, con que se venga para irse con él ante el rey su padre [...] sin tocarle las manos en su persona, que lo tendrá por afrenta, por ser tan viejo y ciego [...] / Llegado el capitán ante el cacique con la dicha embajada y díchole lo que el general había dicho le dijese, con mucha paciencia, sin enojarse, le dijo : ‘caballero, muy gran castigo merecía vuestro atrevimiento en haber venido ante mí, con embajada de un muchacho como es el infante que os envía, haciéndome tantos fieros y amenazas, que entiende lo ha con los del reino de su padre, que les debe de dar la vida de merced, que sin considerar que yo viejo y ciego, sentado en mi casa y en mi tienda, le daré tanto en qué entender a él y a su ejército, que en él no esté seguro de venir a mis manos, que ruegue a los dioses le escapen de ellas, que si a mi me son favorables, e yo le puedo haber en mi poder, como muchacho le haré azotar y castigaré su locura con un castigo nunca visto [...] / El infante [...] corrido y afrentado con muy grande enojo y pasión, blasfemando de sus dioses que tal atrevimiento permitían a un viejo ciego y sin manos, mandó apercibir la gente para otro día acometer [...] [la batalla la ganaron los de Chalco. Y un día dos hijos de Nezahualcoyotl y de Axayacatl, sacerdote supremo de Mexico Tenochtitlan que des pues sería tlahtoani, fueron a cazar a las cercanías de Chalco, y entonces] Los criados, capitanes y soldados del dicho cacique [...] dieron con los cuatro infantes, y sin resistencia por ser muchos [...] los prendieron y llevaron ante el cacique [...] los mandó luego sacrificar y les sacó los corazones y los hizo engastar en oro, y se los puso como gargantillas a la garganta, y los cuerpos mandó a poner en las cuatro esquinas de una sala grande [...] [Y entonces se apercibieron conjuntamente los ejércitos de Tezcuco y México. Y aconteció que estando ambos bandos enemigos uno junto al otro, el infante Axoquentzin de diecisiete años, se dio maña a entrar desapercibido en el campo de los Chalcas] y fue cosa milagrosa que el dicho infante, como viese al cacique en su silla, gobernando desde allí a su ejército, por ser viejo y ciego, y cercado de hombres que le acompañaban, sin que ninguno de ellos de lo impidiese le asió de los cabellos y le sacó arrastrando de la tienda afuera por el campo...” [Alva, 1997, I: 553-558]

Los ancianos en tanto custodios de la palabra, transmiten la experiencia cognitiva de ellos y de sus pasados a los jóvenes, dice Durán encolerizado, “...viejos predicadores de su maldita ley que no dan lugar a que se olvide enseñándola a los mozos y niños”. [II:86] Entre los ancianos y los niños acontece una plática sagrada, plática que reúne simultáneamente lo antiguo y lo nuevo de una experiencia única: el de ser macehualli. Esa transmisión de experiencias viene a decir que el hombre es siempre uno, y el ser uno expresa la antigüedad de nuestra humanidad; cada individuo remite a la antigüedad de su ser: el Huehuetotl ‘la antigua originalidad: el dios antiguo’. Los ancianos hacen saber a los niños y jóvenes su antigüedad, que estén ciertos que no están solos y desprotegidos en esta vida; les hacen saber que aquellos que los precedieron, que no reflejan otra cosa sino su propia humanidad, les dejaron un legado que los ata a sus vidas anteriores en el Tlalticpac, la tierra; este legado es un regalo, un merecimiento para que vivan con conocimiento, para que con el alumbren las inquietudes que les nacerán, a su tiempo, en lo más profundo de su ser. Así se dirigía el padre a su hijo, “Hijo mío muy amado y querido, nota lo que te diré. Nuestro señor te ha traído en esta hora donde te quiero hablar cerca debes guardar todos los días de tu vida. [...] / [Hablandole de sus antepasados, le decía] eran bien hablados y muy humildes y de gran crianza, y respetaban a todos, y se abajaban hasta la tierra, y se tuvieron como nada, y cuanto más eran honrados y estimados, tanto más lloraban y se entristecían y suspiraban, y se inclinaban y se abajaban. De esta manera, hijo mío, vivieron en el mundo los viejos de quien descendimos, tus abuelos y bisabuelos y tatarabuelos que nos dejaron acá, de quien

descendiste. Pone los ojos en ellos. Mira sus virtudes; mira su fama y el resplandor y claridad que nos dejaron; mira el ejemplo y dechado que ellos dejaron, y ponlo delante de ti, y tenlo delante de tus ojos. Mírate en él, y verás quién eres”. [Sahagún, 2002, II: 565–66] Huehueteotl nos remite a la antigüedad de nuestra humanidad, para que no sintamos que nuestro andar por el tlalticpac es nuevo e inexperto en el mundo, sino antiguo, muy muy viejo. Lo que hay que aprender es saber disponerse para poder recibir la experiencia cognitiva y no hacer oídos sordos a la palabra; y ésta es la experiencia de un mundo humando, forjado por los sucesivos ancestros para ellos y para sus descendientes; sabrán sus descendientes que la humanidad en el tlalticpac es un relacionarse con el todo, que es un discurrimiento sagrado que fija al hombre un modo de vivir, de interactuar con los otros entes naturales. Las posibilidades humanas en el tlalticpac es una condición que se les ha ya presentado a los ancestros, en la que han procedido de cierto modo –piénsese en la vida sedentaria y agrícola. Y ese modo es el que legan a sus descendientes, para que se aprovechen de él. Este fenómeno de legado e identidad natural acontece de manera específica en los tres momentos vitales –juventud, madurez y vejez. La comprensión plena de este fenómeno cognitivo está reservada para los ancianos; por ello, en los discursos que sostienen con los niños y adultos son éstos aún ignorantes de la significación de muchas referencias –a los niños, por ejemplo, se les da a conocer el viaje al inframundo cuando hayan de morir– que hacen en su lenguaje, sólo cuando lleguen a la vejez estarán en condiciones de reconocer y comprender la integridad de la palabra, el aliento de los macehualtin.

Por esas razones, los macehualtin muertos permanecen vivamente en la conciencia de los que viven: porque se han convertido en el reflejo sagrado del mundo humano, escuchó el Fraile Motolinía que “Por vía de hacer sufragio, a todos sus difuntos nombraban teutl fulano, que quiere decir, fulano dios, o fulano santo” [Motolinía, 2001: 33]; en el momento que mueren la conciencia, de quienes estuvieron en vida con él, reviste sus imágenes con un manto sagrado que reflejará al hombre su naturaleza humana; esta naturaleza profunda no distingue lo que los occidentales llaman mundano y sacro, pudiendo decir, por tanto, que para los macehualtin lo mundano no es capricho marginal, o que no está desproveído de lo sagrado; Tlazolteotl ‘Dios de lo pagano’, ‘Dios de las inmundicias’, son expresión de lo que se viene diciendo. En la celebración de los días de muertos, los macehualtin de hoy, especialmente en los ancianos, sucede este acontecimiento del recordar a sus muertos tan emotivamente que deviene en sagrado o cognitivo, como se quiera llamar; tal acontecimiento de nostalgia y alegría redime al hombre de sus sufrimientos nostálgicos y de soledad, al mismo tiempo que los recuerdos le hablan a la persona de su humanidad.

¿Qué imagen se nos presenta de la familia y la comunidad?

La figura de un organismo colectivo, de un monte, la población, con varias cuevas, los barrios. Viene a decir que la colectividad es un organismo individual, es decir que es indivisible, aglutinante de personas. Todos los residentes de la población están cobijados por el monte, la sociedad. Es por ello que los macehualtin edifican teucaltin, pirámides, porque representan el vivir en comunidad, expresan la naturaleza del hombre. El teucalli expresa la unidad, unidad que es sagrada en cuanto que es la condición natural del hombre. La unidad del hombre se desenvuelve en los niños, los jóvenes, los adultos y los ancianos; todos ellos no son más que uno, el macehualli. En la unidad los macehualtin de cada etapa vital desempeñan funciones específicas, funciones que en realidad son para ellos mismos no bien han comprendido la naturaleza de la que son manifestación. Hemos nosotros

señalado tres momentos vitales, niñez y juventud, aprendizaje del modo de proceder en la vida; madurez, pericia en el modo de proceder; ancianidad, custodia de la tradición, o tlahtolli 'lo que se transmite'.

La unidad vital es expresada en las inquietudes de cada una de las etapas, cada una es, pues, un símbolo o individualidad, como se quiera llamar, que remite a la unidad existencial; la naturalidad requiere una división orgánica de los quehaceres humanos, división natural que se propone la formación de hombres íntegros, es decir, individuos. Hemos apuntado a la categorización de la sociedad natural en tres individuos, a recordar, niño + jóvenes, adultos y ancianos; cada uno de los cuales alcanza la individualidad en el estigma o momento en el que adquiere el sentido de la unidad. Tal sentido no es otra cosa que la aguda conciencia que se resuelve en inquietudes. Estas inquietudes remiten, por tanto, a la totalidad. Las inquietudes de los niños y jóvenes se proponen conocer el modo en que se procede en el mundo, el cual ya incluye el conocimiento, esas inquietudes sólo son saciadas parcialmente, ello por su incapacidad para comprender el caudal cognitivo del tlahtolli 'palabra', debido a la insuficiente experiencia vital; las inquietudes se van satisfaciendo según avanza su experiencia, entonces podrá recordar y comprender la palabra que se le otorgó cuando niño. Las inquietudes de los adultos son prácticas y cognitivas, ¿qué inquietudes guardará en su interior el toltecatl; es decir, el trabajador que da forma y diviniza las cosas? Creemos que versarán sobre acudir al llamado del corazón y sobre la técnica necesaria para llevar a efecto la obra. Versan, también, sobre las necesidades de la comunidad y sobre el cuidado y enseñanza de sus hijos. Las inquietudes de los ancianos parecen ser fundamentalmente cognitivas, les apremia la necesidad de dirigir sabiamente la palabra a sus hijos y nietos, transmitiéndoles un sentido profundo tocante a la humanidad que sólo ellos están en condiciones de alcanzar. Estas inquietudes particulares engloban la totalidad del ser en cuanto que poseen la virtud de remitir a las restantes etapas vitales. La conciencia del niño tiene muy presente su ignorancia, esa inquietud sabe que habrán de iluminarla sus padres y los ancianos sus abuelos; la reverencia que profesan a ellos, expresa que han advertido la magnificencia cognitiva que detentan sus mayores. La individualidad íntegra de los niños y jóvenes se alcanza al advertir esa ignorancia y preguntar por ella, es éste el sentido de la unidad: ¡el de saberse parte de una totalidad más vasta! Es esto la raíz de la identidad. Los que son padres y madres llevan muy presentes en su interior a sus hijos y a los ancianos, conocen ya las necesidades de sus hijos, saben lo que hay que aprender para poder proceder; esto es, dar forma y con ello sustentar la vida. Son concientes de que no lo saben y pueden todo, por ello solicitan los sabios consejos de los ancianos. Se ven asimismo en los niños y ancianos, ellos le proporcionan su identidad humana. Los ancianos conocen ya las inquietudes tanto de los niños como de los adultos, es por ello que los aconsejan. Ahora en la vejez experimentan una nueva inquietud: transmitir todo cuanto han alcanzado a comprender. ¿Por qué esta necesidad de transmitir? Porque en su vejez han alcanzado a saber plenamente que son parte de un todo más vasto, que son niños, adultos y ancianos a la vez. En niños y en adultos ven reflejada su identidad, ven su propia imagen: la humanidad. Puede decirse que así como el niño ve reflejada su identidad en la imagen de sus padres y la sabiduría de los ancianos, el anciano la reencuentra en los niños y adultos. ¿Con qué otro sentido hay que comprender los huehuetlahtolli, los discursos dirigidos? Dice el anciano al recién nacido, "Nieto mío, has venido al mundo donde has de padecer muchos trabajos [...] Eres [...] brotón de tus abuelos y antepasados..." [Sahagún, II: 414]

