

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**ESTUDIO DE LA FUNCIÓN SIMBÓLICA ESPACIO-TEMPORAL DE LOS
CALPULLIS EN LA CIUDAD DE MÉXICO-TENOCHTITLAN**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
P R E S E N T A
ROBERTO ISRAEL RODRÍGUEZ SORIANO

DIRECTORA DE TESIS: DRA. SILVIA LIMÓN OLVERA



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

MAYO 2007

Mi entero agradecimiento a la Dra. Silvia Limón Olvera por todos sus aportes y consejos, por su confianza y apoyo incondicional a lo largo de la elaboración de este trabajo.

Agradezco enormemente al Dr. Federico Navarrete por todas sus contribuciones a este trabajo a través de dos años de trabajo dentro de su seminario.

Mi agradecimiento al Dr. Carlos Javier González González por la minuciosa revisión del trabajo y sus críticas siempre en aras de mejorarlo.

Agradezco al Dr. Patrick Johansson por sus comentarios que sirvieron para enriquecer la investigación.

Agradezco al Mtro. Salvado Reyes, quien, a pesar de su carga de trabajo, se tomó el mayor tiempo para corregir y comentar este trabajo.

Debo de expresar mi total agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México por su apoyo económico que contribuyó enormemente para haber cursado y terminado con el presente trabajo el programa de maestría en Estudios Mesoamericanos.

A todos, muchas gracias.

*a Jorge Soriano
en memoria*

a Carmen

a mi familia

“Consideré que aún en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero: decir *el tigre* es decir los tigres que lo engendraron, los cuervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra.”

La escritura de un dios

Jorge Luis Borges

Índice de contenido

Introducción.....	IV
Capítulo I. Conceptos teóricos.	
1. Formulación teórica	
1.1.Estructura Social y Cultura.....	3
1.2. Cultura.....	4
1.2.1. Cosmovisión y religión.....	11
1.2.2. Lo Sagrado y lo Profano.....	13
1.2.3. Rito y Mito.....	14
2. Conceptualización del problemas de estudio.....	17
Capítulo II. Tenochtitlan. La apertura de un tiempo y espacio sagrado.	
2.1. Descripción del desarrollo histórico social de los mexica.	
2.1.1. Posclásico.....	23
2.1.2. La Cuenca de México a la llegada de los mexicas.....	24
2.1.3. La migración mexicana y los calpullis	25
2.2. La fundación de Tenochtitlan. La apertura de un tiempo y espacio sagrado.	33
2.3. Descripción de la ciudad de Tenochtitlan.....	38
2.3.1. Obras de infraestructura. Chinampeo.....	39
2.3.2. Ejes de trazo urbano.....	40
2.3.3. Vialidad externa. Calzadas.....	43
2.3.4 Vialidad Interna.....	45
2.3.5. Acueductos.....	46
2.3.6. Albarradones o Diques.....	46
2.3.7. Distribución espacial de suelo. <i>Nauhcampan</i>	47
2.3.8. Extensión de la ciudad.....	51
2.4. La concepción del tiempo y espacio en la cosmovisión mexicana...	52
2.4.1. El orden del cosmos.....	55

Capítulo III. Los calpullis de Tenochtitlan.	
3.1. Hacia una definición del calpulli.....	59
3.2. Deidad tribal.....	71
3.3. Identificación de los calpullis mexicas.....	74
3.4. Ubicación de los calpullis en las <i>parcialidades</i>	92
3.5. Identificación de los dioses patronos de los calpullis.....	104
Capítulo IV. Participación de los calpullis dentro de las festividades del calendario solar.	
4.1. Sistemas calendáricos.....	119
4.2. Festividades y deidades.....	122
4.3. Participación de los calpullis en las festividades del ciclo calendario solar	148
4.3.1. Atlacahualo.....	148
4.3.2. Tlacaxipehualiztli.....	149
4.3.3. Tozoztontli.....	154
4.3.4. Huei Tozoztli.....	156
4.3.5. Tóxcatl.....	157
4.3.6. Etzalcualiztli.....	160
4.3.7. Tecuilhuitontli.....	163
4.3.8. Huei Tecuilhuitl.....	164
4.3.9. Tlaxochimaco.....	166
4.3.10. Xócotl Huetzi.....	167
4.3.11. Ochpaniztli.....	170
4.3.12. Teutleco.....	173
4.3. 13. Tepeilhuitl.....	176
4.3. 14. Quecholli.....	178
4.3. 15. Panquetzaliztli.....	183
4.3. 16. Atemoztli.....	187
4.3. 17. Títitl.....	189
4.3. 18. Izcalli.....	191
4.4. Consideraciones.....	194
Capítulo V. La función simbólica espacio-temporal de los calpullis en México-Tenochtitlan.....	199
Conclusiones	238
Bibliografía	

Introducción.

Según Alfredo López Austin el periodo Posclásico inició con la caída de las grandes ciudades mesoamericanas que tuvo lugar entre los siglos VII al X. Acontecimiento que estuvo relacionado con la penetración de los pueblos *bárbaros* al Altiplano Central.¹ Los grupos de antigua raigambre mesoamericana constituyeron, en este proceso, pequeños núcleos de especialistas, los cuales, anteriormente, habían estado subordinados económica y políticamente a las grandes ciudades que se desarrollaron en el periodo Clásico. Con la caída de éstas, los grupos de especialistas se integraron a nuevos centros de población, que en muchos casos contaron entre sus habitantes a grupos de distinto origen étnico. Estos núcleos fueron llamados calpulli.

La forma de organización social basada en los calpullis perduró hasta el momento de la llegada de los españoles a principios del siglo XVI. Se puede decir que el *calpulli* fue la unidad celular de organización social en el Altiplano Central durante el periodo Posclásico y perduró, por lo menos, durante el periodo temprano de la Colonia bajo el nombre de *barrio*.

Varias fuentes mencionan que el calpulli fue la forma de organización del grupo mexica durante la migración, desde su salida del lugar llamado Aztlan hasta la fundación de Tenochtitlan.

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* menciona que los grupos mexicanos salieron de un lugar llamado Aztlan, sitio ubicado, según la misma fuente, al occidente de la Nueva España, liderados por tres caudillos: Xinci, Tecpaci y Coantique, guiados por el dios Huitzilopochtli en busca de tierras que conquistar. Partieron después de haber permanecido ciento treinta años en Aztlan.²

El *Códice Ramírez* menciona que los mexicas salieron de un lugar llamado Teuculhucan (Culhuacan), después de seis tribus: Xochimilca, Chalcas, Tepanecas,

¹ Alfredo López Austin: "Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico", en: *Mesoamérica y el centro de México*, Monjaras Ruiz, Jesus, Beambriela, Rosa, INAH, México, 1985, p.200

²Joaquín García Icabalceta (ed.): "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en: *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Editorial Salvador Chávez Huyhoe, México, 1941, p.218

Colhuas, Tlahuicas y Tlaxcaltecas a partir del año 820 d. C.³ Después de 302 años de haber salido la última de estas tribus, salieron los mexica.⁴

Según la *Tercera Relación* de Chimalpahin, fue en el año *1 Tecpatl* (1064 d. C.) cuando a Iztacmixcohuatzin, gobernante de los aztecas en *Aztlán Auhtlan Colhuacatepec*,⁵ se le apareció la deidad Huitzilopochtli y le ordenó el inicio de la migración.⁶ Iztacmixcohuatzin sacó de Aztlán a los siete calpullis. Cada calpulli tenía su propia deidad, además de que llevaban a otros dioses.⁷ Estos siete calpullis eran:

el calpul de los yopica, el segundo el de los tlacochealcas, el tercero el de los huitznahuacas, el cuarto el de los cihuatepanecas, el quinto el de los chalmecas, el sexto el de los tlacatepanecas y el séptimo el de los izquitecas. Los *mexicas* venían acompañados de una hermana mayor de *Huitzilopochtli* llamada *Malinalxóchitl*.⁸

Así, se inició un período de aproximadamente 200 años de migración. Hacia 1248 los mexicas llegaron a la Cuenca de México.⁹ Durante este largo período les acontecieron varios sucesos como persecuciones, separaciones, revelaciones divinas, etc.

En el *Códice Boturini* están representados los siguientes lugares en el itinerario de los migrantes mexicas: Coatepec, Colhutlicauac, Couatlicamac, Tullan, Atlitiacayan, Tlemaco, Atotonilco, Apazco, Xaltocan, Acalhuacan,, Ehecatepec, Tolpetlaco, Couatitlan, Uixachtitlan, Tecpayocan, Pantitlan, Amalinalpan, Acolnauac, Popotlan, Texcalco, Atlacuiuyan, Chapoltepec, Acolco, Culhuacan.¹⁰

Cuando los mexicas llegaron a la Cuenca de México se asentaron en Chapultepec y posteriormente en Culhuacan. Luego de haber sido expulsados de este lugar se asentaron en una serie de islotes pertenecientes al señorío de Azcapotzalco, donde finalmente se establecería la ciudad de Tenochtitlan alrededor de 1325. Acorde con el *Códice Ramírez* los

³ Manuel Orozco y Berra: *Códice Ramírez*, México, Editorial Leyenda, 1944, p.18

⁴ *Ibid.* p.24

⁵ Domingo Chimalpahin: *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, Vol. I, México, CNCA, 1998, p.179

⁶ *Ibid.* p. 185

⁷ *Ibid.* p.182

⁸ *Ibid.* p.185

⁹ Brigitte Boehm de Lameiras: *Formación del estado en el México Prehispánico*, México, El Colegio de Michoacán, 1986, p. 299

¹⁰ Fernando José Ramírez: *Códice Boturini*, México, Biblioteca de Historia Mexicana, Editorial Vegas Rea, 1952, pags.17-37

mexicas encontraron las señales que había revelado Huitzilopochtli a sus sacerdotes, las cuales consistían en “un ojo de agua hermosísimo, una sabina blanca muy hermosa al pie de la cual manaba aquella fuente, cañas y espadañas blancas”.¹¹ Posteriormente, el mismo Huitzilopochtli, de acuerdo con este códice, se le apareció en sueños a uno de sus sacerdotes y le dio la orden de la fundación de Tenochtitlan.¹² Una vez establecido el templo de Huitzilopochtli, éste se le apareció nuevamente en sueños a uno de sus sacerdotes y le dio las indicaciones de la organización del asentamiento de la siguiente manera:

di a la congregación mexicana que se dividan los señores cada uno con sus parientes, amigos y allegados en cuatro barrios principales tomando en medio la casa que para mi descanso habeís edificado, y cada parcialidad edifiquen su barrio a su voluntad. (...). Después de divididos los mexicanos en estos cuatro barrios, mandoles su dios que repartiesen entre si los dioses que el les señalase, y que cada barrio de estos cuatro nombrase y señale otros barrios particulares, donde aquellos dioses fuesen reverenciados, y así cada barrio de estas cuatro principales se dividió en muchos barrios pequeños conforme al número de los ídolos que su dios les mando adorar, a los cuales llamaban Calpultetes, que quiere decir dioses de los barrios.¹³

Fue así que con la fundación de Tenochtitlan se inició una etapa de desarrollo de aproximadamente doscientos años que culminaría hasta la llegada de los españoles. Período que abarcó su sujeción al señorío de Azcapotzalco, la independencia de éste y su afianzamiento como centro hegemónico de una gran parte de Mesoamérica para mediados del siglo XIV y principios del siglo XVI.

Con la derrota de Azcapotzalco, a principios del siglo XV, Tenochtitlan y Tezcoco se consolidaron como *señoríos* independientes, formando junto con los tepanecas de Tlacopan una Triple Alianza. A partir de la formación de esta Triple Alianza, los mexicas contaron con la fuerza y apoyo de numerosos pueblos que tenían la obligación de tributarles, lo que constituyó uno de los pilares más importante de su economía.¹⁴

¹¹Manuel Orozco y Berra: *Op. cit.* p.36

¹² *Ibid.* pags. 36-37

¹³ *Ibid.* p.39

¹⁴ Luz María Mohar Betancour: “La organización tributaria”, en: *Temas Mesoamericanos*, Lombardo Sonia, Nalda Enrique, (cords.), México, INAH, 1996, p. 214,

En el caso de la ciudad de Tenochtitlan los calpullis estuvieron agrupados en cuatro partes mayores llamadas *nauhcampan* o *parcialidades*, formadas por la intersección de las calzadas principales de Tenochtitlan. Estas cuatro parcialidades fueron: Teopan, que más tarde, en tiempos de la colonia, se llamó San Pablo Teopan que ocupaba el sector sureste de Tenochtitlan, Moyotlan, que en la Colonia se llamó San Juan Moyotla que ocupaba la sección suroeste de Tenochtitlan; Cuepopan, que más tarde se llamó Santa María Cuepopan en la parte noroeste y Atzacualco, que en la Colonia tuvo el nombre de San Sebastián Atzacualco que ocupaba la parte noreste. Éstas contaban con un número variable de calpullis.¹⁵

En una investigación anterior se pudo determinar que los calpullis de Tenochtitlan estaban definidos por las siguientes características:¹⁶

-La presencia de un sistema religioso de deidades tutelares coherente con su herencia mesoamericana:

+Un Dios tutelar tribal, el cual se convertiría en Dios tutelar estatal:
Huitzilopochtli

+Un Dios particular de calpulli o *calpultéotl*: Cada calpulli remontaba su creación mítica a distintas fechas sagradas en las que habían sido sacados de montañas-vientre por la intervención de sus deidades particulares.

-La presencia de un linaje divino tolteca-chichimeca, iniciado por Acamapichtli después de la fundación de Tenochtitlan. De este linaje se ramificaron las familias nobles mexicas.

-Una organización social interna en la cual se integraban los diferentes estratos sociales determinados a través de un sistema de linajes.

Desde el inicio de la migración, los calpullis estaban socialmente estratificados, dicha estratificación social se basó en la especialización del trabajo. Esta estructura se modificó por diversas causas históricas y se constituyeron los estratos sociales al interior del calpulli, lo que influyó en el establecimiento de una estratificación intracalpulli.

¹⁵ Alfonso Caso: “Localización de los barrios de Tenochtitlan y Tlatelolco”, en: *Memorias de la académica mexicana de la historia*, Tomo XV, México, 1956

¹⁶ Roberto Rodríguez Soriano: *Descripción de la arqueología en los calpullis de México-Tenochtitlan. El caso de los calpullis del Campam de Cuepopan*, México, Tesis, ENAH, 2004, p. 238,

-El establecimiento de límites territoriales más o menos precisos. El calpulli se consolidó como una unidad territorial precisa en los dos siglos posteriores a la fundación de Tenochtitlan.

Según León Portilla el nacimiento de Tenochtitlan implicó la apertura de un espacio y de un tiempo sagrados.¹⁷ Ha señalado también que el *espacio sagrado* se distingue de toda extensión circundante del *espacio profano*. Las deidades han creado al mundo y corresponde a los humanos construir y ampliar con ayuda de las deidades el *espacio sagrado*. En forma análoga el tiempo puede adquirir el carácter de sagrado, que difiere del *tiempo profano*. El primero se reactualiza a través de fiestas y ritos en los que se conmemora el obrar primigenio de la divinidad que corresponde a los lapsos oscuros, a la noche de los tiempos.¹⁸ *Tiempo y espacio sagrados* se hayan en estrecha relación con las creencias y los mitos. Así, la concepción náhuatl del espacio estaba estrechamente ligada a la del tiempo; ambos, tiempo y espacio, tenían propiedades que se correspondían, que posibilitaban la armonía necesaria para la vida humana. Esta estrecha relación formó su *cosmovisión*.

Una de las primeras manifestaciones en que se expresa el “orden del cosmos” es la disposición espacial del hábitat humano. Con el enunciado anterior queremos hacer referencia a la fundación y ordenación de la ciudad de México-Tenochtitlan, en la que los *calpullis* adoptaron una función determinada para el adecuado funcionamiento del cosmos.

El problema central de este trabajo es determinar e interpretar la forma en que, según la cosmovisión mexicana, participaron los calpullis en la concepción del orden del cosmos (espacio-tiempo). En qué forma se integraban y qué funciones desempeñaba cada uno de ellos, como unidades celulares que ordenaban la estructura religiosa, en el orden más general que era el altépetl de Tenochtitlan.

La hipótesis conductora de este trabajo fue que la integración de los calpullis estaba determinada, básicamente, por dos de las características que se proponen como definitorias de un calpulli. En primer lugar la presencia de la “deidad patrona” particular de cada

¹⁷ Miguel León Portilla: *México-Tenochtitlan. Su espacio y tiempo sagrados*, México, Plaza y Valdez Editorial, 1987, p. 46

¹⁸ *Id.*

calpulli. En segundo lugar, la *ubicación espacial* concreta de cada uno de estos calpullis, tomando en cuenta que esta ubicación se refiere tanto a su aspecto físico como simbólico.

Para establecer la relación entre *espació y tiempo sagrados* se ha tomado como punto de enlace al calendario solar. Los ciclos calendáricos se relacionan con lapsos repetitivos de tiempos mercados o pautados por los fenómenos naturales. Los ciclos calendáricos simbolizaban la dinámica del cosmos, y como tales, en su calidad de fenómenos culturales, pautaban y regían varios de los aspectos del orden social. En las prácticas rituales, llevadas a cabo en las dieciocho veintenas que conformaban al ciclo calendárico solar, se instauraba un *orden sagrado* (tanto espacial, como temporal), en el que participaban los humanos, tanto en su individualidad, como en su colectividad. Este último aspecto se refiere a los calpullis.

La problemática sobre la naturaleza y función social de los calpullis se ha tratado de muchas y diferentes perspectivas, sin embargo, las propuestas, al parecer, resultan cíclicas y han caído en un callejón sin salida.¹⁹ El problema en cuestión ha sido estudiado desde los últimos años del siglo XIX, hasta la actualidad. Debemos mencionar que las investigaciones deben ubicarse en contextos históricos específicos, y generadas, por tanto, en diferentes posturas teóricas, varias de ellas contrapuestas. Podemos mencionar algunos investigadores: * Bandelier (1880), Murdock (1934), Vaillian (1941), Toscano (1946), Monzón (1949), Caso (1954), Kirchhoff (1954), López Austin (1959), Katz (1966), Castillo F. (1972), Carrasco (1976), J. Rounds (1979), León Portilla (1980), Zantwijk (1985), López Austin y López Luján (1996), Rodríguez Shadow (1998), Lockhart (1999), Navarrete (2000), entre otros.

El calpulli es un tema de estudio complejo. Esta complejidad se hace evidente desde el propio significado del término calpulli. Investigaciones muestran que este significado es equívoco en los documentos históricos.²⁰ Puede designar desde una división territorial hasta un templo de una deidad (lugar de culto) que a su vez está relacionado con un grupo de “especialistas”, y un grupo étnico.

¹⁹ Pablo Escalante Gonzalbo: “La polémica sobre la organización de las comunidades de productores”, en: *Nueva Antropología*, Vol. XI, Num. 38, UAM, CONACYT, México, 1990, p.162

* En el capítulo tercero se desarrolla de forma amplia el “estado de la cuestión”.

²⁰ Cfr. Luis García Reyes: “El término calpulli en documentos del siglo XVI”, en: *Documentos nahuas de la Ciudad de México del siglo XVI*, México, CIESAS, AGN, 1996, pags. 21-68

La generación de nuevas propuestas depende, desde nuestra perspectiva, por un lado, de la revaloración de las fuentes históricas a partir de nuevos enfoques temáticos; por otro lado, de la utilización de otro tipo de fuentes como lo son las arqueológicas.

El haber trabajado con fuentes históricas originó una serie extensa de problemas teóricos y metodológicos específicos. Tal vez, el principal y más importante fue la explicitación de los supuestos ontológicos, y epistemológicos, sobre los que se desarrolló la investigación. Con fines heurísticos hemos utilizado dos “niveles” de “teorización” que nos sirvieron para abordar el problema de estudio. El primero hace referencia a la construcción de un “marco teórico”; el segundo a la metodología de investigación. Volvemos a remarcar que esta división es arbitraria, y que ambos “niveles” se implican lógicamente en el proceso de investigación.

En la introducción queremos hacer referencia al segundo nivel mencionado. El primer nivel será desarrollado ampliamente en el primer capítulo.

En primer lugar nos gustaría señalar que la adopción de cualquier postura, de una “premisa” epistemológica, debe hacerse con base en una postura ontológica. Este planteamiento supondría una concatenación lógica en los principios de investigación. De otra forma se producirían contradicciones que llevan a inconsistencias lógicas que permitirían derivar de ellas cualquier tipo de conclusión.²¹ Se hace esta anotación para referenciar lo que ha sido llamado *hecho real*. En la investigación histórica la noción de *hecho real* supone la “realidad” fáctica de un *suceso* en un límite temporal proyectado en el “pasado”, el cual sólo puede ser conocido indirecta y parcialmente a partir de un proceso epistemológico que supone un *ejercicio hermenéutico*. Siguiendo a Foucault podemos decir que la *hermenéutica* es “el conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos”.²² Por su parte Ricoeur ha señalado que es tarea de la *hermenéutica* “reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar”. La hermenéutica supondría la reconstrucción de

²¹ Manuel Gándara: “Consecuencias metodológicas de la adopción de una ontología de la cultura: una perspectiva desde la arqueología”, en: *Metodología y Cultura*, Gonzáles Jorge y Jesús Galindo (coords.), México, CNCA, 1994, p.80

²² Michel Foucault: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999, p. 38

la gama del proceso de producción de la obra.²³ El trabajo con fuentes de tipo histórico supone una problemática específica. Supone el trabajar con “ejercicios epistemológicos previos”. Es decir, se trabaja, si puede ser dicho, con meta-metalenguajes.

Sobre los “hechos” con los que trabaja la historia, Paul Veyne ha dicho que éstos poseen una “*organización natural*”, la cual es “dada al historiador una vez que ha elegido el objeto de su investigación, y que es inalterable”.²⁴ También ha dicho que los “*hechos*” “no existen aisladamente, sino en mutuas relaciones objetivas” y que éstos “son lo que son y nadie puede cambiarlos”, asimismo que la “verdad histórica no es relativa ni accesible, como si se tratara de una inefable superación de todos los puntos de vista, de un «geométral»”.²⁵

Uno de los puntos centrales del trabajo de investigación fue la identificación de los calpullis y su ubicación en las *parcialidades* respectivas. Con lo que se contó para llevar a cabo este ejercicio fueron las diferentes “tradiciones históricas” que produjeron documentos (llámense códices o crónicas) después de la “conquista española”. En su calidad de “tradiciones históricas” en muchos de los casos se contradicen, y en otros tantos son excluyentes. El problema tiene que ver con la producción de las “series discursivas” que se establecen en las distintas “tradiciones”.²⁶

Georges Duby ha llamado la atención hacia el estudio de los *fenómenos mentales*, dándole la misma importancia que al estudio de las *estructuras materiales*.²⁷ Por un lado, llamaba la atención hacia los distintos *sistemas de representación* que se encuentran conviviendo en una “sociedad”, y que reflejan los distintos niveles de *cultura*. Sin embargo, estos *sistemas*, que representan *ideologías* determinadas, guardan características comunes, ya que se “construyen dentro de un mismo conjunto cultural y se expresan en los mismos lenguajes”, empero, se pueden presentar como “*imágenes invertidas de las otras que tiene enfrente*”.²⁸ Por otro lado, dice Duby, que los *sistemas ideológicos** se basan en “una

²³ Paul Ricoeur: *Tiempo y Narración*, vol. 1, México, Siglo Veintiuno Editores, 2004, p. 114

²⁴ Paul Veyne: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p.31

²⁵ *Ibid.* p. 34

²⁶ Por “tradiciones históricas” se entiende a los registros temporales, escriturales de acontecimientos producidos por distintos grupos étnicos que se encontraban conviviendo en una región geográfica con límites más o menos precisos.

²⁷ George Duby: “Historia social e ideologías de las sociedades”, en: *Obras selectas de Georges Duby*, Beatriz Rojas (comp.), México, FCE; 2004, p. 67

²⁸ *Ibid.* p. 69

visión de la historia, estableciendo sobre una memoria de tiempos pasados, objetiva o mítica, el proyecto de un provenir”.²⁹

En este sentido podemos decir que las distintas *ideologías* construyen diferentes “memorias históricas”, y que a su vez éstas fundamentan las distintas *ideologías*, constituyéndose ambas circularmente.

El problema que se presenta con las diferentes “tradiciones históricas”, anteriormente referidas, es precisamente la construcción de la “memoria histórica”, fundamentada, o soportada en los “sistemas ideológicos” que se encuentran conviviendo en la Cuenca de México para finales del Posclásico Tardío, y principios de la Época Colonial. Queremos en este punto hacer una acotación a lo anterior. Las “tradiciones históricas” que se conservan hasta la actualidad provienen de un complejo proceso de escrituración, y de transcripción, de “tradiciones orales”. En este proceso la “memoria histórica” adquiere diferentes características a través de nuevos ejercicios discursivos. Por ejemplo, la mayoría de los textos anteriormente referidos, son producidos con el objetivo y la necesidad de legitimación, en algunos casos, de grupos étnicos, en otros casos de individuos (que sin embargo, su legitimidad se basa en la del grupo étnico) ante, y con nuevos procedimientos de configuración con base en un “nuevo” orden social y político. Esto tiene que producir forzosamente una nueva “serie discursiva”. A este respecto podemos citar a Duby sobre los cambios en los “sistemas discursivos”. Dice este autor:

los sistemas ideológicos se transforman cuando el conjunto cultural que los envuelve se halla penetrado por la influencia de culturas extranjeras y cercanas, de las que rara vez puede estar totalmente aislados. Esa intrusión procede a menudo de una relación de fuerza desigual entre civilizaciones enfrentadas. En este caso, la irrupción y a veces brutal, cuando va acompañada por los trastornos políticos provocados por la invasión y la colonización. Más a menudo es insidiosa y resultado de la fascinación que ejercen desde lejos creencias, ideas o formas de vivir seductoras. Sin embargo, el préstamo también puede ser deliberado, porque las ideologías buscan apoyo por todas partes.³⁰

* Duby ve a las *ideologías* como sistemas completos y abarcadores, que pretenden ofrecer de la sociedad, de su pasado, de su presente, de su futuro, una representación de conjunto integrada a la totalidad de una visión del mundo. Asimismo, la imagen que ofrecen de la organización social se construye sobre un articulación coherente de cambios de dirección, de deslizamientos, de distorsiones, sobre propuestas de perspectivas que tienden a proyectarse unas sobre otras con el fin de servir mejor a intereses particulares. (*Id.* p. 69)

²⁹ *Ibid.* p. 71

³⁰ *Ibid.* p. 72

Otro punto que podemos señalar es que al interior de los grupos étnicos también existen contradicciones, y diferentes “sistemas ideológicos”. Las “tradiciones históricas” que se presentan en las “fuentes históricas” muestran la *ideología* de aquellos que contaron con los instrumentos culturales capaces de trasladar su visión del mundo en formas duraderas. Aunque una visión del mundo sea compartida por amplios sectores de la sociedad, dicha “cosmovisión” puede ser interpretada en formas muy particulares por los distintos sectores sociales. En este caso dentro el trabajo ideal de investigación se tendría que contemplar a aquellos sectores que no han podido hacer duradera su ideología, su forma particular de ver el mundo. En términos pragmáticos, la investigación encuentra problemas bastante serios. La recolección de “testimonios” es difícil, ya que, como lo señala Duby, “de la mayoría de los sistemas ideológicos del pasado no subsisten sino huellas fugitivas, alteradas y tenues”.³¹ El problema se dificulta aún más ya que sólo se cuenta con el “registro histórico” de algunos sectores, de aquellos facultados (a través de diversas formas de “poder”), y que cuentan con los medios, para perdurar la “memoria histórica”. Sin embargo, como lo ha señalado Veyne el que no conozcamos su historia no quiere decir que no tengan historia.³² Un camino metodológico viable sería la recurrencia a otro tipo de fuentes. La utilización de otro tipo de fuentes implica, por principio, otras estrategias metodológicas. En este punto permítasenos compartir nuestra experiencia al trabajar con otro tipo de fuentes. En un trabajo anterior de investigación se trabajó con fuentes que pueden ser llamadas “arqueológicas”.³³ El trabajo considerado “propiamente” como arqueológico (entiéndase excavación) en la Ciudad de México es muy accidentado, en el sentido de que los trabajos muchas veces no están debidamente planeados, y dependen de muchos factores que quedan muy por encima del investigador. La labor que se realiza en la Ciudad de México casi siempre se refiere a trabajo de salvamento y de rescate arqueológico. Debemos señalar que ha habido excepciones, como el Proyecto Templo Mayor.

En teoría las estrategias de trabajo que implica el salvamento y el rescate, sin embargo, siguen o deben seguir teniendo el mismo respaldo teórico-metodológico que

³¹ *Id.*

³² Paul Veyne: *Op. cit.* p. 22

³³ Roberto Rodríguez Soriano: *Descripción de la arqueología en los calpullis de México-Tenochtitlan. El caso de los calpullis del campam de Cuepopan*, México, ENAH, Tesis, 2004

cualquier trabajo arqueológico, es decir un propósito científico, o lo que quiera decir esto. A final de cuentas, esta aseveración en la práctica pierde su significado, porque el trabajo arqueológico de este tipo se autorregula, y para muestra se pueden revisar los informes de los trabajos arqueológicos en la Dirección de Salvamento Arqueológico del INAH.

La información que arrojan los trabajos arqueológicos realizados en lo que constituyó la periferia de la Ciudad de Tenochtitlan, que es el área que ocuparían los calpullis (los lugares que habitaba el grueso de la población), es muy fragmentada. Se podría objetar que la limitante de información no es pretexto para la construcción de “datos”, que más bien, el problema es de carácter teórico. El problema es que, en este caso se tiende a llenar las grandes lagunas “fácticas”, con “puentes” teóricos que funcionan como argumentos hipotéticos. Precisamente la arqueología ha sido ampliamente criticada en este sentido. Otra de las estrategias que se han utilizado para llenar los vacíos es la utilización de “fuentes históricas”, lo que nos vuelve a colocar de nuevo en el principio del problema. A fin de cuentas la información proveniente de los trabajos arqueológicos de salvamento y de rescate no dice mucho al respecto, ni aún tratando de maximizarla a través del cuerpo teórico.

Volviendo al problema “hermenéutico” de las fuentes históricas nos gustaría llevar esta reflexión hacia el problema de la “objetividad” con la que se tiene que trabajar en la investigación histórica. Michel de Certeau ha señalado que los “hechos históricos” están formados a partir de la introducción de un sentido en la “objetividad”.³⁴ Y que los “hechos históricos”:

enuncian en el lenguaje del análisis, “selecciones” que les son anteriores, que no resultan de la observación .y que no son ni siquiera “verificables” sino solamente “falsificables” gracias a un examen crítico. La “relatividad histórica” compone, pues , un cuadro, donde sobre el fondo de una totalidad histórica se destaca una multiplicidad de filosofías individuales, las de los pensadores disfrazados de historiadores.³⁵

La investigación “histórica” trabaja con recortes e interpretaciones previas de la realidad. Ricoeur señala que, siguiendo a Geertz, la “cultura” es pública ya que las

³⁴ Michel de Certeau: *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, ITESO, 2006, p. 70

³⁵ *Id.*

significaciones sobre las que se desarrolla ésta son públicas.³⁶ La “realidad” es “simbolizada” socialmente y la “mediación simbólica” adquiere un carácter epistémico. A Ricoeur le interesa precisar y clarificar el carácter temporal de la experiencia humana. Según este autor “el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo”, y que “ a su vez, la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal”.³⁷ El trabajo consistiría en el análisis de este proceso de “articulación narrativa” en un *texto*. En este análisis va a proponer tres categorías: *nimesis I*, *nimesis II*, y *nimesis III*. La primera consistiría en la imitación o representación de una acción, lo que implicaría, en primer lugar, una comprensión previa de lo que consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, y su temporalidad.³⁸ Correspondería a la “comprensión” menos mediata de la experiencia humana. La segunda ocupa un posición intermedia, es decir, tiene una función mediadora, en el sentido en que media entre acontecimiento o incidentes individuales y una historia tomada como todo; en el sentido en que la construcción de la trama (una ordenación) integra factores heterogéneos como agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias etc.; y por sus caracteres temporales propios.³⁹ La *nimesis II* correspondería a la producción y articulación narrativa. La *nimesis III* en palabras de Ricoeur: “marca la intersección, pues, del mundo del texto y del mundo del oyente o lector”.⁴⁰ Es importante señalar estas tres categorías porque son fundamentales para el *ejercicio hermenéutico*, y sólo a partir de este último, según nuestra opinión, puede desarrollarse una noción de “objetividad histórica”. A través del análisis hermenéutico de las construcciones narrativas, que constituye la “fuente histórica”, se puede construir una noción de objetividad. Ricoeur señala que el tiempo construido por el historiador se construye, valga la redundancia, sobre la temporalidad construida (*nimesis II*), y que, por otro lado, el tiempo construido, por artificial que sea, remite constantemente a la temporalidad *práctica* de *nimesis I*.⁴¹ El ejercicio histórico debe estar conciente de estos aspectos.

³⁶ Paul Ricoeur: *Op. cit.* p. 120

³⁷ *Ibid.* p. 39

³⁸ *Ibid.* p. 129

³⁹ *Ibid.* pags. 131-132

⁴⁰ *Ibid.* p. 140

⁴¹ *Ibid.* p. 300

Nótese que siempre está de trasfondo en los postulados teóricos la premisa ontológica, que es la que fundamenta la premisa epistemológica.

Ahora, se plantea la pregunta de cómo construir la objetividad en el caso de una investigación particular. Un primer punto es entender el “contexto histórico” de la producción del “texto”; el contexto social y cultural de producción; otro punto es la identificación de quién está produciendo el “texto”, en algunos casos pueden atribuirse autorías individuales, aunque en la mayoría de los casos no se puede hacer esto; otro punto es entender que está diciendo el “texto”, nos referimos a motivaciones que guían al “texto”; y finalmente tener presente la premisa epistemológica de que los “textos” se articulan a través de los momentos referidos por Ricoeur (*nimesis I, nimesis II, y nimesis III*), y estar concientes, también, que el estudio histórico se encuentra en unos de estos tres momentos, y que ambos momentos, en cuanto al análisis, pueden ser circulares, es decir, autoreferentes.

En el caso de las “tradiciones históricas” en cuestión, el problema es el cómo establecer criterios de *objetividad*, en otras palabras, cuáles son las “evidencias” que permitan establecer criterios de *objetividad*. Tal vez el primero es trabajar con la hipótesis de que se está trabajando con “ideologías” producidas por elites, es decir, por aquellos que tienen autoridad y el poder de hacer perdurables las “tradiciones históricas”. Creemos que con ésto se daría un paso importante. La pretensión sería poder detectar otras *ideologías*, no pertenecientes a estas elites. Las “fuentes arqueológicas” podrían dar cuenta de estas *ideologías*, pero en la actualidad, lamentablemente, y como ya se ha referido anteriormente, por motivos tanto teóricos como pragmáticos éstas no nos pueden decir mucho.

Una vez concientizado el punto anterior tendríamos que voltear al “contexto histórico” del periodo que se está investigando, en este caso el Periodo Posclásico. Esto daría luces sobre que dinámicas, en amplios sentidos, en los cuales están actuando los “textos”.

Teniendo como base lo anterior, tenemos en cuenta que las “tradiciones históricas” pudieron haber contenido *ideología* de elites, y por tanto representando una posición muy particular, en otras palabras, una manipulación. Pero, como ya lo ha señalado Federico Navarrete,⁴² a pesar de estos elementos, constantes en dichas historias, había factores que acotaban la manipulación del pasado, ya que las tradiciones de cada altépetl convivían con

⁴² Cfr. Federico Navarrete: *Op cit.*

sus vecinos, aliados y enemigos; asimismo, al interior de cada altépetl existían *sub-tradiciones* conservadas por los distintos calpullis o linajes, por lo que tendrían que encontrar verdades comunes que permitieran una convivencia funcional.

Finalmente, debemos señalar que el ejercicio hermenéutico hacia las fuentes históricas, en un principio, implica la utilización de un cuerpo conceptual interpretativo que traza las posibles vetas de aproximación al problema de estudio. En este trabajo hemos seguido la propuesta interpretativa de varios investigadores, sometiendo siempre ésta a un ejercicio crítico, lo que implicó la corroboración de *datos*. En algunos de los casos, en que se creyó necesario, se expresó el desacuerdo; en otros de los casos se reformuló algunas de las propuestas. Entre estos investigadores debemos destacar a Rudolph van Zantwijk cuya obra nos ha servido como guía y fuente de hipótesis en varios momentos de este trabajo, ya que dicho autor es quien ha trabajado de manera más minuciosa y sistemática el enfoque que se aborda en nuestro trabajo. Asimismo, debemos mencionar que nuestro acercamiento hacia la obra de este autor siempre ha sido crítica expresando nuestros acuerdos y desacuerdos, en todos los casos con sus respectivos argumentos.

Queremos cerrar esta introducción haciendo una breve descripción del contenido de la tesis agrupado en una introducción, cinco capítulos y una conclusión.

En la introducción, como ya se ha desarrollado, se expone la metodología de investigación adoptada para este trabajo.

En el primer capítulo se describen las bases teóricas sobre las que se conceptualiza el problema de estudio, y se desarrolla el planteamiento del problema a partir de los conceptos teóricos descritos.

En el segundo capítulo se contextualiza espacial y temporalmente el problema de estudio para lo cual, por un lado, se ofrece una breve descripción del desarrollo social-histórico de la cultura mexicana y, por otro lado, se hace una breve descripción espacial de Tenochtitlan para principios del siglo XVI. Asimismo, se plantean argumentos que explicitan la forma en que la fundación de Tenochtitlan implicó la apertura de un *tiempo* y de un *espacio sagrados*, en otras palabras, cuál es la relación que guardaba la ciudad de Tenochtitlan dentro de la cosmovisión mexicana.

En el tercer capítulo se establecen las características teóricas que definían a los calpullis de Tenochtitlan, haciendo énfasis en dos características principales: la presencia

de una “deidad patrona” particular de cada calpulli y la ubicación espacial concreta de cada uno de éstos. Asimismo, se establece cuáles son los calpullis en que se centrará la investigación. Junto con lo anterior, se deja establecido cuáles son las “deidades patronas” de cada calpulli (descripción de posibles advocaciones), así como su ubicación espacial específica dentro de la ciudad de Tenochtitlan.

En el cuarto capítulo se hace una descripción de las festividades que se llevaban a cabo en cada una de las dieciocho veintenas del ciclo calendárico solar. Asimismo, se hace una propuesta de la relación de las veintenas con los rumbos cardinales, las cuatro partes del año, y las deidades asociadas a cada veintena. Una vez establecido lo anterior, se propone la asociación de los calpullis con las fiestas calendáricas a partir de la participación directa de sus miembros o de su “deidad patrona” en los rituales llevados a cabo en las veintenas.

En el quinto capítulo, con base en los datos obtenidos y expuestos en los capítulos precedentes, se hace la propuesta de interpretación de la función simbólica espacio-temporal de los calpullis en México-Tenochtitlan.

Finalmente, cerramos este trabajo con algunas reflexiones conclusivas que se encaminan, como una continuación de la propuesta de interpretación presentada en el último capítulo, a considerar algunos de los límites de tal interpretación presentada.

Capítulo I. Conceptos teóricos.

Capítulo I. Conceptos teóricos.

Este capítulo tiene como objetivo explicitar las bases teóricas sobre las cuales se conceptualizará el problema de estudio. El capítulo está dividido en dos partes. En la primera se expondrán los conceptos teóricos que se utilizarán para enmarcar la investigación. En la segunda se propondrá la teorización del problema de estudio de manera general.

La adopción de una *postura teórica* está, en principio, asociada a la adopción de un conjunto de supuestos valorativos, ontológicos y epistemológico-metodológicos.¹ La adopción de una *postura teórica* guiará la investigación en los tres niveles anteriormente señalados, es decir, guiarán una serie de planteamientos básicos de la investigación, a saber: ¿en que consiste lo que se estudia?; ¿cómo es lo que se investiga?; ¿cuál es la manera en que se puede conocer lo que se investiga?. Cabe mencionar que debe de haber una congruencia lógica entre los tres niveles anteriormente señalados con el fin de no generar deficiencias insuperables en el proceso de investigación. Gandara ha llamado la atención sobre este punto al señalar que para que una *posición teórica* pueda tener éxito en lograr los objetivos que se ha propuesto, debe de haber una congruencia entre sus diferentes áreas (valorativa, ontológica y epistemológica). En otras palabra, estas áreas deben de tener coherencia y congruencia entre sí. Ya que de otra forma, se producirían contradicciones que llevan a inconsistencias lógicas que permitirían derivar de ellas cualquier tipo de conclusión.²

Acorde con lo anterior uno de los primeros pasos metodológicos del proceso de investigación sería hacer explícitos los conceptos teóricos sobre los que se pretende desarrollar la investigación, tratando de dar una coherencia lógica en los tres niveles anteriormente señalados.

¹ La idea de una *postura teórica* sigue al concepto de una *posición teórica* propuesta por Gandara. Una posición teórica en palabras del autor es: “a. Un conjunto de supuestos valorativos ontológicos y epistemológico-metodológicos, b. Que guían el trabajo de una comunidad académica particular. c. Y que permiten la generación y el desarrollo de teorías sustantivas. d. Algunas de estas teorías sustantivas cumplen un papel especial en la socialización de nuevos miembros de la comunidad, al ser consideradas como ejemplos a seguir al aplicar la posición teórica.” (Manuel Gándara: “El análisis de posiciones teóricas: aplicación a la arqueología social” en: *Boletín de antropología americana*, no. 27, México, IPGH, 1993, p. 8)

² Manuel Gándara: “Consecuencias metodológicas de la adopción de una ontología de la cultura: una perspectiva desde la arqueología”, en: *Metodología y Cultura*, Gonzáles Jorge y Jesús Galindo (coords.), México, CNCA, 1994, p.80

1. Formulación teórica

1.1. Estructura Social y Cultura.

Para el análisis de una *sociedad*, se puede partir de que ésta está constituida de diferentes *estructuras*. Entendiendo la *estructura social*, no como la realidad empírica, sino como un modelo construido de acuerdo con ésta, como un modelo de inteligibilidad de los fenómenos sociales, la *forma* en que los contenidos se articulan, sus relaciones y diferencias.³ Así, la estructura es la *forma* en que se presentan los contenidos sociales.⁴ Sin embargo la *estructura*, como instrumento lógicamente construido, permite acceder a la *realidad* y descubrir su naturaleza profunda, aunque no pueda agotar su riqueza.

En este sentido una *estructura*, en primer lugar, presenta un carácter de *sistema*. Es decir, consiste de elementos estrechamente interrelacionados de manera que una modificación en cualquiera de ellos ocasionaría modificaciones en todos los demás.⁵

De esta manera la realidad como un *hecho social*⁶ implica tres cosas:⁷

1° Lo social debe ser captado integrado en un sistema.

2° La totalidad social no puede captarse bajo un solo aspecto, sea familiar, técnico, económico o jurídico, religioso, etc. Ni tampoco basta la mera yuxtaposición de esos aspectos discontinuos, o su recapitulación. Pues el hecho social total esta constituido de una significación a la vez social y religiosa, mágica y económica, sentimental, jurídica y moral. Aunque no puede estudiarse todo a la vez.

³ Claude Lévi-Strauss: *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968, p. 251

⁴ Fernández Martorrel: *Estructuralismo*, Barcelona, Montesinos, 1994, p. 48

⁵ Claude Lévi-Strauss: *Op. cit.* 1968, p. 552

⁶ Cada sistema socio-cultural de los que integran una sociedad es un orden diferente, sobre-impuesto al orden natural. Este es el hecho social, en que la indeterminación de la naturaleza se suple con una institución humana. Esa es la categoría de *hecho social*. Marcel Mauss define al *hecho social* como las representaciones y actos comunes humanas que son resultado de la vida social. Por lo tanto constituyen estructuras en movimiento, es decir, son comunes a números determinados de humanos durante tiempos determinados y son momentos de una historia de un grupo humano, que es el fin y el principio de una o varias series. (Mauss: *Op. cit.*, 1970. pags.130-31)

⁷ Claude Lévi-Strauss: "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en: *Sociología y antropología*, Marcel, Mauss, Madrid, Editorial Tecnos, 1979, pp. 24-25

3° Para el acercamiento a la *realidad social* hay que partir de la tridimensionalidad del *hecho social*:

- 1) Dimensión *sociológica* (sincrónica) que incluye diferentes modalidades de lo social: jurídico, económico, religioso, etc.
- 2) Dimensión *histórica* (diacrónica) que abre diferentes momentos de una vida social: nacimiento, infancia, educación, adolescencia, matrimonio, etc.
- 3) Dimensión *fisiopsicológica*, es decir, las diferentes formas de expresión tanto en fenómenos fisiológicos, reflejos, recreaciones, como categorías inconscientes y representaciones conscientes individuales o colectivas.

El camino metodológico sería comenzar estudiando *estructuras totales parciales*, es decir, deslindado niveles comparables, capaces de construir sistemas significativos.

Según Lévi-Strauss estas estructuras pueden ser a su vez ordenadas, a condición de no perder las relaciones que las unen y de qué manera reaccionan unas sobre otras desde el punto de vista sincrónico.⁸

Cada sistema o subsistema de un *hecho social* está determinado por su *función* que desempeña dentro del conjunto de la *totalidad social*, es decir responde a determinadas necesidades.

En forma general un *sistema* concreto (léase *estructura total parcial*), institución, representan para la totalidad social, el esqueleto que da consistencia, sistemas y aparatos que aseguran la supervivencia. De esta manera la *cultura* se presentaría como un sistema concreto de un “hecho social”.

1.2. Cultura.

El concepto de *cultura* designa, o debe de designar el objeto central de estudio de la antropología como disciplina. Sin embargo, este concepto está lejos de exhibir un contenido homogéneo o de hacer referencia a un nivel específico de fenómenos. Dicho concepto se ha

⁸ Claude Lévi-Strauss: *Op. cit.* 1968, p. 285

formulado y esbozado desde muy diferentes perspectivas teóricas, las cuales están estrechamente relacionadas a contextos históricos particulares.

Con la aparición de la antropología hacia finales del siglo XIX, se desarrollaron diferentes concepciones antropológicas de la cultura, ya no valorativas, sino positivistas y generalmente descriptivas.⁹ Una de las más conocidas es la elaborada por Edward Burnet Tylor, formulada en 1871. La *cultura*, según este autor, es un complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad.¹⁰

Esta definición descriptiva sirvió como base a la tradición anglosajona, permaneciendo activa en diferentes contextos teóricos, como el evolucionismo y neoevolucionismo, el difusionismo, y el funcionalismo.

En las últimas décadas se ha impuesto una concepción de la cultura conocida como simbólica. Ésta asume que los fenómenos culturales son esencialmente fenómenos simbólicos, por lo tanto su estudio se relaciona con la interpretación de símbolos o de acciones simbólicas. Dentro de esta perspectiva la cultura designa pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias.¹¹

Este enfoque se aleja de las concepciones antropológicas descriptivas de la cultura, en sus supuestos concernientes al afán de clasificar y comparar.

Por su parte Lévi Strauss definía a la *cultura* en términos de sistema simbólico:

el conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidades entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros.¹²

Dentro de ésta última perspectiva se encuentra, por otro lado, la propuesta de Clifford Geertz. Esta última perspectiva es la que interesa desarrollar.

⁹ Gilberto Giménez: “La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos”, en: González y Galindo: *Op. cit.* p. 38

¹⁰ *Id.*

¹¹ *Ibid.* p. 39

¹² Claude Lévi-Strauss: “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en: Marcel, Mauss, *Op. cit.* 1979, p. 20

En primer lugar es necesario hacer la siguiente acotación. Geertz distingue a la *cultura* del *sistema social*. A la primera la concibe como un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social. Al segundo lo concibe como la estructura misma de la interacción social. La *cultura* sería la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción. La *estructura social* es la forma que toma esa acción; la red existente de relaciones humanas. De esta manera la *cultura* y el *sistema social* son sólo diferentes abstracciones de los mismos fenómenos.¹³

Geertz introdujo el *concepto semiótico de cultura*.¹⁴ De acuerdo con este autor, la *cultura* es:

un sistema en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.¹⁵

Por un lado, el que la *cultura* sea concebida como un *sistema* implica una coherencia entre sus diferentes elementos.

El que la cultura consista en un conjunto de *símbolos** interpretables implica la necesidad de una teoría interpretativa que permita una articulación conceptual, y un modo sistemático de evaluación.¹⁶

Esta teoría interpretativa no puede ser de carácter general, es decir, no puede establecerse una Teoría General de la Interpretación Cultural. Esto debido a que la tarea de una teoría, en palabras de Geertz, es hacer posible una descripción densa, no generalizar a

¹³ Clifford Geertz: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2005, p 133

¹⁴ *Ibid.* p.27

¹⁵ *Id.*

* el término *símbolo* es utilizado por Geertz para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción. La concepción es el “significado” del símbolo. Los símbolos son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o creencias. (*Ibid.* p. 90)

¹⁶ *Ibid.* p. 35

través de casos particulares, sino generalizar dentro de éstos.¹⁷ Es decir, el objetivo es generalizar dentro de casos particulares.

Acorde con lo anterior, la primera tarea en la interpretación de la cultura es establecer una serie de significantes dentro de casos particulares e intentar situarlos dentro de un marco inteligible. En el estudio de la cultura los significantes son actos simbólicos, y la meta es el análisis del discurso social.¹⁸

Sin embargo, esta interpretación no es *post facto*. Se debe de partir de una conceptualización previa, es decir, se debe de contar con un *marco teórico*. Un *marco teórico* que permita modificaciones posteriores acorde con casos particulares específicos. El *marco teórico* debe ser capaz de continuar dando interpretaciones defendibles a partir de nuevos fenómenos sociales. En cada estudio nuevo no se crean de nuevo las ideas, las ideas se adoptan de otros casos afines, las cuales son refinadas en el proceso, y son aplicadas a nuevos problemas de interpretación.

De esta manera, la interpretación de los símbolos culturales consiste en:

descubrir las estructuras conceptuales que informan los actos de nuestros sujetos, lo “dicho” del discurso social, y en construir un sistema de análisis en cuyos términos aquello que es genérico de esas estructuras, aquello que pertenece a ellas porque son lo que son, se destaque y permanezca frente a los otros factores determinantes de la conducta humana. En etnografía, la función de la teoría es suministrar un vocabulario en el cual puede expresarse lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma, es decir, sobre el papel de la cultura en la vida humana.¹⁹

Para la construcción de *sistemas de análisis* lo que se necesita es buscar relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos.

Clifford Geertz propone dos ideas para la construcción de un sistema de análisis dentro de la antropología. La primera es que la *cultura* se comprende mejor como complejos de esquemas concretos de conducta (es decir costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos), como una serie de mecanismos de control (planes, recetas, formulas, reglas, instrucciones) que gobiernan la conducta.²⁰ La segunda idea es que el humano es

¹⁷ *Ibid.* p. 36

¹⁸ *Id.*

¹⁹ *Ibid.* p. 38

²⁰ *Ibid.* p. 51

precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, es decir de esos programas culturales para ordenar su conducta.²¹

Estas dos ideas se articulan en una concepción de la *cultura como fenómenos social*. Esto quiere decir que el pensamiento humano es fundamentalmente social y público.

Valentín Voloshinov ha propuesto, en su teoría del lenguaje, que es a través del lenguaje (entendido en su significado más amplio) que se *materializa* el pensamiento. El lenguaje y el pensamiento no pueden dissociarse. Asimismo, ha propuesto que el lenguaje es un producto social, y funciona como un signo ideológico.²² Es ideológico en cuanto a su carácter de *signo*. De esta manera, para que el *signo* pueda surgir en un territorio *intersubjetivo* es necesario que los individuos estén socialmente organizados. El lenguaje sólo adquiere significado entre los individuos socialmente organizados. Así, en el lenguaje, en su carácter de signo ideológico, se refiere la manera en que los individuos se relacionan con la naturaleza, con la *realidad*, por un lado, y por otro, refleja y refracta otra realidad, y por esto puede distorsionarla o serle fiel.²³

Voloshinov propone que la *conciencia individual* es un hecho ideológico y social, ya que la conciencia se construye y se realiza mediante el material *sígnico*, creado en el proceso de la comunicación social de un colectivo organizado, a través del lenguaje.²⁴ En otras palabras, entre la *realidad* y su *representación* se interpone toda una serie de mediadores que determinan o predeterminan y configuran todo proceso de percepción y de formulación de tal percepción mediante el *lenguaje*. A través del lenguaje se establecen, socialmente, las valoraciones sobre la *realidad*. Por lo que el lenguaje representa un “imaginario colectivo (social)” que varía según épocas y lugares, como también según los diferentes grupos antagónicos que toda sociedad integra y ordena en su “orden social”, así como el supuesto de que ese “imaginario colectivo” que interpreta el mundo, atribuye valores a las cosas, reglamenta actos y actitudes humanas, y estratifica diferentes componentes sociales. Todo individuo participa (generalmente de manera inconsciente) en el imaginario colectivo, ya que todo individuo a través de la adquisición del lenguaje interioriza desde su más temprana edad, toda una serie de modelos de conducta, de

²¹ *Id.*

²² Valentín Voloshinov: *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Editorial Alianza, 1992, p.35

²³ *Ibid.* p. 33

²⁴ *Ibid.* p. 36

funciones y de dignidades jerarquizadas dentro del orden social que enmarca su desarrollo. Así, en la *memoria colectiva e imaginario social* se construye el mundo de la *cultura*, ya que la cultura y sus prácticas surgen y se mantienen vivas como resultado del entrecruce de las acciones de un mecanismo psíquico (que permite la interiorización individual de los papeles sociales), de un mecanismo socio-político (encargado del mantenimiento del orden social) y de la “reciprocidad de perspectiva”.²⁵

Coincidiendo con lo anterior Eunice R. Durham propone que cualquier agrupamiento humano nace de un caos incomprensible, que sin embargo se ordena a través de la *costumbre (costume)*. La vida social se ordena a través de símbolos organizados en sistemas.²⁶ De esta manera la dimensión simbólica constitutiva de la acción humana puede ser verbalizada en el discurso, cristalizada en el “mito”, en el “rito”, en cualquier práctica social.²⁷

En este sentido la *cultura* se construye como un marco simbólico social en que los humanos se orientan en el mundo. El marco simbólico esta constituido por sistemas organizados de símbolos significativos. La *cultura* es la totalidad de esos esquemas o estructuras, y es una condición esencial de la existencia humana.

Por otro lado los esquemas culturales suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública. Puede concebirse a los esquemas culturales como “modelos”, como una serie de símbolos cuyas relaciones entre sí modelan las relaciones entre entidades, procesos o sistemas.²⁸ Las estructuras culturales tienen un aspecto doble específico: dan sentido y modelan.²⁹

John B. Thompson, a partir de la propuesta de Geertz del análisis de cultura, remarca que estas formas simbólicas que componen la cultura, siempre se expresan relacionadas con contextos, y procesos históricamente precisos y socialmente estructurados, en virtud de los cuales las formas simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas.³⁰

²⁵ Antonio Gómez Moriana: “Pragmática del discurso y reciprocidad de perspectivas: Los juramentos de Juan Hadudo (Quijote I, 2) y de Don Juan”, en: *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Tomo XXXVI, Núm. 2, México, El Colegio de México, 1988, pp. 1046-47

²⁶ Eunice R. Durham: “Cultura e ideología”, en: *Dados. Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 27, no. 1, Editorial Campus, 1984, p. 72

²⁷ *Ibid.* p. 73

²⁸ Clifford Geertz: *Op. cit.* p. 91

²⁹ *Ibid.* p. 92

³⁰ John B. Thompson: *Ideología y cultura moderna*, México, UAM, 1998, p. 203

Según este autor el análisis de los fenómenos culturales implica aclarar los contextos y los procesos estructurados socialmente. Acorde con lo anterior se establece que las formas simbólicas además de ser expresiones de un sujeto, son producidas generalmente por agentes situados en un contexto sociohistórico específico, dotados de recursos y habilidades de diversos tipos. A su vez, la inserción de las formas simbólicas en contextos sociohistóricos implica, por otro lado, que estas formas son por lo regular recibidas e interpretadas por individuos que se sitúan también en contextos sociohistóricos específicos y que están en posesión de diversos tipos de recursos. La manera en que una forma simbólica particular pueda ser interpretada o entendida por los individuos depende de los recursos y habilidades que sean capaces de emplear en el proceso de interpretación.³¹

Es importante señalar que las características espaciales y temporales del contexto de producción de una forma simbólica pueden coincidir o traslaparse con las características del contexto de recepción. Los individuos no absorben con pasividad las formas simbólicas, sino que les dan un sentido activo y creador, y en consecuencia producen un significado en el proceso mismo de recepción. Al recibir o interpretar las formas simbólicas, los individuos se sirven de los recursos, las reglas y los esquemas que están a su disposición. Al recibir o interpretar las formas simbólicas, los individuos participan en un proceso permanente de constitución y reconstrucción del significado.³²

Eunice Durham llama la atención en que las formas simbólicas que componen la *cultura* tienen que ser vistas como *procesos* de una continua producción, de una utilización en la constante práctica colectiva.³³

Con base en el planteamiento general anterior acerca de la *cultura*, a continuación se propondrán las categorías analíticas que se establecen como guías para la investigación. Sin embargo hay que llamar la atención en que dichas categorías analíticas, en su calidad de guías, quedan, en cualquiera de los casos, sujetas a una ulterior corroboración y adecuación conforme a los datos obtenidos.

³¹ *Ibid.* p.217

³² *Ibid.* p. 228

³³ Eunice R. Durham: *Op. cit.* p. 75

1.2.1. Cosmovisión y religión.

La *cosmovisión* se presenta como un “macrosistema cultural”. Siguiendo a Alfredo López Austin “la cosmovisión adquiere las características de un macrosistema conceptual que engloba todos los demás sistemas, los ordena y los ubica”.³⁴

La *cosmovisión* puede definirse como el conjunto de ideas y concepciones que un pueblo tiene respecto a la totalidad del mundo, las cuales constituyen una forma de aprehenderlo y de explicarlo.³⁵ En otras palabras, la *cosmovisión* es la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que se sitúa la vida humana.³⁶ Así, la *cosmovisión* es el retrato que un pueblo tiene de la manera en que las cosas son en su pura afectividad; es su concepción de la naturaleza. Así, la *cosmovisión* contiene las ideas más generales de orden de un pueblo.³⁷

Uno de los sistemas que engloba la *cosmovisión* en el sentido anteriormente señalado es la *religión*. La *religión* puede ser entendida como:

la forma particular en que una sociedad concibe la existencia de uno o de varios seres sobrenaturales que son considerados como sagrados y cuyas facultades son superiores a las de cualquier ser humano; también comprende las interpretaciones que éste formula sobre dichas entidades para acceder a su conocimiento, lo cual implica una serie de creencias en torno a ellas, así como las formas específicas para relacionarse y ponerse en contacto con esas fuerzas. De igual manera, la religión es un sistema coherente y estructurado de ideas, concepciones y valores en torno al mundo natural y social con referencia a la sacralidad.³⁸

La *religión*, como parte de la de la cosmovisión, “se ofrece como un gigantesco proceso en el que están inscritos isonómicamente los cursos naturales y los divinos”.³⁹

³⁴ Alfredo López Austin: *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Vol. I, México, II-UNAM, 1989, p. 58

³⁵ Silvia Limón: *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, INAH-UNAM, 2001a, pp.24-25

³⁶ Johanna Broda: “Introducción”; en: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Jorge Félix, México, FCE; CNCA, 2001, p.16

³⁷ Clifford Geertz: *Op. cit.* p 118

³⁸ Silvia Limón: *Op. cit.* 2001a, p. 26

³⁹ Alfredo López Austin: *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994, p. 17

La *religión* tiene como función social establecer, ordenar y enaltecer todas las actividades mentales valiosas, tales como el respeto a la tradición, la armonía con el ambiente y la energía, la confianza ante las dificultades y ante la expectativa de la muerte.⁴⁰ La *religión* está formada por una serie de actos que tienen significado y fin en sí mismos, los cuales son también el medio de trasmisión del conocimiento de lo sagrado y la forma en que se manifiesta su presencia permanente.⁴¹

Resaltando el carácter sistémico y simbólico de la *religión* Geertz propone que ésta es:

1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único⁴².

Los símbolos expresan la atmósfera del mundo y lo modelan. Lo modelan en el sentido de que producen en el individuo una serie de *disposiciones* (tendencias, aptitudes, propensiones, destrezas, hábitos, inclinaciones) que presentan un carácter permanente al flujo de su actividad y a la calidad de su experiencia.⁴³

Según Geertz las actividades religiosas, a través de sus sistemas simbólicos, suscitan dos tipos de disposiciones: estados de ánimo y motivaciones. Estas últimas son tendencias persistentes, es decir inclinaciones permanentes a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en cierta clase de situaciones. En otras palabras, son propensiones a realizar clases particulares de actos o a experimentar tipos particulares de sentimientos.⁴⁴

El sistema religioso combate al caos. El caos amenaza la vida humana en los límites de su capacidad analítica, en los límites de su fuerza de resistencia y en los límites de su capacidad moral. El desconcierto, el sufrimiento y la sensación de una paradójica ética insuperable constituyen, si son los suficientemente intensos y duraderos, desafíos a la

⁴⁰ Alfredo López Austin: "Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas", en: *Religión y mitología -II*, López Austin y Luis Reyes, México, Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 1969, p. 8

⁴¹ *Id.*

⁴² Clifford Geertz: *Op. cit.* p. 89

⁴³ *Ibid.* p. 93

⁴⁴ *Ibid.* pp. 93-95

proposición de que la vida es comprensible y de que hay una orientación efectiva en ella. Estos desafíos son afrontados por el sistema religioso.

La *religión* asegura el poder de los recursos simbólicos para formular ideas analíticas en una concepción sobre la realidad. Por otro lado asegura el poder de los recursos simbólicos para expresar emociones (estados anímicos, sentimientos, pasiones, afectos) en una concepción similar de temor. La *religión* articula en un sistema coherente al interior de la cosmovisión.

El *sistema religioso* difiere del *sentido común*, es decir del sentido pragmático del mundo de la vida cotidiana, en que va más allá, de las realidades de la vida cotidiana para moverse en realidades más amplias que corrigen y completan a éstas. La *religión* tiene como una de sus principales características la aceptación, la fe en ellas.

La *religión* altera a veces el paisaje que se le presenta al sentido común, y lo altera de tal manera que todos los estados anímicos y motivaciones suscitadas por las practicas religiosas parecen supremamente prácticos, y lo único sensato es adoptarlas.

Debido a lo anterior el *sistema religioso* se presenta como un patrón, como un modelo, que da forma a los procesos sociales y psicológicos.

1.2.2. Lo Sagrado y lo Profano.

Según Roger Caillois toda concepción religiosa del mundo implica la distinción entre lo *sagrado* y lo *profano*.⁴⁵

Marcel Mauss entiende lo *sagrado* bajo la forma de “*lo separado*”, de “*lo prohibido*”.⁴⁶ Sin embargo, aclara el autor, detrás de las ideas de separación, de pureza, de impureza, existe el respeto, el amor, la repulsión, el temor, sentimientos diversos y fuertes, evocadores de una naturaleza que se traduce en gestos y en pensamientos.⁴⁷ Según Kirk la *religión* tiene como propiedad esencial la intensidad de sentimientos: el sentimiento de lo divino, de lo sobrenatural, el “*mysterium tremendum*”.⁴⁸

⁴⁵ Roger Caillois: *El hombre y lo Sagrado*, México, FCE, 2004, p.11

⁴⁶ Marcel Mauss: *Lo Sagrado y lo Profano*, Obras I, Barcelona, Barral Editores, 1970, p.70

⁴⁷ *Id.*

⁴⁸ G.S. Kirk: *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 1985, p.44

Bajo esta perspectiva, Mauss afirma que, lo *sagrado* se presenta como el fenómeno central de todos los fenómenos religiosos.⁴⁹ Sin embargo, debido a que lo *sagrado* solamente puede ser definido como oposición a lo *profano*, este último resulta de la misma importancia en el estudio de los fenómenos religiosos.

Estos dos ámbitos se definen rigurosamente el uno por el otro. Ambos se excluyen mutuamente y se suponen recíprocamente. Ambos son necesarios para el desarrollo de la vida: el uno como medio en que ésta se desenvuelve, y el otro como fuente inagotable que la crea, la mantiene y la renueva.⁵⁰ Lo *profano* necesita siempre de lo *sagrado* y se ve empujado a apoderarse de ello a cambio de degradarlo y de aniquilarse a sí mismo. Por esto deben reglamentarse severamente sus mutuas relaciones, lo cual es la función de los *ritos*.

Según Eliade para asegurar la creación mundana, para asegurar la *realidad* y la *duración* de una construcción, se repite el acto divino de la creación ejemplar. Por la repetición del acto cosmogónico, el tiempo concreto, en el cual se efectúa la construcción, se proyecta en el tiempo mítico, *in illo tempore* en que se produjo la fundación del mundo.⁵¹ De ésta forma queda asegurada la *realidad* y la *duración* de una construcción; tanto por la transformación del *espacio profano* en *espacio sagrado*, como por la transformación del *tiempo profano* en *tiempo sagrado*.⁵²

1.2.3. Rito y Mito.

Con base en la distinción anterior (sagrado-profano) el *rito* y el *mito* se presentan como fenómenos *culturales* que adquieren la propiedad de *sistemas simbólicos*. El rito y el mito pueden revestir un carácter *sagrado*. En este último caso el *rito* y el *mito* hacen referencia, o expresan simbólicamente, la estructuración general del mundo (cosmovisión y religión) de una sociedad determinada.

Según Geertz los símbolos sagrados tiene la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo (el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético; la actitud que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja) y su cosmovisión, el

⁴⁹ Marcel Mauss: *Op. cit.* 1970, p.70

⁵⁰ *Ibid.* p.14

⁵¹ Mircea Eliade: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 28-29

⁵² *Ibid.* p. 29

marco que determinado pueblo se forja de la realidad, sus ideas más abstractas sobre el orden.⁵³

En la creencia (mito) y en la practica religiosa (rito), el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrarse como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión.

Según López Austin el mito es un “hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración”.⁵⁴ Sus elementos se aglutinan y ordenan en varios núcleos. Dos de los más importantes son: el *mito-creencia* y el *mito-narración*.⁵⁵ El primero se refiere a un conjunto de representaciones, convicciones, valores, tendencias, hábitos, propósitos y preferencias en diferentes esferas de acción de los creyentes. El segundo se refiere al relato.