El resultado de esta división natural de los quehaceres humanos, es que no permite que el hombre en ninguna de sus etapas vitales se sienta emocional y cognitivamente solo, para

ello posee su efectiva identidad orgánica: el Altepetl, es altepehua ‘hombre de comunidad’. Las implicaciones materiales de esa identidad es la ayuda mutua, la distribución colectiva de los medios de producción y el tequiotl. Tal es la condición natural del hombre.

II.1 Mesoamérica y Occidente.

La función orgánica de los ancianos, huehuetque e ilamatque, en la comunidad es fundamental como hemos visto, este fenómeno no es particular de las poblaciones de macehualtin o nahuas, sino es general de Mesoamérica –y con seguridad de muchas otras regiones culturales. Esta condición natural de los ancianos contrasta con aquella histórica de Occidente, reflexionemos sobre esta disparidad.

Veamos testimonios de la condición de los ancianos en Occidente.

Es sabido que en la cosmovisión occidental la vejez es considerado un fenómeno netamente degenerativo, el ocaso de la vida sin más. Es de notar que esta cosmovisión hostil a la senectud no es reciente, se remonta a los orígenes de tal cultura. El testimonio que presentamos es una excepción muy poco común en la vida y moralidad ordinaria de los griegos, “El poeta Sófocles, se nos dice, en su avanzada vejez fue llevado a los tribunales por su hijo, quien lo acusó de ser incompetente para administrar sus propios asuntos. La única defensa del anciano trágico consistió en recitar ante el jurado pasajes de una obra suya recién escrita [...] se desechó el caso, se multó al acusador y el acusado partió triunfante y cubierto de honores”. [Hamilton, 2002: 101] Este suceso jamás habría sucedido en las sociedades de los macehualtin, cuyos preceptos establecían que “...a los que irreverenciaban a los viejos padres o madres les costaba la vida, y así lo que más esta gente encargaba a sus hijos y les enseñaba era reverenciar a los ancianos de todo género”. [Durán, 2002, II: 45]

Prestemos atención a estos dos poemas que expresan la vida de Occidente, uno de los cuales fue escrito por Sófocles en su vejez; el otro, por el español Tirso de Molina, también en su ancianidad.

“Los largos días acumulan mucho,
más cercano el pesar que el gozo.
...La muerte por fin, la liberadora.
No haber nacido es, por mucho, lo mejor.
Luego, cuando se ha visto la luz,
es volver pronto al lugar del que se vino.
Cuando han pasado la juventud y sus veleidades,
¿qué dolores no sentimos, qué pesares no conocemos?
Envidias y facciones, muchas y muerte súbita.
y al final, la vejez, despreciada,
achacosa, hostil.”

[Sófocles, citado por Hamilton, 2002: 240-41]

“Mozo, estudié:
Hombre, seguí el aparato
De la guerra; y ya varón,
Las lisonjas de palacio.
Estudiante, gané nombre;
Esta cruz me honró, *soldado*;
Y *cortesano*, adquirí
Hacienda, amigos y cargos,
Viejo ya, me persuadieron
Mis canas y desengaños
A la bella retirada
Desta soledad, descanso
De cortesanas molestias,
Donde prevengo despacio
Seguro hospicio a la muerte.”

[Tirso de Molina, citado por Bello, 1984:93]

Tirso de Molina nos representa brillantemente las tres grandes etapas de la vida del hombre, juventud, madurez y senectud; nos es posible ver que las dos primeras son las importantes, ello por su estrecha aplicación al movimiento práctico, es decir, económico. En cambio, la ancianidad es presentada como una retirada de la vida útil, como condición natural en la que se pasarán los últimos días en soledad, en un descanso – que Tirso de Molina por ser poeta considera bello – en que sólo resta esperar la muerte. Los ancianos, en definitiva, no tienen ninguna utilidad o función dentro de la sociedad; esta proposición es más válida que nunca en el capitalismo, si bien echamos de ver que se remonta a los horizontes históricos que lo precedieron, tal hecho sugiere el desarrollo de una tradición histórica ahora devenida en capitalismo, mas que en cuanto tradición no deja de remitir a la identidad con su pasado. La comprensión de Marx respecto a la historiografía occidental da sugerencias que podrían explicar tal situación, “Todas las sociedades existentes hasta el presente se han basado [...] en la contradicción entre clases opresoras y oprimidas”. [1998: 54]

Hemos visto como en las sociedades de los macehultin los ancianos no dejan de ser útiles, y esto, tanto en su aplicación práctica como intelectual. Hemos sido testigos ya de ello, recordemos la narración tocante al tlahtoani de Chalco, que sobre ser viejo, era ciego y manco. Veamos otros testimonios. “Después que Tlacaelel [Cihuacoatl, es decir, segunda autoridad después del Tlahtoani, se trata de un mexica que gobernó junto con Huehue Motecuzoma] era viejo y no podía ya ir más a la guerra, aunque su consejo en ella era el principal [...] y era tan seguido y creído su consejo, que no se hacía más de lo que él decía y ordenaba.” [Durán, 2002, I: 289] Una de las funciones de los ancianos era el de dirigir sabiamente la palabra a quien le ha acontecido, o habrá de acontecerle, por primera vez, una vicisitud importante según su cosmovisión, tal discurso es llamado huehuetlatolli ‘la palabra de los antiguos’. Escuchemos el huehuetlatolli que el anciano mercader, pochtecatl, dirigía al joven que por primera vez iría a mercadear a lejanas tierras, “...cada uno de los viejos le hacía un razonamiento esforzándole para los trabajos en que se había de ver. El primero decía de esta manera: ‘Hijo, aquí nos habéis juntado y allegado a todos los que aquí estamos, que somos vuestras padres y mercaderes como vos. Es bien que os avisemos y hagamos el oficio de viejos para con vos consolándoos y esforzándoos’...”. [Sahagún, 2002, I: 381] Cuando nacía un bebé, “Nieto mío, has venido al mundo donde has de padecer muchos trabajos y fatigas, porque estas cosas hay en el mundo. Por ventura vivirás mucho tiempo, y te lograremos y gozaremos porque eres imagen de tu padre y de tu madre. Eres provén y brotón de tus abuelos y antepasados, los cuales conocimos, que vivieron en este mundo”. [Ibid. : 414] Se podría decir que en las antiguas sociedades de macehualtin no había acontecimiento alguno en que faltasen los ancianos, su sola presencia era necesaria.

La relevancia de los ancianos salta por todos los lados que miremos el transcurso de la vida en el Altepetl, notaron los conquistadores muy bien esta característica, que les parecería sui generis por no tener paralelo en sus sociedades, escribió Durán, “...la cual vejez era en mucha tenida y reverenciada entre estas naciones.”⁵ [II: 59]

Nos hace falta decir que los ancianos gozaban de buena salud y longevidad, debido en parte al cuidado que tenían de él sus hijos y nietos. Fernando de Alva Ixtlilxochitl (1578?-1650), “...aún hasta hoy día muchos naturales viven casi cien años y otros pasan de cien”. [II: 291] Alejandro de Humboldt , “En México [finales del siglo XVIII y principios del XIX], en la zona templada situada a media falda de la cordillera, no es cosa extraordinaria el ver llegar a los indígenas, especialmente las mujeres, a la edad de 100 años: y por lo común disfrutaban de una buena vejez”. [2002: 59]

¿Cuál es la consecuencia de la fractura en que se encuentran los tres momentos vitales, que hemos señalado, para el mundo occidental?

Aventuraremos decir que es el aislamiento en que se encuentra el hombre moderno en cada etapa de su vida; al no acontecer la plática orgánica, transferencia cognitiva de experiencia, queda recluso e incomprendido en su etapa existencial. Para que nuestra búsqueda sea fértil habría que buscar las causas de esta fragmentación en las condiciones materiales que lo determinan, ya lo dijo Marx, “¿En qué se basa la familia actual, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. En su forma totalmente desarrollada sólo existe para la burguesía; pero halla su complemento en la forzada creencia de familia de los proletarios y en la prostitución pública. / [...] Las proclamas burguesas acerca de la familia y la educación, sobre la íntima vinculación entre padres e hijos, se tornan tanto más repugnantes cuanto más se desgarran, en virtud de la gran industria, todos los vínculos familiares para los proletarios y los hijos se transforman en meros artículos de comercio e instrumentos laborables”. [1998: 61-2]

III. Las escuelas.

¿Cómo se reproducían cognitivamente los macehualtin?