Según Eliade los mitos no hablan de lo que ha sucedido *realmente*, es decir de lo que se ha manifestado plenamente.⁵⁶ Los mitos describen las diversas irrupciones de lo sagrado (a partir de seres sobrenaturales) en el mundo. Esta irrupción de lo sagrado es la que fundamenta al mundo y la que lo hace tal como es actualmente: los humanos son lo que son por las consecuencias de las intervenciones de los seres sobrenaturales.⁵⁷ En otras palabras, si el mundo existe, si los humanos existen, es porque los seres sobrenaturales han desplegado una actividad creadora en los “comienzos”; sin embargo otros acontecimientos han tenido lugar después de la cosmogonía y la antropogonía, y los humanos, tal como son en la actualidad, son el resultado de los acontecimientos míticos.⁵⁸

Según López Austin la concepción del origen mítico del mundo hace una distinción entre *el otro tiempo* y *el tiempo del hombre*. El primero a su vez lo divide en el tiempo de intrascendencia divina, cuando la divinidad no crea nada, y en el de trascendencia divina, es decir cuando la divinidad crea.⁵⁹

⁵³ Clifford Geertz: *Op. cit.* p. 89

⁵⁴ Alfredo López Austin: “La cosmovisión mesoamericana”, en: *Temas Mesoamericanos*, Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), México, INAH, CNCA, 1996, p. 471; la *larga duración* se refiere a la resistencia a la transformación histórica de su núcleo duro, por más que otros de sus elementos sean más dúctiles.

⁵⁵ *Ibid.* p. 484

⁵⁶ Mircea Eliade: *Mito y Realidad*, Barcelona, Editorial Kairós, 2003, p.14,

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ *Ibid.* p. 19

⁵⁹ Alfredo López Austin: *Op. cit.* 1996, p.484

Marcel Mauss define al *rito* como: “actos tradicionales eficaces que versan sobre cosas llamadas sagradas”.⁶⁰ Explica este autor que los *ritos* pueden ser actos de la vida religiosa que sean tradicionales, es decir, realizados según una forma adoptada por la colectividad o por una autoridad reconocida.⁶¹ El que sean eficaces se refiere a que tienen una finalidad práctica (material), cuya virtud proviene no sólo que se haga, el rito, de conformidad con una regla dada, sino también de sí mismo.⁶² La fuerza que emana de su eficacia, en ocasiones reside en el rito mismo, y ya no en las fuerzas que se supone que el rito pone en funcionamiento. Así, el *rito* está animado de un poder inmanente, de una especie de virtud espiritual.⁶³ Estos se presentan como caracteres que se pueden llamar *mágicos*. Al contrario, cuando el *rito* pone en funcionamiento alguna fuerza especial, o de alguna manera ocasiona la intervención de ciertas potencias son los que pueden ser denominados *religiosos*. Estas potencias pueden ser sagradas o religiosas, dioses personales, principios generales de la vegetación etc.⁶⁴

Es en el *rito*, en la *conducta sagrada*, donde las convicciones que aporta la religión son verídicas. En los ritos es donde los estados anímicos y motivaciones que los símbolos sagrados suscitan en los humanos se encuentran y se refuerzan unos a otros.⁶⁵ En un acto ritual, el mundo ritual y el mundo imaginado, fusionados por obras de una sola serie de formas simbólicas, llegan a ser el mismo mundo, y se produce otra realidad.

Es importante señalar que los *mitos* pueden estar asociados con los ritos. Sin embargo, señala Kirk, no todos los *mitos* están asociados a alguna ejecución *ritual*. Hay casos en que el *rito* determina el significado real de un *mito*, por el contrario el *ritual* es casi siempre trivial y causal, sin que tenga ninguna efectividad en la esencia del tema que traten.⁶⁶

Jensen llama la atención en que entre el *mito* y el *rito* (culto) hay una relación especial, de manera que en algunas ocasiones el rito constituye una representación dramática del mito correspondiente, e inclusive el relato de los mitos, es en ocasiones un

⁶⁰ Marcel Mauss: *Op. cit.* 1970, p. 142

⁶¹ *Ibid.* p.137

⁶² *Ibid.* p.138

⁶³ *Id.*

⁶⁴ *Ibid.* pp. 140-41

⁶⁵ Clifford Geertz: *Op. cit.* p 107

⁶⁶ G.S. Kirk: *Op. cit.* p. 31

acto formal del rito.⁶⁷ Esta relación (entre mito y rito) se lleva a su máxima compenetración en un carácter festivo, y por otra parte de juego, de manera que las verdades míticas sólo se revelan en una atmósfera de festividad y a través del juego.⁶⁸ Señala este autor que todos los actos rituales son *fiestas*, y que todas las *fiestas* son juegos. Lo que distingue a las *fiestas sagradas* de otros juegos son dos cosas: una relación más profunda y esencial con la realidad, y un estado anímico particular correspondiente, el sentimiento festivo, sin los cuales los procesos creadores son absolutamente imposibles.⁶⁹ En este sentido la fiesta une a los hombres con las divinidades. En ella se revive el tiempo originario, y precisamente aquellos acontecimientos creadores que tuvieron lugar entonces, y en los que seres divinos u hombres que eran como divinidades crearon el mundo. En el rito no se juega un orden cualquiera, sino el verdadero orden del universo: aquel orden es el que viven los hombres y que domina su visión de la realidad. Su festividad no es más que una de las innumerables repeticiones que han vuelto a jugarse siempre a intervalos fijos desde el tiempo originario, pero está penetrada del espíritu creador originario.⁷⁰

Según este autor el juego ritual adquiere su carácter sagrado por el hecho de ser el recuerdo de un proceso elemental del *tiempo originario* y un despertar de dicha conmoción. En aquel *tiempo originario* creador hubo de revelarse al hombre el mundo verdadero o la parte de él, cuya esencia representaba en los actos sagrados y no un orden ya elaborado por el humano.⁷¹

2. Conceptualización del problemas de estudio.

Como siguiente paso metodológico se hace necesario plantear el problema de estudio a partir de las conceptos expuestos.

Para comenzar es importante, acorde con lo antes señalado, enfatizar el carácter sistémico y estructural que se propone para el estudio de una sociedad. Lo anterior adquiere importancia en la medida en que al teorizar el problema de estudio se propondrán categorías *arbitrarias*, las cuales, acorde con el marco teórico propuesto adquieren un

⁶⁷ Ad. E. Jensen: *Mito y culto entre los pueblos primitivos*, México, FCE, 1998, p. 54

⁶⁸ *Ibid.* p. 56

⁶⁹ *Ibid.* pp. 67-68

⁷⁰ *Ibid.* p.68

⁷¹ *Ibid.* p. 74

carácter fáctico, es decir, se adecuan más o menos a una *realidad social*. En el procedimiento analítico dichas categorías, en su carácter fáctico, pueden transponerse, complementarse, e inclusive excluirse.

Un segundo punto relevante es establecer que hay una *cultura* que puede denominarse mexicana, es decir, que la cultura mexicana tendría particularidades que la diferenciarían de las de otro grupo social y por ende de otro *grupo cultural*, sin embargo este grupo compartiría características culturales con otros grupos. En el ámbito académico se ha propuesto la existencia de un grupo supercultural llamado mesoamericano (Mesoamérica), el cual abarcaría la región centro-norte de lo que actualmente es México, y la zona norte de Centroamérica, en términos generales, teniendo en cuenta que tendría fronteras movibles determinadas por periodos históricos determinados. Asimismo se ha propuesto la existencia de otro grupo supercultural denominado nahua, el cual se ubicaría precisamente en la región centro de lo que actualmente es México.

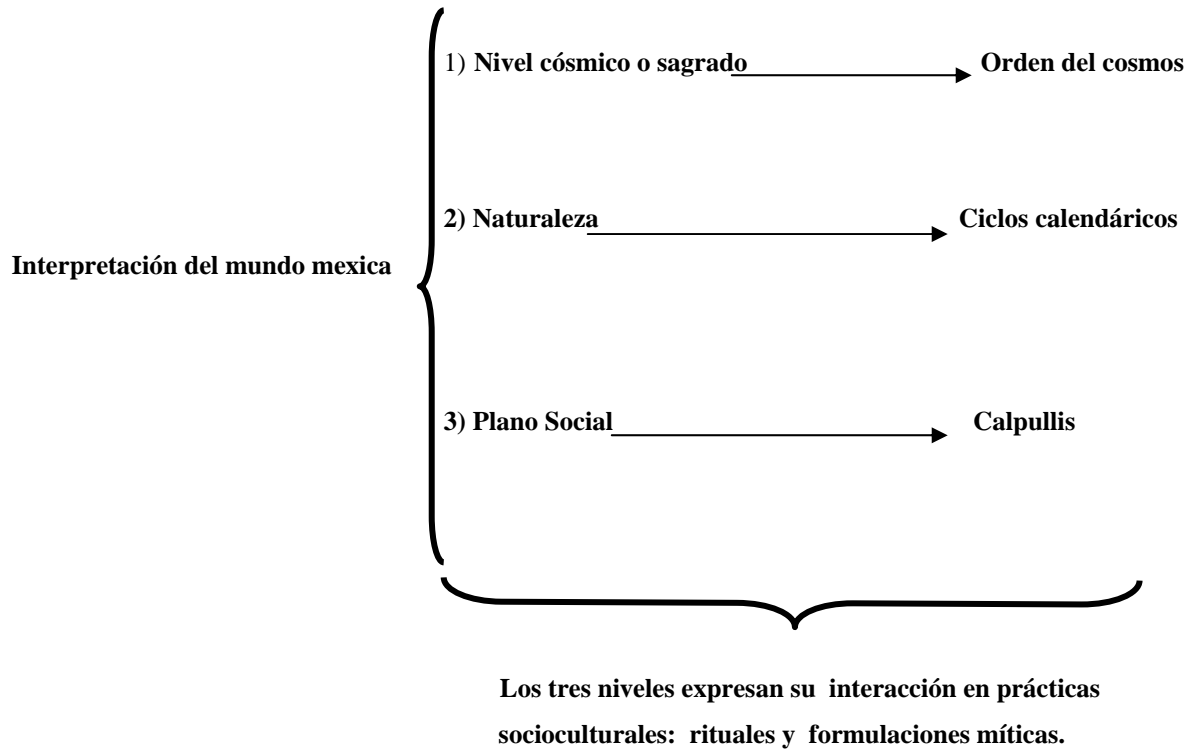
Una vez hechos los anteriores señalamientos proponemos la conceptualización del problema de estudio. Partamos de la proposición de Silvia Limón sobre la interpretación del mundo de los mexicanos. De acuerdo con dicha proposición la *interpretación del mundo* (*cosmovisión*) en la cultura mexicana puede desglosarse en tres niveles:

el cósmico o sagrado que se refiere a la existencia de las deidades como entidades independientes del hombre; el de la naturaleza, influida por los dioses, donde tienen un papel importante la agricultura y que incluye los fenómenos meteorológicos; y el plano social que se refiere al género humano, a sus relaciones e instituciones, el cual tampoco fue ajeno al influjo de las fuerzas sagradas.⁷²

Es necesario señalar que estos tres niveles se encuentran en una continua interacción, los tres se relacionaban de forma dialéctica. Esta relación encontraba su expresión a partir de una compleja relación entre lo *profano* y lo *sagrado*.

Con base en la proposición anterior ofrecemos el siguiente esquema ajustado al problema de estudio:

⁷² Silvia Limón: *Op. cit.* 2001a, p. 29



Acorde con lo anterior, el problema se presenta como la interpretación simbólica de prácticas culturales rituales y de formulaciones míticas, con el propósito de determinar la interrelación de los tres niveles. Precisamente, la investigación pretende dar cuenta de cómo éstos se están interrelacionado. La unidad básica de estudio es el calpulli, ya que es uno de los entes últimos donde se condensan los tres niveles de la interpretación del mundo, principalmente, como se mencionó más arriba, en practicas simbólicas.

Una de las primeras manifestaciones en que se expresa el “orden del cosmos” es la disposición espacial del hábitat humano. Con el enunciado anterior queremos hacer referencia a la fundación y ordenación de la ciudad de México-Tenochtitlan, en la que los calpullis adoptan una función determinada para el adecuado funcionamiento del *cosmos*. Este tópico se tratará en el próximo capítulo, pero la indicación, en este momento, servirá para introducir la premisa central de este trabajo.

La fundación de Tenochtitlan representó la apertura de un *espacio y tiempo sagrados*. Así, ésta fue la representación física del universo a través de todos sus elementos. Los elementos que interesa destacar son los calpullis de dicha ciudad, poniendo énfasis en

los siete originales, es decir aquéllos que, de acuerdo con ciertas tradiciones, iniciaron la migración y permanecieron hasta la época de la llegada de los españoles.

El problema central es determinar e interpretar la forma en que participaron dichos calpullis en la concepción del orden del cosmos (*espacio-tiempo*), en qué forma se integraban y las funciones que desempeñaban cada uno de ellos, como unidades celulares que ordenaban la estructura religiosa, en el orden más general que fue el altépetl de Tenochtitlan.

Ampliando la hipótesis, expuesta en la introducción, se puede proponer que esta integración se puede inferir de la participación ritual de cada calpulli y de su “deidad patrona” en las fiestas del calendario solar.

Según Johanna Broda la vinculación de la cultura mexicana con la naturaleza se expresaba a través de una serie de prácticas sociales que tenían que ver con la astronomía (observación del curso del sol, de la luna, constelaciones, etc.), con los fenómenos climatológicos (las estaciones de lluvias y la estación seca), y con los ciclos naturales y agrícolas.⁷³

Los ciclos calendáricos se relacionaban con lapsos repetitivos de tiempo marcados, o pautados, por los fenómenos naturales anteriormente descritos. Los ciclos calendáricos simbolizaban la dinámica del cosmos y, como tales, en su calidad de fenómenos culturales, pautaban y regían varios de los aspectos del orden social. De allí nuestro interés por el sistema calendárico.

La correlación de espacio y tiempo se muestra como la condición necesaria para el correcto funcionamiento del cosmos. De allí nuestra preocupación por considerar de manera conjunta la distribución espacial, y el sistema calendárico. En otras palabras, el tiempo y el espacio, dentro de la cosmovisión indígena, no son dimensiones independientes sino que se determinan una a la otra. De esta forma, la disposición urbana y arquitectónica de Tenochtitlan era en sí misma un modelo cosmológico, lo mismo que el calendario. Ambos modelos cobraban dinamismo en el ciclo festivo (solar), y en estos, los calpullis eran los agentes motores.

⁷³ Johanna Broda: “El culto mexicana de los cerros y del agua”, en: *Multidisciplina, Revista de la Escuela de Estudios Profesionales Acatlán*, num. 7, México, UNAM, 1982, p.46

De acuerdo con todo lo anterior, se tiene como objetivo general de esta investigación el analizar e interpretar la función religiosa e ideológica que tuvieron los calpullis como prolongación del tiempo y espacio sagrados en la cosmovisión nahua en Tenochtitlan, a partir del análisis de las practicas socioculturales de los calpullis y de su relación espacial, representada básicamente a través de su identidad religiosa y de su localización en la ciudad.

**Capítulo II. Tenochtitlan.
La apertura de un tiempo y espacio sagrados.**

Capítulo II. Tenochtitlan. La apertura de un tiempo y espacio sagrados

Este capítulo tiene como primer objetivo delimitar espacial y temporalmente el problema de estudio, para lo cual se ofrecerá una breve descripción del desarrollo social-histórico de la cultura mexicana; asimismo se hará una breve descripción espacial de Tenochtitlan para principios del siglo XVI.

El segundo objetivo es poder explicar de qué forma la fundación de Tenochtitlan implicó la apertura de un tiempo y un espacio sagrados.

2.1. Descripción del desarrollo histórico social de los mexicanos.

2.1.1. El periodo Posclásico.

Utilizando la periodización histórica más utilizada para la Mesoamérica prehispánica en el ámbito académico, el desarrollo socio-cultural mexicano se ubica en el llamado periodo Posclásico (900/1000 d.C. hasta el momento de la Conquista en 1521). Este período se suele subdividir en dos: Posclásico Temprano (900/1000 a 1200 d.C.) y Posclásico Tardío (1200 d.C. a 1521 d.C.).

Las características, en términos generales, de este período fueron las siguientes:¹

-El colapso de las ciudades del Clásico produjo desequilibrios en las relaciones políticas y la fragmentación de las redes comerciales.

-Hubo una gran movilización de grandes contingentes humanos. Movimientos ocasionados por las guerras y por la búsqueda de mejores condiciones de subsistencia. Los movimientos humanos se dieron de la parte septentrional hacia la parte central de México.

Estos grupos en su mayoría fueron grupos agricultores, sin embargo, en esta movilización también se integraron grupos cazadores-recolectores. Estos últimos recibieron el nombre genérico de chichimecas.

La recepción de estos grupos por parte de los grupos establecidos en el Centro de México ocasionó una retroalimentación cultural.

-Hubo un proceso de reestructuración política con una nueva dinámica. Los centros de poder no sólo ambicionaron un dominio económico a través del control comercial, sino

¹ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján: *El pasado indígena*, México, FCE, Fideicomiso de las Américas, 1996, págs. 175-191

que también buscaron un sometimiento político que generara flujos tributarios constantes hacia los nuevos centros de poder, lo que ocasionó un clima de hostilidad bélica; se desarrolló una ideología militarista.

-Las estrategias de desarrollo urbano basadas en la protección continuaron en el Posclásico. En este período se dieron más acentuadas que en el Epiclásico.

-Las expresiones culturales cambiaron. Las artes visuales tuvieron como tema central un mensaje bélico.

-En el Centro de México las migraciones humanas ocasionaron un cambio irreversible en la cultura y la vida política de las sociedades autóctonas. Esto trajo como consecuencia la formación de organizaciones sociales pluriétnicas y beligerantes.

El Posclásico en el Centro de México puede dividirse en tres momentos, con base a acontecimientos políticos importantes:² a) el tolteca, que inició con la ocupación de Tula Grande hasta su decadencia (900-1150 d.C.); b) el chichimeca, que inició a fines del siglo XII con la llegada de Xólotl, y c) el mexica, que inició con la formación de la Triple Alianza por México-Tenochtitlan, Tetzoco y Tlacopan hacia mediados del siglo XV, hasta 1521 con la caída de Tenochtitlan.

2.1.2. La Cuenca de México a la llegada de los mexicas.

Los primeros grupos chichimecas que migraron al Altiplano Central de México se emparentaron con los nonoalcas y dieron origen a la ciudad de Tula. Estos sucesos ocurrieron aproximadamente durante los siglos VIII y XII.³ Siglos después se dio una nueva oleada chichimeca. Al parecer esta oleada correspondió a la migración con la que salieron también los mexicas. Entre estos nuevos grupos migrantes al Centro de México destacan los dirigidos por Xólotl. Los chichimecas de Xólotl penetraron en el Altiplano Central de México cuando Tula ya estaba abandonada, a principios del siglo XII. Xólotl era descendiente del monarca chichimeca que había dado a su hijo para que fuese el primer señor de Tula. Estos chichimeca pasaron por las ruinas de Tula y siguieron por Actopan para asentarse temporalmente en un lugar llamado Xóloc.

² *Ibid.*, p. 179

³ ver Alfredo López Austin y Leonardo López Luján: *Op. cit.* pags. 1994-209

Después de un extensivo reconocimiento por Teotihuacan, la región de Chimalhuacan, por Chalco y por Cholula, Xólotl tomó posesión y estableció los límites y fronteras de un nuevo territorio. Una vez establecidos los límites y las fronteras dividió el territorio en cuatro partes, cuatro provincias tributarias con capital en Tenayuca, al borde del lago central de México, al pie del cerro Tenayo, en la ladera sur de la Sierra de Guadalupe.

Las cuatro provincias tributarias tuvieron como puntos externos el Nevado de Toluca, Izucar, Atlixco, el Cofre de Perote, Huachinango, Tulancingo, Meztitlan y Cuetzallan.⁴ Las cabeceras del reino fueron Tenayuca, Tetzoco, Azcapotzalco, Xaltocan y Cohuatlichan.⁵

A principios del siglo XII entraron a la cuenca otros grupos chichimecas: los tepanecas, los otomazahuas y los acolhuas. Así, a la llegada de los mexicas a los lagos de la cuenca de México, los centros de poder se encontraban luchando por extender y solidificar sus zonas de influencia. Xaltocan, al norte, incorporó a los otomíes y sostuvo relaciones conflictivas con los chichimecas de Cuauhtitlan. Tenayuca, al noroeste, se consolidaba como un centro chichimeca de importancia. Coatlichan primero y Tetzoco después agruparon a los acolhuas y a los chichimecas en la parte oriental del mayor de los lagos. En el sur, Culhuacan se erigía como una cabecera de estirpe tolteca. Los pueblos cultivadores de las riberas y pantanos de los lagos meridionales extendían sus territorio y su influencia llegó a traspasar los límites de la cuenca. Entre ellos estaba Chalco que dominaba hasta Amecamecan y Xochimilco, y que controlaba las montañas del sur. Azcapotzalco se erigía como la mayor potencia de la región.

2.1.3. La migración mexicana y los calpullis.

Los grupos migrantes que llegaron a establecerse en la Cuenca de México estaban organizados en calpullis.

⁴Alfredo López Austin: "Organización política en el Altiplano central de México durante el posclásico" en: *Mesoamérica y el centro de México*, Mojaras, Ruiz, Bambrila, Rosa (et. al.), México, INAH, 1985, p.189

⁵ Brigitte Boehm de Lameiras: *Formación del Estado en el México prehispánico*, México, El Colegio de Michoacán, 1986, p. 261

Según López Austin estas agrupaciones se encontraban presentes desde el período Clásico.⁶ Las grandes ciudades del Clásico desempeñaron un papel de rectoras en una compleja interacción económica entre áreas dependientes, especializadas por razones ecológicas y ligadas por extensas redes mercantiles.⁷ Cuando las relaciones económicas entre los grandes centros y la aldeas productoras especializadas llegaron al límite, estas últimas se rebelaron y se organizaron en núcleos pequeños que adecuaron su condición de especialistas a condiciones favorables, y se constituyeron en integrantes de los nuevos centros de población. La composición heterogénea de los nuevos centros logró un equilibrio entre los recursos naturales de cada zona, entre la producción de sus miembros y entre las rutas de distribución. Estos núcleos recibieron el nombre de calpulli en náhuatl.

Las migraciones comenzaban tras una compleja serie de rituales basados en *arquetipos simbólicos mesoamericanos*, como por ejemplo la consagración de los envoltorios *tlaquimilolli* que contenían las “reliquias” que el “dios patrón” entregaba a su pueblo y que servía también como medio de enlace. Estos grupos estaban dirigidos por un dios patrono y por dirigentes humanos, con funciones políticas, militares y religiosas. La migración tenía como objetivo la fundación de un nuevo centro territorial y político del grupo migrante, es decir, la constitución de un altépetl.

Según Federico Navarrete el altépetl y el calpulli, como grupos sociales, compartían importantes rasgos definitorios, como un fuerte sentido de identidad común, un liderazgo interno con fuentes propias de legitimidad, y un dios patrono.⁸ El altépetl estaba integrado generalmente por un conjunto de calpullis. El calpulli podía constituirse como un altépetl por su cuenta.⁹

La palabra *altépetl* es una lexicalización de las palabras nahuas *in atl in tepetl* (*agua cerro*). El término hace alusión a las cuevas, las cuales en la cosmovisión mesoamericana se consideraban como grandes receptores huecos que contenían el agua que venía de la matriz, y luego fluía sobre la tierra en forma de ríos y de arroyos.

Por otra parte el altépetl era un centro sagrado que como tal se asociaba a las montañas cercanas al asentamiento humano, lugares que eran considerados sitios de

⁶ Alfredo López Austin: *Op. cit.* 1985, p.200

⁷ *Id.*

⁸ Federico Navarrete Linares: *Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México*, México, UNAM, tesis, 2000, p.175

⁹ *Id.*

residencia del “dios patrono” de la comunidad, de los antepasados, y había una clara relación con los templos construidos al centro.¹⁰

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* menciona que los grupos mexicanos salieron de un lugar llamado Aztlan liderados por tres caudillos: Xinci, Tecpaci y Coantique, guiados por su dios Huitzilopochtli en busca de tierra que conquistar. Partieron después de haber permanecido ciento treinta años allí.¹¹

Según la tercera relación de Chimalpahin fue en el año *1 Tecpatl* (1064) cuando se le apareció el dios Huitzilopochtli a Itzacmixcohuatzin, gobernante de los aztecas en Aztlan Auhtlan Colhuacatepec, a quien le ordenó el inicio de la migración.¹² Acorde con la misma fuente Itzacmixcohuatzin sacó de Aztlan a los siete *calpultin* (calpullis). Cada calpulli tenía su propio dios, además de que llevaba a otros dioses.¹³ Estos siete calpullis eran: “El calpul de los yopica, el segundo el de los tlacochealcas, el tercero el de los huitznahuacas, el cuarto el de los cihuatepanecas, el quinto el de los chalmecas, el sexto el de los tlacatepanecas y el séptimo el de los izquitecas. Además que venían acompañados de una hermana mayor de Huitzilopochtli llamada Malinalxóchitl.”¹⁴

La *Crónica Mexicáyotl* menciona también siete calpullis que formaban parte de la migración:

Y en alguna parte que bastante permanecían hacíanse templos, allá erigían la morada de él, de su dios Huitzilopochtli: y pues también trajeron los otros dioses de ellos y el primer “calpulli” “yopica”, el segundo “calpulli” “tlacochealca”, el tercer “calpulli” “Huitznahuac”, el cuarto “calpulli” “Cihuactepan”, el quinto “calpulli” “tlacatepaneca” el sexto “calpulli” “chalmeca”, el séptimo “calpulli” “izquiteca”.¹⁵

No todas las fuentes mencionan a los mismos calpullis, éstos por lo general son siete, pero algunos documentos mencionan inclusive cuatro como es el caso de *Códice Azcatitlan*.

¹⁰ *Ibid.* p. 22

¹¹ Joaquín García Icazbalceta (ed.): “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en: *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Editorial Salvador Chávez Huyhoe, 1941, p. 218

¹² Domingo Chimalpahin: *La ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, Vo. 1, México, CNCA, 1998, p.179

¹³ *Ibid.* p.182

¹⁴ *Ibid.* p.185

¹⁵ Fernando Alvarado Tezozómoc: *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM, 1949, p. 26

El periodo de migración de los mexicas abarcó aproximadamente 200 años. Durante este largo periodo les acontecieron varios sucesos como persecuciones, separaciones, revelaciones divinas, etc.

En el *Códice Boturini* están representados los siguientes lugares en el itinerario de los migrantes mexicas: Coatepec, Colhuitlicauac, Tullan, Atlitiacayan, Tlemaco, Atotonilco, Apazco, Xaltocan, Acalhuacan, Ehecatepec, Tolpetlalco, Couatitlan, Uixachtitlan, Tecpayocan, Pantitlan, Amalinalpan, Acolnauac, Popotlan, Texcalco, Atlacuiuyan, Chapoltepec, Acolco, Culhuacan.¹⁶

Según la *Historia* de Durán los mexicas llegaron a la Cuenca de México en el año de 1193 d.C.,¹⁷ donde vagaron por varios lugares sometidos como tributarios, hasta que se asentaron en una serie de islotes en el lago de Tetzaco donde fundarían finalmente Tenochtitlan, según Tezozómoc en 1325 d. C.,¹⁸ siendo tributarios del señorío de Azcapotzalco.

Los dos siglos que ocupan la existencia de México-Tenochtitlan pueden dividirse en cuatro períodos:¹⁹ El primero va aproximadamente de inicios del siglo XIV hasta 1430, que abarca el asentamiento de los mexica en la zona insular del lago de Tetzaco y su subordinación a los tepaneca de Azcapotzalco. El segundo período abarca la estructuración del Estado mexica tras la derrota de Azcapotzalco (1430-1469). El tercer período abarca la expansión militar (1469-1503). El cuarto período abarca la consolidación y establecimiento de los dominios de los mexica hasta la conquista española (1502-1521).

Los mexicas entraron a la cuenca de México sin una nobleza hereditaria, no teniendo forma de justificar algún gobernante en el sentido de un *tlatoani*, por lo que establecieron alianzas matrimoniales con los culhuas, supuestos descendientes directos de los toltecas.²⁰ Una vez vinculados por matrimonio con el linaje noble de Culhuacan el soberano mexica afirmaba descender de los culhuas y por ende de la casa reinante tolteca, dando nacimiento al linaje gobernante mexica.

¹⁶ Fernando José Ramírez: *Códice Boturini*, México, Biblioteca de Historia Mexicana, Editorial Vega Rea, México, 1952, págs. 17-37

¹⁷ Diego Durán: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Tomo 1, México, Editorial del Valle de México, 1974, p. 19

¹⁸ Tezozómoc: *Op. cit.* 1949, p. 19

¹⁹ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján: *Op. cit.*, p. 191

²⁰ Susan Gillespie: *Los Reyes Aztecas. La construcción del Gobierno en la historia mexicana*, Siglo Veintiuno, México, 1993, p.64

Huehue Huitzilíhuítl llegó a ser gobernante de los mexicas sucediendo al jefe anterior, Toxcuecuex. Huitzilíhuítl era hijo de un “mexica chichimeca”, como lo llama Chimalpahin,²¹ y de una princesa de Tzompanco llamada Tlaquilxochtzin.²² A partir de esta ascendencia obtuvo nobleza el linaje gobernante mexica. Sin embargo, éste duró poco, motivo por el cual Acamapichtli, quien también era hijo de padre mexica y princesa culhua, tuvo que iniciar de nuevo la dinastía noble de los mexicas.

Itzcóatl (r. 1430-40 d.C.), cuarto *tlatoani* mexica, estableció una alianza con Tetzco y Tlacopan con el fin de romper el dominio de Azcapotzalco; en 1430 d. C. la alianza logró vencer a los tepanecas. Los mexicas ganaron su independencia. Con esto se agudizó la brecha clasista. La riqueza de los vencidos tepaneca fue repartida entre el grupo dominante, lo que les daría el empuje económico y social para la estructuración del Estado mexica. Es así que la caída de Azcapotzalco representó un cambio profundo en la organización social de los mexicas. Cambio que estableció las bases para la consolidación del Estado mexica. El Estado entendido como el control central por un sistema burocrático bajo el dominio de un actor central en los asuntos sociales y políticos de la nación.²³ La nación se refiere a la población y comunidad que reside en un territorio más o menos demarcado sobre el que el Estado extiende su control.²⁴

En el momento de la fundación de Tenochtitlan en los islotes del lago de Tetzco no había surgido una estratificación social tan marcada; aunque no constituía una comunidad igualitaria, al parecer la gente “común” de algún modo desempeñaban un papel activo en las decisiones políticas.²⁵ La organización social se basaba en los calpullis, que funcionaban como unidades corporativas en la posesión de la tierra, y ejercían la redistribución económica a través de la casa de los líderes del calpulli.²⁶

Para esta época los líderes del calpulli debieron tener el poder de decisión y de acción sobre el poder incipiente en desarrollo de los sacerdotes del dios patrono del

²¹Domingo Chimalpahin: *Septima relación de las diferentes historias originales*, México, UNAM, 2003, p.287

²² Tezozómoc: *Op. cit.* 1949, p. 37

²³ Donald Kurtz: “The Legitimation of the Aztec State”, en: *The Early State*, Claessen Henry, Askalnik Peter (ed.), Mouton Publishers, 1978, p.169

²⁴ *Id.*

²⁵ Maria Rodríguez Shadow: *El Estado Azteca*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1998, p.35

²⁶ Round S.: “Lineage, class, and power in the Aztec state”, en: *American ethnologist*, vol. 6, num. 1, Febrero, American Anthropological Association, Washington, 1979, p.75

calpulli.²⁷ La situación cambió con la caída de Azcapotzalco. La naturaleza del impacto puede determinarse a través de un simple dato político: los nuevos privilegiados por el *tlatoani*, el cual hizo la repartición y distribución de la riqueza y el tributo de acuerdo a sus propios fines, consolidando un estrato social dominante. Esta distribución fue generosa entre los “nobles” que pelearon en la rebelión y pobre al patrimonio de cada calpulli. Los azcapotzalcos sobrevivientes se dieron a los mexicas en calidad de vasallos, ofreciendo tributos y trabajos personales. También hubo un repartimiento de sus tierras, las cuales fueron recibidas exclusivamente por miembros de la nobleza en desarrollo.²⁸

Varias fuentes mencionan el pacto previo a la guerra hecho entre los pillis y los macehuales en el cual, estos últimos se ofrecían como vasallos de los primeros si salían victoriosos en la guerra contra Azcapotzalco. La *Historia* de Durán menciona lo siguiente:

no temais, hijos míos, que aquí os pondremos en libertad sin que os haga mal ninguno. Ellos replicaron ¿ y si no salieredes con ello, qué será de nosotros? si no saliéremos con nuestro intento nos pondremos en vuestras manos, dijeron ellos, para que nuestras carnes sea mantenimiento vuestro, y allí os vengeis en todos nosotros y nuestras carnes sean ínfimamente tratadas. Ellos respondieron, pues mía que así lo emos de hacer y cumplir, pues vosotros mismos os dais la sentencia; y así nosotros obligamos si salis con vuestro intento de os servir y tributar y ser vuestros terrazgueros y de edificar vuestros casas y de os servir como a verdaderos señores nuestros y de dar quando fueres a la guerra de os llevar vuestra carga y batimento y armas a cuestras, y de os servir por todos los caminos por donde fuéredes ... ; y finalmente, vendemos y sujetemos nuestras personas y bienes en vuestro servicio para siempre. Los principales y señores viendo a lo que la gente común se ofrecía y obligara, admitieron el concierto, y tomándoles juramento de que así lo cumplieran, ellos lo juraron.²⁹

Este pacto se narra de una manera semejante en el *Códice Ramírez*:

el rey Izcohuatl de México mandó juntar a todos sus principales y les dijo que acordasen como la gente común se había obligado a perpetuar servidumbre si salían con la victoria y así sería bien llamarlos y amonestarlos que habrían de cumplir lo prometido: juntando toda la gente común les propusieron el caso y ellos respondieron que pues lo habían prometido, y los señores y principales con tanto esfuerzo y valor lo habían merecido, que no tenían réplica sino que

²⁷ *Id.*

²⁸ Jesús Monjarás-Ruiz: “Algunos aspectos del surgimiento del aparato político Tenochca”, en: *Mesoamérica y el centro de México*, Jesús Monjarás, Bambrila, Rosa (comps.), México, INAH, 1989, p.374

²⁹ Diego Duran: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Tomo 1, México, Editorial del Valle de México, 1974, p. 75,

ellos lo harían y cumplirían y allí lo juraron de nuevo, obligándose en todo lo que ya queda referido, lo cual han guardado perpetuamente.³⁰

Los anteriores párrafos hablan del proceso de separación definitivo entre los pillis y la gente común o macehuales. La existencia de un discurso así habla de que anterior a la guerra contra Azcapotzalco la división social entre estas partes no era tajante, la nobleza mexica no tenía los recursos políticos suficientes para la toma de decisiones, se necesitaba de la aprobación del pueblo o de la gente común.

El nuevo grupo noble mexica se formó a partir de alianzas matrimoniales. Acamapichtli se casó con veinte mujeres mexicas que eran hijas de los líderes tradicionales de los calpullis, cuya prole formaría la “nobleza”.³¹

Según Jesús Monjarás la inestable distribución central y local del poder, dejó al *tlatoani* la preocupación de su vulnerabilidad política, la cual sólo podría ser mitigada destruyendo las líneas de linaje fuertemente establecidas de sus competidores, los líderes del calpulli. Pero la destrucción de los líderes del calpulli no fue posible por dos razones:³² primera, la milicia estaba organizada en unidades del calpulli, las cuales estaban bajo la dirección directa de los líderes del calpulli. El *tlatoani* no tenía independencia militar. Segundo, el *tlatoani* no tenía mecanismos alternativos de control social sobre la población si destituía la organización del calpulli. Por lo que tuvo que ganarse la lealtad de los líderes del calpulli, a través de las alianzas matrimoniales.

En el proceso de minimización de la autonomía de los calpullis López Austin resalta varias acciones llevadas a cabo después de la guerra contra los tepanecas por el grupo gobernante: la quema de libros que servían de legitimidad a la organización interna de los calpullis, la creación de nuevos puestos religiosos y militares, y la creación de un sentimiento de fidelidad estatal a partir de la educación escolar.³³

A la conformación del Estado mexica Monjarás Ruiz agrega un factor importante: la caída de Coyoacan.³⁴ La muerte de Tezozómoc cambió la situación política-militar, lo que ocasionó, por un lado, la concentración de nuevas alianzas entre los candidatos a tener la

³⁰ Manuel Orozco y Berra: *Códice Ramírez*, México, Editorial Leyenda, 1944, p. 40

³¹ p.379,

³² *Id.*

³³ Alfredo López Austin: *Op. cit.* 1985, pags. 225-26

³⁴ Jesús Monjarás-Ruiz: *Op. cit.* p.374

hegemonía de la región lacustre, y por otro lado provocó pugnas internas entre los tepanecas.

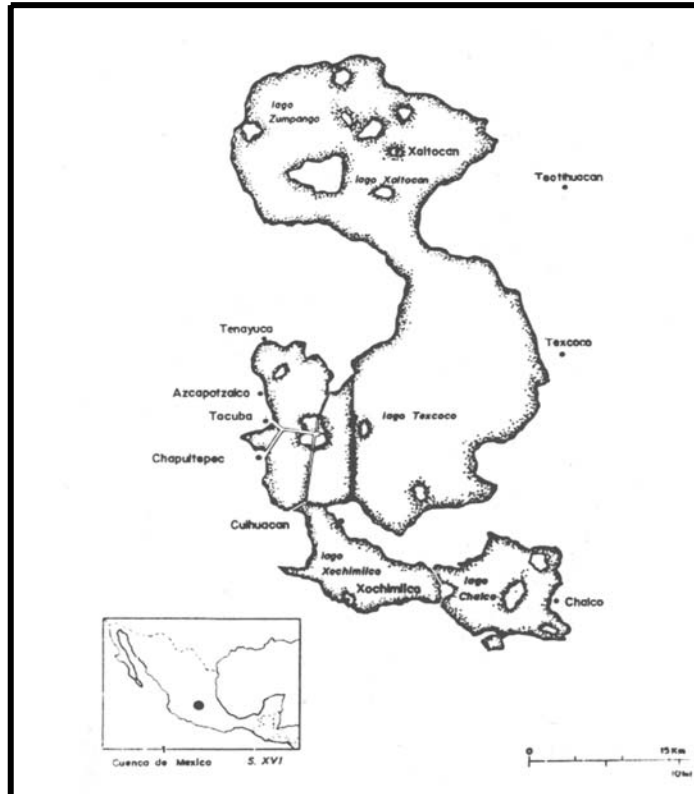
Según este autor la derrota de Azcapotzalco, detentor de la hegemonía en una parte de la región lacustre, hizo evidente que las alianzas entre grupos de una misma filiación étnica se rompía en momentos de crisis, lo que ocasionó la fragmentación de sus fuerzas. Desde esta perspectiva la derrota de Azcapotzalco se debió en gran parte a la imposibilidad de Coyoacan para prestar apoyo³⁵ y a la abstinencia de Tlacopan.

Una vez derrotado Azcapotzalco, los tepanecas de Coyoacan buscaron alianzas contra los mexicas, las cuales no consiguieron. Finalmente con la caída de Coyoacan los mexicas tuvieron acceso a otros productos y a la prestación de otros servicios. En términos generales, en Coyoacan también se repartieron tierras, fundamentalmente entre la clase gobernante.

Los nobles que recibieron tierras en Azcapotzalco y en Coyoacan en su mayoría fueron descendientes de Acamapichtli.

Finalmente, los tepanecas terminaron adhiriéndose a la conformación de la Triple Alianza a través de Tlacopan.

³⁵ Maxtla fue el último gobernante independiente de Azcapotzalco (1426-1428). Había recibido de Tezozómoc el gobierno de Coyoacan. El hermano de Maxtla era Tayatzin, quien había sido designado sucesor de Tezozómoc. Sin embargo, a la muerte de este último, Maxtla se rebeló contra su hermano, a quien capturó y ejecutó, usurpando el trono de *Azcapotzalco* en 1426. En la revuelta, Tayatzin había recibido ayuda del *tlatoani* mexica Chimalpopoca, por lo que, en represalia, Maxtla mandó capturar a este último. Chimalpopoca murió bajo cautiverio. Maxtla sometió a Tenochtitlan y a Tetzaco. No obstante, su posición no era segura y enseguida se enfrentó a una rebelión. Nezahualcóyotl, *tlatoani* de Tetzaco, convenció a Izcóatl, el nuevo *tlatoani* de *Tenochtitlan*, para consolidar la Triple Alianza, junto con *Tlacopan*, para oponerse a la dominación *tepaneca*. La alianza hizo huir a Maxtla hasta Coyoacán en 1428, donde organizó la resistencia *tepaneca*, pero fue derrotado de nuevo ese mismo año. (cfr. Isabel Bueno Bravo: "Los mexicas: tributarios de Azcapotzalco, en: *Anales del Museo de América*, No. 12, Madrid, Ministerio de Cultura, 2004, pp. 103-124)



Cuenca de México
en el siglo XVI
(López Lujan:1993:63)

2.2. La fundación de Tenochtitlan.

2.2.1. La apertura de un tiempo y espacio sagrados.

Según León Portilla el nacimiento de Tenochtitlan implicó la apertura de un espacio y un tiempo sagrados.³⁶ Los dioses habían creado al mundo y correspondía a los humanos construir y ampliar con ayuda de los dioses el *espacio sagrado*.

Eliade ha señalado que hay un modelo que precede a la arquitectura terrestre, este modelo se halla en una región ideal o celeste de la eternidad.³⁷ Así, todo lo que existe en la tierra, existe de cierta manera en el “cielo”; a cada cosa existente en la tierra le corresponde exactamente una cosa idéntica en el “cielo”.³⁸

³⁶ Miguel León Portilla: *México-Tenochtitlan: su espacio y tiempo sagrado*, México, UNAM, 1978, p. 11

³⁷ Mircea Eliade: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial, 200, p. 17

³⁸ Mircea Eliade: *Cosmología y alquimia babilónicas*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 24

Señala el mismo autor que el mundo que circunda al humano tiene un arquetipo extraterreno, concebido como un plano, como una forma, como un doble que existe en el nivel cósmico superior.³⁹

En su investigación sobre la cosmología y alquimia babilónica, Eliade, encontró que el simbolismo arquitectónico del centro en diferentes culturas revestía una gran importancia, pudiendo reducir éste a los siguientes puntos:⁴⁰

- 1) La Montaña Cósmica (Sagrada) donde se reúne el cielo y la tierra; la cual sirve de puente de unión entre el mundo de arriba y el de abajo, se halla en el centro del mundo.
- 2) La montaña cósmica, es la única zona sagrada en el conjunto del entorno del hombre; por este motivo arranca de allí la creación, de allí se expulsa el caos y se instaura la creación. Todo templo o palacio, por extensión toda ciudad sagrada es una Montaña Cósmica (Sagrada).
- 3) Siendo un “eje cósmico”, la ciudad o el templo sagrado es un punto de reunión del cielo con la tierra. El cosmos aparece dividido en regiones gobernadas por los dioses. Entre una determinada zona celeste y el planeta que la domina o el dios que la representa existen relaciones mágicas, de correspondencia y de influencia. Todo lo que sucede en una zona celeste hará también acto de presencia, de una forma u otra, en la vida terrestre. Sólo en el centro, y sólo en determinadas condiciones, puede la tierra ser vinculada directamente con el cielo.

Federico Navarrete en su estudio sobre la migración de los pueblos del Valle de México, anteriormente referido, ha señalado que en la fundación de Tenochtitlan, cuya finalidad fue el establecimiento de un *altépetl*,⁴¹ se buscaba, entre otras cosas, el establecimiento de una capital y un centro sagrado.⁴² El lugar donde se fundó Tenochtitlan reunía las características propias de un centro sagrado:⁴³

³⁹ Mircea Eliade: *Op. cit.* 2000, p. 19

⁴⁰ Mircea Eliade: *Op. cit.* 1993, pags. 31-45

⁴¹ Este autor señala las siguientes características que definirían a un *altépetl*:

- 1) Tener una identidad étnica propia, que reúna elementos chichimecas y toltecas.
- 2) Crear una capital y centro sagrado propio
- 3) Tener un linaje legítimo de *tlatoque* de raigambre tolteca y chichimeca
- 4) Obtener el reconocimiento de los *altépetl* vecinos. (Federico Navarrete: *Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México*, México, UNAM, Tesis, 2000, p.505)

⁴² *Ibid.* p. 505

⁴³ El mito de la fundación de *Tenochtitlan* se encuentra referido en diversas fuentes: *Códice Aubin*, México, Editorial Innovación, 1980, p. 50; Fernando Alvarado Tezozómoc: *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM, INAH, 1949, pags. 62-75; Domingo Chimalpahin: *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, Vol. 1,

-La presencia de un tular. Dichas plantas dieron nombre a Tollan, centro principal de la cultura tolteca.

-La presencia de dos pares de manantiales. El lugar donde se fundó Tenochtitlan era un centro cósmico donde se reunían y combinaban los niveles cósmicos, tanto por los colores del agua, como por la presencia de una cueva y del mismo manantial que indican que había un paso al inframundo.⁴⁴

Por otro lado, en los mitos de la fundación de Tenochtitlan se menciona la presencia de Tláloc⁴⁵ como aquel que corroboró que el lugar era el indicado. Según la interpretación de Navarrete la presencia y participación de Huitzilopochtli, asociado al polo ígneo, solar, celestial y masculino; y de Tláloc, asociado con el polo acuático, lunar, terrestre y femenino del cosmos, confirma la importancia de Tenochtitlan como centro sagrado en donde se reunían los polos cósmicos opuestos.⁴⁶

El templo principal de Tenochtitlan representaba esta concepción. Se ha interpretado que éste simbolizaba al Coatepec, lugar donde tuvo lugar el nacimiento mítico de Huitzilopochtli, la deidad patrona de los mexicas. Sin embargo Broda ha propuesto, con base en el templo doble en lo alto de la pirámide, en los edificios del recinto, así como en varias esculturas y en ofrendas, que éste se integraba a la representación arquitectónica en el principal recinto ceremonial de Tenochtitlan de la estructura del cosmos, de la geografía sagrada.⁴⁷ En palabras de la autora:

The natural environment of the Valley of Mexico was also reflected symbolically in this cosmovision since Templo Mayor was conceived of as the sacred mountain resting upon the earth (...) which like a disk floated in the waters of the primordial sea.⁴⁸

Ya se ha señalado que la fundación de Tenochtitlan representó la apertura de un tiempo y un espacio sagrados. Tezozómoc, cuando se ocupa de la fundación de

México, CNCA, 1998, pags. 207-217; Diego Durán: *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Tomo 1, México, Editorial del Valle de México, 1974, pags. 41-43.

⁴⁴ Federico Navarrete Linares: *Op. cit.* pags. 206-10

⁴⁵ Domingo Chimalpahin: *Op. cit.* p.100; *Códice Aubin: Op. cit.* p.50;

⁴⁶ Federico Navarrete Linares: *Op. cit.* p. 516

⁴⁷ Johana Broda: "Templo Mayor as Ritual Space", en: *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, Johana Broda, David Carrasco, Eduardo Matos (eds.), Los Angeles California, University of California Press, 1987

⁴⁸ *Ibid.* p. 105

Tenochtitlan, señala que desde un principio fue concebida en cuatro partes, las cuales convergerían en un centro donde se ubicaría el templo principal:

Y luego ya también una vez de noche cuando ya habla, ya también una vez ordena a gente él, Huitzilopochtli, luego dijo ya cuando habla: “¡óyelo! oh Cuauhtlequetzqui, tal vez oh Cuauhcoatl, por cuatro partes asentaos, repartíos, fundad señoríos”, y le obedecieron luego, se asentaron los mexicanos por cuatro partes, y cuando ya así en cuatro sitios (lo dijo Cuauhcoatl): “pues se hizo, ¡oh sacerdote! Lo que me ordenastes, se repartieron tus padres”, luego dijo Huitzilopochtli: “pues esta bien; y dadles a cada cual, a todos los que trajimos hacia acá, vuestros dioses de los “calpulli”, los “Tlacohcalca”, “Cihuateopan”, “Huitznáhuac”, “Tlacateopan”, “Yopico”, “Texcacoac”, “Tlamatzinco”, “Mollocotillan”, a los “Chalmeca”, “Tzomolco”, “Coatlan”, “Chillico”, “Izquitla”, “Milnahuac”, “Coatl Xoxouhcan”, pues se manifestaron nomás por cuatro partes les establecéis vosotros, por “Moyotlan” - que ahora se llama ya San Juan-, por “Teopan” -que ahora se llama ya San Pablo-, por “Tzacualco” -que ahora se llama ya San Sebastián-, y “Cuepopan” -que ahora se llama ya Santa María Redonda.⁴⁹

El *Códice Ramírez* también menciona la división cuatripartita que tendría Tenochtitlan desde su fundación:

di a la congregación mexicana que se dividan los señores cada uno con sus parientes, amigos y allegados en cuatro barrios principales tomando en medio la casa que para mi descanso habeis edificado y cada parcialidad edifique en su barrio a su voluntad” (...). Después de divididos los mexicanos en estos cuatro barrios, mandoles su dios que repartiesen entre sí los dioses que el les señalase, y que cada barrio de estos cuatro nombrase y señale otros barrios particulares, donde aquellos dioses fuesen reverenciados, y así cada barrio de estas cuatro principales se dividió en muchos barrios pequeños conforme al numero de los ídolos que su dios les mando adorar, a los cuales llamaban Calpultetes, que quiere decir dioses de los barrios.⁵⁰

Cuando los mexicas fundaron la ciudad de Tenochtitlan se repartieron los calpullis que participaron en dicha fundación agrupándose en cuatro partes, y al centro el templo principal. La ciudad era una representación y una prolongación del espacio sagrado a la cual se integraba la concepción del tiempo sagrado. Los cuatro rumbos míticos estarían representados por las cuatro calzadas, al centro el Templo Mayor, donde coincidían las

⁴⁹ Tezozómoc: *Op. Cit.* 1949, pags. 74-75

⁵⁰ Manuel Orozco y Berra: *Códice Ramírez*, México, Editorial Leyenda S.A., 1944, p.39

cuatro fuerzas míticas. Las cuatro parcialidades probablemente representaban el área de dominio de los cuatro hijos de Ometéotl, en la concepción mexicana.

Con respecto a esto Rudolph van Zantwijk ha hecho una interpretación del segundo folio del *Códice Mendocino*, donde está representada la fundación de Tenochtitlan. Según esta interpretación en esta imagen se presenta la ciudad de Tenochtitlan dividida en cuatro partes, a la izquierda están los cuatro jefes fundadores: Tenoch, Acacihтли, Mexitzin y Xocóyol. En cada una de las otras partes se encuentran dos jefes: abajo Xiuhaque y Átotl; a la derecha Xomimitl y Ahuéxotl, y arriba Cuapan o Tzompan y Ocelopan.⁵¹

Según el mismo autor esta imagen no representa, como se cree, la división de Tenochtitlan en los cuatro sectores bien conocidos, sino que se refiere a los surcos diagonales que dividen a cada una de estas parcialidades en dos sectores. De esta manera los jefes que se encuentran entre dos aguas no son los que se relacionan con la misma parcialidad, sino que los que están a un lado y a otro de un canal pertenecen a la misma división.⁵²

La división en cruz que se representa en dicho folio se refiere a la división de la superficie terrestre en cuatro partes, relacionadas con símbolos calendáricos y con dioses respectivos. Los dos sistemas (formados por los ejes cardinales y por las diagonales que dividen a estos en dos) entrelazados dividen a la superficie en ocho, siguiendo la primera hoja del *Códice Fejervary-Mayer*. El primer sistema (los ejes cardinales) se forma por los cuatro árboles sagrados de los cuatro rumbos del mundo.⁵³ La relación de cada uno con dioses respectivos que están a los lados de cada árbol corresponde con la división cuatripartita bien conocida de Tenochtitlan. La segunda división está formada por dos corrientes de sangre que van desde el este y desde el norte hacia el centro, donde se unen con otras dos que vienen del oeste y del sur respectivamente; esta división se relaciona con los veinte signos del *tonalpohualli*.⁵⁴ En palabras de este autor el significado es el siguiente:

⁵¹Rudolf van Zantwijk: “La organización social de México-Tenochtitlan naciente”, en: *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, Vol. II, INAH, 1976, p.191

⁵² *Ibid.* p.194

⁵³ *Id.*

⁵⁴ *Id.*

El simbolismo es claro: desde los cuatro rumbos la sangre corre hacia el centro ceremonial donde se efectúan los ritos del culto de los dioses importantes que se alimentan con los sacrificios de la humanidad y que sólo de esta manera alcanzan la fuerza necesaria para cumplir con sus tareas cósmicas.⁵⁵

Esta interpretación muestra a Tenochtitlan como una representación del espacio sagrado.

De acuerdo con lo anterior, la ciudad de Tenochtitlan era concebida como una representación física del *espacio sagrado*, la cual en momentos determinados, en lapsos precisos, se insertaba en el *tiempo sagrado*. De acuerdo con la concepción de la dinámica de este *tiempo y espacio sagrados* todos sus elementos deben insertarse en la dinámica que estos dictan, para posibilitar el correcto funcionamiento del cosmos.

2.3. Descripción de la ciudad de Tenochtitlan.

Hacia fines del siglo XII los mexicas llegaron a la Cuenca de México. La ciudad que sería su capital, Tenochtitlan, fue establecida, junto con la ciudad de Tlatelolco en una serie de pequeñas islas agrupadas en una zona pantanosa en el lado oeste del lago de Tetzaco, durante la primera mitad del siglo XIV.

Tenochtitlan tuvo un desarrollo urbano paralelo a la ciudad de Tlatelolco. Para la época de la conquista española las dos ciudades estuvieron separadas solamente por un estrecho canal que iba de este a oeste.⁵⁶

Tenochtitlan fue una ciudad insular, la cual estaba atravesada por un sistema de canales, calzadas y calles, así como de acueductos y albarradones. Su urbanización implicó la rápida extensión del espacio residencial por la construcción de plataformas residenciales sobre el lecho poco profundo del lago de Tetzaco.

En términos generales la forma urbana de Tenochtitlan se ajustaba a un patrón de las ciudades mesoamericanas mostrado en la distribución en cuatro grandes sectores (los *nauhcampan*) a partir del centro religioso y político.⁵⁷

2.3.1. Obras de infraestructura. Chinampeo.

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ Edward Calnek: "Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan", en: *Ensayo sobre el desarrollo urbano de México*, Calnek, Edward (*et. al*), México, SEP, Sepsetentas, 1974, p.22

⁵⁷ González González (comunicación personal)

La infraestructura urbana se refiere al conjunto de actividades productivas tendientes a dotar de obras (objetos materiales inmuebles) que permiten el sostenimiento físico de un determinado asentamiento. La infraestructura constituye un enlace directo entre el asentamiento y su entorno, incluyendo el género de obras que pueden o no ser arquitectónicas en tanto no involucren espacios contenidos, pero que sin embargo contribuyen a la disposición del suelo urbano para la edificación arquitectónica. Estas definen el rumbo de la configuración del asentamiento como un sistema integrado al contexto.⁵⁸

En Tenochtitlan uno de los elementos fundamentales de infraestructura urbana fue el chinampeo, como actividad de extensión del suelo o espacio de actividad física.

Precisamente uno de los principales problemas a los que se enfrentaron los mexicas a su llegada a los islotes donde fundaron Tenochtitlan fue la falta de terreno firme. Problema que resolvieron a través de la construcción de un sistema de chinampas, ganando espacio al lago formando tierras artificiales. Esta extensión se hizo sobre el agua del lago dulce, lo que provocó un crecimiento de la ciudad más acentuado en la parte sur y oriente.⁵⁹ Al agrandarse los islotes por el sistema de chinampeado se unieron y formaron una unidad mayor hasta formar lo que se conoce como la isla de México. Esta isla se encontraba en la parte noroeste del lago de Tetzaco a corta distancia de tierra firme. Se comunicaba con tierra firme a través de calzadas.

La chinampa generalmente tenía un uso agrícola ya que se utilizaba en terrenos inundables del lago de agua dulce, sin embargo, como ya se ha mencionado, sirvió para la construcción del suelo artificial.

La técnica del chinampeo siguió el proceso denominado de relleno-contención-nivelación (RCN)⁶⁰, cuyo descubrimiento pudo darse desde el Formativo. Este sistema de construcción se refiere al depósito de materiales que como relleno describen ángulos proporcionalmente mayores según su granulometría y humedad. Estos ángulos, llamados de reposo, describen taludes con respecto a la horizontal, los cuales en condiciones normales no presentan movimientos y permanecen estables. En caso del incremento de material

⁵⁸José Alejandro Villalobos Pérez: *Urbanismo y Arquitectura Mesoamericana*, México, UNAM, Facultad de Arquitectura, (microfilm), 1992, p.135

⁵⁹Sonia Lombardo de Ruiz: *Desarrollo urbano de México-Tenochtitlan. Según las fuentes históricas*, México, SEP-INAH, 1973, p. 49

⁶⁰José Alejandro Villalobos Pérez: *Op. cit.* 1992 p.141

húmedo, el régimen de cargas se transforma y aparecen empujes laterales que desplazan superficialmente la base del relleno hasta alcanzar el ángulo de reposo. Este desplazamiento, ocasionado por el cambio en el régimen de carga, necesita una estabilidad que es dada por el confinamiento de materia, a través de un sistema de contención. Este sistema funciona a través de muros de contención generando una coraza de mampostería, cuya relación puede ser considerable y su comportamiento estructural igualmente sujeto a variaciones de cargas. La fase final de este sistema (nivelación) se refiere a la disposición de superficie útil como nivel superior o coronamiento del relleno formando así un nivel horizontal sobre la horizontal.

Este proceso (RCN) aplicado a la chinampa consistía en acotar una zona lacustre con pilotes cortos de madera o cañas a manera de una empalizada. Se llenaba el interior con algún material (con hojarasca, caña o limo) hasta formar un nivel horizontal sobre la horizontal del agua. Esta técnica de chinampa sirvió para la creación de superficie utilizable para la vivienda así como para el cultivo.

La vivienda indígena, de manera general, estaba constituida por muros de adobe y techo de materiales vegetales, los cuales representaban cargas ligeras sobre la superficie creada artificialmente sobre el lago. Sobre esta superficie se creó una complejidad espacial, representada por elementos como la misma chinampa, los terrenos de cultivo, patios, corredores y cuartos con amplia variedad de diseño para diversas actividades.⁶¹

A grandes rasgo, el patrón residencial en la ciudad presentaba dos tipos: zonas residenciales con chinampas y zonas residenciales sin chinampas.

Las zonas llamadas “chinamperas” fueron aquellas que estaban ubicadas en dos sectores principales: el sector de las márgenes exteriores de los lagos (en el caso del lago al sur) y el sector marginal interior que con Tenochtitlan como núcleo tuvo una expansión radial dirigida hacia la ribera occidental, tangente a la calzada de Tlacopan y Chapultepec.

2.3.2. Ejes de trazo urbano.

⁶¹Jorge González Aragón: *La urbanización indígena de la ciudad de México. El caso del Plano Maguey*, México, UAM, 1993, p. 25

Luis González Aparicio en su *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*⁶² identificó los ejes de trazo del conglomerado urbano de la Isla de México en general. Estos ejes son dos: el eje Tenayuca-Culhuacan, y el eje Los Remedios-Tepetzinco.

El eje Los Remedios-Tepetzinco seguía una trayectoria de oriente a poniente, que unía el vértice del Peñón de Tepetzinco, al oriente del islote, con la cúpula de la actual Iglesia de los Remedios, antes *teocalli* de Otoncalpulco al poniente. A lo largo de este eje se encontraban puntos relevantes de la ciudad prehispánica, coincide con el tramo de la calzada México-Tacuba, contiguo al jardín principal y a la iglesia parroquial, lo que permite suponer que en este tramo se conjugaban las dos grandes calzadas de Tlacopan y de Nonoalco, dirigiéndose al vértice de algún *teocalli* de importancia.⁶³ Continuando al oriente en forma paralela a las calzadas Los Gallos y Nonoalco, pasando por las iglesias de Xochimanca, San Miguel Nonoalco y Santiago Tlatelolco, antes probablemente *teocallis*. González Aparicio propone la hipótesis de que la función de este eje fue la de servir de base para el trazo de la ciudad, ya que el Cerro de Otoncalpulco y El Peñón de Tepetzinco unidos por una línea real en unos tramos y virtual en otros determinaron las directrices urbanas de Tlatelolco y Tenochtitlan ateniéndose a razones tal vez de tipo religioso, de apego a la naturaleza o al paisaje.⁶⁴

El eje Tenayuca-Culhuacan unía el centro ceremonial de Tenayuca al norte con el Cerro de la Estrella al sur. Trazando una línea recta, dicho autor observó que sobre sus extremos se llegaba exactamente al vértice de la pirámide de Tenayuca y con el otro a la iglesia de Santiago Tlatelolco. Prolongando la línea hacia el sureste encontró que pasaba por el vértice del *teocalli* de Tenochtitlan. Continuando hacia el sureste, esta línea cruzaba fuera de la isla de Aculco o Acoalco, rematando en la falda del cerro del Huizachtitlan o de la Estrella, en una zona que debían estar varios de los templos de la ciudad prehispánica de Culhuacan.⁶⁵

En el punto de cruce de estos dos ejes se encontraba el gran *teocalli* de Tlatelolco, lo que le da una preponderancia urbana y hace sugerir la hipótesis de que este *teocalli* fue el primero en surgir en la isla de México.

⁶²Luis González Aparicio: *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*, México, INAH, Secretaria de Desarrollo Urbano y Ecología/ H. Cámara de Diputados, 1988, págs. 42-49

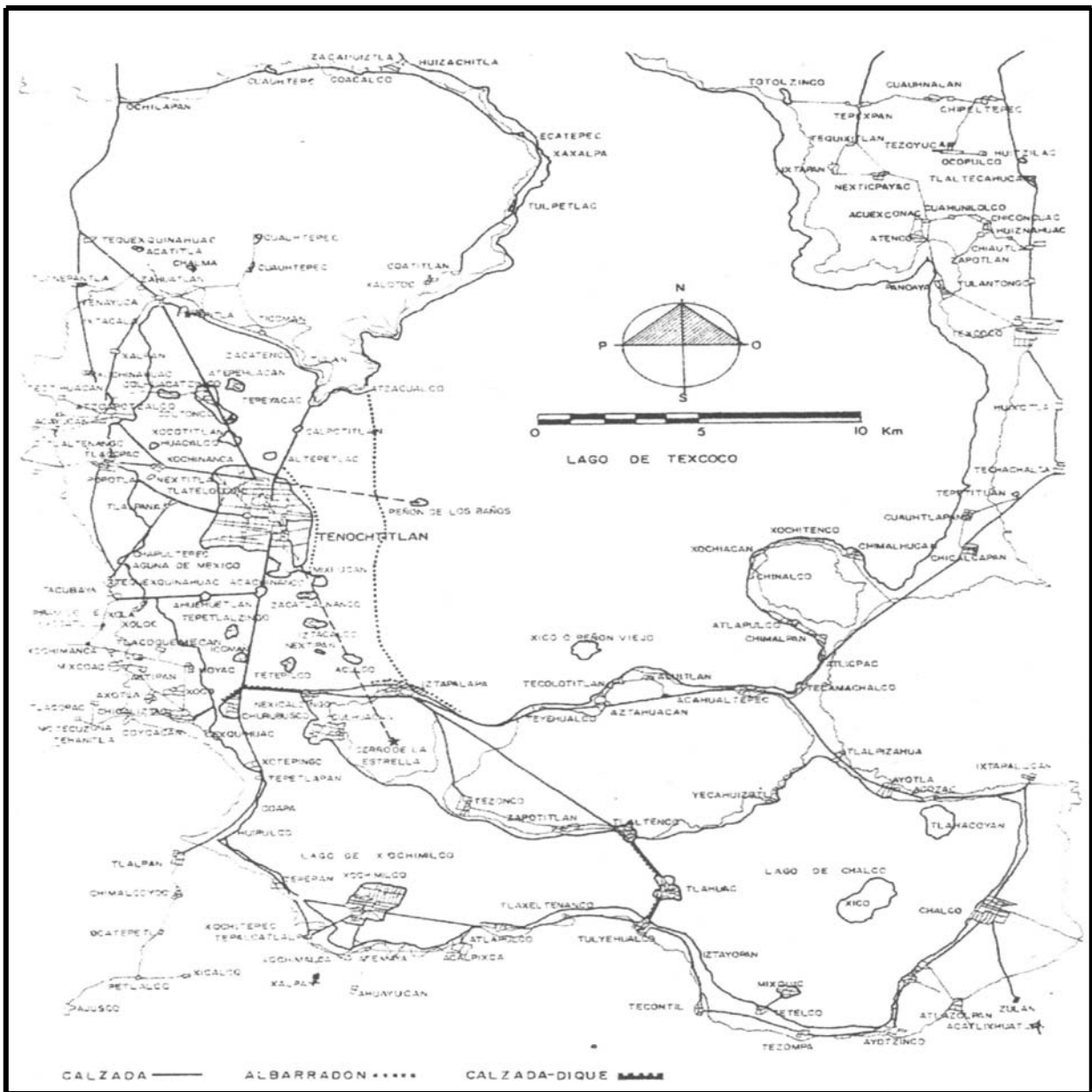
⁶³ *Ibid.* p.36

⁶⁴ *Ibid.* p.47

⁶⁵ *Ibid.* p.36

Esta modalidad urbanística de ejes cruciformes y cuatro cuadrantes ya se había usado por lo menos desde la época de Teotihuacan.⁶⁶

Por otra parte, las calzadas que unían a la isla con tierra firme seguían el trazo de los dos ejes partiendo del centro religioso de Tlatelolco.



Síntesis del plano de González Aparicio de Tenochtitlan.
(Flores:1996:30)

⁶⁶Francisco González Rul: *Urbanismo y arquitectura en Tlatelolco*, México, INAH, 1998, p. 31

2.3.3. Vialidad externa, Calzadas.

Tomando en cuenta la hipótesis de González Aparicio, de que Tlatelolco se consolidó antes que Tenochtitlan,⁶⁷ se puede suponer que la vialidad inicial debía obedecer a los intereses de Tlatelolco.

Respondiendo a esos intereses se permite suponer que fue construida la calzada que partía del centro ceremonial de Tlatelolco hacia Tlacopan, pasando por la isla de Xochimanca, con el nombre actual de Nonoalco. De esta isla partía una calzada hacia Azcapotzalco, actualmente con el nombre de Calzada de Camarones. Arqueológicamente se ha podido determinar que tenía un ancho de aproximadamente 15 m., un espesor de 2.10 m y una altura sobre el lago de 1.10m.⁶⁸

González Aparicio propone que es posible que al consolidarse Tenochtitlan de forma independiente con respecto de Tlatelolco se hiciera necesario construir una calzada que comunicara directamente esta primera urbe con el señorío tepaneca, sin tener que pasar por Tlatelolco para usar la Calzada de Nonoalco. Esa nueva calzada permitiría a los tepaneca afirmar su dominio sobre los tenochcas sin interferencia de los tlatelolcas. Así, a los de Tenochtitlan les era permitido pasar libremente sin necesidad del permiso de sus vecinos.⁶⁹ Al unirse bajo un solo régimen político Tlatelolco y Tenochtitlan, la calzada de Nonoalco y la de Tlacopan se complementaron para mantener las relaciones de estas urbes con los de la ribera occidental de la laguna de México.⁷⁰

Otra calzada partía del centro ceremonial de Tlatelolco y se extendía en dirección noroeste hacia Tenayuca, actualmente con el nombre Vallejo. Arqueológicamente se ha podido determinar que tenía aproximadamente 16 m de ancho.⁷¹

Una tercera calzada comunicaba a Tlatelolco por el norte con el santuario de Tepeyac, hoy calzada del Tepeyac.