Niños y jóvenes asisten a la escuela, “...en cada pueblo había dos, una más estrecha [Calmecac] que otra [Telpochcalli], así para hombres como para mujeres” [Sahagún, 2002, II: 650]; “En naciendo una criatura luego los padres y las madres hacían voto y ofrecían la criatura a la casa de los ídolos, que se llama *calmecac* o *telpuchcalli*. / Era la intención de los padres ofrecer a la casa de los ídolos que se llama *calmecac* para que fuese ministros de los ídolos viniendo a edad perfecta. Y si ofrecían la criatura a la casa del *telpuchcalli*, era su intención que allí se criase con los otros mancebos para servicio del pueblo y para las cosas de la guerra”. [Ibid., I: 332] De este fenómeno dice Jacques Soustelle, “Es notable que en esa época y en ese continente un pueblo indígena de América haya practicado la educación obligatoria para todos y que ningún niño mexicano del siglo XVI, cualquiera que fuese su origen social, careciera de escuela”. [1977: 176]

Cuanto al Calmecac, Cal-(li) ‘albergue’ + meca-(tl) ‘cuerda’ + -c ‘lugar’, podemos parafrasear el sentido como ‘Albergue del legado’ o ‘Albergue donde se trasmite la palabra’; los niños que a esta escuela eran enviados, residirían permanentemente allí sin volver más a la casa de sus padres, era la educación allí un proceso completo de enseñanza de veinticuatro horas, cuyo modo de proceder, o método, se proponía hacer amistad con Dios, este procedimiento consistía fundamentalmente en el cumplimiento estricto de la cronología ritual –que en algunos implica oración y sacrificio con puntas de maguey– y simbólica, la comprensión de los calendarios y en general de los códigos, aprender a cantar, la comprensión de los sueños, y a trabajar colectivamente en maizales, zanjas y obras de barro o de piedra. El primer grado era el de Tlamacazton; el segundo, Tlamacazqui; el tercero, Tlenamacac; el cuarto, Quetzalcoatl; el quinto, Totec Tlamacazqui o Tlaloca Tlamacazqui. Los maestros en el Calmecac eran los sacerdotes.

Cuanto al Telpuchcalli, ‘Albergue de jóvenes’, en esta escuela “...les enseñaban e industriaban en buenos y loables ejercicios y costumbres a ser bien criados a tener reverencia a los mayores a servir a obedecer dándoles documentos cómo habían de servir a los señores para caber entre ellos y saberles ser agradables, allí los enseñaban a cantar a danzar y a otras mil sutilezas. También los industriaban [en] ejercicios de guerra a tirar una flecha a puntería a tirar una fisga o varas tostadas con amientos a mandar bien una rodela y espada haciéndolos dormir mal y comer peor para que desde niños supiesen de trabajos y

no se criasen con regalo. En esta casa había muchos de todo genero de personas así hijos de principales como de gente baja.”[Durán, 2002, II: 58] Los niños y jóvenes en esta escuela pernotaban, pero cada uno comía en su casa propia. Dejaban los jóvenes esta escuela para casarse, a la edad promedio de 22 años. Los maestros en el *Telpuchcalli* eran los ancianos de los barrios.

En esta escuela los maestros observaban cuidadosamente las aptitudes de los jóvenes, había quienes las tenían para el combate, otros, dice Durán, “...se aplicaban e inclinaban a religión y recogimiento a los cuales en conociéndoles la inclinación y desto luego los apartaban [...] Así a estos naturales los sacaban de estos colegios y escuelas donde dependían las ceremonias y culto de los ídolos y los pasaban a otras casas y aposentos de más autoridad a la cual casa llamaban tlamacazcalli este nombre dicho se compone de tlamacaz que quiere decir hombre y de calli que quiere decir casa y así la llamaban casa de mancebos ya en la perfecta edad de su juventud”. [Ibid. : 59]

Convendrá saber la función del temachtiani ‘maestro’:

“Maestro de la verdad,
no deja de amonestar.
Hace sabios los rostros ajenos,
hace a los rostros tomar una cara,
los hace desarrollarla.
Les abre los oídos, los ilumina.
Es maestro de guías, les da su camino,
de él uno depende.” [León-Portilla 2003 C: 193]

Alva de Ixtlilxochitl comenta que había órdenes en Tezcoco –talvez. dentro del *Telpuchcalli* – en donde se formaban a personas para desempeñar funciones públicas, tales como tequitlatos ‘supervisores del trabajo colectivo’, calpixques ‘recogedores de tributos’, embajadores, jueces y demás.

Los jóvenes dejaban esta etapa de su vida en el momento en que se casaban, a partir de ahí eran considerados adultos, tlapaliuhqui “que quiere decir ya la edad madura y perfecta” [Durán, ibid. : 59]

IV. La forma de gobierno.

En la comunidad náhuatl había dos formas de gobierno, una natural, y otra que recuerda a las dinastías, que podríamos calificar de histórica. Tratemos primero sobre el gobierno natural.

La forma de gobierno natural la encontramos en los calpulis ‘barrios’ que en conjunto forman un Altepetl o ‘comunidad’. En el calpulli se extiende la estructura natural de la familia –en la que los ancianos son los custodios del conocimiento–, integrando colectivamente el *consejo de ancianos*. Y de entre esos ancianos es elegido un principal por parte de los integrantes del calpulli, Zorita dice de él, “...siempre tienen una cabeza [...] y ha de ser de ellos mismos y no de otro calpulli [...] muerto uno eligen otro, el más honrado, sabio y hábil a su modo, y viejo [...] / Este principal tiene cuidado de mirar por las tierras del calpulli y defenderlas, y tiene pintadas las suertes que son, y las lindes [...] quién las labra [...] y cuáles están vacas [...] quién y cuándo y a quién las dieron; y van renovando siempre sus pinturas según los sucesos [...] [son los responsables de] dar tierras [...] si tienen pocas, según su familia [...] / Y en cada casa de éste se juntaban los del calpulli a

hacer y tratar lo que les 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”. [1993.: 34-35]

Por otra parte, el Altepetl ‘ la comunidad’ es presidido por el Tlahtoni y un consejo de cuatro caballeros “...que habían siempre de estar al lado del señor y entender todos los negocios graves del reino.” [Sahagún, 2000, I: 771]

Los tlahtoque o gobernantes de las comunidades pertenecían a un linaje llamado genéricamente *Pillotl*. Y cuando un Tlahtoani moría, este era el modo de elegir nuevo gobernante, “...juntábanse los senadores que llamaban *tecuhtlatoque*, y también los viejos del pueblo, que llamaban *achcacauhti*, y también los capitanes, soldados viejos de la guerra, que llamaban *yautequihuaque*, y otros capitanes que eran principales en las cosas de la guerra, y también los sátrapas que llamaban *tlenamacaque* o *papahuaque*. Todos éstos se juntaban en las casas reales; allí deliberaban y determinaban quién había de ser señor. Y escogían uno de los más nobles de la línea de los señores antepasados que fuese hombre valiente, ejercitado en las cosas de la guerra, osado y animoso, y que no supiese beber vino, que fuese prudente y sabio, que sea criado en el *calmecac* que supiese bien hablar y fuese entendido y recatado y amoroso. Y cuando todos o los más concurrían en uno, luego le nombraban por señor [...] todos juntos venían , confiriendo los unos con los otros venían a concertarse en uno”. [Sahagún ibid.]

Y sobre la elección de los cuatro caballeros del consejo, “...después de electo rey en México, elegían cuatro señores de los hermanos de ese rey o parientes más cercanos a los cuales deban dictados de príncipes y de aquellos cuatro habían de elegir rey y no de otros y eran los dictados *Tlacoachcalcatl* [...] al cual le daban aquel dictado para él y sus descendientes... / El segundo dictado era *tlacatecatl*... / *Ezhuahuacatl*... / El cuarto dictado [...] *Tlillancalqui*...[Durán 2002, I: 152–53]

Miguel León-Portilla habla de pacto entre los pipiltin y los macehualtin:

“Los nobles, aconsejados por el sagaz Tlacaélel, hijo de Huitzilíhuítl, manifestaron a la gente del pueblo que

‘si no saliéramos con nuestro intento [vencer a Azcapotzalco], nos pondremos en vuestras manos [las de los macehualtin] para que nuestras carnes sean mantenimiento vuestro y allí os venguéis de nosotros...’

La contestación de los macehualtin fue aceptación de lo propuesto:

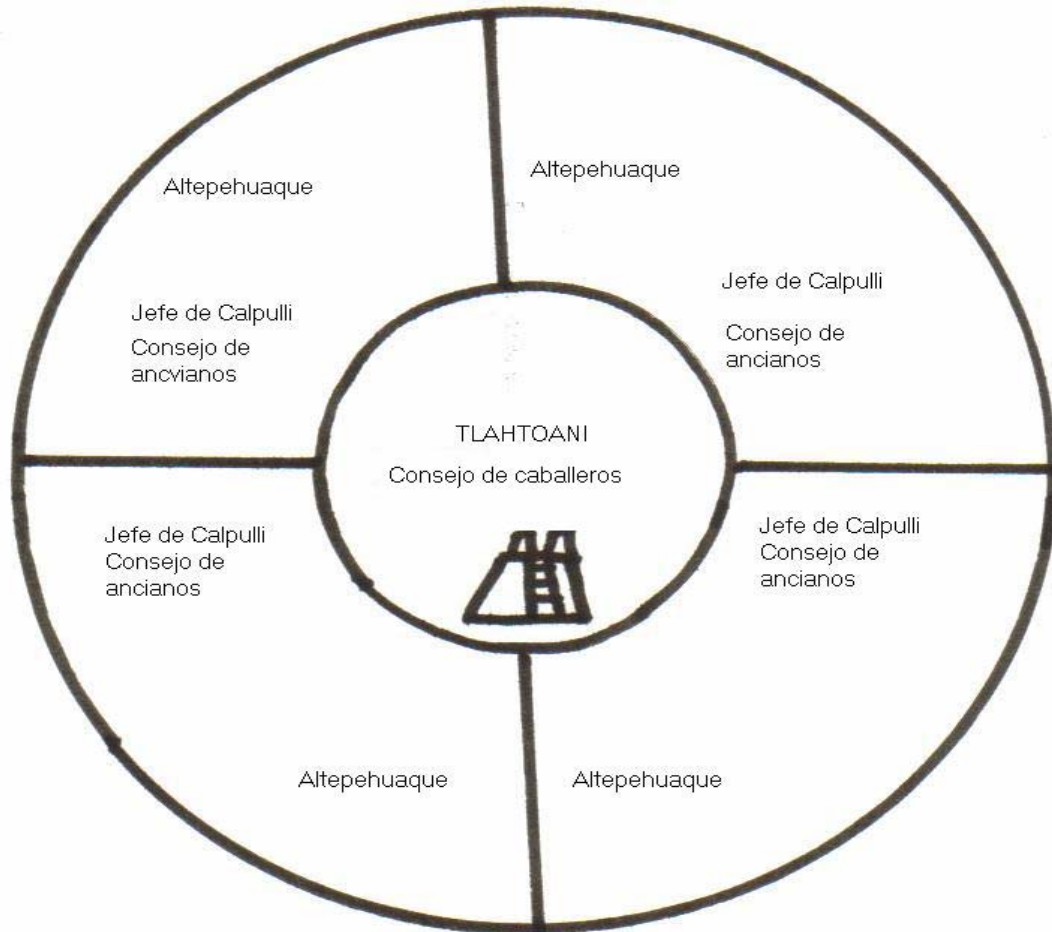
‘..pues mirad que así lo hemos de hacer y cumplir, pues vosotros mismos os dais la sentencia; y así nosotros nos obligamos si salís con vuestro intento de os servir y tributar y ser vuestro terrazgueros y de edificar vuestras casas y de os servir como a verdaderos señores nuestros, y de os dar nuestras hijas y hermanas y sobrinas para que os sirváis de ellas, y cuando fuéredes a las guerras de os llevar vuestras cargas y bastimentos y armas a cuestras y de os servir por todos los caminos por donde fuéredes y, finalmente, vendemos y sujetamos nuestras personas y bienes en vuestro servicio para siempre’.