Las siguientes calzadas de la isla respondían a los intereses de Tenochtitlan, siguiendo la traza: la calzada que unía a Tenochtitlan con Azcapotzalco partía hacia la isla

⁶⁷ *Ibid.* p.76

⁶⁸ Margarita Carballal Staedtler y María Flores Hernández: "Registro arqueológico de las calzadas", en: *Memoria de la XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. La validez teórica de Mesoamerica*, ,Sociedad Mexicana de Antropología, México, Universidad de Querétaro, 1998, p.211

⁶⁹ Luis González Aparicio: *Op. cit.* pags. 55-56

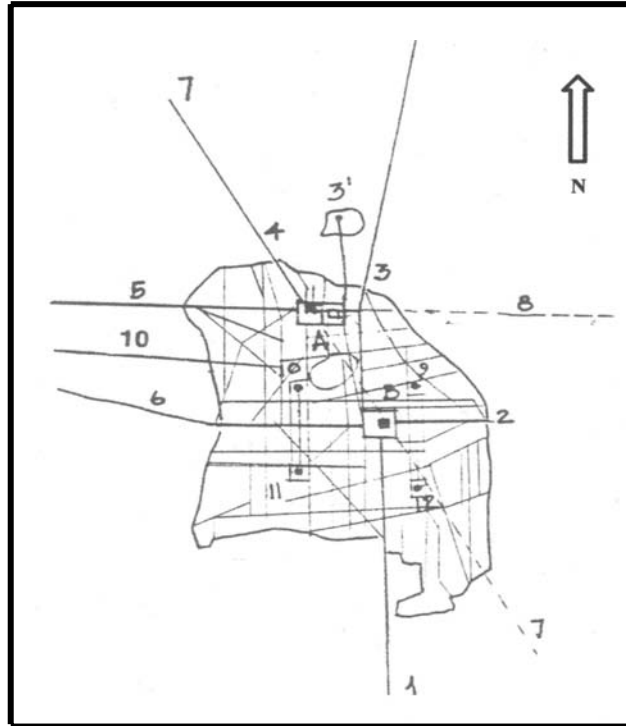
⁷⁰ *Ibid.* p. 57

⁷¹ Margarita Carballal Staedtler y María Flores Hernández: *Op. cit.* p.211

de Mazantzintamalco al oeste, ahora Tlaxpana en el cruce de Circuito Interior y Ribera de San Cosme, de ahí seguía hacia Popotla, Tlacopan y Azcapotzalco. En la isla de Mazantzintamalco, la calzada se bifurcaba, la vía del sur iba hacia Chapultepec para conducir el agua hacia Tenochtitlan en un acueducto de doble caño.

Otra calzada que partía hacia el sur, iniciaba en el centro ceremonial de Tenochtitlan e iba en trazo recto hasta Huitzilopochco, hoy Churubusco, con dos bifurcaciones. Una iba hacia Coyoacan; la otra iba hacia el oriente, a Mexicaltzingo e Iztapalapa. Esta calzada servía como parte del sistema de diques para separar las aguas salobres de Tetzco de las dulces provenientes del lago de Xochimilco. En Iztapalapa se unía con el albarradón que iniciaba en Tepeyac, formando el dique de Nezahualcóyotl. Arqueológicamente se ha podido determinar que tendría aproximadamente 20 m de ancho, 1.60 m de espesor y sobresalía del agua 1.30 m.⁷² Así, la vialidad externa era parte del sistema de control de las aguas, ya que podían funcionar cerrando o abriendo el paso del agua completando la función de los albarradones. El albarradón de Nezahualcóyotl era el más grande y servía para separar las aguas salobres del lago de Tetzco y las dulces de los escurrimientos de la vertiente poniente y del sur de la cuenca.

⁷² *Ibid.* p. 210



Plano vial y de trazos de fundación de Tenochtitlan. 1. Calzada sur; 2. Calzada el Embarcadero; 3. Calzada al Tepeyac; 4. Calzada de Tenayuca; 5. Calzada Nonoalco-Tacuba (esta calzada junto con la señalada con el número 8, marcan el trazo del centro ceremonial o *teocalli* de Tlatelolco, al cruzarse con el eje 7-7. Tenayuca-Cerro de la Estrella); 8. Eje Nonoalco-Tacuba-Cerro del Peñón; 9. Parcialidad de Atzacualco; 10. Parcialidad de Cuepopan; 11. Parcialidad de Moyotlan; 12. Parcialidad de Teopan; A. Centro ceremonial de Tlatelolco; B. Centro ceremonial de Tenochtitlan. (Novoa:1992:108)

2.3.4 Vialidad Interna.

La vialidad dentro de la urbe estaba dispuesta mediante vías de circulación mixta que daban servicio tanto a canoas como a peatones.

Había tres tipos de calles. Las calles que eran simplemente para los peatones. Estas calles eran anchas (entre 5 y 6 m), daban hacia las fachadas y puertas principales de las casas.⁷³ Otras que eran canales para el paso exclusivo de las canoas. Otras que eran para ambos. A los canales daban las puertas falsas de las casas.

Los canales se comunicaban por canales de travesía y sobre los más anchos había puentes hechos de vigas fuertes y grandes, además eran removibles a voluntad.

⁷³Manuel Orozco y Berra: *Historia de la ciudad de México. Desde su fundación hasta 1854*, SEP, Setseptentas, México, 1973, p. 19

2.3.5. Acueductos.

La isla de México estaba situada entre lagos de agua dulce y salobre, por lo que sus necesidades de agua para uso doméstico dependía de la zona de residencia y de la temporada del año, esto debido a que en el estiaje, al bajar los niveles de los lagos aumentaba la contaminación en los canales; lo que hacía necesario conseguir agua de los manantiales de tierra firme, para lo que fueron necesarios los acueductos.

La fuente de abasto más conocido fue el del manantial de Chapultepec. Para llevar el agua de este manantial hacia el interior de la ciudad se llevó un acueducto a Mazantzintamalco, para de allí desplegarlo sobre la calzada de Tlacopan hacía Tenochtitlan.⁷⁴

El acueducto era de mampostería y llegaba hasta la acequia de Mixcoatechialtitlan, lugar que debió haber sido una “caja de agua” de la que se surtía la población.⁷⁵ El largo de este acueducto era de 5.750 km hasta el lugar de contención. De ahí se distribuía a toda la ciudad a través de pequeños caños cubiertos.

La mayor parte de la población *macehual* de Tenochtitlan no tenía forma de recibir agua directamente de Chapultepec, sólo podía conseguirla por medio de aguadores.

2.3.6. Albarradones o diques.

El albarradón es el elemento hidráulico cuya función principal es la de contener las aguas para impedir su paso libre a la ciudad.

-El albarradón o dique de Nezahualcóyotl fue una de las más grandes obras hidráulicas realizadas en la Cuenca de México. Siguiendo a González Aparicio⁷⁶ se puede proponer que éste iniciaba en un punto próximo a Tepeaca o Tepeyac, posiblemente Atzacualco, terminando en algún punto de Iztapalapa. Este gran dique dividía en dos al lago de Tetzco, separando la porción de agua salobre de la de agua dulce.

⁷⁴Francisco González Rul: *Op. cit.* 1998, p.36

⁷⁵*Id.*

⁷⁶*Ibid.* p.26

González Rul propone que este dique no servía para evitar la salinidad, sino para lo contrario, o sea para conservar el alto grado de salinidad y evitar que el agua dulce de los lagos de Chalco-Xochimilco o las aguas de Mixcoac diluyeran la concentración en la zona salinera debido a la importante producción de sal que se tenía en la zona.⁷⁷

-El albarradón de San Lázaro circundaba a la ciudad por el oriente. Formaba parte de un sistema de retención de las aguas, integrado por el propio albarradón y las calzadas de Tepeyac e Iztapalapa. La función de este sistema era la de retener las aguas de los ríos de Tlalnepantla, Los Remedios, San Joaquín, Tacubaya y Churubusco; además de capturar parte de los aportes de los lagos dulces, con lo cual disminuía la salinidad de las aguas dulces de la parte occidental de la laguna de México.⁷⁸

-El albarradón-calzada de Mexicaltzinco, tenía la función de regular las aguas dulces de los lagos e impedía que estos pusieran en peligro a la isla de México.

Estos tres albarradones formaban un conjunto eficiente de estructuras hidráulicas defensivas contra inundaciones y de trabajos de drenaje.

2.3.7. Distribución espacial de suelo. *Nauhcampan*.

Para el establecimiento de Tenochtitlan, las normas de planificación urbana fueron establecidas con base en un concepto centralista, en la cual el “primer” templo estaba ubicado jerárquicamente.⁷⁹ De esta forma el crecimiento posterior de Tenochtitlan seguiría un orden radial.

El establecimiento se hizo puntualmente. A la totalidad de la tierra urbana se le llamó Altépetl.

Se establecieron cuatro sectores con base en ejes con simetría radial. Estas partes han sido llamadas académicamente *nauhcampan* o *parcialidad*. Estos *nauhcampan* correspondían a los cuadrantes formados por las calzadas principales de Tenochtitlan.⁸⁰

Éstos a su vez divididos en calpulli, como unidad física o territorial, termino comúnmente traducido al español por “barrio”, los cuales tenían una traza de tipo reticular;

⁷⁷ Luis González Aparicio: *Op. cit.* p. 31

⁷⁸ *Ibid.* p. 35

⁷⁹ Sonia Lombardo: *Op. cit.* p. 238

⁸⁰ Cesar Novoa Magallanes: *Op. Cit.* 1992, p.109

éstos a su vez, estaban formados por numerosas *tlaxilacallis*, término que designa “calle de ubicación comunal”, donde se accedía a las chinampas. Estas últimas estaban distribuidas con base en las vías que formaba la retícula.⁸¹

Alfonso Caso identificó los cuatro *nauhcampan* y a su vez varios de los *calpullis* que los constituían:⁸²

-El primer *nauhcampan*, Teopan o San Pablo Teopan, ocupaba el sector sureste de Tenochtitlan. Estaba limitado al oeste por la calzada de Iztapalapa, actualmente calzada de Tlalpan; por el norte, las actuales calles de Guatemala, Miguel Herrera y Negrete; por el este la actual avenida Monzón y por el sur la avenida Chimalpopoca. Era el *nauhcampan* mayor de todos, por donde entraron por primera vez los mexicas a los islotes. Siguiendo a Caso los *calpullis* que lo formaban eran: Cuezcontitlan, Acatlan, Otlica, Ateponazco, Tlaxcuitlan o Tlachcuititlan, Mucuiltlapilco, Mixiuca, Tzacatlan, Tzoquiapan, Tulténco, Iznahuatonco, Temazcaltitlan, Otzoloacan, Ometochtitlan, Atlíxco, Cuahcontzinco y Aozcamica o Tozcomican.

-El segundo *nauhcampan*, Moyotlan o Sn. Juan Moyotla, ocupaba la parte suroeste de Tenochtitlan. Estaba limitado al norte por la calzada de Tacuba, actualmente Av. Hidalgo y calle de Tacuba; al oeste por lo que actualmente es la calle de Tres Guerras o Iturbide; al este por la actual calle de Seminario, Pino Suárez y la Calzada de Sn. Antonio Abad, es decir, la Calzada de Iztapalapa; Al sur por la calle de Dr. Lavista. Estaba formado por los siguientes *calpullis*: Tzapotlan o Tepiquehuya, Chichimecapan, Huehualco, Tecpancaltitlan, Teocaltitlan, Tecuicaltitlan, Atlampa, Aztacualco, Tlacocomulco, Ananalco, Cihuateocaltitlan, Yopico, Tepetitlan, Atizapan, Xihuitonco, Tlatilco, Tequesquepan, Necatitlan, Xoloco, Tlaxilpa y Milpantongo.

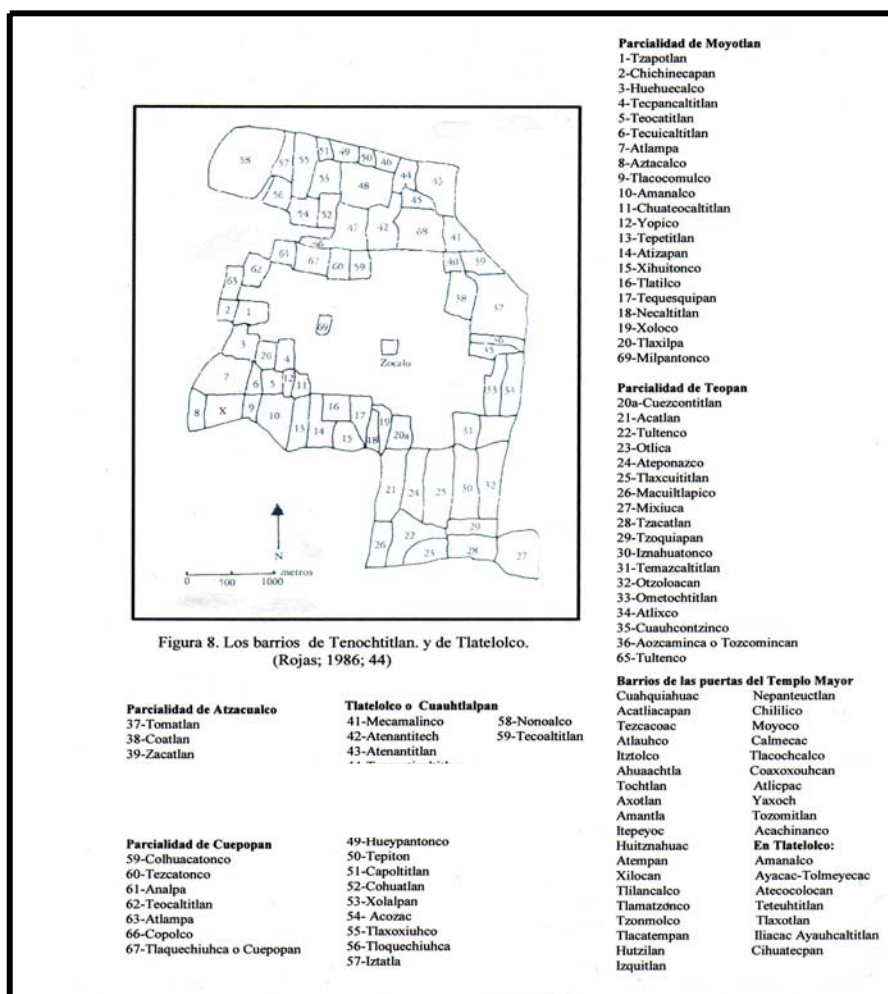
-El tercer *nauhcampan*, Cuepopan o Sta. Maria la Redonda Cuepopan, ocupaba la parte noroeste de Tenochtitlan. Estaba delimitado al sur por la calzada de Tacuba y por la actual calle de Guerrero al oeste; al norte por la actual calle de Mosqueta, Rayón y Órgano;

⁸¹Cesar Novoa Magallanes: *Desarrollo urbano en México. Períodos Pre-Clásico y Clásico*, México, Facultad de arquitectura, UNAM, .1990, p.43

⁸²Alfonso Caso: “Localización de los barrios de Tenochtitlan y Tlatelolco”, en: *Memorias de la academia mexicana de la historia*, Tomo XV, México, 1956; Correcciones de Sonia Lombardo al texto de Alfonso Caso (1973). Debemos señalar que Caso no pudo recuperar la ubicación de los *calpullis* que se encontraban en el territorio que ocupó la traza española.

Al este por la actual Av. de Argentina y Seminario. Estaba formando por los siguientes barrios: Colhuacatonco, Texcazonco, Analpa, Teocaltitlan, Atlampa, Copolco y Tlaquechihua o Cuepopan.

-El cuarto *nauhcampan*, Atzacalco o San Sebastián Atzacualco ocupaba la parte noreste de Tenochtitlan. Limitado al norte por las actuales calles de Héroe de Granaditas, al este Ferrocarril de Cintura; al sur la actual calle de Guatemala y al oeste la Av. de Argentina. Estaba formado por los siguientes barrios: Tomatlan, Coatlan, Zacatlan y Tzahualtonco.



Los barrios de Tenochtitlan y de Tlatelolco (Rojas:1986:44)

El Templo Mayor se encontraba como centro de los cuatro cuadrantes formados por los cuatro *nauhcampan*. Este estaba separado del resto del territorio urbano de manera simbólica y física. Las fuentes documentales mencionan la existencia de un muro llamado *coatepantli* que haría esta delimitación. Sin embargo, actualmente se ha descartado la existencia de éste y se piensa que más bien las fuentes se refieren al cercado que limitaba al recinto ceremonial.⁸³

El recinto ceremonial era el espacio sagrado con una plaza al suroeste y una zona circundante de palacios y edificios conexos limitada al sur por la gran acequia, llamada Acequia Real después de la Conquista, la cual seguía el trazo de la actual calle de Corregidora.

Según la reconstrucción de Ignacio Marquina de 1960, el recinto ceremonial era un cuadrado de 500m por lado.⁸⁴ Este autor estimó que sus límites correspondían al sur con la Plaza de la Constitución y con el Palacio Nacional a la altura de la calle de Madero; al norte con las calles de San Ildefonso y González Obregón; al poniente con la calle de Brasil y Monte de Piedad.⁸⁵ El límite al oriente se conoce arqueológicamente desde las excavaciones del Proyecto Templo Mayor (1978-82). Corresponde al alineamiento de la actual calle Licenciado Verdad, lo que haría que la forma del recinto ya no fuera un cuadrado.⁸⁶

La estructura del Templo Mayor estaba al centro del recinto ceremonial, considerando los límites norte y sur, pero ocupaba el sector oriente, considerando los límites oriente y poniente.

Las calzadas del sur y del norte se iniciaban a partir del límite del recinto. Al sur y al norte del Templo había otras estructuras relacionadas con el culto y algunas con las ordenes militares-religiosas.

Hacia el poniente del Templo Mayor se encontraba el *Huey Tzompantli* y en el área central del recinto.

⁸³ González González. Comunicación personal.

⁸⁴ Ignacio Marquina: *El Templo Mayor de México*, INAH, 1960, p. 32

⁸⁵ *Ibid.* pags. 32-36

⁸⁶ González González. (comunicación personal)

Marquina, en su reconstrucción de 1960 del recinto sagrado, proponía que el templo de Quetzalcóatl se ubicaba en frente y en el eje del Templo Mayor, y se orientaba hacia el oriente.⁸⁷

Con los datos provenientes de Durán, de Cervantes de Salazar, del *Códice Ramírez* y del *Memorial para el Plano de la Ciudad de México*, Marquina ubicó al Templo de Tezcatlipoca hacia la cara sur del Templo mayor, con una orientación de norte-sur.⁸⁸

Había otros templo como el del Cihuacóatl, el Templo del Sol y la Casa de la Águilas y el templo de Xipe Tótec. Asimismo, había un manantial que se llamaba *Tozpalatl*, al costado poniente de la Catedral.⁸⁹

2.3.8. Extensión de la ciudad.

Hay discusión sobre la extensión estimada de Tenochtitlan para su época de apogeo, es decir, para el momento inmediato anterior a la conquista española.

Cook y Simpson (*The Population of Central Mexico in the Sixteenth Century*, 1948) proponen una extensión de 20 millas cuadradas, alrededor de 52 kilómetros cuadrados, basados en el estudio anterior de Bancroft (*History of Mexico*, 1875). Este último propone una extensión perimetral de 12 millas, lo que supondría una superficie de 11.9 millas cuadradas, aproximadamente 31.1 kilómetros cuadrados. Este autor (*Native races of the Pacific States*, 1883) modificó esta cantidad elevándola a 18 millas de perímetro y 17.5 millas cuadradas de superficie, aproximadamente 45.8 kilómetros cuadrados.

León y Gama (*Descripción de la ciudad de México*, 1972) atribuye a los ejes norte-sur y este-oeste una longitud de dos leguas, lo que equivaldría a suponer una superficie de 26.3 millas cuadradas, aproximadamente 68.9 kilómetros cuadrados.

Lombardo (*Desarrollo urbano de México-Tenochtitlan*, 1973) propone una longitud de 3.7 kilómetros al eje mayor de *Tenochtitlan* y 2.9 kilómetro al menor. Promediando ambas medidas obtiene 3.3 km, lo que arrojaría una circunferencia de 10.36 km. Medida, que según ella, se acerca a la proporcionada por el “Conquistador Anónimo”

⁸⁷ Ignacio Marquina: *Op. cit.* 1960 p. 69

⁸⁸ Ignacio Marquina: *Arquitectura prehispánica*, México, INAH, 1951, pag. 185

⁸⁹ *Ibid.* p. 198

(*Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Tenochtitlan*), de dos leguas que serían aproximadamente 13.9 km. De acuerdo con estas medidas la superficie sería de alrededor de 8.5 kilómetros cuadrados para el total de Tenochtitlan.

En varios estudios se ha hecho referencia a la forma que tenía Tenochtitlan. Se discute si tenía una forma ovalada (o una circunferencia) o angulada, esto debido a la representación hecha en el Plano de Cortes, y por que en las crónicas constantemente se habla de circunferencias.

Soustelle (*La vida cotidiana de los Aztecas en vísperas de la Conquista*, 1956) interpreta *Tenochtitlan* como un cuadro de unos 3 km por lado, lo que proporcionaría una superficie cercana a los 10 km cuadrados. Las cifras propuestas por Calnek (*Settlement Pattern and Chinampa Agriculture at Tenochtitlan*, 1972) están entre los 10 y 15 kilómetros cuadrados.

Rojas (*México Tenochtitlan. Economía y Sociedad en el siglo XVI*, 1986) con base en la identificación que hace Caso (1956) de los distintos barrios antiguos de la ciudad, proyectándolos y proporcionándolos en un mapa de la ciudad “moderna” obtiene el contorno de Tenochtitlan. Con base a este contorno irregular obtiene una superficie de 13.6 kilómetros cuadrados. En nuestra opinión nos parece que ésta es la propuesta más correcta.

La descripción física de la ciudad se hace importante porque, como se tratará de mostrar a lo largo del trabajo, la traza urbana de Tenochtitlan, desde su fundación, correspondió a la representación del cosmos mexicana. En cierta forma se puede decir que la funcionalidad de la traza urbana estuvo supeditada a su simbolismo.

2.4. La concepción del tiempo y del espacio en la cosmovisión mexicana.

La concepción náhuatl del *espacio* estaba estrechamente ligada a la del *tiempo*, ambos, *tiempo* y *espacio*, tenían propiedades que se correspondían, que posibilitaban la armonía necesaria para la vida humana. Esta estrecha relación formó la base de su cosmovisión.

La superficie de la tierra era concebida como un rectángulo o como un disco rodeado por aguas marítimas, elevadas en sus extremos para formar los muros sobre los que se sustentaba el cielo.⁹⁰ En cada uno de los extremos del plano horizontal se erguía un

⁹⁰ Alfredo López Austin: *Cuerpo Humano-e Ideología*, Vol. I, México, UNAM, 1980, p. 65

soporte del cielo.⁹¹ De estos cuatro soportes irradiaban hacia el centro, hacia el eje central, las influencias de los dioses de los mundos superiores e inferiores, el fuego del destino y el tiempo, influyendo y transformando todo lo existente según el turno de dominio de los númenes.⁹²

Según López Austin había varios tipos de *tiempos* en la cosmovisión: el tiempo humano, el tiempo del mito o de creación y el tiempo de intrascendencia divina.⁹³

Los dos últimos tipos conforman el *tiempo otro* en una doble naturaleza. Una primera parte era el *tiempo* de la negación, tanto del mundo como de la obra creadora de los dioses. En este *tiempo* todavía no había una creación, por tanto no había historia de los dioses. Era un tiempo de intrascendencia.⁹⁴ La segunda parte de ese *tiempo* se refiere a la “*aventura mítica*”, al tiempo de la creación; así como a la muerte de los dioses, a la transformación, al descenso al mundo de los muertos y la resurrección en el tiempo humano, ya con la nueva naturaleza.⁹⁵

El *tiempo* de los humanos era el producto de la irradiación de las influencias de los dioses hacia el centro. Este *tiempo* se daba en la parte intermedia del cosmos, en la superficie de la tierra y en los cuatro cielos inferiores; además se daba en un ciclo preciso, el cual era el orden del calendario. Este orden seguía su correr hacia la izquierda, los días y los años seguían el camino del este, norte, oeste y sur, para seguir por el este en su perpetuo movimiento.⁹⁶ Los dioses sólo podían influir en el mundo a través de las dobles vías de las columnas comunicantes. Sólo a través de éstas sus fuerzas podían ser transmitidas del *otro* espacio al espacio del hombre. Su influencia estaba estrictamente determinada por el orden que imponían los ciclos calendáricos. Los dioses estaban confinados a sus moradas, y desde ahí enviaban su influencia, la cual sólo podía viajar en el momento que les correspondía, de acuerdo con los turnos marcados en el tiempo terrestre, sólo por la vía determinada por el orden de la secuencia;⁹⁷ esperaban su turno de actuar en los pisos celestes y en el

⁹¹ Estos soporte aparecen representados en los códices como cuatro árboles sagrados o como los cuatro grandes *tlaloques*.

⁹² Alfredo López Austin: *Op. cit.* 1980, p. 66

⁹³ *Ibid.* p. 18

⁹⁴ Alfredo López Austin: *Los mitos del Tlacuache*, México, UNAM, IIA, 1996, p.59

⁹⁵ *Ibid.* p. 64

⁹⁶ Alfredo López Austin: “La cosmovisión mesoamericana”, en: *Temas Mesoamericanos*, Sonia Lombardo y Enrique Nalda (cords.), México, INAH, CNCA, 1996, p.489

⁹⁷ Alfredo López Austin: *Op. cit.* 1980, p. 72

inframundo. Las fuerzas que constituyen el *tiempo* se encontraban en los pisos del cielo y del inframundo.⁹⁸

La vía de los dioses eran los árboles cósmicos, por donde subían o bajaban en movimiento helicoidal. Los dioses caminaban formando dos corrientes, descendente y ascendente. De esta forma la sucesión temporal comenzó sólo desde el momento en que las fuerzas se combinaban en los árboles cósmicos, antes de emerger y cubrir la superficie terrestre.

A cada punto cardinal le correspondía un signo de los cuatro portadores de año, lo que implicaba ciertos rasgos respectivos a cada año: al este le correspondía el signo portador de año *ácatl* relacionado con la fertilidad y la riqueza; al norte le correspondía el signo *técpatl* relacionado con la avidez, con la sequía y el hambre; al oeste el símbolo *calli* relacionado con tendencias nefastas; al sur el signo *tochtli* el cual se relacionaba con lo indefinidamente bueno o malo.⁹⁹

Sin embargo, no sólo a los años les correspondía el predominio de algún rumbo de espacio, sino que también a los días. Soustelle ofrece la siguiente tabla de la relación entre los signos de los días y las cuatro direcciones:

Este	Norte	Oeste	Sur
<i>Cipactli</i> ,	<i>Océlotl</i>	<i>Máztatl</i>	<i>Xóchitl</i>
<i>Ácatl</i>	<i>Miquiztli</i>	<i>Quiáhuitl</i>	<i>Malinalli</i>
<i>Cóatl</i>	<i>Tecpatl</i>	<i>Ozomatli</i>	<i>Cuetzpalin</i>
<i>Ollin</i>	<i>Itzcuintlí</i>	<i>Calli</i>	<i>Cozcacuauhtli</i>
<i>Atl</i>	<i>Ehécatl</i>	<i>Cuauhtli</i>	<i>Tochtli</i>

Los pueblos *nahuas*, usaban principalmente dos ciclos calendáricos: el ritual o *tonalpohualli* y el solar o *xiuhpohualli*. El primero era un ciclo que combinaba veinte signos y trece numerales dando una duración de 260 días. Este calendario era de índole adivinatorio, pues con él se determinaba la naturaleza de los días (nefastos, buenos o neutros) para llevar a cabo diferentes actividades. El segundo ciclo constaba de 365 días y estaba conformado por dieciocho meses de veinte días, más cinco días llamados

⁹⁸ Alfredo López Austin: *Op. cit.* 1996, p.75

⁹⁹ Jacques Soustelle: *El universo de los Aztecas*; México, FCE, 1982, p. 172

nemontemi. Ambos calendarios eran usados de manera combinada y coincidían cada 52 años.

En el ciclo calendárico ritual que comprendía 260 días divididos en 20 periodos de 13 días o trecenas, cada uno de los puntos cardinales dominaba un día de cada cuatro o sea sesenta y cinco en el año; una trecena de cada cuatro o sea cinco de a veinte del ciclo ritual o *tanalpohualli*, y un año solar de cada cuatro o sea trece durante el período de 52 años cuando de volvía a repetir la cuenta.¹⁰⁰

El ciclo calendárico solar, para los mexicas, comprendía dieciocho veintenas:¹⁰¹ 1ª -Atlahualo, (ó Cuahuitlehua), 2ª - Tlacaxipehualiztli, 3ª -Tozoztontli, 4ª - Huei Tozoztli, 5ª -Tóxcatl, 6ª - Etzalcualiztli, 7ª - Tecuilhuitontli, 8ª - Huei tecuilhuitl, 9ª - Tlaxochimaco, 10ª - Xócotl huetzi, 11ª Ochpaniztli, 12ª Teotleco, 13ª Tepeilhiti, 14ª Quecholli, 15ª Panquetzaliztli, 16ª Atemoztli, 17ª Títtli, 18ª Izcalli. A ellos se agregaban 5 días llamados *nemontemi*.

2.4.1. El orden del cosmos.

Según López Austin desde los tiempos toltecas se tenía la creencia de que el universo había surgido de un principio positivo y negativo, masculino y femenino, creador de las fuerzas del espacio y del tiempo, divinidad creadora y sustentadora de los hombres y dioses, éste era el dios dual llamado Ometéotl.¹⁰² Habitaba en “*el lugar de la dualidad*”, Omeyocan. De él derivaron cuatro dioses: Tezcatlipoca rojo, Tezcatlipoca negro, Quetzalcóatl blanco y Tezcatlipoca azul, los cuales, eran la representación de los cuatro elementos naturales: agua, fuego, tierra y aire. Debido a que estos cuatro dioses no existían por sí mismos, ni eran el sostén del universo por sí mismos, su condición era precaria e inestable. Eran fuerzas en tensión, sin reposo, que llevaban en sí mismos el germen de la lucha.¹⁰³ Cada uno tenía un afán de predominio, cada uno tenía que identificarse con el *Sol* para regir entonces la vida de los hombres y el destino del mundo.¹⁰⁴ Cada uno tenía su época de triunfo, estaba representado por el *Sol* que iluminaba la tierra en su reinado. El lapso de

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 173

¹⁰¹ Este aspecto se desarrollará ampliamente en el capítulo IV.

¹⁰² Alfredo López Austin: *La constitución real de México-Tenochtitlan*, UNAM, México, 1961, p. 9,

¹⁰³ Miguel León Portilla: *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, UNAM, México, 1974, p.99

¹⁰⁴ *Id.*

tiempo en que se logra mantener el influjo de las fuerzas rituales constituía una de las edades del mundo. Se lograba un equilibrio provisional que posibilitaba la creación de nuevos hombres. El equilibrio se rompía cuando las fuerzas entraban en lucha y una lograba imponerse. Tezcatlipoca y Quetzalcóatl se combatían, se eliminaban el uno al otro y reaparecían para continuar la lucha.

La lucha se desarrollaba en el universo, el cual estaba dividido en cuatro rumbos que coincidían con los puntos cardinales, sin embargo, abarcaban más que éstos, ya que incluían todo un cuadrante del espacio universal. Los rumbos eran: el Oriente, el país del color rojo, la región de la luz, su símbolo era una caña que representaba la fertilidad y la vida; el Norte, la región de los muertos y del color negro, lugar frío y desierto, simbolizado por un pedernal; el Poniente, era la región del color blanco, el país de las mujeres, su signo era la casa del sol; el Sur, la región azul, a la izquierda del sol, el rumbo de carácter incierto, tenía por símbolo al conejo.¹⁰⁵ Cada una de los cuatro dioses se identificaba con uno de estos rumbos: Tezcatlipoca Rojo era la deidad del Este y del sol levante; Tezcatlipoca Negro, la deidad negra del norte y de la noche, del frío y del cielo nocturno; Quetzalcóatl, la deidad blanca del oeste y del sol poniente y Tezcatlipoca Azul, deidad azul de la región del sur.

Los nahuas adoptaron estas ideas y las transformaron. Ometéotl fue representado en toda su manifestación y se le dio un nombre especial a cada imagen, comenzaron a surgir muchos dioses, representando su aspecto masculino y su aspecto femenino.¹⁰⁶

La división del universo en su plano horizontal era concebido como un gran disco de tierra rodeado por las aguas. El anillo de agua que circundaba la tierra era llamado Anáhuatl. La superficie de la tierra era un disco situado en el centro del universo que se prolongaba horizontal y verticalmente.¹⁰⁷

En su plano vertical el universo se prolongaba hacia arriba y hacia abajo en trece cielos y en nueve infiernos respectivamente. Los “cielos”, a manera de regiones cósmicas supercelestes y separadas entre sí por una especie de travesaños, constituían al mismo tiempo los pisos sobre los que se movían los cuerpos celestes.¹⁰⁸

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 111

¹⁰⁶ Alfredo López Austin: *Op. cit.* 1961, p. 11

¹⁰⁷ Migue León Portilla I: *Op. cit.* 1974, p. 124

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 114

El centro del mundo era donde se ejercía la acción sustentadora el principio dual Ometéotl dándole fundamento a la tierra. A lado del principio dual estaban los cuatro elementos: la tierra, el aire, el fuego y el agua que actuaban desde los cuatro rumbos del universo. Cada uno intentaba prevalecer y dominar, trataba de dirigir por sí solo la acción vivificadora del Sol. Esta lucha estaba simbolizada por la lucha entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Cada época correspondía al predominio de un Sol.