La victoria sobre Azcapotzalco haría que las promesas de los macehualtin tuvieran que cumplirse”. [2003: 256, los corchetes son suyos, los textos que cita el autor son de Durán]

Es por ello que consideramos esta forma de gobierno como “producto histórico” [Véase Marx 2005, I: 434, 438] Es forma histórica en cuanto que en virtud de vicisitudes sociales, enfrentamientos militares entre comunidades, un grupo social ha consolidado su preeminencia.

el camino hacia el corazón constituye el drama humano de los macehualtin; sólo uno se desarrolla, se es “dueño de un rostro, de un corazón” ixeh, yollo y por tanto se llega al conocimiento, si se es buen artífice

Hemos realizado la siguiente gráfica de la estructura de gobierno al interior de las comunidades nahuas, suponiendo una comunidad conformada por cuatro barrios, donde los altepehuaque son la población menuda:



¿Qué funciones gubernamentales desempeñaba el Tlahtoani, es decir, la autoridad central?

-Convocar a guerra.

-Autorizar y dirigir las construcciones públicas, tanto gubernamentales como religiosas, en la gran plaza central de la comunidad.

- La jurisdicción civil.
- Nombrar a las autoridades públicas: regidores del mercado, calpixque ‘recogedores de la hacienda pública’, embajadores, jueces, autoridades judiciales.
- Recompensar a los guerreros valerosos.
- Solventar los gastos religiosos.

El gobierno central obtenía sus ingresos principalmente de los “.. calpullec o chinancallec, que quiere decir barrios conocidos o parentesco antiguo y conocido que están por sí, y ésta era mucha gente, por ser los calpullec muchos, y casi entraban en ella todos los que tributaban al señor supremo”. [Zorita, 1993: 111] Además el gobierno tenía tierras públicas.

V. El canto y la danza.

Planteamiento.

Las inquietudes, las necesidades peculiares que albergan las comunidades de macehualtin arrojan luz hacia un sendero humano, una manera de existencia plena del hombre en cuanto tal. Estas inquietudes, confortantes del trama de su realidad, forjan un sentido vital unívoco, en el cual parecen subsumirse la totalidad de fenómenos, que siguiendo a nuestras propias inquietudes hemos encontrado. Estas necesidades son fenómenos determinantes. El *cuicatl* o ‘canto’ es una de esas necesidades que enseguida trataremos, y corresponderá al lector considerarlo imprescindible o no a la comprensión de la realidad de los macehualtin.

V.1 La literatura oral de los macehualtin.

¿Por qué los cantos de los macehualtin o el fenómeno literario es un fenómeno determinante? Es el constante hallazgo de este mismo fenómeno en el discurrir de la vida ordinaria de la comunidad, lo que mueve a pensar que se trata de un acontecimiento en verdad asaz importante para ellos. El *cuicatl* se impone, en cuanto acontecimiento, en esas comunidades. *Cuicatl* y danza, aun y cuando se les hallase separadas, son una misma intriga, el mismo fenómeno y una misma revelación para quien busca comprender; por esto, aunque en adelante pareciera que se alude sólo al *cuicatl*, como un tratamiento abstracto, no se deje de hacer referencia en la imaginación a la danza y a su música que acompañan al canto². Dice Patrick Johansson: “un relato indígena [...] se expresaba oralmente mediante una enunciación espectacular, en la que entretejían gestos, sonidos, colores, ritmos, compases dancísticos, jeroglíficos, indumentarios y otros elementos supragmentales”. [Johansson, 2004: 23]

¿Y qué clase de inquietud se expresa, se explaya en el *cuicatl*? Pensamos que el movimiento unívoco del hombre, el aliento vital que el hombre no puede retener: el *tlatolli* que en nuestro castellano llamamos *palabra*: la conciencia de la realidad: la identidad. Por excelencia el *cuicatl* junto con los llamados *huehuetlatolli* representan la cúspide de la facultad oral y cognitiva del hombre mecehualli. La potencialidad expresiva del *cuicatl* nos remite, y unas de otras son consecuencias sintéticas, a la potencialidad o al grado alcanzado de desarrollo del trabajo poético-intelectual, o simplemente cognitivo; estos *cuicatl* reflejan la cosmovisión que sobre su realidad poseen. Bien lo dice el escritor Agustín Yañez: “Las lenguas indígenas y sus expresiones literarias son cosa viva y bella, como también uno de

los pocos instrumentos indiscutibles para medir las exactas proporciones de la cultura alcanzada por el hombre americano antes de la conquista..” [Yáñez, 2001: VIII]

Se ha llamado literario a un fenómeno fonético y dancístico como ya se dijo, ¿por qué?, ¿es acaso permisible aplicarlo a un pueblo que no poseyó una escritura en la que la palabra se encontrase encerrada en la “prisión del alfabeto”? El llamarlo literario es legítimo, pretendemos, por haber adoptado un criterio amplio, y así dar cabida, por consiguiente, a un análisis de los recursos fonéticos literarios que se hallan en estos cantos y no así en la lengua hablada. Así el gramático y escritor Fernando Vallejo al discurrir sobre la naturaleza de los cantos homéricos, dice que fueron “...compuestos antes de que los griegos adoptaran la escritura fenicia, los poemas homéricos fueron confiados a la memoria” y que “..es una literatura transmitida por tradición oral como fue en sus comienzos la griega.” [Vallejo, 1997: 13] Y más al punto, se nos ofrecen las palabras del padre Ángel María Garibay, que dice al respecto: “tenemos brevemente documentada la existencia de composiciones de carácter literario en la antigua civilización, y también de su paso a la luminosa prisión del alfabeto. No fue muy difícil de lograr, dada la índole de la lengua náhuatl” [Garibay, 2000: 15] y más: “con alfabeto o sin él, la lengua náhuatl tiene dotes que la capacitan para la expresión literaria propiamente dicha” [Ibid.: 17] Finalmente sortharemos la pregunta aduciendo fragmentos de los dichos cantos encerrados ya en la llamada por Garibay “la luminosa prisión del alfabeto” .

Del llamado Chalcayotl tlatocacuicatl:

(I)

Ma ye <u>tocon</u> ican	Bebamos ahora,
Ma ye <u>tocon</u> cuacan	comamos ahora
Cacahua xochitli	cacao floreciente [Pomar, 2000: 23]

Del canto de la F. 29 *r* y *y* del manuscrito:

(II)

Xihual <u>om</u> pehua	Comienza cantor
Ticucanitl <u>Huiya</u>	tañe tu tambor florido [Ibid. : 73]
Ma oc <u>xocontz</u> otzona	
moxochihuehueuh	

Las sílabas subrayadas constatan un fenómeno literario, nos aventuraremos a explicar la función literaria de tal fenómeno.

Respecto al *Huiya* nos atenemos a lo que dice Garigay de esta y otros voces semejantes: “No estoy en posibilidad de decir con exactitud cuál era el oficio de estas partículas [...] Eran ayudas para la modulación del canto. Me inclino más a esta interpretación, por ser la más obvia. Todos estos poemas se hicieron para el canto, o acaso una modulación menor, que de todas maneras no era el recitado común [...]casi todas de puras vocales, sin especial significado y alargables a voluntad [...] similar a los aleluyas [...] Este procedimiento ayuda a la fijación del pensamiento, al mismo tiempo que prepara la mente para el que viene después.” [Ibid. : 79]

Con respecto al otro fenómeno, se trata de la voz no semántica *on* cuya función en estas composiciones poéticas, probamos ventura, es la de obtener una voz fuerte y en armonía con el ritmo del tambor; ya que si se enunciase en la forma hablada no se podría obtener este efecto estético. Además, al separar esta peculiar forma de entonación de la forma hablada viene a ser un recurso contra el olvido; nos mueve a pensar esto, también, que la

distribución o el ritmo de las palabras se asemeja a las del verso, de ahí la relativa facilidad con que el transcriptor y traductor de estos cantos, Ángel María Garibay, los revertió en versos. Algo semejante sucedió entre los griegos, “la prosa no ofrece apoyo alguno a la memoria. Y lo que parece hoy en día un refinamiento, en los poemas homéricos era una simple defensa del olvido [...] El verso nace pues vinculado a la memoria como la prosa a la escritura”. [Vallejo, *ibid*]

La forma hablada corrientemente de estos versos sería:

Ma ye tiquican	Xihualpehua
Ma ye ticcuacan	ticuicanitl
	Ma oc xictzotzona

Hay notoriamente una salvedad de uso no literario de la partícula *on* en la cuenta numérica: el número once se dice mahtlactli once; el doce, mahtlactli omome; el trece, mahtlactli omei... La numeración contemporánea en náhuatl confirma la nulidad semántica de tal partícula y de tal suerte el número once, doce y trece respectivamente se dicen hoy día como: mahtlactli ce, mahtlactli ome, mahtlactli yei: se ha desvanecido la partícula innecesaria *on*. Y ha paralelamente aparecido una variante hispanizada, y así con los mismos números: mahtlactli ihuan ce, mahtlactli ihuan ome, mahtlactli ihuan yei; en donde la voz intercalada *ihuan* tiene valor de conjunción copulativa como la “y”, de modo que es como si se dijera: diez y uno, diez y dos, diez y tres. No siendo esta la forma clásica o pura para contar, que para ésta tal conjunción sería superflua y sólo bastaba decir: diez uno, diez dos, diez tres; forma que no del todo ha cambiado.

V.2 La importancia del canto y la danza.

Tras lo anteriormente dicho, nos hallamos en condiciones más propicias para comprender esta peculiar realidad, el cuicatl, que junto con otros fenómenos concretan la totalidad de la realidad de los macehualtin.

En el vocabulario bilingüe de Fray Alonso de Molina, la voz *netotiliztli* es traducida por analogía como “baile, danza”, y con tal nombre llamaremos al acontecimiento del que en seguida nos comenta Fray Gerónimo de Mendieta: “Una de las cosas principales que en toda esta tierra había, eran los cantos y bailes, así para solemnizar las fiestas de sus demonios que por dioses honraban, con los cuales pensaban que les hacían gran servicio, como para regocijo y solaz propio [...] ordinariamente cantaban y bailaban en las principales fiestas, que eran de veinte en veinte días, y en otras menos principales”. [Mendieta, 2002, I: 163]

La importancia de este acontecimiento que calificamos de complejo, que ya de alguna manera se echa de ver el porqué, estriba en la frecuencia con que aparece, sin faltar “de veinte en veinte días”; y en la magnificencia que connota o conlleva, pues en adelante ésta será categoría bajo la cual estarán los fenómenos como el cuicatl, del que ya en lo particular se trató, y del desfogue del macehualli o éxtasis, que da, incluso, cabida al teonanacatl u “hongo genuino” o xochinanacatl ‘hongo de flores’; de la cohesión social, por cuanto medio espontáneo y deliberado para tal. Estos tres fenómenos, por tanto, son connotados por una sola voz: *netotiliztli*. Esperando con ello, que este esfuerzo sea útil a comprender la relevancia de este acontecimiento en la totalidad de la realidad de los macehualtin, y del

lugar que ocupa en ella que; de antemano, ya nos inclinamos a creerlo como de suma relevancia, y que también Mendieta echa de ver que es “una de las cosas principales que en toda esta tierra había”.

En lo siguiente, transcribimos el contenido traducido de un cuicatli:

“Nuestro señor, el dueño de la cerca y del junto,
piensa lo que quiere, determina, se divierte.

Como él quisiere, así querrá.

En el centro de la palma de su mano nos tiene colocados, nos está moviendo a su antojo.

Nos estamos moviendo, como canicas estamos dando vueltas, sin rumbo nos remece.

Le somos objeto de diversión: de nosotros se ríe.” [León-Portilla, 2001: 199-200]

Este canto expresa magníficamente la cosmovisión de los macehualtin. En él se refleja la naturalidad del hombre: su libertad: su identidad. *Totecuyo* ‘nuestro señor’ no es otro, sino *toyollo* ‘nuestro corazón’ “Como él quisiere, así querrá” . El *yolotl* ‘corazón’ es la metáfora de *teotl* ‘Dios, el genuino’, y Dios es conocimiento: conciencia rebosante de emotividad. Recordemos lo que los toltecas decían ‘*ninoyolnonotza*’ ‘acudir al llamado del corazón’, que podríamos también decir, ‘*acudir al llamado de Dios*’. Dios es llamado también *nocniuh* ‘mi amigo, mi hermano’:

“Ayac nelli ye mocniuh

Ipalnemohua

Zan ihui xochitla ipan

Tontemati tlalticpac

Monahuacan”

[Pomar, 2000: 13]

“Nadie en verdad es tu amigo,

oh tú por quien todo vive:

solamente como en flores

conocemos a la gente en la tierra,

en el sitio en que se está junto a ti.”

Teotl ‘el genuino’ no es un ente externo respecto al hombre, sino que, antes bien, halla su residencia en el corazón de los hombres, expresando con ello que lo sagrado es movimiento. *Los hombres no hacen más que proceder en el modo determinado por el movimiento natural, por ello son macehualtin ‘merecedores’*; dicen los macehualtin cuando comen o beben, *nicnomacehua* ‘alcanzo mi naturaleza, o merezco mis alimentos, o como y bebo a la manera de los hombres’.

¿Y no es acaso cierto que nuestro corazón ‘nos está moviendo a su antojo’? O dicho de otro modo, ¿acaso no estamos determinados y forjados por nuestras inquietudes?, y, por ende, ¿no es cierto que nuestra naturaleza se divierte, es decir, juega? Corresponde al lector reflexionar. Los macehualtin nos enseñan que las inquietudes son sagradas.

Y si esta forma de pensar nos parece sui generis, no dejará de inquietar el hecho de que ha habido hombres de Occidente que han llegado a comprender la naturaleza humana en el mismo sentido que el de los macehualtin, prestemos atención:

“Con toda evidencia no se puede decir que también los *animales* jueguen y que en un sentido figurado jueguen también el agua y la luz. Al contrario, habría que decir a la inversa que también el hombre juega. También su juego es un *proceso natural*. También el sentido de su juego es un puro automanifestarse, precisamente porque es naturaleza y en cuanto que es naturaleza.

...la naturaleza es un juego siempre renovado, sin *objetivo* ni *intención*, sin *esfuerzo*”.

[Gadamer, 2005: 148]

“No suponemos que cada animal recién nacido crea sus propios instintos como una adquisición individual, y no debemos suponer que los individuos humanos inventan sus formas específicamente humanas, cada vez que nace uno.” [Jung, 2002: 72]

CONCLUSIONES.

El estudio de la identidad humana de los nahuas expresada por la voz *nimacehualli* ‘yo merecedor’ requiere de un método que recoja las erudiciones 1° que sobre lo natural asentó en sus escritos Marx, 2° del método filológico “*prestar oídos*” representado por los humanistas mexicanos Miguel León-Portilla y Ángel María Garibay, 3° de cómo se llega al conocimiento “todo comprender es interpretar” de la hermenéutica representada por Gadamer. Se requiere, pues, de un método basado en un diálogo fértil entre las inquietudes marxistas, humanistas y hermenéuticas. Y la estructura teórica de un sistema de producción sirve de molde para figurarnos, según nuestras inquietudes, el sentido del transcurrir cotidiano de la vida de los macehualtin.

El carácter de los macehualtin es el de ser trabajadores concretos: unidad del hombre para con sus medios de producción. Este presupuesto originario de la producción es reflejado en la concepción que del trabajo tuvieron los nahuas. El trabajo del campesino aplicado a la tierra es *nitalchihua*, ‘yo doy forma a la tierra’, la tierra es *superficie terrestre de su alma*. Sus instrumentos de producción son ‘*con lo que se da forma*’ *inic tlachichihua*. Trabajar es *Tlachihualiztli* ‘dar forma a las cosas’. Los hombres que trabajan en la manufactura de las artes, desarrollan una identidad divina que les permite *dar forma a las cosas*, *tlachihualiztli*, y *divinizarlas*, *tlayolteohuiliztli: Toltecayotl*.

El trabajo es el medio por el que el hombre descubre su peculiar naturaleza, sólo si reconoce su identidad humana, estará en condiciones del *neyolnonotzaliztli* ‘acudir al llamado del corazón’; y sólo acudiendo al llamado del corazón, se es *auténtico macehualli, merecedor*.

El *Tequiotl* es el servicio en pro de la colectividad, el trabajo colectivo como obligación y deber natural que tienen los hombres para con ellos mismos.

La división social del trabajo responde a una necesidad natural: incrementar la riqueza concreta, esto es, diversificar los valores de uso. Y esta necesidad hace necesario que las comunidades estén en contacto: el intercambio de valores de uso.

Las mujeres macehualtin realizaban tanto las actividades de ama de casa como las textiles, esto es, de toltecas ‘artistas’; y no era extraño que realizaran otros trabajos toltecas.

El sentimiento de identidad, y la conciencia que implica, abarca y determina el mundo náhuatl: es suficiente ser hombre, *macehualli*, y cumplir con la condición natural: ser miembro del *calpulli*, para recibir una parcela del *calpullalli* ‘las tierras del barrio’. En el mundo natural las cosas son claras, no hay ideologías o fetiches que se interpongan. La identidad natural en tanto fenómeno determinante refleja la propiedad común del medio de producción originario: la tierra. *La identidad natural es, pues, una categoría concreta que expresa las relaciones sociales objetivas*, es decir, sobre los medios de producción, que conectan al individuo con la colectividad. Las condiciones objetivas del productor se presentan a él como *imacehual* ‘su merecimiento natural’; por ello, el hombre es un *macehualli* ‘merecedor’ de las condiciones materiales de su existencia.

El *Mictlampa* ‘hacia la región de los muertos’, el norte, era el lugar de procedencia de los macehualtin, donde hallaban su identidad ancestral

Llegar al *nemilizahuicaxochitlalpan*, ‘en la tierra florida donde se vive dulcemente’, era el motivo de la emigración de numerosos pueblos nahuas, proponiéndose con ello consumir un antiguo patrón de vida económico cultural, para ello se remitían a la antigua Tollan. Y este lugar florido, no podría ser otro que no fuese el *Altepetl*, ‘el agua y el monte’, ‘la comunidad, la población’, declarando con ello que el asentamiento humano, pues, ha de contar con los recursos naturales necesarios para una vida sedentaria y confortable, ello según las necesidades de los macehualtin toltecas. Ello revela que el sentido directriz del pensamiento de los macehualtin se halla orientado hacia la relación hombre-naturaleza, o si preferimos, hombre –medios de producción: tierra y agua. Y el sentido de *Altepetl* no para ahí, sino que expresa metafóricamente la colectividad, al pueblo en un sentido amplio: tanto el espacio como la gente misma. El *Altepetl* da una imagen visual de la colectividad, con un sentido emotivo de amparo y cobijo. Las comunidades nahuas originariamente ‘*merecieron tierras*’ *otlalmacehuaco* en donde establecerse, así presentan los macehualtin a la apropiación originarias de sus condiciones objetivas de producción.

Otra forma distinta de apropiarse de las condiciones de la producción, representa la relación de los chichimecas aculhua, fundadores originarios de Tezcoco, la diferencia radica en que ellos no eran pueblos agricultores, ni propiamente sedentarios, sino seminómadas. La apropiación de las condiciones naturales se reduce a ocupar grandes extensiones de tierra, con el único fin de cazar y recolectar, fijando como exclusivamente suyo el derecho a realizar tales actividades económicas; no obstante, eran lo suficientemente flexibles para acoger a otros pueblos chichimecos y delimitarles sus respectivos espacios. Aquí también la actividad económica se presenta como forjadora de identidad, ello explica la renuencia de los chichimecos cazadores a adoptar la agricultura de los pueblos nahuas, que a la postre acogieron; y es tan profunda la identidad que procura esta actividad, que Nezahualcoyotl mandó a cercar un bosque, el Tezcutzinco, para practicar la actividad de sus ancestros: la caza.