En el quinto *Sol*, el *Sol* del movimiento, en la quinta edad, se había logrado cierta armonía entre los cuatro principios cósmicos que habían aceptado dividir el tiempo de su predominio, orientándolo sucesivamente hacia cada uno de los cuatro rumbos del universo. Esta edad era la de los años espacializados, la alternancia sucesiva del dominio, entre el año del rumbo de la luz, entre el año de la región de los muertos, entre el año del rumbo de la casa del Sol y entre el año de la zona azul a la izquierda del Sol.¹⁰⁹

Los mexicas adoptaron estas ideas e introdujeron a su dios Huitzilopochtli. Lo colocaron en lugar de Tezcatlipoca azul. El principio supremo, Ometéotl, se fue diluyendo en su invisibilidad e incorporeidad.¹¹⁰ Huitzilopochtli fue identificado con el Sol reinante, con el dios guerrero pintado de azul.¹¹¹ De esta manera los mexicas eran el pueblo de Tezcatlipoca en su advocación de Huitzilopochtli.

Parece pertinente señalar que los mexicas se proclamaron como el pueblo encargado de sustentar al Quinto Sol.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 126

¹¹⁰ Alfredo López Austin: *Op. cit.* 1961, p. 13

¹¹¹ Jacques Soustelle: *Op. cit.* 1982, p. 100

Capítulo III. Los calpullis de Tenochtitlan.

Capítulo III. Los calpullis de Tenochtitlan.

Este capítulo tiene como primer objetivo establecer una propuesta sobre la *definición operativa* de los calpullis de Tenochtitlan. Esta definición se establecerá con base en dos elementos componentes esenciales que tenían los calpullis de Tenochtitlan: una “deidad patrona”, y una territorialidad (ubicación específica) dentro de México-Tenochtitlan (teniendo en cuenta que esta ubicación se refiere tanto a su aspecto físico como simbólico).

Un segundo objetivo es demarcar cuáles son los calpullis que se considerarán para la investigación (justificando el por qué de tal demarcación). Junto con lo anterior se dejará establecido, en lo posible, cuáles son las “deidades patronas” de cada calpulli, así como sus posibles advocaciones. Por otro lado, se dejará establecida su ubicación espacial dentro de México-Tenochtitlan, su lugar dentro de los cuatro cuadrantes.

3.1. Hacia una definición del calpulli.

En la construcción de una *definición operativa* del calpulli, se hace necesario el desarrollo del “estado de la cuestión” del problema.

En el ámbito académico existe polémica en torno a la naturaleza del calpulli. El calpulli es un problema de estudio bastante antiguo, cuya naturaleza ha sido planteada dentro de contextos históricos y teóricos muy diversos. Las primeras formulaciones teóricas en torno al calpulli datan de los últimos años de la década de los setenta del siglo XIX. Podemos mencionar el trabajo de Adolph F. Bandelier como el punto de partida de la investigación sobre la organización social de los mexicas.¹ A grandes rasgos este autor descartaba, influenciado por Lewis H. Morgan, una organización de tipo *clasista* en la sociedad *mexica*, constituyendo en su opinión una sociedad de tipo *tribal*.² Según este autor la organización social estaba constituida en función a relaciones gentilicias. La organización social estaba basada en el parentesco, y no en una sociedad política.³

¹ Adolph F Bandelier. “On the Distribution and Tenure of Land and the Customs with Respect to Inheritance among the Ancient Mexicas”, en: *11th Annual Report of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Mass. Cambridge, 1888, pags. 557-699; “On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans”, en: *12th Annual Report of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Mass Cambridge, 1880

² Adolph F. Bandelier: *Op. cit.* 1880, p. 215

³ *Ibid.* pags. 215-216

Como mencionamos anteriormente, el trabajo de Bandelier fue el punto de partida de una serie de discusiones en torno a la organización social del calpulli. Las discusiones subsiguientes se polarizarían en dos posturas. Una sostendría que la organización de los calpullis era de tipo *clánica*. La otra sostendría lo contrario, es decir, que el calpulli tenía como forma de organización una fuerte estratificación social.

En los años treinta del siglo XX la propuesta de Bandelier fue sometida a una nueva revisión, se confrontó con las fuentes de información a la luz de un nuevo enfoque crítico. Entre estos nuevos enfoques se encontró el propuesto por Manuel Moreno en su obra titulada “*La organización política y social de los aztecas*”.⁴ Uno de los puntos claves en sus conclusiones fue la aseveración de la existencia de auténticas clases sociales, y una organización *estatal* entre los mexicas de la época anterior a la Conquista.

Otros autores que siguieron esta actitud crítica, y que llegaron a conclusiones semejantes a las de Moreno fueron: Toscano en un artículo de 1946,⁵ Monzón en su obra de 1949,⁶ Alfonso Caso en 1954,⁷ Kirchoff en 1954,⁸ López Austin en 1961⁹ y Katz en 1966¹⁰ entre otros.

Entre los investigadores que sostuvieron el carácter *clánico* del calpulli se puede mencionar a Peter G. Murdock en su obra de 1934,¹¹ y a G. Vaillant en su trabajo de 1941.¹² Las características que se tomaron como base para hablar de una organización *clánica* de los calpullis fueron el vínculo de parentesco que existía entre sus miembros, y la relación de igualdad entre los mismos, es decir, sin una estratificación social constituida por *clases sociales*.

Un *clan* es definido por el diccionario de antropología como un “grupo de personas asociadas por la descendencia generalmente medida tanto por la línea masculina como por

⁴ Manuel Moreno: *La organización política y social de los aztecas*, México, UNAM, tesis, 1931

⁵ Salvador Toscano: “La organización social de los aztecas”, en: *México prehispánico*, México, 1946, pags. 770-790

⁶ Arturo Monzón: *El calpulli en la organización social de los tenochca*, México, UNAM, 1949

⁷ Alfonso Caso: “Instituciones indígenas precortesianas”, en: *Métodos y resultados de la política indigenista de México*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. VII, México, 1954

⁸ P. Kirchoff: “Land Tenure in Ancient México”, en: *Revista mexicana de estudios antropológicos*, V. 14 (1ª parte), México, 1954, pags. 351-359

⁹ Alfredo López Austin: *La constitución real de México-Tenochtitlan*, UNAM, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1961

¹⁰ F. Katz: *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI* México, IHH/UNAM, 1966

¹¹ Peter George Murdock: *Nuestros contemporáneos primitivos*, México, FCE, 1981

¹² George C. Vaillant: *Aztecs of Mexico. Origin, Rise and fall of the Aztec nation*, Nueva York, Doubleday, Doran & Company Inc., 1941

la femenina (...). El ser miembro de un clan es una condición que depende del parentesco a través de uno de sus padres”.¹³ En otras palabras, un *clan* es un grupo unilineal de parientes que viven a menudo en una localidad, aunque sean a veces multilocales y tengan propiedad común. Los miembros del *clan* trazan su línea de ascendencia a partir de su antepasado original que puede existir tan sólo en un pasado mitológico. Este puede ser un animal, un humano, un espíritu o una característica del paisaje. Ello difiere del *linaje*, en el cual se remonta en la ascendencia a la demostración de la existencia de un antepasado humano.¹⁴

La obra de Arturo Monzón de 1949¹⁵ presentó un intento de conciliación de las dos propuestas que se encontraban en disputa. Este autor llegó a la conclusión de que el calpulli sí era un clan, el cual, tenía como base de organización el parentesco por ascendencia.¹⁶ De esta manera, la importancia primordial para la existencia del calpulli era el origen de sus miembros, siendo el mismo para todos.¹⁷ Estas conclusiones no difieren mucho de las propuestas por los autores anteriormente mencionados, en las que se veía al calpulli como un *clan*. Monzón también afirmó que los calpullis eran clanes ambilaterales con tendencias endogámicas.¹⁸ Sin embargo, a estos clanes les asignaba la característica de ser piramidales, es decir, tenían una fuerte estratificación social al interior del mismo.¹⁹

Esta propuesta resultaba novedosa en la discusión sobre la conformación social del calpulli, ya que no presentaba al calpulli como un *clan* (de tipo unilateral) igualitario, basado en una organización social de tipo democrática. La propuesta de Monzón contradice esta afirmación. Para él, como ya se ha señalado, al interior del calpulli había una gran diferenciación social entre sus miembros, y constituía una organización de tipo aristocrática.²⁰

Por otro lado, Alfonso Caso en su trabajo titulado “*Instituciones indígenas precortesianas*” de 1963²¹ formuló una propuesta muy parecida a la de Monzón. A pesar de que sostenía que el calpulli era un *clan*, aceptaba que éste estaba estratificado al interior. Según Caso, al interior del *clan*, que constituía al calpulli, la organización pudo haber sido

¹³ Charles Winick: *Diccionario de antropología*, Buenos Aires, Editorial Troquel, 1969, p. 142

¹⁴ *Id.*

¹⁵ Arturo Monzón: *Op. cit.* 1949

¹⁶ *Ibid.* p.55

¹⁷ *Ibid.* p. 57

¹⁸ *Ibid.* p. 69

¹⁹ *Ibid.* p.71

²⁰ *Id.*

²¹ Alfonso Caso: *Op. cit.* 1954

patrilineal, patrilocal y endogámica. Concluyó que el calpulli había conservado su organización *clánica*, aún cuando los funcionarios del calpulli ya no eran electos dentro de la comuna de los macehuales (gente común), sino entre aquellas personas que por una parte pertenecían al *clan*, y por otra eran nobles por descendencia.²² Las funciones políticas y de control del calpulli estaban reservadas a los individuos que habían adquirido la categoría de “nobles” dentro del *clan*. En los calpulli había un consejo de ancianos que eran representantes de las familias individuales, el cual desempeñaba una función de peso en cuanto a las decisiones internas del calpulli.²³

Esta polémica siguió desarrollándose en décadas posteriores. Se puede mencionar a Pedro Carrasco con su artículo *Los linajes nobles del México antiguo*.²⁴ En este trabajo afirmó que no había pruebas convincentes para pensar que el calpulli de los pueblos nahuas fuera un *clan*. Sostiene la tesis de que era entre los grupos nobles donde se podría hablar de la existencia de grupos descendientes de un antecesor común conocido, es decir, de *linajes*.²⁵ Para este autor el término calpulli se aplicaba a las divisiones político-territoriales en distintos niveles de organización, desde las *tribus* nahuatlacas; a las “cabeceras” dentro de un “reino”; a los “barrios” dentro de una “cabecera”, y a las subdivisiones locales dentro de un “barrio”. Por esta razón, argumenta Carrasco, es difícil hablar de relaciones de parentesco en el calpulli, ya que no podía ser la misma para todos estos niveles.²⁶

Para mencionar un trabajo más reciente, López Austin y López Lujan en su obra de 1996, proponen que el calpulli fue esencialmente una forma de organización “gentilicia”, la cual incluía entre sus elementos constitutivos la vecindad territorial de las familias componentes. Sus características básicas eran pre-estatales, las cuales se conservaron debido a la capacidad de adaptación de esta institución a los cambios de las estructuras políticas del Estado a lo largo de su desarrollo.²⁷

Para estos autores el calpulli era un conjunto de numerosas familias emparentadas entre sí, que reconocían como protector común al *calpultéotl*, o dios patrono del calpulli. Además de las relaciones de parentesco, la cohesión de los miembros del calpulli era

²² *Ibid.* p.21

²³ *Id.*

²⁴ Pedro Carrasco: *Op. cit.* 1976

²⁵ *Ibid.* p. 20

²⁶ *Ibid.* p. 30

²⁷ Alfredo López Austin y Leonardo López Lujan: *El pasado indígena*, México, FCE, Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, 1996, p. 199

reforzada por su régimen de posesión común de la tierra. Hacen referencia a un doble orden administrativo del calpulli, el interno y el que lo vinculaba al aparato estatal. Refiriéndose al primer orden, siguiendo a Zorita, proponen que el calpulli estaba dirigido por el “pariente mayor”.²⁸ Este “pariente mayor” era siempre un miembro del calpulli, perteneciente a una rama particular del linaje y era elegido internamente con base en sus méritos personales. Sus principales funciones eran distribuir las parcelas entre las familias del calpulli, vigilar el uso adecuado de la tierra, y determinar el destino de los predios vacantes. Además de llevar un censo comunal y el registro predial; así como la vigilancia del barrio, la distribución del trabajo comunal, el culto interno y la administración escolar.²⁹

De las propuestas anteriores se debe destacar un aspecto: el desarrollo histórico del calpulli. Es difícil pensar que el calpulli conservara su estructura social de manera estática a través del tiempo, por lo que se hacen importantes los estudios de tipo “diacrónico”. Algunos de los autores anteriormente mencionados indican que el calpulli pudo haber tenido una organización de tipo *clánica*, la cual se transformaría hasta cambiar completamente a una organización social fuertemente estratificada de tipo estatal.

Así, coincido con Víctor M. Castillo F,³⁰ quien ha señalado que para comprender el fenómeno de la estructura social del calpulli, su estudio debe adquirir una dimensión histórica. Este autor señala que los calpulli durante la migración no pudieron haber tenido la misma estructura y función que los originados en 1325 en Tenochtitlan, ni éstos la de los de 1428, y éstos, a la vez, la de los de 1521.³¹ Objetivo que sólo se logrará a través de un nuevo análisis metódico de las “fuentes históricas”.

Este aspecto lo han trabajado más sistemáticamente autores como Friederich Katz,³² León-Portilla,³³ y J. Rounds³⁴ por mencionar algunos.

Friederich Katz presentó una propuesta del desarrollo histórico mexicana, el cual estaba directamente relacionado con la estructura social del calpulli. Propuso tres etapas de desarrollo:

²⁸ *Ibid.* p.200

²⁹ *Id.*

³⁰ Víctor Manuel Castillo F.: *Estructura económica de la sociedad mexicana*, México, UNAM, 1972, p.72

³¹ *Id.*

³² F. Katz: “Estadios en la evolución de la sociedad Azteca”, en: *De Teotihuacan a los Aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, León-Portilla, Miguel (ed.), México, UNAM, 1995, pags. 355-358

³³ Miguel León-Portilla: *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 1980

³⁴ J. Rounds: “Lineage, class, and power in the Aztec State”, en: *American Ethnologist*, Vol.6, Num. 1, Febrero 1979, Washington, American Anthropological Association, 1979, pags. 73-86

1. La primera etapa fue la *organización gentilicia*. Para la época de la fundación de Tenochtitlan el tipo de organización social del calpulli sería semejante a la de los iroqueses, es decir, carecían de soberanos, aunque había líderes (*teomamaque*). La fuerza de decisión la constituirían los jefes de los calpullis, y la asamblea integrada por los miembros de la “tribu”. Al establecerse en Tenochtitlan eligieron un “soberano”. Los antecedentes de esta elección, según Katz, muestran el carácter gentilicio y democrático de la sociedad mexicana de esa época. Las funciones de este “soberano” sería, en realidad, señala Katz, las de un jefe de la tribu.³⁵

2. La segunda etapa fue la *democracia militar*. Hacia principios del siglo XV, con la caída de Azcapotzalco los mexicas cambiarían su organización social a una democracia militar. A partir de una extensa cita de la obra de Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Katz propone que la forma de organización, que es descrita por Engels para sociedades antiguas como la griega, la romana y la germana, concuerda casi exactamente con la situación que vivieron los mexicas para esa época.³⁶ En esta forma de organización social, el consejo ya no se integraría con los jefes de los calpulli, sino principalmente con los guerreros más destacados. Se elegiría un gobernante, el cual era el jefe supremo del ejército.

3. La tercera etapa fue la *transición hacia el Estado*. A través de las conquistas alcanzadas, llevadas a cabo por el aparato militar en constante crecimiento, los guerreros irían haciendo valer sus exigencias cada vez más, ocasionando la repartición del suelo, no como se hacía entre la mayoría de los calpullis, sino entre los guerreros más destacados. De esta manera, las tierras, así como los cargos, serían asignados por el *señor*. Los rangos y la propiedades cambiarían su forma de transmisión comunal a una de carácter hereditario, lo que rompería con la antigua estructura *tribal*.

Las conquistas llevarían a un creciente desarrollo de la burocracia. A mitad del siglo XV la introducción del principio hereditario no significaría la desaparición del antiguo orden establecido. Las conquistas harían posible el otorgar cargos, tanto a los descendientes de la clase gobernante, como a los guerreros destacados. Con el tiempo las conquistas fueron disminuyendo, en tanto el número de nobles fue creciendo. Esto produciría un

³⁵ F. Katz: *Op. cit.* 1995, p. 352

³⁶ *Ibid.* p.355

cambio importante en la forma de organización social, los puestos públicos serían otorgados solamente a los nobles.

Los calpullis, para esta época, agruparían a la mayoría de la gente conservando su rasgo de *estirpe*; pero, por otra parte, para este momento ya se habrían separado del orden de la nobleza. Katz hace notar que la organización social del calpulli, en cuanto a asuntos de justicia, era independiente de éste. El jefe del calpulli ya no tenía competencia para juzgar, sólo representaba al miembro del calpulli ante el tribunal. Los jueces eran nombrados por el gobernante y por miembros de la nobleza.³⁷ Según Katz la forma definitoria de organización social para la sociedad mexicana, en esta época, fue una forma de organización territorial, ya no de *estirpe*.

Rounds presentaría una propuesta más o menos parecida a la de Katz³⁸ Según este autor el calpulli fue la unidad política básica de los mexicas para la época de la fundación de Tenochtitlan. Siguiendo a Rounds, los calpullis eran grupos de linaje, los cuales se habían organizado durante su migración; los miembros del calpulli estaban unidos con base en relaciones de parentesco, y funcionaban como corporaciones comunales en la posesión de tierras.³⁹ Para esta época los líderes del calpulli tenían el poder de decisión, había un sacerdote del “dios patrono” de cada calpulli. Para los tiempos inmediatos a su asentamiento en Tenochtitlan, éstos funcionaban como unidades administrativas autónomas.⁴⁰

El punto determinante de cambio social, según Rounds, se produjo alrededor de 1426 y 1428, cuando los mexicas derrotaron a Azcapotzalco. Esta conquista impactó hondamente el orden social de los mexicas. El patrimonio, tierras y tributo de Azcapotzalco, fue repartido entre los líderes, la nobleza naciente de Tenochtitlan. Izcóatl comenzó la distribución de las riquezas de Azcapotzalco.⁴¹ La repartición fue hecha entre él mismo, entre sus hermanos e hijos, entre aquellos cercanos a su descendencia directa, y entre los nobles que pelearon en la rebelión. La repartición al patrimonio de los calpullis fue escasa.

³⁷ *Ibid.* p.356

³⁸ J. Rounds: *Op. cit.* pags. 73-86

³⁹ *Ibid.* p.75

⁴⁰ *Id.*

⁴¹ *Ibid.* p. 79

Según este autor, los líderes de los calpullis contribuyeron a la propagación de la nobleza a través de alianzas matrimoniales con las hijas de los líderes.⁴² Esto ocasionó grandes cambios en la organización interior del calpulli. Los líderes de los calpullis fueron incluidos con sus hijos e hijas en la nueva clase gobernante, pero sus linajes no. De esta forma, los líderes de los calpullis abandonaron sus roles tradicionales y configuraron una nueva autoridad. Sus intereses se fijaron en favor de la nobleza y del *tlatoani*, manteniendo su autoridad local. Estos actuaban como instrumentos de control de la población para el Estado, el cual se acababa de constituir.

León-Portilla en su obra de 1980,⁴³ al tratar sobre aspectos de la sociedad y economía mexicana, presenta un modelo de evolución socioeconómico mexicana. Este modelo lo divide en cinco etapas, dentro de las cuales señala la importancia del calpulli en su desarrollo.

A la primera etapa la denomina “etapa legendaria”. Esta etapa abarca la sujeción de los macehuales sometidos a los señores de Aztlán, así como la migración. Según este autor, los calpullis que vivían en Aztlán estaban conformados por macehuales sometidos a los *tlatoque* de Aztlán. Tenían un carácter de grupos pescadores y cazadores. Estos calpullis tenían un *teyacanqui* (guía) de nombre Huitzilopochtli, sacerdote guardián del dios con el mismo nombre. Debido a varios factores, entre ellos las cargas excesivas por parte de los *tlatoque*, los macehuales salieron de Aztlán agrupados en siete calpullis.

La segunda etapa comprende del establecimiento de los mexicanos en Tenochtitlán, hasta el momento en que frente a distintos problemas que rodeaban a los mexicanos, éstos decidieron cambiar su forma de organización social. Según este autor, para el final de esta etapa los calpullis no estaban ya regidos por los viejos *teyacanque* o guías, sino por un *tlatoani* o gobernante supremo.⁴⁴ Esta etapa concluye con el reinado del primer *tlatoani* de los mexicanos, Acamapichtli.

Al momento del establecimiento en Tenochtitlán, los calpullis, conjuntos de habitantes de una “gran casa”, constituían una comunidad vinculada internamente, y con un origen mítico común. Al establecerse en Tenochtitlán, adquirieron una relación geográfica. Hasta este momento los calpullis mexicanos continuaban obedeciendo a sus guías o jefes,

⁴² *Id.* p.79

⁴³ Miguel León-Portilla: *Op. cit.* 1980

⁴⁴ *Ibid.* p.233

“varios ancianos”, “*hualteyacaque*”. Dentro de los calpullis los *teomamaque* (sacerdotes portadores del dios) también desempeñaban una función importante.

En estos conjuntos de macehuales, integrantes de los calpullis mexicas, la familia, tanto nuclear como extensa, constituía la base principal de vinculación. Las familias extensas, es decir varias familias emparentadas entre sí, que reconocían un origen común, tomando en cuenta la ascendencia tanto patrilínea, como matrilineal, formaban los diversos calpullis. Siguiendo a este autor, las relaciones de los miembros del calpulli cambiaron en varios aspectos con el transcurso del tiempo. Sin embargo, afirma, que tanto las familias nucleares, como las extensas, conservaron básicamente su carácter original; es decir, siguieron constituyendo las entidades primarias de cohesión social.⁴⁵

Durante el gobierno de Acamapichtli comenzó a surgir un estrato dominante, el de los *pipiltin*. Estrato que fue promovido por el mismo Acamapichtli, por la venida de otros nobles culhuacanos, por los matrimonios con los hijos de los antiguos *teyacaque*, y por el reconocimiento de méritos de distintos personajes.⁴⁶

La tercera etapa corresponde a la independencia de Tenochtitlan. En este período inició la lenta transformación social.

La cuarta etapa corresponde a la consolidación del Estado mexica. Esta etapa marcó la transformación social definitiva. La victoria sobre Azcapotzalco implicó, en el contexto de la organización social mexica, la consolidación plena del poder de los *pipiltin*. En el ámbito externo Tenochtitlan se constituyó como un núcleo dominante en la región del Altiplano. Según León-Portilla hasta este momento se pueden plantear cuestiones sobre la propiedad y distribución de la tierra. Con esto se implantó una nueva forma de producción, las elaboraciones artesanales y el comercio comenzó a desempeñar un papel muy importante.⁴⁷

Con la derrota de Azcapotzalco se reparten títulos de nobleza y de tierras entre estos mismos. La repartición de tierra para los calpullis fue nula.

Para este autor, en esta etapa de desarrollo, los integrantes de los calpullis estaban vinculados básicamente por relaciones de parentesco.⁴⁸ Así, los calpullis formaban

⁴⁵ Miguel León-Portilla: *Op. cit.* 1980, p.243

⁴⁶ *Ibid.* p. 253

⁴⁷ *Ibid.* p. 232

⁴⁸ *Ibid.* p. 268

comunidades aldeanas en relación con centros más grandes de población sujetos a determinado *tlatoani*, y éste al *huey tlatoani* de Tenochtitlan. León-Portilla apoya la idea de que el calpulli tenía una estructura socioeconómica propia e interna.⁴⁹ Siguiendo a Zorita propone que los líderes de los calpulli debían pertenecer a los mismos, éstos eran llamados *calpulleque*. Bajo su autoridad interna había otros rangos, cuyas ocupaciones eran tareas específicas en favor del propio calpulli. Éstos eran los sacerdotes de la deidad tutelar, los jefes de los grupos de guerra locales o de las cuadrillas de trabajo, y los encargados de las escuelas del “barrio”.

La quinta etapa corresponde al funcionamiento pleno del Estado. Durante esta etapa los mexicas ejercían diversas formas de dominio político y económico en una vasta zona de Mesoamérica. Con esto, la forma de organización social se tornó más compleja al exterior del calpulli. El gobierno se ejercía a través de una variada serie de cargos.

Al interior de Tenochtitlan la mayoría de los macehuales se dedicaba a la producción especializada de varios bienes y servicios; aunque también se dedicaba a la producción a través de la labranza de la tierra. Los productos que obtenían de ella les permitían en alto grado la subsistencia familiar y comunitaria, al igual que el pago de tributos, el culto religioso y otros propósitos ligados con la administración pública.⁵⁰

Es importante destacar de estas últimas propuestas, la perspectiva de estudio diacrónico del calpulli. Como lo menciona Castillo Farreras, es difícil pensar en una *hecho social* estático, aunque es probable que algunos “elementos” de la “estructura social” se inserten en *procesos históricos de larga duración*.⁵¹ Específicamente hacemos referencia al *macrosistema* que constituye la *cosmovisión*, el cual, es englobado por la *religión*, propuesto en el primer capítulo. Es importante llamar la atención sobre este aspecto. En primer lugar porque propondremos un rasgo imprescindible del calpulli mexica en cualquier etapa de su desarrollo: la “deidad patrona”. La “deidad patrona” es la condición *sine qua non* de un calpulli. La “deidad patrona” va a ser el núcleo sobre el cual se articulan los demás rasgos del calpulli, en otras palabras, si no hay una “deidad patrona”, no hay calpulli. Sin embargo, habría que añadir algunos matices a estas afirmaciones.

⁴⁹ *Ibid.* p. 269

⁵⁰ *Ibid.* p. 279

⁵¹ En el sentido desarrollado por F Braudel (“La larga duración”, en: *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, pags. 60-106)

Conceptualicemos al calpulli como una unidad social, con un carácter *estructural*, y con carácter de *sistema*. En otras palabras, los calpullis representaban la unidad básica social organizativa de la sociedad mexicana. Éstos organizaban, a través de una dinámica compleja, a todas las *estructuras* del *sistema social mexicana*.

Es importante señalar que los calpullis constituían el nivel organizativo inferior del altépetl. Según James Lockhart los calpullis eran microcosmos del altépetl en muchos aspectos. Según este autor, la forma en que los nahuas creaban grandes unidades, ya fueran políticas, sociales, o económicas, tendía a acercar a una serie de partes relativamente separadas y autónomas, las cuales constituían al todo. Su unidad consistía en el número y la disposición de sus partes, su relación idéntica con respecto a un punto de referencia común, y a su rotación ordenada, cíclica.⁵² Estas unidades mayores eran los altépetl. Las partes constitutivas eran los calpullis.

Según Federico Navarrete el altépetl y el calpulli, como grupos sociales, compartían importantes rasgos definitorios, como un fuerte sentido de identidad común, un liderazgo interno con fuentes propias de legitimidad, y un dios patrono.⁵³ De esta manera el altépetl estaba integrado generalmente por un conjunto de calpullis. Dicho autor menciona que, incluso, el calpulli podía constituirse en un altépetl por su cuenta.⁵⁴

El altépetl era un centro sagrado que como tal se asociaba a las montañas cercanas al asentamiento humano, las cuales eran consideradas lugares de residencia del dios patrono de la comunidad, de los antepasados y había una clara relación con los templos construidos al centro.⁵⁵

Según Navarrete el altépetl se puede definir por una serie de características:⁵⁶
-Estaban integrados por un conjunto de grupos étnicos que tenían a la vez una identidad particular, producto de su desarrollo histórico y una identidad común producto de su incorporación al altépetl.

⁵² James Lockhart: *Los nahuas después de la conquista*, México, FCE, 1999, p. 29

⁵³ Federico Navarrete Linares: *Mito, Historia y legitimidad política: las migraciones de os pueblos del Valles de México*, México, UNAM, tesis.,2000, p.175

⁵⁴ *Id.*

⁵⁵ *Ibid.* p. 22

⁵⁶ *Id.*

-Tenían un territorio específico sobre el cual pretendían haber obtenido títulos exclusivos gracias a la realización de rituales de toma de posesión, y en algunos casos gracias a la intervención de su dios patrono por medio de un portento.

-La presencia de un gobierno propio, encabezado por el *tlatoani* descendiente de un linaje nativo, y que combinaba los títulos dinásticos necesarios chichimecas y toltecas.

Así, apoyándonos en un trabajo anterior,⁵⁷ proponemos las siguientes características de los calpullis de Tenochtitlan:

1) La existencia de un sistema religioso de dioses tutelares coherente con una herencia mesoamericana:

-Un Dios tutelar *tribal*: Huitzilopochtli. Este dios adquirió, tiempo después, la categoría de “estatal”.

-Un Dios de *nauhcampan o parcialidad*: De acuerdo con la concepción náhuatl del espacio a cada *nauhcampan* o parcialidad le correspondía la advocación de una de la cuatro deidades que gobernaban el espacio sagrado.

-Un Dios particular de cada calpulli.

2) La presencia de un linaje divino tolteca-chichimeca, iniciado por Acamapichtli después de la fundación de Tenochtitlan. De este linaje se ramificarían los linajes nobles mexicas.

3) Una organización social interna en la cual se integraban los diferentes estratos sociales determinados a través un sistema de linajes.

Para el inicio de la migración, los calpullis estaban socialmente estratificados, dicha estratificación social se basó en la especialización de trabajo. Esta estructura se modificó por una serie de causas históricas constituyéndose estratos sociales al interior del calpulli, lo que influyó en el establecimiento de una estratificación intracalpulli.

4) El establecimiento de límites territoriales más o menos precisos. El calpulli se consolidó como una unidad territorial precisa en los dos siglos posteriores a la fundación de Tenochtitlan. La ubicación espacial de los calpullis estuvo estrechamente relacionada con la concepción ideológico-religiosa del tiempo y el espacio entre los nahuas.

Estas unidades territoriales estaban fundamentadas en un derecho divino de ocupación para los miembros del calpulli y la posesión de las mismas estaba legitimada

⁵⁷ Roberto Rodríguez Soriano: *Descripción de la arqueología en los calpullis de México-Tenochtitlan. El caso de los calpullis del campam de Cuepopan*, México, ENAH, Tesis, 2004, pags. 239-237

por linajes. La forma de propiedad fue comunal para todos los miembros del calpulli, administrada por grupos de ancianos, probablemente pertenecientes a los linajes más antiguos de cada calpulli.

5) Las actividades económicas, políticas y religiosas se realizaban a partir de la organización al interior y al exterior del calpulli.

Por último podemos señalar que la organización comunal del calpulli, en la época en la que ya estaba consolidado el Estado mexica, se integraba con una organización estatal más compleja. La primera se engarzaba con la segunda a través de diversos mecanismos como el pago de tributo y la prestación de servicios comunales al Estado. Por ejemplo, la participación de miembros de los calpullis en las guerras.

Con respecto a esto último López Austin que una nueva forma de integración del calpulli a la organización estatal fue a través de los guerreros que se distinguían. Éstos eran extraídos de su calpulli y eran llevado a vivir en palacio formando cuerpos de militares profesionales con posición de primacía por el Estado.⁵⁸ Asimismo, aquellos integrantes del *calpulli* con inteligencia sobresaliente, sentido de responsabilidad y austeridad obtenían cargos altísimos, eran convertidos en *tetecuhtin*, es decir, en funcionarios estatales que se encontraban al frente de los asuntos de gobierno central del calpulli.⁵⁹

3.2. Deidad tribal.

Enfoquémonos en la primera característica propuesta. Cada calpulli remontaba su creación mítica a distintas fechas sagradas, en las que habían sido sacados de montañas-vientre por la intervención de sus deidades particulares (dioses tribales). Estas deidades particulares eran los *calpultéotl*.