El la comunidad está integrada por calpultin ‘barrios’ o parcialidades originarias, cuya aglutinación dio origen al *Altepetl*. La distribución de la tierra al interior de la comunidad se realizaba en cada barrio; cada uno tenía su tierra cultivable, los integrantes del calpulli llamados *calpuleque* o *chinancaleque* ‘hombres del barrio’, y genéricamente *altepehuaque* ‘hombres de la comunidad’, se repartían entre ellos la tierra, la forma de hacerlo, era primeramente eligiendo a un anciano como principal o jefe del calpulli, y este anciano daba legitimidad a la repartición de parcelas. De manera que el calpulli era una unidad administrativa de la tierra, diríamos mejor, de asuntos agrarios.

El *Altepetlalli*, ‘*las tierras del Agua y del Monte*’, alude o connota la totalidad de la tierra de una población, o el conjunto de las tierras pertenecientes a todos los barrios, de tal suerte que *Calpullalli* denota específicamente las tierras que son merecimiento o pertenecen a un barrio particular.

Al hacerse las comunidades nahuas más complejas, se desarrollaron nuevas formas de distribuir la tierra; estas nuevas reparticiones eran otorgadas ya no a los hombres de los barrios, sino a pipiltin ‘hijos’, que así eran llamados los parientes del Tlahtoani, a tetcuhtin, militares valerosos, y quien disponía y daba legitimidad a esos repartimientos era el Tlahtoani, la autoridad central. Y los campesinos que cultivaban estas tierras eran llamados talmaites ‘manos de la tierra’, si trabajaban la pillalli ‘tierra de los hijos’, y teccaleque, si trabajaban las tierras de los tetcuhtin; el producto agrícola se repartía en dos: una parte para los campesinos que la cultivaron, y la otra para los beneficiarios

públicos. El gobierno, por su parte, contaba con tierras públicas para hacer frente a sus gastos.

Por medio del cambio las comunidades mesoamericanas mantenían una estrecha relación, no sólo económica, también cultural; baste decir que gracias a los comerciantes especializados, los pochtecas, se introdujo la metalurgia en Mesoamérica.

El comercio de la comarca acontecía cada cinco días, *macuiltianquiztli*, en una comunidad determinada, Altepétl, el espacio concreto donde se realizaba era llamado *tianquizco* ‘el lugar del mercado’, solía ser este lugar la plaza principal de la población. Los precios eran determinados por autoridades públicas llamadas *tianquizpan tlayacanque*.

Los agentes del comercio de la comarca eran los productores directos: campesinos, artesanos, pescadores, cazadores y recolectores. Y por ir al tianquizco ‘mercado’ eran llamados *tlanamacahque* ‘vendedores’, y los que llevan valores de uso generalmente aceptados eran llamados *tlacouhque* ‘compradores’, sus equivalentes generales solían ser el maíz y los productos de los que careciera la población donde se llevaría a cabo el *tianquiztli*. Había mercados especiales para valores de uso específico, como el de perritos en Acolman, los de esclavos en Azcapotzalco e Izhuacan.

Con la voz *pochtecatl* ‘el proceder de los pochtecas’ se hacía referencia al conjunto de tradiciones y modos que tenían los llamados *pochtecas* ‘mercaderes profesionales’, estos mercaderes se distinguían claramente de los tlanamacahque o ‘vendedores’: los pochtecas no eran productores. Los pochtecas comerciaban con regiones mesoamericanas muy distantes –por ejemplo, Tochtepec, en Oaxaca; Xoconochco, Chiapas; Xicalanco, Tabasco. Los valores de uso con los que compraban variaban según la región, al Xoconochco llevaban alimentos de la región lacustre de Tlahuac, Xochimilco, Mizquic, Chalco, Zumpango, etc.; al Anahuac, o la costa, acudían con joyas de oro y piedras preciosas, productos que los pochtecas ya habían comprado en otras regiones: los mercaderes nahuas eran también mediadores del intercambio entre una región extranjera y otra. Los pochtecas contrataban gente para el servicio de *tlamama* ‘cargador’ de mercancías. Los pochtecas eran el único grupo social cuyos asuntos civiles y normativos no competían a la jurisdicción del gobierno, tenían el derecho exclusivo de ser regidos por sus mismas autoridades orgánicas: los pochtecatlatoque. Sus privilegios eran una recompensa por los servicios que en pro de las comunidades realizaban, principalmente: incrementar y diversificar los valores de uso.

La concepción que del hombre tuvieron fue expresada con la voz *macehualli* ‘merecedor’, La palabra *macehualli* es la identidad genérica, universal de todos los humanos: tlahtoanis, toltecas o artistas, campesinos, pochtecas, etc. Todos los grupos sociales, por así decirlo, se reconocen mutuamente y hallan su identidad en lo significativo de macehualli.

En la familia cada etapa vital desempeña funciones orgánicas. *Los niños y jóvenes*: aprendices del modo de proceder en el movimiento práctico, del oficio, y de la cosmovisión, *tlahdollotl*, es decir, del conocimiento. *Los adultos*: los que con su esfuerzo dan forma a las cosas, *Tlachihualiztli* y *Toltecatl*, y dan servicio a la comunidad, tequiotl; los que muestran el modo de proceder en el oficio. *Los ancianos*: los custodios del conocimiento, enseñan cómo ha de vivir el hombre, macehualli; resuelven problemas familiares y colectivos; ágiles en la palabra, velan para que el conocimiento de sus pasados sea transmitido a adultos y niños. La familia forja una profunda identidad en la conciencia de los individuos, que finalmente remite a la colectividad.

La educación era confiada a las escuelas: el *Telpochcalli* ‘Albergue de jóvenes’, el *Calmecac* ‘Albergue del legado’ o ‘Albergue donde se trasmite la palabra’. En la primera, la educación se orientaba al aprendizaje práctico de oficios; y en menor grado se enseñaba las cosas tocantes al conocimiento, en estas escuelas los ancianos de los barrios solían fungir como maestros. En la segunda, la educación versaba sobre el conocimiento: los mitos, los dioses, los rituales, los calendarios, etc.; los maestros de esta escuela eran los sacerdotes.

Había dos formas de gobierno, una natural, el jefe del calpulli, y otra histórica, el *tlahtoani*. La autoridad natural era un anciano sabio elegido por los *calpuleque* ‘hombres del calpulli’, su autoridad estaba restringida a los asuntos agrarios de su barrio. El jefe del calpulli obtenían sus ingresos de una parcela que le fijaban los calpuleque, misma que cultivaban.

El *tlahtoani* era elegido de entre los cuatro caballeros que presidían el consejo del gobierno central, todos estos caballeros eran parientes del gobernante precedente; el gobierno central tenían autoridad sobre toda la comunidad, era el responsable de dictar las leyes y las sanciones, solventaba los gastos religiosos y de las obras públicas, recompensaba a los valerosos guerreros, redistribuía el excedente agrícola a los forasteros que iban de paso, entre otras muchas funciones. Sus ingresos los obtenía principalmente de los calpuleque y de tierras públicas

El sistema de producción de los macehualtin entrañaba la necesidad de expresar colectivamente su condición de humanos: el canto y la danza. Los macehualtin desarrollaron recursos lingüísticos, que podríamos llamar literarios, con los que lograron conservar las concepciones más antiguas de su cultura. Los cantos de los macehualtin expresan el conocimiento que de su humanidad alcanzaron, “*solamente como en flores/ conocemos a la gente en la tierra*”.

Hemos interpretado el sentido que los nahuas expresan en *nimacehualli* ‘yo remecedor’ como sigue: *Los hombres no hacen más que proceder en el modo determinado por el movimiento natural, por ello son macehualtin ‘merecedores’*; dicen los macehualtin cuando comen o beben, *nicnomacehua* ‘alcanzo mi naturaleza, o merezco mis alimentos, o como y bebo a la manera de los hombres’.

NOTAS

Capítulo II. La producción

¹No está de más decir que, si bien, la vida práctica aprisiona al hombre adulto en la forma del trabajador asalariado, en la niñez se conserva una disposición natural a la libertad; libertad que es fenómeno vivo para los adultos de sociedades no capitalistas, o de allí donde haya trabajadores concretos y los deseos, a lo que podríase llamar inconsciente, tengan relevancia en la determinación de la producción de valores de uso. Debemos considerar también la edad senil del hombre, puesto que junto con la infantil conforman el baluarte de la libertad humana frente a la alienante racionalidad burguesa, que toma plaza en las conciencias de los hombres en edad de trabajar, porque estos hombres únicamente le son útiles en tanto mercancías sometidas a la voluntad de la valorización; es por ello que no resulta difícil entender el motivo por el cual la moral del capitalismo los desprecia, tanto que impide a sus trabajadores que hablen realmente con ellos. Se nos inculca a despreciar lo pueril y lo antiguo, lo uno, por inmaduro; lo otro, por obsoleto, y ambos, por estúpidos e inútiles.

Dice Jung, “Al crecer el conocimiento científico, nuestro mundo se ha ido deshumanizado. El hombre se siente aislado en el cosmos, porque ya no se siente inmerso en la naturaleza y ha perdido su emotiva ‘identidad inconsciente’ con los fenómenos naturales [...] se fue la profunda fuerza emotiva que proporcionaban esas relaciones simbólicas...

Nuestro intelecto ha creado un mundo nuevo que domina a la naturaleza, y lo ha poblado con máquinas monstruosas.

Como el niño es físicamente pequeño y sus pensamientos conscientes son escasos y sencillos, no nos damos cuenta de las implicaciones de largo alcance de la mente infantil basada en su identidad original con la psique prehistórica. Esa ‘mente originaria’ está tan presente y en funcionamiento en el niño como las etapas evolutivas de la humanidad en cuerpo embrionario.

[En] las doctrinas enseñadas a los jóvenes en las tribus primitivas cuando van iniciados como hombres. En ese tiempo aprenden lo que Dios, o los dioses, o los animales ‘modélicos’ han hecho, cómo fueron creados el mundo y el hombre, cómo vendrá el fin del mundo, y el significado de la muerte [...] mucha gente [de la sociedad moderna] comienza a pensar otra vez en cosas como esas en la vejez, al acercarse la muerte.” [Jung, 2002: 71-98].