Nicholson ha señalado que dentro de la cosmovisión nahua existía un amplio panteón de deidades individuales, en las cuales recaía el control de varias esferas del universo.⁶⁰ Este autor ha propuesto una clasificación de estas deidades, de acuerdo a dos

⁵⁸ Alfredo López Austin: *Op. cit.* 1985, p. 214

⁵⁹ *Id.*

⁶⁰ Henry B. Nicholson: "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en: *Handbook of Middle American Indians, Vol. 10, Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin, University Press, 1971a, p. 408

nociones: al tipo de culto, y al “complejo” al que pertenece.⁶¹ Por el momento baste señalar que dentro de estos complejos y tipos de cultos se encuentran las deidades tutelares de grupos socio-políticos específicos. Nicholson señala que la esfera de acción de las deidades patronas abarcaba una gran gama de un espectro socio-político, desde provincias extensas, a pequeñas comunidades, como el caso del calpulli.⁶² Usualmente estas deidades tenían que ver con aspectos locales de deidades más generales, asimismo, la importancia y la extensión de su culto crecía en función de la suerte política de las entidades socio-políticas.⁶³

Luis Reyes clasifica en tres tipos a los dioses particulares de grupos étnicos (*dioses tribales*): 1) Los héroes culturales o deidades *Dema*: se trata de individuos que en el tiempo primordial enseñaron el uso de artefactos de caza y de pesca a su pueblo, y que después de su muerte se divinizaban al ir a morir a lugares sagrados. Son dioses cuya actuación se sitúa en el principio de los tiempo, cuando el cielo y la tierra estaban comunicados. Las deidades *Dema* tenían una actividad intensa, que terminaba con su muerte natural o violenta para beneficio de la humanidad. 2) Los fundadores de pueblos. Estos eran personajes que fundaron pueblos, y a su muerte pasaron a la categoría de dioses. 3) los sacerdotes-guía-guerreros. Estos eran, comúnmente, sacerdotes que adoraban a un dios determinado. A su muerte estos sacerdotes guías-guerreros durante las peregrinaciones. Se asimilaban a los dioses a los cuales servían.⁶⁴

Alfredo López Austin se pregunta el por qué de la pertenencia de *dioses patronos* a grupos étnicos específicos. A lo que responde, en primer término, porque los humanos fueron creados por los dioses. Pero esta creación no se refiere a toda la especie humana, sino a grupos étnicos específicos, en tiempos específicos y diferenciados.⁶⁵ Según este autor el dios protector es el “corazón del pueblo”.⁶⁶

López Austin señala que una característica primordial de los *patronos* era su naturaleza acuática. Esto se debe a que, en el momento de la creación de los humanos, los *patrones* tuvieron contacto con los huesos de los muertos en su descenso al interior de la

⁶¹ *Id.*

⁶² *Ibid.* p. 409

⁶³ *Id.*

⁶⁴ Luis Reyes: “Los dioses tribales”, en: *Religión, mitología y magia –II*, Alfredo López Austin, y Luis Reyes, México, Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 1969, pags. 35-37

⁶⁵ Alfredo López Austin: *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1973, p. 52

⁶⁶ *Ibid.* p. 60

montaña, lo que haría que participaran de las características de los entes del mundo inferior, entre éstas su relación con el agua.⁶⁷ Esto tenía que ver, también, con que la vida de los pueblos agricultores estuviera directamente ligada a los recursos pluviales. Eran divinidades que tenían que ver con Tláloc y Chalchiuhtlicue, las cuales vivían en paraísos de perpetua primavera bajo la tierra, en los que se producían los alimentos para los humanos.⁶⁸ De ahí también, la asociación del término *altépetl* “cerro-agua”. Según el mismo López Austin cada montaña era un dios, y todos los dioses convertidos en montañas estaban reunidos alrededor de Tláloc y su consorte.⁶⁹

Por otro lado, la deidad patrona, guardiana y distribuidora del agua para los agricultores, es también la que crea el oficio de los especialistas, y les entrega los instrumentos de su profesión.⁷⁰ Buscando una respuesta a la relación entre la especialización y la deidad patrona, López Austin propone que la especialización toma a la deidad en la que encuentra alguna relación con su oficio, y después la eleva a la categoría de *patrona*, lo cual puede suceder tras la identificación de una propia anterior.⁷¹

Esto último da pie para plantear otra idea, relacionado con las *deidades patronas*, desarrollada por Alfredo López Austin, la de *fusión* y *fisión* en las deidades mexicas. En primer lugar, este autor llama la atención sobre la existencia de grandes problemas en el estudio del panteón mexica. Por un lado se encuentra la multiplicidad de deidades, por el otro, las caracterizaciones de estas deidades, unas propias de las fuentes, otras de las antiguas *cosmovisiones* mesoamericanas.⁷² Para abordar el segundo problema (las características de las deidades dentro de la naturaleza de las *cosmovisiones* mesoamericanas), propone las características de *fusión* y de *fisión*, es decir, los casos en los que un conjunto de deidades se conciben también como divinidades singulares, unitarias; y los casos en que las divinidades se separan en distintos números repartiendo sus atributos.⁷³ López Austin precisa que la lógica de estos procesos puede ser un auxiliar en la

⁶⁷ *Ibid.* p. 61

⁶⁸ *Ibid.* p. 62

⁶⁹ *Ibid.* p. 63

⁷⁰ *Ibid.* p. 72

⁷¹ *Ibid.* p. 74

⁷² Alfredo López Austin: “Notas sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica”, en: *Anales de Antropología. Tomo II: Etnología y lingüística*, México, UNAM, 1983, p. 75

⁷³ *Ibid.* p. 76

comprensión de concepciones más amplias, e inclusive de algunos tipos de relaciones y procesos sociales, asimismo de normatividades políticas.⁷⁴

Dentro de esta problemática se plantean interrogantes específicos, como:⁷⁵ a) el resultado, en el hábito de culto de un dios patrono en procesos de separación social, en que cada parte intentaría mantener el culto al “dios patrono”, y a la vez diferenciarse de la otra parte. López Austin propone la acentuación de atributos particulares de la “deidad patrona”, por cada uno de los grupos. b) el ordenamiento jerárquico de divinidades, derivado de la subordinación política de unos grupos a otros; proceso que pudo haber dado como resultado una dependencia cultural a partir de la dádiva de una “parte” del dios protector. c) la existencia de marcos ideales, pirámides jerárquicas de divinidades, las cuales ubicaban unidades sociales en estructuras jerárquicas. d) el surgimiento de conflictos en el caso de formaciones piramidales, en las cuales las divinidades reductoras abarcaban estructuras de origen clánico con las derivadas, apoyando la formación de unidades pluriétnicas. e) la existencia de una tendencia hacia la multiplicación de deidades. f) la existencia de una tendencia hacia la concepción de una deidad totalizadora, es decir, hacia una unidad personificada de todas la divinidades.

Los señalamientos anteriores, que son por demás interesantes, abren una importante perspectiva de interpretación de las complejas relaciones sociales y políticas entre las diferentes comunidades, permeadas en el ámbito religioso. Hacen notar la cualidad sistémica que le atribuimos a la *sociedad*, es decir, la estructuración ordenada y sistemática de un determinado grupo sociocultural en su interrelación con otro, en sus diferentes ámbitos.

3.3. Identificación de los calpullis mexicas.

Hasta este punto queremos explicitar la noción de que la *deidad patona* es el punto central (indispensable), y aglutinador del calpulli como unidad social. A partir del *dios patrono* de determinado calpulli se establecen los lazos de identidad y de cohesión del mismo, al grado de que la deidad, en muchos de los casos, es la que da el nombre al calpulli. Por ejemplo, el

⁷⁴ *Id.*

⁷⁵ *Ibid.* pags. 77-81

Códice Ramírez habla de que el nombre de los calpullis provenía de sus antepasados, de lugares, de caudillos o de sus dioses:

todos estos nombres y dictados son tomados de sus antepasados, unos derivados de sus lugares, otros de sus caudillos, y otros de sus dioses, y esta es la costumbre que estos indios tenían de ponerse sus nombres.⁷⁶

Es importante señalar que la *deidad patrona* experimentaba mutaciones a lo largo del tiempo, dependiendo de varios factores, como lo dejan ver los conceptos de *fusión* y *fisión*. Por otro lado, es necesario señalar que éste no era el único elemento cohesionador, pueden mencionarse otros, como la territorialidad, cuestión que se ampliará más adelante.

A continuación, a partir de las fuentes históricas precisaremos cuáles fueron los calpullis que salieron de Aztlan (junto con sus “deidades patronas”), que se convirtieron en mexicas, y que fundaron Tenochtitlan. Sin embargo, antes habría que ofrecer algunas anotaciones al respecto. Hay que señalar el por qué sólo hacemos referencia a los que designamos como “calpullis originales”, o aquellos que en las fuentes se encuentran mencionados desde la salida de Aztlan.

Las fuentes históricas con las que contamos para el Altiplano Central se pueden dividir en varios tipos. Siguiendo a Nicholson podemos señalar cinco tipos de acuerdo a su contenido:⁷⁷ 1) Anales de la cuenta de años ([*ce*]xiuhamatl, [*ce*]xiuhtlapohualamatl, [*ce*]xiuhtlacuilolli, [*ce*]xiuhtlapohualtlacuillo). Tenían por objetivo el registro de una secuencia de años a través de anotaciones picto-ideográficas asignadas a años particulares. 2) Anales con fechas esporádicas, o sin fechas (*nemilizamatl*, *nemiliztlacuillo*). 3) Cartografías combinadas con representaciones dinásticas, históricas o cronológicas (*altepetlacuilolli*)*. Este tipo de documentos usualmente contienen un tipo de registro histórico, el cual está más centrado en coordenadas espaciales, más que en coordenadas temporales. 4) Genealogías (*tlacamecayoamatl*, *huehuetlatocatlacamecayotlacuilolli*). Esta categoría comprende aquellos documentos que contienen exclusivamente información

⁷⁶ Manuel Orozco y Berra (ed.): *Códice Ramírez. Manuscrito del Siglo XVI intitulado: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, México, Editorial Innovación, S:A., 1979, p. 21

⁷⁷ Henry B. Nicholson: “Pre-Hispanic Central Historiography, en: *Investigaciones contemporáneas sobre la historia de México*, Memorias de la tercera reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos, México, Austin, UNAM, Universidad de Texas, 1969, pags. 45-52

* En el trabajo de Nicholson este nombre está entre signos de interrogación. (*Op. cit.* 1969, p. 49)

genealógica, algunos incluyen datos genealógicos combinados con datos de orden histórico. 5) Listas dinásticas (terminología náhuatl incierta). El contenido de esta categoría consiste en pictográficas de secuencias dinásticas, con nombres glíficos.

Lo que interesa destacar de la clasificación anterior es que los documentos se presentan en *discursos*, los cuales son producidos dentro de “marcos axiológicos” determinados, es decir, por grupos sociales, en su caso por individuos, con finalidades específicas, dentro de contextos históricos precisos. Con esta idea, al acercarnos a las varias fuentes que tratan aspectos de la cultura mexicana (aspectos históricos, de organización social, económica, etc.), en varios niveles, encontraremos la cualidad tendenciosa inherente a todo *discurso*.

Concentrémonos en lo que Federico Navarrete ha llamado “historias de migración”, las cuales “funcionaban como historias oficiales, con un fuerte sesgo ideológico y etnocéntrico”.⁷⁸ Según este autor era a partir de estas historias que se definían las identidades étnicas de los grupos que formaban un *altépetl*, así como las transformaciones que esta identidad experimentaban a lo largo del tiempo; se establecían los linajes de *tlatoque* del *altépetl* y su legitimidad; establecían la legitimidad de la territorialidad; finalmente servían para justificar o lamentar la realidad de su presente, a través de la proyección del pasado.⁷⁹

En estas “historias de migración”, debido a su naturaleza, es donde se pueden encontrar datos más tempranos sobre los *calpullis* que nos interesan. Sin embargo, surge el problema del cómo lidiar con la manipulación que pudieron haber tenido las “historias de migración”. Federico Navarrete señala que a pesar de que éste era un elemento constante en dichas historias, había factores que acotaban la manipulación del pasado, ya que las tradiciones de cada *altépetl* convivían con las de sus vecinos, aliados y enemigos; asimismo, al interior de cada *altépetl* existían “sub-tradiciones” conservadas por los distintos *calpullis* o linajes, por lo que tendrían que encontrar verdades comunes que permitieran una convivencia funcional.⁸⁰

⁷⁸ Federico Navarrete Linares: *Op. cit.* p. 541

⁷⁹ *Id.*

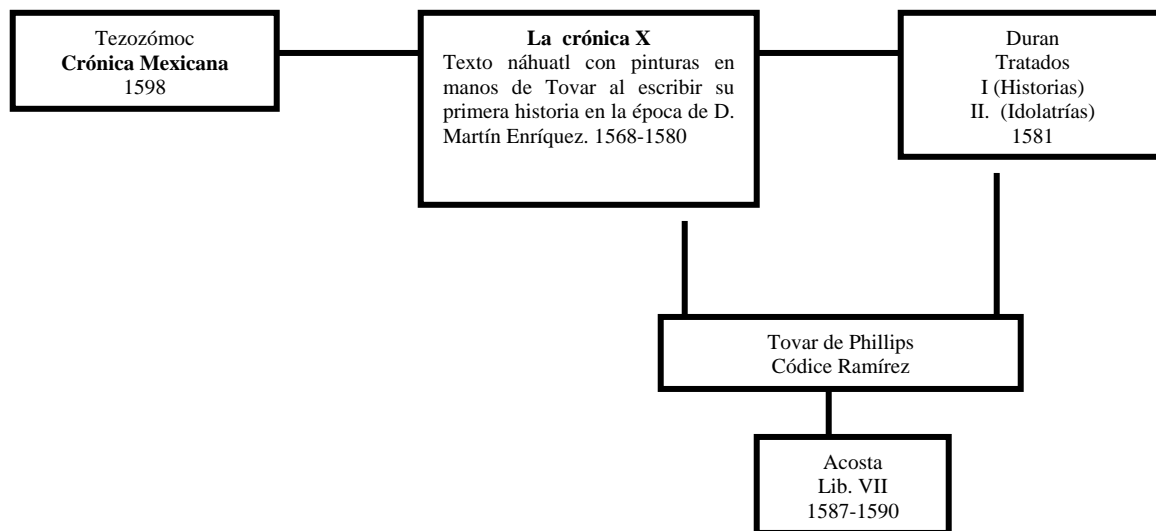
⁸⁰ *Id.*

Recurriendo de nuevo al trabajo de Federico Navarrete, utilicemos la clasificación que propone para las “sub-tradiciones” de “historia de migración” (“historia de fundación de los altépetl”) referentes al “grupo mexica”:⁸¹

a) Fuentes de la familia de la *Crónica X*. Este grupo, en palabras de Federico Navarrete:

se diferencia claramente de las demás y tiene una gran coherencia interna. Destaca la manera en que codifica los conflictos sucesivos ente los emigrantes mexicas en términos de enfrentamientos entre Huitzilopochtli y mujeres parientes suyas a las que abandona, engaña, aniquila y sacrifica (...) La primacía que adquiere más adelante Tlacaélel permite vincular a esta sub-tradición con el linaje mexica como sucesión de conflictos y exclusiones que habían terminado por dejarlo a él, y a su dios Huitzilopochtli, como únicos representantes de la identidad mexica. Esta versión de la historia mexica es, también, la más etnocéntrica de todas, y Duran y Tovar llevan aún más lejos esta tendencia, asimilando este etnocentrismo al nacionalismo histórico europeo.⁸²

Robert Barlow propone que dos son las fuentes que derivaron directamente de la hipotética *Crónica X*: la *Historia* de Durán y la *Crónica Mexicana* de Tezozómoc.⁸³:



⁸¹ *Ibid.* pags. 541-543

⁸² *Ibid.* p. 542

⁸³ Robert H. Barlow: “La crónica X. Versiones coloniales de la historia de los mexica-tenochca”, en: *Obras de Robert Barlow, Los mexicas y la triple alianza*, Vol. 3, México, INAH, UDLA, 1990, p.16

b) La *Historia de Tlatelolco*, perteneciente a otro altépetl mexicana, y por lo tanto a una sub-tradición distinta. En palabras de Navarrete:

En primer lugar esta fuente subestima la importancia de Aztlan como lugar de origen y enfatiza la de Chicomoztoc, lo que le permite dar una gran importancia a la pluralidad de grupos mexicas, y de otros pueblos, que participaron en la historia de ese altépetl. Para un grupo subordinado cuyo linaje de taltoque había sido suprimido, el énfasis en la diversidad de los grupos era una útil estrategia de argumentación: como no podían reclamar la exclusividad de los vencedores, tenían que defender la permanencia de los vencidos.⁸⁴

El autor supone que la *Historia mexicana desde 1221* es de origen tlatelolca, ya que no menciona la fundación de México-Tenochtitlan y afirma que los inmigrantes mexicas pasaron directamente de Amallinalpan a fundar México-Tlatelolco.⁸⁵

c) El *Códice Boturini*, presenta, acorde con la interpretación de Navarrete, la versión de un grupo mexicana residente en Colhuacan, quizá vinculado a Acamapichtli.

d) El *Códice Tellerano-Remesis* y el *Códice Vaticano-Rios*, a los cuales les asigna el autor la pertenencia a una tradición proveniente del norte de Tetzcoaco, quizá de Ecatepec, y de la región acolhua.

e) Los *Anales de Gabriel Ayala*, pertenecientes a un grupo que se incorporó tardíamente a la migración mexicana en Tecpayocan.

f) El *Códice Aubin*, al cual, Navarrete, lo sitúa dentro de una tradición de un grupo tenochca privilegiado considerado partícipe directo de la identidad y del poderío del altépetl, pero que no se identificaba con la familia de la *Crónica X*.

g) La perteneciente al *Códice Azcatitlan*, el cual, sugiere el autor, que se podría vincular con Tlatelolco, ya que da la misma importancia a la coronación del tlatoani tlatelolca Cuacuauhpitzáhac que a la del tlatoani tenochca Acamapichtli.⁸⁶

h) Las tradiciones que parecen recoger y sintetizar versiones particulares, como la *Historia o crónica y su calendario mexicano de los años* copiada por Chimalpahin, y la *Tercera relación y el Memorial Breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*.

⁸⁴ Federico Navarrete Linares: *Op. cit.* p. 542

⁸⁵ *Id.*

⁸⁶ *Ibid.* p. 543

Los señalamientos y la clasificación anterior servirá de guía para la revisión de fuentes que se desarrollará a continuación, con el objetivo de definir los calpullis que se encuentran en las “historias de migración” en las distintas sub-tradiciones, sus *dioses patronos*, y los personajes que participaron en la migración. Estos últimos datos revisten importancia ya que a partir de ellos, como se aclarará más adelante, es posible ubicar a los calpullis en los cuatro cuadrantes de la ciudad de Tenochtitlan.

Comencemos con la *Crónica Mexicáyotl* de Fernando Alvarado Tezozómoc. La crónica menciona que el grupo migrante mexitin-azteca-chichimeca traía como “dios principal” a Huitzilopochtli, y a otros dioses, de los cuales tomaban su nombre los calpullis que componían al grupo que salió de Quinehuayan Chicomoztoc. Es curioso que la fuente hable de siete calpullis, y sólo mencione seis nombres, omitiendo el que debería aparecer en sexto lugar:

En el lugar donde demoraraban mucho [los mexicanos] hacían templos, allá levantaban rectamente la casa de su dios *Huitzilopochtli*. (Puesto que) trajeron también algunos de sus dioses, se llaman los siete calpullis de los mexicanos que vinieron: el primer calpulli, *Yopica*; el segundo calpulli *Tlacochealca*; el tercer calpulli; *Huitznahuac*; el cuarto calpulli, *Cihuatecpan*; el quinto calpulli, *Tlacatecpaneca*; el séptimo calpulli, *Izquiteca*.⁸⁷

Una vez que el grupo migrante ha abandonado a Malinalxoch, hermana de Huitzilopochtli, y se ha asentado en Coatepec, la crónica menciona quince topónimos de los calpullis:

Y ellos los mexicanos luego alzan ya su templo, la casa de Huitzilopochtli, luego ya ponen allá el “cuauhxicalli”, y a “Yopico”, y a “Tlacochealco” a “Huitznahuac”, a “Tlacatecpan”, a Tzomolco, a Atempan, a, Tescacoac, a Tlamatzinco, a “Molocotitla”, a “Nonoalco”, a “Cihuatecpan”, a “Izquitlan”, a “Milnahuac”, a “Coatl Xoxouhcan”, a “Aticpac”, pues bien allá los juntó, los acomodó, los contó, a todos los demonios, él, Huitzilopochtli, pues porque es el jefe de ellos, el primero de ellos, de los “diablos”.⁸⁸

⁸⁷ Traducción propia del texto en náhuatl: “*auh icana cenca huecahuaya, moteocaltiaya oncan quiquetzque inical initeouh in Huitzilopochtli, auh caoc no cequintin quinhualhuicac inin teohuan inic motohua in chicome calpolli in Mexicain huallaque, auh inic ce calpolli Yopica, inic ome calpolli, Tlacochealca, inic yei calpolli, Huitznahuac, inic nahui calpolli, Cihuatecpaneca; inic macuilli calpolli, tlacatecpaneca, inic chicome calpolli, Izquiteca.*” Paleografía en: Fernando Alvarado Tezozómoc: *Crónica Mexicáyotl*, Adrián León (trad.), México, UNAM, 1998, pags. 26-27

⁸⁸ (Se ha seguido la traducción de Adrián León) *Ibid.* p. 32

Para ese momento el número de calpullis habían aumentado, y podemos suponer asimismo que el número de dioses. Para el año 2-casa (1325), año de la fundación de Tenochtitlan según esta crónica, los calpullis eran: Tlacoachcalca, Cihuatecpan, Huitznahuac, Tlacâtecpan, Yopico, Texcacoac, Tlamatzinco, Mollocoittlillan, Chalmeçâ, Tzonmolco, Coatlan, Chillico, Izquiltâ, Milnahuac, y Coatl Xoxouhcan.⁸⁹ Doce de los quince calpullis mencionados en la fundación de Tenochtitlan corresponden con doce mencionados en Coatepec. Los calpullis de Atempan, Nonoalco* y Aticpac, mencionados en Coatepec, no son mencionados en la fundación de Tenochtitlan.

Durán menciona siete dioses que habían salido de las “*siete cuevas*”: Yopican teuctli, Tlacoachcalco tecutli, Vitznagoatl tecutli, Cuatecpan tecutli, Chalmecatli, Tlacatecpanecatli e Izquitecatli.⁹⁰ Según Durán estos dioses correspondían a las “siete congregaciones de gentes ó siete parcialidades”,⁹¹ (calpullis). Durán no menciona cuales fueron los calpullis que participaron en la fundación de Tenochtitlan, sin embargo hace la acotación de que el número de dioses correspondió al número de calpullis:

mandoles su dios que repartiesen entre sí los dioses y que cada barrio nombrase y señalase barrios particulares donde aquellos dioses fuesen pequeños conforme al número de los ídolos que ellos llamauan *Calpulteona*, que quiere decir dios del barrio; y no señalaré aquí los nombres de los dioses de los barrios por no hacer al caso á la historia...⁹²

Los siete dioses de calpullis que menciona Tezozómoc para el inicio de la migración corresponden a los siete mencionados por Durán.

La *Historia mexicana desde 1221* menciona que los mexicas, al salir de Aztlán, eran sólo cuatro calpullis. No menciona el nombre de estos calpullis. Menciona a cuatro portadores de dioses: Quauhçóatl, Apanécatl, Tezcacóhuatl, y Chimalma.⁹³ El *Códice*

⁸⁹ *Ibid.* 74

* Nonoalco era el nombre de un calpulli de Tlatelolco. Se hará referencia a éste más adelante.

⁹⁰ Diego Durán: *Historia de las Indias de Nueva-España y las islas de tierra firme*, Tomo 1, México, Editorial del Valle de México, S.A., 1974, p. 21

⁹¹ *Id.*

⁹² *Ibid.* p. 42

⁹³ Xóchitl Medina González: *Histoire mexicane depuis 1221 jusqu'en 1594 (Ms. No. 40 del Fondo de Manuscritos Mexicanos, Biblioteca Nacional de París), estudio historiográfico, paleografía y traducción del náhuatl al español*, México, ENAH, tesis, 1991, pags. 82-83

Aubin también menciona cuatro calpullis que salieron de Aztlan, los cuales, encontraron a ocho calpullis que salieron de una cueva en Quinehuayan, a saber: los huexotzinca, los chalca, los xochimilca, los citlahuaca, los malinalca, los chichimeca, los tepaneca, y los matlatzinca.⁹⁴

En el *Códice Azcatitlan*, en la primera de sus tres partes, se representa la migración de los mexicas hasta su asentamiento en Tenochtitlan. En la Lámina II está representado el inicio de la migración. La migración no comienza en Aztlan, sino en una variante: Azcatitlan.⁹⁵ En esta misma lámina, Azcatitlan está rodeada por una laguna. Hay representadas dos pirámides. La inferior tiene encima una flecha y el símbolo de agua, que según la interpretación de Barlow es Amímitl, el nombre de una “vara de Mixcoatl”, y dios de Atitlahaca (Cuitláhuaca).⁹⁶ Junto a estos templos están los jeroglíficos de cuatro señores que representan cuatro barrios. En palabras de Robert Barlow: “Estos cuatro personajes están acompañados de cuatro casas, como si el escribano tuviera empeño en hacer ver que se refiere a cuatro calpullis, barrios de este lugar”.⁹⁷ De acuerdo con la interpretación de este autor éstos pueden ser identificados como: Tecpaneca, Cuauchpan, Ocelopan, y Tlacoachcalco.⁹⁸

En la lámina III del *Códice Azcatitlan* se representa como segunda escala del grupo migrante a Culhuacan, representado por un cerro curvado, una cueva con el dios-colibrí dentro y la fecha 1 Técpatl. Acompañado de este símbolo están los personajes y las tribus que allí se reunieron, incluyendo a cuatro portadores de dioses mexicas (o aztecas): la mujer Chimalma, el sacerdote Apenécatl, el sacerdote Quachcóatl, y el sacerdote Tezcacóhuatl, el cual lleva el símbolo de agua, y de cara humana, portador del dios Tláloc.⁹⁹ Estos teomamas corresponden con los cuatro mencionados en la *Crónica Mexicayotl*.¹⁰⁰

⁹⁴ Charles E. Dibble (ed.): *Historia de la nación mexicana. Reproducción a todo color del Códice de 1576 (Códice Aubin)*, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1963, pags. 18-19

⁹⁵ Robert Barlow: *Códice Azcatitlan*, Bibliothèque nationale de France, Societe des Americanistes, 1995, p. 42

⁹⁶ *Id.*

⁹⁷ Robert Barlow: “El Códice Azcatitlan”, en: *Journal de la Société des Américanistes, Nouvelle Série-V Tome XXXVIII*, Paris Au Siège de la Société, Musée de L’Homme, Palais de Xhailot-Place du Trocadero, Paris, 1949, p. 104

⁹⁸ *Id.*

⁹⁹ Robert Barlow: *Op. cit.* 1995, p.46

¹⁰⁰ Fernando Alvarado Tezozómoc: *Op. cit.* 1998, p. 19

Los grupos que salen de Culhuacan son: matlatzincas, tecpaneca, chichimeca, malinalca, cuitlahuaca, xochimilca, chalca, huexotzinca, y mexicana. En la parte superior están los símbolos de estas tribus y los jefes de las mismas, encabezadas por un templo.¹⁰¹

En la lámina XII está representada la fundación de Tenochtitlan. En la parte derecha de la lámina se encuentra al gobernante de Tlatelolco Cuacauh-pitzahuac, junto con Tezozómoc, padre de este último y gobernante de Azcapotzalco. En la parte izquierda se encuentra Acamapichtli, al cual “cinco señores” le entregan la indumentaria real. Estos personajes, de acuerdo con la interpretación de Barlow, son: Acacih-tli (arriba de Acamapichtli); Tecpan e Ixcitletl* (a la derecha); hay otros dos personajes que no están acompañados de jeroglíficos. Estos últimos dos personajes le entregan la corona y la tilma a *Acamipichtli*.¹⁰² En la parte inferior, de ese mismo lado, hay siete personajes (*señores*) que están presenciando la escena. Encabeza la serie el portador del dios cuyo glifo lo constituye un cerro y una mano; le sigue el de la flor (de tabaco), y los carrizos; se encuentran los personajes identificados como Huitzcuachcoatl, Epcoatzin, Xomimitl, Xiuhcacque y Huiznahuacal.¹⁰³

En una interpretación más reciente Barlow menciona los siguientes nombres de estos mismos personajes: Acacih-tli, Ahatzin, Tenoch, Tecpan, Tenzacatetl, Azcaollin y Epócatl.¹⁰⁴

La *Crónica Mexicayotl* menciona el nombre de los fundadores de Tenochtitlan: Atl-Tenoch, Cuauhtliyo-lqui, Acacitl, Tenzacatetl, Ahuexotl, Ocelopan (*teomama*), Cuauhtlequetzqui, Tzompantzin, Izhuactlaxqui, Ocomecatzin, Chicopachmani, Ahatzin y Copil (*teomama*).¹⁰⁵ Cuatro coinciden con los representados en el *Códice Azcatítlan* (Acacitl, Ahatzin, Tenoch y Tenzacatetl)

Por su parte los *Anales de Tlatelolco* mencionan que el “guía” de los mexicas a su salida de Chicomoztoc era Tlotépetl Xiuhcóhuatl. Junto con este personaje se menciona a

¹⁰¹ Robert Barlow: *Op. cit.* 1995, pags. 46-50

* A este nombre Barlow le pone un signo de interrogación.

¹⁰² Robert Barlow: *Op. cit.* 1949, p.118

¹⁰³ *Id.*

¹⁰⁴ Robert Barlow: *Op. cit.* 1995, p. 96

¹⁰⁵ *Ibid.* pags.70-71

los siguientes personajes: Cuitlzcíhuatl, Epcóhuatl, Apantecutli, Cuauhcóhuatl, Xiuhteuctli, Acamícatl, Mixcóhuatl, Cuauhtliquetzqui, Tecuilama, Cuitlachcóhuatl, Cípac e Íhuatl.¹⁰⁶

En una escala posterior, en Tlatzallan, murió Tlotépetl. Fue nombrado Cuauhtliquetzqui como guía.¹⁰⁷ En un lugar llamado Tlemaco, pasó a dirigir Apantecutli porque Cuauhtliquetzqui ya era demasiado viejo.¹⁰⁸ En Apazco, pusieron a una persona llamada Cítlal.¹⁰⁹ En Cuahutitlán murió Citlal y pusieron a Tecuilama.¹¹⁰ En Tlaltepec Nepopohualco murió éste último, y se asentó Tlazoztli.¹¹¹ En Acolnáhuac murió Tlazoztli y Tozcuécuez paso como guía.¹¹² Después se asentó Huitzilíhuatl.

Esta misma fuente menciona que al llegar a Chapultepec, el grupo mexica tenía los siguientes “principales”: Poyáhuatl, Memella, Xolman, Michnítzac, Cemacachiquíhuatl, Aátlatl, Xomímitl, Atlacuáhuatl, Ténoch, Ocelopan, Acacitl, Océlotl, Chalchihuatónac, Ayocuan, Xocóyol y Tláquetz.¹¹³ Una vez que los mexicas se han establecido en Tenochtitlan, en el año 2 *calli* (1325), se mencionan a los siguientes personajes (no en el contexto de fundación): Xomímitl, Ténoch, Ocelopan, Acacitli, Xíuhcac y Ahuéxotl.¹¹⁴

La *tercera relación* de Chimalpahin menciona a cuatro calpullis con más antigüedad que habitaban Aztlan: Tlacateco, Tlacochealco, Calpilco y Tolnahuac.¹¹⁵ Se menciona que estos dos últimos perdieron sus nombres.¹¹⁶ Es interesante que posteriormente, cuando Huitzilopochtli habla a Iztac Mixcohuatzin (cuauhtlato) para iniciar la migración, menciona a siete calpullis a los que debe guiar éste último:

Ahora es ciertamente necesario, mucho muy necesario que te ordene que vayas luego a poner orden a las cosas, tal como vayan a ser, como vayan a concurrir; y asimismo, que te encargues de conducir a los muchos aztecas que partirán contigo, y que son todos aquellos de los siete *calpolli*, las más robustas,

¹⁰⁶ *Anales de Tlatelolco*, Rafael Tena (paleografía y traducción), México, CONACULTA, 2004, p. 55

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ *Ibid.* p. 59

¹¹² *Id.*

¹¹³ *Ibid.* p. 23

¹¹⁴ *Ibid.* p. 73

¹¹⁵ Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin: *Primer Amoxitli Libro. 3ª relación de las Diferentes Historias Originales*, Víctor Castillo F. (trad.), México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1997, p.3

¹¹⁶ *Id.*

esforzadas y grandes personas, como son la mayor parte de los muchos macehuales.¹¹⁷

Posteriormente se menciona el nombre de estos siete calpullis: Yopica, Tlacoachcalca, Huitznahuac, Cihuateopaneca, Chalmecca,* Tlacateopaneca e Izquiteca.¹¹⁸ Los migrantes se dirigieron a Teocolhuacan, donde encontraron a “ocho poblaciones”: los huexotzinca, los chalca totolimpaneca, los xochimilca, los cuitlahuaca, los malinalca, los chichimeca, los tepaneca y los matlatzinca.¹¹⁹

Se menciona que en el año *11 tochtli* (1282) los mexicas llegaron a Chapultepec. En este punto se nombra a los siguientes personajes: Huhue Huitzilíhuitl, Ténoch, Acacitl, Ocelopan, Cuauhcohuatl, y Cuatlecóhuatl.¹²⁰ Éstos, con excepción de Huitzilíhuitl, corresponden a algunos de los mencionados por la *Crónica Mexicáyotl* y representados en el *Códice Azcatitlan*. En la misma *tercera relación* se mencionan diez personajes que guiaron a los mexicas, y que llegaron a donde se establecería México Tenochtitlan en el año *2 calli* (1325): Tenoch, Ahuéxotl, Xomímitl, Ocelopan, Acacitli, Tezacátetl, Cuatlecóhuatl, Cuauhtlequetzqui, Cocihuatl y Axolohua.¹²¹ Chimalpahin menciona en la *quinta relación* a: Tenoch, Ahuéxotl, Acacitl, teomama Xiuhcac, Ocelopan, Tenzazátetl, A’hatl, Xomímitl, teomama Cópil y a Cuauhtliyoqui.¹²²

En el *Memorial Breve*, Chimalpahin menciona que a su salida de Aztlan el guía de los mexicas era el *teopixqui tlamacazqui* Huitzilín.¹²³ Este documento menciona que eran siete *tlaxillacaltin*, siete *calpoltin*.¹²⁴ Posteriormente, a la salida de los Aztecas de Chicomoztoc, menciona de nuevo a siete calpullis: Yopica, Tlacoachcalca, Huitznahuaca, Cihuateopaneca, Chalmecca, Tlacateopaneca e Izquiteca.¹²⁵

¹¹⁷ Se transcribe la traducción de Castillo. *Ibid.* p.5

* Este debe ser el sexto calpulli omitido por la *Crónica Mexicáyotl*.