Y dice Laing, “la fantasía tal como se encuentra hoy día en muchas personas está escindida de lo que la persona considera como su experiencia de adulto madura, sana y racional. No vemos entonces a la fantasía en su verdadera función, sino sentida meramente como una molestia infantil, intrusa y saboteadora.” [Citado por Feyerabend, 1989: 148]

² “De hecho, la economía vulgar [la ideología] no hace otra cosa que interpretar, sistematizar y apologizar doctrinariamente las ideas de los agentes de la producción burguesa, prisioneros de las relaciones burguesas de producción [...] –y toda ciencia [o dialéctica] sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente”. [los corchetes son míos, Marx, 2004 B, III, 8: 1041]

“...el valor relativo medido por el tiempo de trabajo es fatalmente la fórmula de la esclavitud moderna del obrero”. [Marx, 1987: 19]

En esta pregunta atendemos, junto con Marx, a la ciencia de Platón, a la alegoría de la caverna:

“Represéntate ahora el estado de la naturaleza humana respecto de la ciencia y la ignorancia [...] Imagina un antro subterráneo que tiene todo a lo largo una abertura que deja libre a la luz el paso, y, en ese antro, unos hombres encadenados desde su infancia, de suerte que no puedan cambiar de lugar ni volver la cabeza, por causa de las cadenas que les sujetan las piernas y el cuello, pudiendo solamente ver los objetos que tengan delante. A su espalda, a cierta distancia y a cierta altura, hay un fuego cuyo fulgor les alumbra, y entre ese fuego y los cautivos se halla un camino escarpado. A lo largo de ese camino, imagina un muro [...] figúrate unos hombres que pasan a lo largo de ese muro, portando objetos de todas clases, figuras de hombres y de animales [...] de suerte que todo ello se aparezca por encima del muro.

--- ¡Extraño cuadro y extraños prisioneros!

--- Sin embargo, se nos parecen punto por punto. Y, ante todo, ¿crees que verán otra cosa de sí mismos y de los que se hallan a su lado, más que las sombras que van a producirse frente a ellos al fondo de la caverna. --- ¿Qué más pueden ver, puesto que desde su nacimiento se hallan forzados a tener siempre inmóvil la cabeza? [...] --- Y si al fondo de su prisión hubiese un eco que repitiese las palabras de los que pasan, ¿no se figurarían que oían hablar a las sombras mismas que pasan por delante de sus ojos? --- Sí. --- Finalmente, no creerían que existiese nada real fuera de las sombras. --- Sin duda. [Platón, 1993: 551-552]

³ Macehualtin hay en la misma Ciudad de México, dice la antropóloga Consuelo Sánchez, “Una de las raíces de la diversidad cultural de la Ciudad de México son los pueblos originarios, descendientes de sociedades de cultura náhuatl, que se caracterizan por ser colectividades históricas con una base territorial e identidades culturales diferenciadas. Están geográficamente concentrados en territorios de las delegaciones de Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Tlalpan, la Magdalena Contreras y Cuaximalpa. La persistencia de estos pueblos y su deseo manifiesto de autogobernarse y conservar sus identidades propias hace que la naturaleza de la ciudad sea pluriétnica, aunque esta pluralidad no se expresa en su organización política. Ésta se ordenó a partir de un patrón cultural, económico y político, pretendiendo que los diversos grupos abandonaran sus identidades particulares y se asimilasen a ese molde.

Los últimos sobrevivientes de este proceso de colonización son, precisamente, los pueblos y barrios indígenas asentados principalmente en las delegaciones del sur del Distrito Federal

La incorporación de los pueblos originarios a la ciudad de México y al Estado de México en el siglo xix no fue voluntaria ni acordada.

El grueso de los pueblos indígenas del país (entre los que se incluyen los pueblos originarios de la ciudad de México) ha manifestado que quiere ejercer este derecho a través de la autonomía, en el marco del Estado mexicano”. [Sánchez, 2004: 198]

⁴ Así lo interpreta Molina: “cordura, habilidad, convalecencia del enfermo, o industria y astucia”. [2000]

⁵ Con el concepto natural queremos decir que no hay lucha de clases que oscurezca la realidad humana y del resto de la naturaleza.

⁶ “ [...] / quien nacía en ese día [Siete flor],
por esto será experto
en las variadas artes de los toltecas,
como tolteca obrará.
Dará la vida a las cosas,
Será muy entendido en su corazón,
Todo esto, si se amonesta bien a sí mismo.” [León-Portilla, 2001: 264]

Capítulo III. La distribución de los medios de producción.

¹En este concepto, intersubjetividad, tenemos presentes las erudiciones de Carlos Lenkersdorf sobre la lengua de los tojolabales, etnia mayense de Chiapas.
“...la naturaleza en sus representantes no es objeto manipulable, sino compañero de diálogo. Es otro sujeto.
...en las relaciones con personas y cosas observamos la intersubjetividad.” [Lenkersdorf, 1991: 252]

²Marx escribió acerca del carácter restringido, o histórico, de este concepto, en estos términos:

“El mundo real [...] son las relaciones sociales que en su conjunto forman lo que actualmente se llama propiedad; fuera de esas relaciones, la propiedad burguesa no es sino una ilusión metafísica o jurídica”. [Marx; 1987: 137]

³Esta hambruna duró tres años. Cuando las trojes estaban próximas a quedar vacías, “...mandó juntar todos los de la ciudad, viejos y mozos, hombres y mujeres, hízoles un último banquete de lo que restaba de maíz y de las semillas: después que hubieron comido mandolos vestir a todos de mantas y bragueros, y a ellas de camisas y faldellines, y al cabo, hízoles una lastimosa plática exortatoria y consolatoria, la cual acabada empezaron los indios a dar grandes gemidos y a derramar muchas lágrimas, siendo las palabras de mucho sentimiento y lástima, la cuál decía de esta manera:

Hijos y hermanos míos: encomiendos encarecidamente la paciencia y sufrimiento que en estos tiempos es necesario, pues no peleamos contra enemigos en el campo, porque si con nuestros enemigos lo hubiéramos, pusiéramos nuestras vidas por defendernos, y muriendo cumplíamos con lo que éramos obligados; pero el que nos hace la guerra es el señor de lo criado, de la noche y del día: ¿quién podrá hacer contra ella pues quiere y es voluntad de las nubes que no lluevan y que la tierra abraze y eche humo de sí, y el aire queme las plantas, cosa nunca oída ni vista por los presentes ni pasados? Por tanto, hijos míos, pues habéis visto que he hecho todo lo a mi posible por remediaros hasta agora, y ya está consumido todo el bastimiento; lo que resta es pues la voluntad del Señor de las alturas es ésta, que cada uno vaya a buscar su remedio.

La gente llorando y postrados por tierra, dieron un alarido lastimosos que llegaba al cielo, y dijeron de esta manera: Señor poderoso; bien vemos el socorro que nos has hecho y el amor con que nos has favorecido: también vemos que ya no puedes más; por tanto, besamos tus reales manos [Durán parafrasea el sentido del original náhuatl mediante locuciones idiomáticas de su cultura española] y admitimos la licencia que se nos da de ir a buscar remedio para suplir nuestra miseria y hambre, la cual supliremos con vender nuestros hijos e hijas a los que las puedan sustentar, porque no perezcan ni mueran de hambre .Y llorando

el rey con todos los demás señores, no pudiendo sufrir la lástima de tan lastimosas palabras, despidieron a la gente, los cuales llorando amargamente empezaron a salir de la ciudad y a acudir a diversos lugares, donde sentían que había algún alivio y adonde sabían que había gente rica, y allí vendían sus hijos e hijas a los mercaderes y a los señores de los pueblos que tenían que darles de comer, y daban por un niño un cestillo muy pequeño de maíz a la madre o al padre, obligándose a sustentar el niño todo el tiempo que el hambre durase, para que si después el padre o la madre lo quisieren rescatar, fuesen obligados a pagar aquellos alimentos.” [Durán, I: 296-297]

Capítulo IV. El intercambio.

¹ “El cacao es una fruta de un árbol mediano [...]da la fruta en unas mazorcas, con unas tajadas señaladas en ella como melones pequeños; tiene cada mazorca de éstas comúnmente treinta granos o almendras de cacao [...] cómese verde desde que comienza a cuajar las almendras, y es sabroso, y también lo comen seco, y esto, pocos granos y pocas veces; mas lo que más generalmente de él se usa es para moneda y corre por toda la tierra [...] Es este cacao una bebida muy general, que molido y mezclado com maíz y otras semillas también molidas se bebe en toda la tierra y en esto se gasta”. [Motolinia, 2001: 218-19]

² Según lo dice Fernando de Alva Ixtlixochitl, “...usaban de una cierta moneda de cobre de largo de dos dedos...”[1997, II: 238]

³“A la feria de Acolman habían dado que vendiesen allí perros y que todos los que los quisiesen vender acudiesen allí así a venderlos como a comprarlos y así toda la mas mercadería que allí acudía eran perros chicos y medianos de toda suerte donde acudían de toda la comarca a comprar perros y hoy en día acuden porque hasta hoy hay allí el mismo trato donde fui un día de tianquiz por solo ser testigo de vista y satisfacerme y hallé más de cuatrocientos perros chicos y grandes liados en cargas de ellos ya comprados y de ellos que todavía andaban en venta y era tanta la cantidad que había de ellos que me quedé admirado.” [Durán, 2002, II: 185-86]

⁴ Este era el modo en que ofrecían cautivos los pochtecas *tlacanecuiloque* o ‘vendedores de hombres’:

“...a los varones, primero los adornaban. Les vestían una manta valiosa, un paño femoral valioso y lo que les ponían de calzado eran muy buenas sandalias.

También les ponían en el labio un bezote a manera de flecha, o hecho de ámbar, y en las orejas, orejeras de cuero con un centro de cosa brillante les colocaban.

Y les cortaban el pelo a la usanza de los capitanes de guerra y les ponían collares y guirnaldas de flores y en las manos su flor de escudo y un buen tabaco les colocaban.

Andaban fumando, andaban aspirando el aroma de las flores por el mercado; allí andaban bailando.

En cuanto a los que vendían mujeres, de igual modo las aderezaban. Les ponían una buena camisa, con flores esparcidas en bordado, o con figuras de muñecos, y su faldellín era con olanes, o bien con ondas y puntas en el ribete.

[...]

Pues el vendedor de esclavos contrataba cantores de atabal. Estos les están tañendo el atabal, les están tocando el tambor, les están echando sus cantos a los esclavos.

Les daban mucho ánimo al baile, con que bailarían allí en el mercado. ...

Y el que había de comprar esclavo mucho se esmeraba en ver a quién iba a comprar.

Y lo veía mucho si era listo, si cantaba bien, si llevaba su báilela compás del tambor.

Y si tenía buena cara, buen cuerpo, si era muy hermoso, que no tenía pero, que en ninguna parte tenía cicatrices, o no tenía chichones, ni piquetes; que no era cabeza de caña, o cabeza de mano de metate, o cabeza de morral, o cabeza de cuchara, o cabeza aplastada, o cabeza bolsada, etc.

[...]

Del que no es diestro para bailar, su precio era treinta mantas.

En cambio, el que bailaba diestramente, tenía buen cuerpo, su precio era cuarenta mantas”.

[Garibay, 1995: 118-21]

⁵ Fray Diego Durán nos da testimonio de esto en la época prehispánica, si bien tratando otro asunto, “Viniendo, pues, un día, como de ordinario solían las indias mexicanas ir al mercado de Cuyuacan con sus mercaderías y cosas de provisión, para el contrato ordinario de vender y comprar...” [I: 134]

“...venían las indias mexicanas a sus ordinarios mercados, como solían [...] y los xuchimilcas comprando [...] de aquellas cosas que traían a vender de pescado y aves de la laguna”. [Ibid.: 156]

Capítulo V. Concepciones e instituciones naturales de los macehualtin.

¹ Llegó a tanto la cólera de este fraile con las funciones de los ancianos que escribió, “...si los españoles entre las grandes crueldades y atroces que hicieron en matar hombres y mujeres y niños mataran cuantos viejos y viejas hallaran para que los nacidos después acá no tuvieran noticia de lo antiguo”. [II: 87]

² “El día que habían de bailar, ponían luego por la mañana una grande estera en medio de la plaza en donde se habían de poner los atabales, y todos se ataviaban y ayuntaban en casa del señor, y de allí salían cantando y bailando [...] los atabales eran dos, el uno alto y redondo, más grueso que un hombre, de cinco palmos en alto, de muy buena madera, hueco de dentro y bien labrado por defuera y pintado: en la boca poníanle su cuero de venado curtido y bien estirado, desde el bordo hasta el medio: hace su diapente y táñenle por sus puntos y tonos que suben y bajan, concertando y entonando el atabal con los cantares. El otro atabal es de arte que sin pintura no se podría dar bien a entender. Éste sirve de contrabajo, y ambos suenan bien y se oyen lejos. Llegados los bailadores al sitio, pónense en orden atañer los atabales, y dos cantores los mejores, como sochantres comienzan desde allí los cantos. El atabal grande encorado se tañe con las manos, y a este llaman ueuetl. El otro se tañe como los atabales de España, con palos, aunque es de otra hechura, y llámenle teponaztli. El señor, con los otros principales y viejos, andan delante los atabales bailando, y hinchen tres o cuatro brazas al derredor de los atabales, y con éstos otra multitud que va ensanchando y hinchendo el corro. Los que andan en este medio en los grandes pueblos solían ser más de mil, y las veces más de dos mil, y demás de estos a la redonda anda un procesión de dos órdenes, mancebos grandes bailadores. Los delanteros son dos hombres sueltos de los mejores bailadores, que van guiando el baile [...] De manera que los atabales

y el canto y bailadores, todos llevan su compás concertado, y todos son conformes que no discrepa uno de otro una jota: de lo cual los buenos danzadores de España que los ven se espantan, y tienen en mucho las danzas y bailes de estos naturales, y el gran acuerdo y sentimiento que en ellos tienen”. [Mendieta, 2002, I: 263 – 65]

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA CITADA.

- ALVA IXTLILXOCHITL, Fernando de.
1997 *Obras históricas*. Dos volúmenes. Edit. UNAM, México.
Arqueología, Revista.
2000 Atlas del México prehispánico. Edición especial, México.
- BARTRA, Roger.
1975 *Marxismo y sociedades antiguas. El modo de producción asiático y el México prehispánico*, Grijalbo, México.
- BELLO, Andrés.
1984 *Gramática de la lengua castellana*. Edit. EDAF, Madrid, España.
- CASTILLO F, Víctor M.
1996 *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes*
- CLAVIJERO, Francisco Javier.
1974 *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*. Edit. IIH, UNAM, México.
- CHIMALPAIN, Domingo.
1998 *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. Edit. CONACULTA, México.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal.
2002 *Conquista de la Nueva España*. Edit. Porrúa, México.
- DURÁN, Fray Diego.
2002 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Dos volúmenes. CONACULTA, México.
- FEYERABEND, Paul K.
1989 *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Edit. Ariel, Barcelona, España.
- FISHER, Lorenz.
1998 “Física Moderna y Biología: Física cuántica, Teoría del Caos y Fractales, Termodinámica. Sistema Básico.” Inédito, puede encontrarse en la página web: www.terapianeural.com.
- GADAMER, Hans-George.
2005 *Verdad y método*. Edit. Sígueme, España.
- GARAGALZA, Luis.
2005 “Hermenéutica del lenguaje y simbolismo.” En *Sym-bolom, ensayos sobre cultura, religión y arte*. Editoras: Solares, Blanca y Valverde Valdés, María del Carmen. IIFL, UNAM. México.
- GARIBAY, Ángel María.
1995 *Vida económica de Tenochtitlan. 1. Pochtecatoytl (Arte de de traficar) Paleografía, versión, introducción y apéndices preparados por Ángel Ma. Garibay K*. Edit. UNAM, México.
2000 *Historia de la literatura náhuatl*. Porrúa, México.
2001 en: León-Portilla, Miguel. *La huída de Quezalcoatl*. Fce, México.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo.
2006 *Las ciencias sociales y la democracia en México (lo que sí dije)*. En: LaJornada, 22/may/06.

- GORTARI, Eli de.
1987 *Del saber y la técnica en el México Antiguo*. Edit UNAM, México.
- HAMILTON, Edith.
2002 *El camino de los griegos*. Turner y fce, México.
- HINDESS, Barry y Hirst Paul Q.
1979 *Los modos de producción precapitalistas*. Ediciones península, España.
- HUMBOLDT, Alejandro de.
2002 *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. Edit. Porrúa, México.
- INFORMANTES DE SAHAGÚN
1980 Códice Florentino. El manuscrito 218-20 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. Facsimilar, Secretaría de gobernación, México.
1995 Los once discursos sobre la realeza. Libro sexto del Códice Florentino. Versión de Díaz Cíntora, Salvador. Edit. UNAM, México
- JOHANSSON K., Patrick.
2004 *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*. Edit. IIH, UNAM. México.
- JUNG, Carl G.
2002 *El hombre y sus símbolos*. Luis de Caralt Editor, España.
- KIRCHHOFF, Paul
1960 *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*. *Acta Americana*, Vol. I, núm. I, 1943 (Suplemento de la revista Tlahtoani, México, 1960) .
- LENKERSDORF, Carlos.
1991 “Sujeto objeto. Aporte a la sociolingüística; el español y el tojolabal”. En: ANUARIO CEI III, Chiapas, México.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel.
1998 en: Hernández, Natalio. *In tlahtolli, in ohtli la palabra, el camino. Memoria y destino de los pueblos indígenas*. Plaza y Valdés, México.
2000 “Prólogo”, en: Garibay, Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl*. Porrúa, México.
2001 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM, 9º, México.
2003 A (Ver Silva Galeana)
2003 B *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. UNAM, México.
2003 C *TOLTECAYOTL, aspectos de la cultura náhuatl*. Edit. Fce, México.
- Inédito
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo.
1985 “Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico” en: *Mesoamérica y el centro de México, una antología*, colección Biblioteca del INAH, México.
1998 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Edit. IIH, UNAM, tercera edición, México.
- LOWE S., Lynnet
2005 *El ámbar de Chiapas y sus distribución en Mesoamérica*. Edit. IIF, UNAM, México.
- MARCUSE, Herbert.
1972 *Razón y revolución*. Alianza editorial, Madrid.

- MARX, Karl.
 1974 *Contribución a la crítica de la economía política*. Ediciones de cultura popular, México.
 1987 *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*. Siglo XXI, México.
 1998 *El manifiesto del partido comunista*. Crítica, España.
 2001 *El capital*. T. I, Vol. 1. Siglo XXI, 18° edición. México.
 2004 “Cuadernos económicos filosóficos”. En: From, Erich, *Marx y su concepto del hombre*. Fce., 18° oct. . México.
 2004 B *El capital*. T.III, Vol. 8. Siglo XXI, México.
 2005 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857 – 1858*. Tres volúmenes. Edit. Siglo veintiuno, México.
- MENDIETA, Fray Gerónimo de.
 2002 *Historia eclesiástica indiana*. Dos volúmenes. Consejo Nacional para las Culturas y las Artes, México.
- MOLINA, Fray Alonso de.
 2001 *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*. Edit. Porrúa, México.
- MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente o.
 2001 *Historia de los indios de la Nueva España*. Edit. Porrúa, México.
- PLATÓN
 1993 *Diálogos*. Edit. Porrúa, México.
- POMAR, Juan Bautista de.
 2000 *Romances de los señores de la Nueva España*. Poesía náhuatl I. Paleografía y traducción de Ángel María Garibay. Edit. UNAM, México.
- POMAR JIMÉNEZ, Julio.
 1996 *Los pochtecas. El comercio en América Latina desde los aztecas hasta la independencia*. Edit. EDAMEX, México.
- REYES GARCÍA, Luis y CHRISTENSEN, Dieter.
 1990 *El anillo de Tlalocan. Mitos oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*. edit. Fce, segunda edición, México.
- RODRÍGUEZ, Shadwo, María.
 1998 *El estado azteca*. Edit. Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- ROJAS, José Luis de.
 1986 *México Tenochtitlan, economía y sociedad en el siglo XVI*. Fce, México.
- RUZ LHUILLIER, Alberto
 2000 *La civilización de los antiguos mayas*. Edit. Fce, México.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de.
 2002 *HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA*. Tres tomos. Edit. CONACULTA, México.
- SÁNCHEZ, Consuelo.
 2004 ‘La diversidad cultural en la ciudad de México. Autonomía de los pueblos originarios y migrantes’, en: *Ciudad y pueblos indígenas*, coordinador Pablo Yáñez, UACM, México.
- SILVA GALEANA, Librado.

- 2003 *HUEHUETLAHTOLLI, Testimonios de la antigua palabra.* Prólogo de Miguel León Portilla. Edit. Fce y sep. México.
- SIMÉON, Rémi.
- 2004 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana.* Edit. Siglo XXI, México.
- SOUSTELLE, Jacques.
- 1977 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista.* Fce, México.
- TEZOZOMOC, Fernando Alvarado.
- 1998 *Crónica Mexicayotl.* Edit. UNAM, tercera edición, México.
- VAILLANT, George G.
- 1999 *La civilización azteca.* Edit. Fce, México.
- VALLEJO, Fernando.
- 1997 *Logoi, una gramática del lenguaje literario.* Edit. Fce, México.
- YÁÑEZ, Agustín.
- 2001 en: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Cuentos indígenas.* Edit. UNAM, 4ª edición, México.
- ZORITA, Alonso de.
- 1993 *Los señores de la Nueva España.* Edit. UNAM, tercera edición, México.
- 1999 *RELACIÓN DE LA NUEVA ESPAÑA.* Edit. CONACULTA, México.