¹¹⁸ *Ibid.* p. 7

¹¹⁹ *Ibid.* p. 9

¹²⁰ *Ibid.* p. 55

¹²¹ *Ibid.* p. 69

¹²² Domingo Chimalpahin: *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, V. 1, México, CONACULTA, 1998, p. 361

¹²³ Domingo Francisco Chimalpahin: *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, Víctor Castillo (trad.), México, UNAM-IIIH, 1991, p.21

¹²⁴ *Ibid.* p. 23

¹²⁵ *Ibid.* p. 25

En este mismo documento se mencionan, en el año 8 *ácatl* (1227), siete guías desde la salida de Aztlan: Huitzilopochtli, Cuauhtlequetzqui, Acacitl, Citlallitzin, Tzimpatzin, Tlazotzin, y el Tozcuecuxtli.¹²⁶

El *Códice Chimalpahin (Historia o crónica)* menciona que los mexicas salieron de Chicomoztoc guiados por un “*capitan general y caudillo que los guiauan*” llamado Chalchiuhtlatonac.¹²⁷ Señala que cuando salieron eran siete “barrios”: “ el primer barrio se llama yopica, el segundo barrio se llama Tlacochealca el Tercer barrio se llama huitznahuac, el cuarto barrio se llama cihuaTecpaneca, el quinto barrio se llama chalmeca, el sexto barrio Tlacatepaneca, el séptimo barrio se llama Yzquiteca, ...”¹²⁸

Son quince calpullis los que se encuentran en la fundación de Tenochtitlan, acorde con esta fuente. Siete corresponden a los que iniciaron la migración. Los siete calpullis iniciales son: tlacatepan, tlacochealca, yopico, cihuatepan, huitznahuac, izquitla, chalmeca. Los otros ocho son: tezcacohuac, tlamatzinco, molloco itlillan, tzonmolco, cohuatlan, chillico, milnahuac, cohuatl xoxouhca.¹²⁹ Estos calpullis se repartieron en cuatro partes por ordenes de Huitzilopochtli:

... luego *Hitzilopochtli* le dijo [a *Quauhcohuatl*]: está bien. Deben repartirse los dioses de los calpullis, todos los que trajimos (...). Que aparezcan en cuatro esquinas; mándenlos a *Moyotlan* (ahora llamado San Juan); a *Teopan*, (ahora llamado San Pablo); a *Atzacualco* (ahora llamado San Sebastián); y a *Cuepopan* (ahora llamado Santa Maria la Redonda).¹³⁰

En otra parte, en la serie de documentos recopilados bajo el nombre de *Códice Chimalpahin* aparece la relación de los fundadores de Tenochtitlan: Quauhtli Yolqui (quien los guió hasta Tenochtitlan), Tzompantzin, Quauhtliquetzqui (*teomama*), Ahuexotl, Izhuac

¹²⁶ *Ibid.* p. 61

¹²⁷ Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin: *Codex Chimalpahin, Society and Politic in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and Other Nahua Altepetl in Central Mexico*, Vol. 2, Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder, eds., Norman, University of Oklahoma Press, 1997, p. 28

¹²⁸ *Ibid.* p. 30

¹²⁹ *Ibid.* p. 108

¹³⁰ Traducción propia del texto en náhuatl. Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin: *Op. cit.* 1997, p. 108

Tlaxquitl, Ocomecatzin, Chicopach Mani, Ahatzin, Tençacatetl, Acacitl, Copil (*teomama*), y Xiuhcacque (*teomama*).¹³¹

Con base en la información antecedente ofrecemos las siguientes tablas:

Calpullis mencionados al inicio de la migración:

<i>Crónica Mexicayotl</i>	<i>Historia de Durán (derivado del nombre de la deidad)</i>	<i>Códice Azcatítlan</i>	<i>3ª relación de Chimalpahin</i>	<i>Memorial Breve</i>	<i>Códice Chimalpahin (Historia o crónica)</i>
			calpulli más antiguos de Aztlán: Tlacateco Tlacochealco Calpilco Tolnahuac		
Tlacateopan	Tlacateopan	-----	<i>calpullis presentes en el inicio de la migración:</i> Tlacateopaneca	Tlacateopaneca	Tlacateopaneca
Tlacochealca	Tlacochealco	Tlacochealco	Tlacochealca,	Tlacochealca	Tlacochealca
Yopica	Yopican	-----	Yopica,	Yopica	Yopica
Cihuateopan	Ciuateopan	-----	Cihuateopaneca	Cihuateopaneca	cihuaTecpaneca
Huitznahuac	Vitznagoac	-----	Huitznúahuac	Huitznahuaca	huitznahuac
Izquiteca	Izquiteca	-----	Izquiteca	Izquiteca	Yzquiteca
	Chalmecan	-----	Chalmeca	Chalmeca	Chalmeca
		Tecpaneca			
		Cuauchpan			
		Ocelopan			

¹³¹ Domingo se San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin: *Codex Chimalpahin, Society and Politic in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and Other Nahua Altepetl in Central Mexico*, Vol. 1, Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder, esd., Norman, University of Oklahoma Press, 1997, p. 61

Así, tenemos quince calpullis que participaron en la fundación de Tenochtitlan. De esos quince, siete pueden remontarse al inicio de la migración. De esos siete, cuatro son señalados como los más antiguos de Aztlan.¹³²

Acorde con el trabajo de identificación de Alfonso Caso, sobre los “barrios” de Tenochtitlan y de Tlatelolco, basado en el *Memorial de Londres*, en Vetancurt y en Alzate, señala los siguientes “barrios” que se encontraban a las puertas del Templo Mayor de Tenochtitlan, en las cuatro *parcialidades**: Cuauhquiahuac,¹³³ Tecpantzinco,¹³⁴ Acatliacapan,¹³⁵ Tezcacoac,¹³⁶ Huitznahuac, Atlahuco, Itztolco, Ahuachtla, Tochtlan, Axotlan, Amatla, Itepeyoc, Atempan, Xilocan, Tlilancalco, Tlamatzonco, Tzonmolco, Tlcatempan, Izquitlan, Nepanteuctlan, Chilico, Moyoco o Moyocoya, Calmecac, Tlacoachcalco, Coaxoxouhcan, Aticpac o Aticpan, Yaxoch (tlaxilacalli), Tozonitlan.¹³⁷

De estos “barrios” sólo los siguientes corresponden francamente a los mencionados en la *Crónica Mexicáyotl* y en la *Historia o Crónica* que participan en la fundación de Tenochtitlan: Tlacoachcalco, Huitznahucac, Tlacateopan, Tzonmolco, Texcacoac, Tlamatzinco, Mollocoittlillan, Izquitlan, Coatl Xoxouhcan, y Chillico.

El “barrio” de Yopico es ubicado por Caso en la parcialidad de Moyotlan.¹³⁸ El “barrio” de Cihuateopan (Caso le llama también Xocotitlan) es ubicado en Tlatelolco.¹³⁹

El “barrio” de Aticpac es mencionado en la *Crónica Mexicayotl*, en Coatepec, sin embargo, ya no aparece en el momento de la fundación. Sahagún señala que éste era el

¹³² *Historia mexicana desde 1221, Códice Aubin*, y la *3ª relación de Chimalpahin*

*A los primeros cuatro barrios en la lista, Caso los identifica con las cuatro entradas al recinto del Templo Mayor, que a su vez correspondían a cuatro grandes calzadas. Alfonso Caso: “Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco”, en: *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, Tomo XV, México, 1956, p. 7

¹³³ Sahagún: *Historia general de las cosas de Nueva España*, Tomo I, Lib. I, Cap. XXXIV, México, CONACULTA, 2000 p. 251; Este “barrio” correspondería a la Calzada de Iztapalapa, al Sur.

¹³⁴ Según Caso éste era el nombre de la acequia que cruzaron los españoles en su salida de *Tenochtitlan* durante su huida (Alfonso Caso: *Op. cit.* 1956, p. 7), se encontraría sobre la Calzada de Tacuba, al poniente; sin embargo, acorde con Sahagún el nombre era Tlaltecayocan. (Sahagún: *Op. cit.* Lib. XII, Cap. XXIV, p. 1200) Sahagún menciona un templo llamado Tecpantzinco. El cual se encontraba en el recinto ceremonial del Templo Mayor. (*Ibid.* Lib. II, Apéndice, p. 290)

¹³⁵ Así se llamaba el templo de Huitzilopochtli en Tlatelolco de acuerdo con Torquemada (*Monarquía Indiana*, Tomo I, México, Porrúa, 1969, p. 565). Quedaría al Norte de acuerdo con Caso.

¹³⁶ Caso lo ubica en el Oriente. (Alfonso Caso: *Op. cit.* 1956, p. 7)

¹³⁷ *Id.*

¹³⁸ *Ibid.* p. 4

¹³⁹ *Ibid.* p. 8

nombre también de uno de los edificios que se encontraban en el centro ceremonial del Templo Mayor. Este edificio era un oratorio de las diosas Cihuapipilti.¹⁴⁰ R. van Zantwijk relaciona este “barrio” con el de Chalman, Atempan como una parte subordinada de Chalman.¹⁴¹ Este autor ofrece los siguientes argumentos que confirmarían esta proposición. En primer lugar, en las notas marginales del canto dedicado a la diosa Cihuacoatl que aparecen en el *Códice Florentino* aparece la siguiente estrofa:¹⁴² (...) *q.d.* (Quiere decir) “13 Águila es mi signo: yo soy vuestra madre y vosotros mis hijos, los habitantes de Chalman. Coged la flecha de cato, llenadme.(...)”¹⁴³ De acuerdo con lo anterior la diosa Cihuacoatl sería la diosa de Chalman. Siguiendo la argumentación, van Zantwijk menciona que Tlacaelel tuvo el cargo de cihuacóatl. Sin embargo, antes de este grado tenía el grado de *atempañecatl*.¹⁴⁴ Estos argumentos le permiten ligar a esto dos calpullis. Sin embargo, hay algunas objeciones que podrían hacerse. Tlacaelel después de tener el cargo (título) de *atempañecatl*, cuando los mexica-tenochca derrotaron a los de Coyoacan, obtuvo el cargo de *tlacochcalcatl*,¹⁴⁵ y posteriormente el de cihuacóatl. En primer lugar existía un calpulli con el nombre de Tlacochoalco, así mismo, había un adoratorio con ese nombre, donde se adoraba a Macuilitotec.¹⁴⁶ El rango de *tlacochcalcatl* era un alto rango militar de los que se distinguían en la guerra.¹⁴⁷ En la argumentación de van Zantwijk qué pasaría con este último título. Estamos de acuerdo en que la diosa de Chalman puede ser Cihuacóatl, pero no una deidad exclusiva. En otro de los cantos que aparecen en el *Códice Florentino* dedicado a Atlahua.¹⁴⁸

¹⁴⁰ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Apendiz, p. 279

¹⁴¹ R. van Zantwijk: “Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol VI, México, UNAM, 1966, pags. 181-182

¹⁴² *Códice Florentino, manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. Facsimilar., Florencia, Giunti Barbéra/AGN, 1979, Tom. II. Lib 2. Apendiz. Fols. 141 v - 143v

¹⁴³ “*q.n.* (quitoz nequi) *Matlactli umei cuauhtli notonal in anmmonan auh in anmopilhuan anchalmeca xi xuiti in tzivactli xi xech temilican...*” Se sigue la traducción y paleografía de Ángel María Garibay: *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM, 1958, pags. 134-137

¹⁴⁴ Desde el capítulo V al capítulo XIV de la *Crónica Mexicana*. Fernando Alvarado Tezozómoc: *Crónica Mexicana*, México, Editorial Porrúa, 1987, pags. 237-266

¹⁴⁵ Fernando Alvarado Tezozómoc: *Op. cit.* 1987, p. 268

¹⁴⁶ Sahagún; Lib. II, Apendiz, p. 280

¹⁴⁷ *Ibid.* Lib. III, cap. V, p. 334

¹⁴⁸ El canto lleva el título de “*Atlahoa icuic*” (el canto de Atlahoa). *Códice Florentino: Op. cit.* Lib. II, Apendiz. Fols. 143r-144v. En el canto aparecen dos divinidades, las cuales, de acuerdo al canto, parecen ser una misma. Estas divinidades son: Opochtli y Atlahua.

Yo el de Chalman, yo el de Chalman: sandalia de penitente, sandalia de penitente: ondea el sol frontal, ondea. (...) Yo a ti, señor de las cañas, clamo. ¡sobre el escudo se sangra! Yo a ti, señor de las cañas, clamo. (...) En Tetoma es tu vivienda: proveedor de Tetoma. No sin esfuerzo el Ave Quetzal yo debo alimentar. Opochtli es mi dios, (...)¹⁴⁹

En las notas marginales:

Q.d. (Quiere decir.) El de Chalman ha dejado sus sandalias de penitente, su disco, su movedor, su escudo de la frente, su sol de la frente. (...). q. d. Allí se alzó en Tetoma; yo el habitante de Tetoma de los dardos. Pero ahora como una ave quetzal nutro algo. Mi jefe, mi dios Atlahua: pero ahora como a un ave quetzal nutro las cosas.¹⁵⁰

Opochtli, de acuerdo con Sahagún, era uno de lo *tlaloque* y deidad de los pescadores.¹⁵¹ Por otra parte, el mismo Sahagún menciona que existía un adoratorio llamado Atlauhco,¹⁵² que es la forma locativa de Atlahua (“poseedor de lanza dardos”). Allí se honraba a la deidad Cihuateótl.

Por otro lado no creemos en que tenga que ver directamente el cargo de *cihuacóatl* y el de *atempañecatl* con Chalman, con base en la argumentación antecedente sobre el rango de *tlacochcalcatl*.

Sobre la ausencia del calpulli de Atempan en la lista de la *Crónica Mexicáyotl* y en la *tercera relación* de Chimalpahin es posible que, como lo menciona van Zantwijk, pudiera ser una parte subordinada de algún calpulli. En este punto queremos plantear una hipótesis sobre la participación de los calpullis en el *sistema religioso mexicana* que se tratará de desarrollar más adelante. Sahagún menciona que a la “casa” que se llamaba Atempan se llevaba a aquel que era la imagen de Toci en la fiesta Ochpaniztli.¹⁵³ Atempan aparece en la relación de los edificios que se encontraban en el recinto ceremonial del Templo Mayor.

¹⁴⁹“Huia! ni Chalmecat, ni Chalmecat nezauacactla nezauacalcatla olia cuatonalla olia Veya veya macxoyauh. (...) Ni mitz acatecu notza chimaltipac monezoa ui mitz acatecu notza. (...) Tetoma a moyolcan a Tlamacazqui in tetometl. Azan Axcan ye Quetzaltotl nic ya izcaltiquetl In Opuchin noteuh. (...)”. Paleografía y traducción de Garibay: *Op. cit.* pags. 209-212

¹⁵⁰ “q.n. In chalmecat in inezualcac oquicauhteuc in iohholli in ioya ixcuatechimal icuatonal. (..): q.n. oncan euac in tetoma nitlacochtetometl. Auh in axcan ye quetzaltotl in ic nitlazcaltia. Q.n. tiacauh in noteuh in atlaau: auh in axcan iuhquin quetzaltotl ic nitlazcaltia.” Paleografía y traducción de Garibay: *Op. cit.* pags. 209-212.

¹⁵¹ Sahagún: *Op. cit.* Lib. I. Cap. XVII, p.97

¹⁵² *Ibid.* Lib. II. Apendiz, p. 279

¹⁵³ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXX, p. 233

Junto con éste aparecen edificios que llevan los nombres de los calpullis, que según las fuentes anteriormente señaladas participaron en la migración: Tlamatzinco, Chillico, Yopico (aparece también Yopico Calmécac y Yopico Tzompantli), Aticpac, Tzonmolco (aparece también Tzonmolco Calmécac), Coatlan, Tlacochoalco Cuauhquiyáhuac (aparece también Tezcacoac Tlacochoalco y Tlacochoalco Ácatl Yiacapan), y Huitznahuac Calmécac.¹⁵⁴

Por desgracia, para estos motivos, arqueológicamente sólo se han podido rescatar algunas estructuras del principal recinto ceremonial de Tenochtitlan, por ejemplo, se ha podido identificar a la estructura llamada Casa de la Águilas, trabajada arqueológicamente, con el edificio llamado por Sahagún Tlacochoalco.¹⁵⁵ Sin embargo, la información arqueológica que se cuenta a este respecto sigue siendo limitada para poder confirmar o refutar las descripciones contenidas en fuentes de tipo histórico. Queda el camino de tomar como hipótesis la descripción de Sahagún, la cual quedará sujeta a la corroboración, o corrección, a partir de trabajos arqueológicos posteriores.

Utilizando la información ofrecida por el trabajo de Sahagún¹⁵⁶ podemos proponer que los calpullis que cuentan con un edificio en el centro ceremonial, encuentran representación determinada en el *sistema religioso*, y que, efectivamente estos templos se

¹⁵⁴ *Ibid.* Lib. II, Apendiz, pags. 271-281

¹⁵⁵ Bertina Olmedo Vera: *Los templos rojos del recinto sagrado de Tenochtitlan*, México, INAH, 2002, p. 275

¹⁵⁶ Existen muchas y diferentes descripciones del recinto ceremonial del Templo Mayor, en las cuales se ha tratado de empatar información arqueológica, con la proveniente de fuentes de tipo histórico o etnohistórico. Por ejemplo Elizabeth Hill Bone, haciendo el recuento de estos trabajos ha propuesto la división de los estudios sobre el Templo Mayor en seis fases: La primera incluiría 279 años, de la conquista española a 1790, derivados de la descripción contenida en trabajos de cronistas. El segundo periodo de 1790 a 1845, que incluiría el descubrimiento de la Piedra del Sol, de la Coatlicue y de la Piedra de Tizoc, asimismo el trabajo de viajeros como Dupaix, Humbolt, y de Bullock. La tercera fase que ella divide abarcaría de 1845 a 1900, marcada por estudios más serios como de interpretación iconográfica, la publicación de varias piezas arqueológicas, y la catalogación de esculturas aztecas, incluyendo a investigadores como Howe Bancroft, José Fernando Ramírez, Manuel Orozco y Berra, y a Alfredo Chavero. La cuarta fase que iría de 1900 a 1913 esta marcada por los trabajos de Leopoldo Batres en la calle de Guatemala, en el Centro Histórico de la Ciudad de México. La quinta fase inicia con las excavaciones arqueológicas de Manuel Gamio en el Templo Mayor y abarca la sistematización de información obtenida hasta entonces con el trabajo de Ignacio Marquina y de Salvador Mateos Higuera. Finalmente la última fase que según la autora abarcaría de 1960 a 1978, la cual incluiría los trabajos arqueológicos con motivo de la construcción del STCM y una serie de trabajos arqueológicos en el Templo Mayor, sin embargo, podría ser prolongada hasta la actualidad con el planeamiento de trabajos arqueológicos sistematizados en el Programa de Arqueología Urbana del INAH. (Elizabeth Hill Boone: "Templo Mayor Research, 1521-1978", en: *The Aztec Temple Mayor*, Elizabeth Hill (ed.), Washington, Dumabarton Oaks Research Library and Collection, 1987, pags. 5-69).

relacionar directamente con los calpullis de mismo nombre.¹⁵⁷ Con lo anterior podríamos relacionar al calpulli de Atempan con la deidad Toci.

Por otro lado, Chavero, con base en la tercera pagina del que ha sido llamado *Códice Chavero*, relaciona al calpulli de Chalman con el calpulli de Huitznahuac, y a su vez con la parcialidad de Zoquiapan o Teopan.¹⁵⁸ Por el momento baste mencionar esta relación que señala Chavero, más adelante se ahondara en los argumentos, ya que están relacionados con la ubicación espacial representada en dicha página.

Volviendo a la mención de los barrios de la fundación relacionados con la identificación de Caso, tenemos, que el “barrio” de Coatlan es ubicado por este último autor en la parcialidad de Atzaculaco.¹⁵⁹

Finalmente el calpulli de Milnahuac, que no nos fue posible establecer alguna liga. Probablemente, este calpulli podría tener algún seudónimo, correspondiendo, así, con alguno mencionado por Caso.

3.4. Ubicación de los calpullis en las *parcialidades*.

A continuación se desarrollará la propuesta de ubicación espacial de los calpullis que aparecen mencionados en la fundación de Tenochtitlan en las *parcialidades* correspondientes, y en el caso que sea posible a los otros calpullis céntricos mencionados por Caso. Para ello nos basaremos en los códices *Izhuatepec* y *Chavero*.

En la página 1 del *Códice Chavero*¹⁶⁰ aparece la fundación de Tenochtitlan, ciudad representada por su jeroglífico, al centro de un cuadrángulo. El cuadrángulo está dividido por la intersección de dos ejes que forman cuatro cuadrantes.

Los cuatro cuadrantes corresponden a las cuatro *parcialidades* que se han mencionado anteriormente, pero con variaciones. En el cuadrante superior izquierdo

¹⁵⁷ Esta problemática ya ha sido tratada por R. van Zandt: *Op. cit.* 1966, pags. 177-185

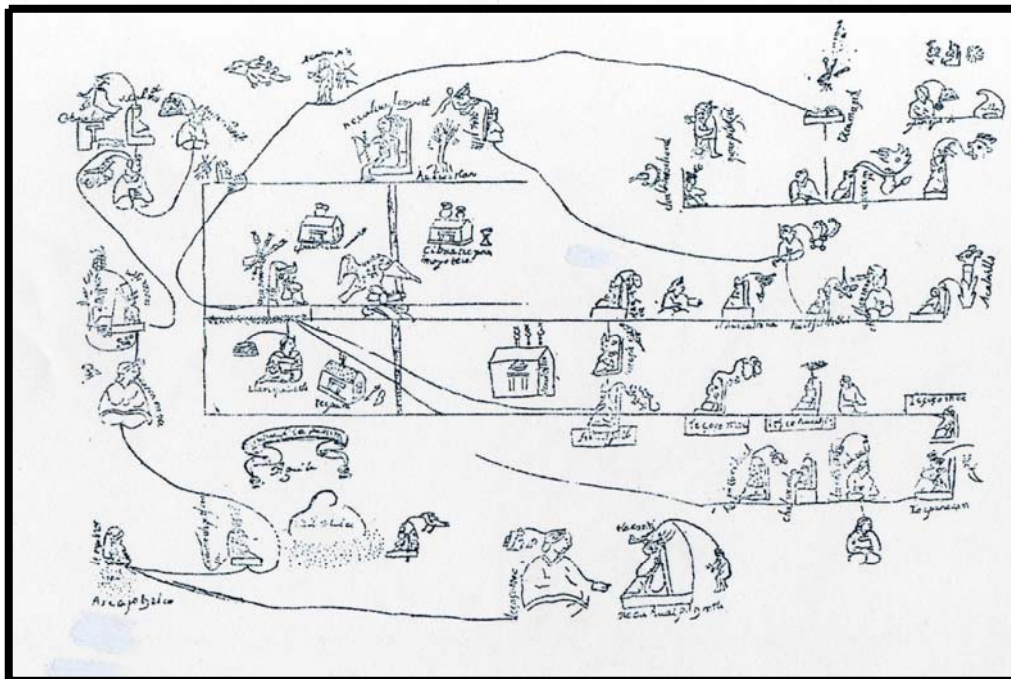
¹⁵⁸ Alfredo Chavero: *Pinturas Jeroglíficas*, tomo 2, México, Imprenta de Comercio de Juan E. Barbero, 1901, p. 19

¹⁵⁹ Alfonso Caso: *Op. cit.* 1956, p. III-2

¹⁶⁰ Alfredo Chavero: *Op. cit.* p. 1

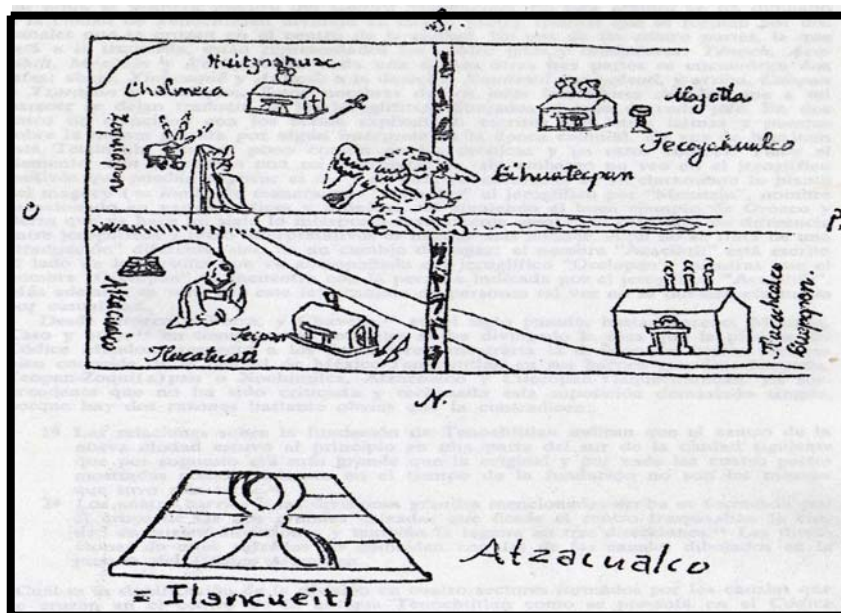
aparece la leyenda de Chalmecca, el cual en el *Código de Izhuatepec* correspondería a la parcialidad de Zoquiapan o Teopan.¹⁶¹

En el cuadrante superior derecho del *Código Chavero* aparece la leyenda de “*Cihuatecpán moyoteca*”, el cual se puede relacionar claramente con la *parcialidad* de Moyotlan.



Códice Chavero

¹⁶¹ Ana Rita Valero Gutiérrez: *Códices, tierras e indios. Un estudio sobre la propiedad indígena en la Cuenca de México*, México, UNAM, tesis (microfilm), 1997



Códice Izhuতেpec

En el cuadrante superior derecho del *Códice Chavero* aparece la leyenda de “*Cihuateopan moyoteca*”, el cual se puede relacionar claramente con la *parcialidad* de Moyotlan. En el cuadrante inferior izquierdo aparece la leyenda de “*Tecpan*” con su glifo correspondiente, que de acuerdo con el *Códice de Izhuতেpec*, se relaciona con la *parcialidad* de Atzacualco. Finalmente, en el cuadrante inferior derecho aparece la leyenda “*Tlaconcala*”, con su glifo correspondiente. De acuerdo con el *Códice de Izhuতেpec* se puede inferir que se hace referencia a Tlacoachcalco, ya que el glifo es el mismo en los dos códigos, y, a su vez, se relaciona con la *parcialidad* de Cuepopan.

A lo anterior hay que agregar alguna información extra que aparece en el *Códice de Izhuতেpec*. La representación de la fundación de Tenochtitlan es casi idéntica, es decir, tiene la misma estructura, la misma división, los mismos glifos, pero algunas otras leyendas. En el cuadrante de Zoquiapan aparece la leyenda de Huitznahuac sobre el glifo de una casa con un jarro encima, a su lado izquierdo la leyenda de Chalmecca, y paralela al margen izquierdo del cuadrante. En el cuadrante que corresponde a la *parcialidad* de Moyotla, aparecen dos leyendas, una Cihuateopan y la otra Tecoyahuacalco, un glifo correspondiente y la leyenda Moyotla. En el cuadrante inferior izquierdo aparece la leyenda Tlacatecatl, Tecpan, un glifo correspondiente, y en posición paralela al margen izquierdo del cuadrante Atzacualco.

De acuerdo con lo anterior ofrecemos el siguiente cuadro:

Parcialidad	Calpulli
Zoquiapan o Teopan	Chalmeca Huitznahuac
Moyotlan	Cihuatecpan
Atzacualco	Tlacatecpan
Cuepopan	Tlacochealco

Los cinco calpullis representados en los códices aparecen en las relaciones anteriormente señaladas* como los calpullis, que participaron en la fundación de Tenochtitlan.

La página 3 del *Códice Chavero* ofrece otros datos. A partir de ésta se pueden relacionar varios calpullis con las parcialidades. De acuerdo con la interpretación del mismo Chavero, esta página representa un registro del número de familias que habitaban en cada calpulli.¹⁶² De acuerdo con la interpretación de este autor, habría un calpulli principal en cada una de las cuatro *parcialidades* que funcionaba como “cabecera”. En el caso de Moyotlan, el calpulli de ese nombre coincidiría con el apelativo de la *parcialidad*. El nombre de Chalmeca, según Chavero, fue un nombre más moderno de Teopan.¹⁶³

De acuerdo con la página 3, se puede relacionar el calpulli Tecpaneca con los calpullis de Tzacualco, Aticpac, y Atlixelihuican y, por ende con la parcialidad de Atzacualco. Chavero se explica la relación de la siguiente manera: “el gran **calpulli** Tecpaneca se subdividió en tres llamados Tzacualco, Aticpac y Atlixelihuiccan. Nótese que

* las relaciones aparecen en el cuadro de la página 85

¹⁶² Alfredo Chavero: *Op. cit.* p. 20

¹⁶³ *Id.*

entre ellos está Tzacualco, y que el nombre moderno del gran **calpulli** n.e. era Atzacualco. Se comprende más fácilmente esta variación, debido sin duda al cambio del **calpulli**.¹⁶⁴

La relación de los calpullis Moyoteca y Chalmecha con otros no puede establecerse con tanta claridad, ya que la división en bandas verticales no se encuentra definida con exactitud para cada uno de estos dos calpullis. Los calpullis que estarían relacionados con ambos serían Copolco, Acolhuacan y Teopan. Chavero dice al respecto: “Siguen á la izquierda en un solo cuadrante los dos grandes calpullis del sur, el Moyoteca y el Chalmecha; y los dos juntos se dividen en tres barrios menores. Era natural: la parte sur de Tenochtitlan, por ser la más cenagosa. (...) Los calpullis menores son Copolco (...), Acolhuacan (...) y Teopan.”¹⁶⁵

Finalmente, tenemos al calpulli Tlacochealco, el cual se asocia, a partir del *Códice de Izhuatpec*, con la parcialidad de Cuepopan. Se relacionan con dicho calpulli los de Copolco, Tezcatzonco, y Axotlan. Nótese que aquí se repite el calpulli de Copolco. Contrastando esta información con el trabajo de Caso, tenemos en este último la presencia de un calpulli de nombre Copolco en la parcialidad de Cuepopan.¹⁶⁶ Por su parte, Vetancourt menciona la existencia de otro “barrio” Copolco.¹⁶⁷ De esto podríamos establecer la existencia de dos calpullis con el nombre de Copolco, uno en la *parcialidad* de Cuepopan con base en Caso y en el *Códice Izhuatpec*, y otro en la parcialidad de Moyotlan o de Zoquiapan por la representación del *Códice Chavero*.

Con base en la información anterior tenemos la siguiente tabla:

Parcialidad	Calpulli
Atzacualco	Tecpan Tzacualco Aticpac Atlixelihuican Tlacateopan
Cuepopan	Tlacochealco Copolco Tezcatzonco Axotlan

¹⁶⁴ *Id.*

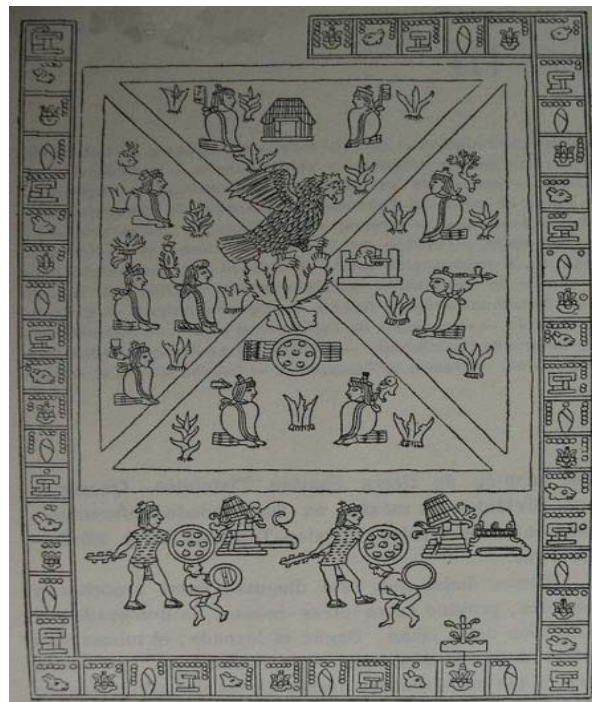
¹⁶⁵ *Id.*

¹⁶⁶ Alfonso Caso: *Op. cit.* 1956, p. III-7

¹⁶⁷ Agustín de Vetancourt: *Teatro Mexicano*, México, Ed. Porrúa, 1971, Parte 4, Tratado 2º, no. de margen 71, p. 43

Parcialidad	Calpulli
Zoquiapan o Teopan	Chalmeca Teopan Huitznahuac (¿Copolco?)
Moyotlan	Moyoteca Acolhuacan* Cihuatecpan Tozonitlan** Yopico*** (¿Copolco?)

A partir del segundo folio del *Códice Mendocino* se pueden hacer algunas precisiones. En este segundo folio se representa la fundación de Tenochtitlan:



Segundo Folio. Códice Mendocino

* Chavero, en una lista que ofrece, sobre la relación de los distintos calpullis mencionados en “su código”, por Vetancurt, y por la “Tira de Tepechpan”, relaciona a este calpulli con Atizapan, mencionado por Vetancurt. (Alfredo Chavero: *Op. cit.* 1901, p.21). El calpulli de Atizapan, de acuerdo con Caso, se encontraba en la parcialidad de *Moyotlan*.

** Este calpulli es ubicado a partir de la *Crónica Mexicana* (Fernando Alvarado Tezozómoc: *Op. cit.* 1987, p´. 691)

*** Ubicado por Caso.

El plano de Tenochtitlan está dividido en cuatro partes a partir de una cruz que representa dos canales de agua que cruzan el centro de la ciudad, representado por el glifo del águila sobre el nopal. En cada una de las cuatro partes en que se divide Tenochtitlan se representan a los fundadores. Sin embargo, la división en forma de cruz de San Andrés dificulta la ubicación de estos fundadores en una parcialidad exacta.* R. van Zantwijk se inclina a pensar que la división en "X" se refiere a la división de la superficie terrestre en cuatro partes, cada una de las cuales relacionada con símbolos calendáricos y con los dioses respectivos.¹⁶⁸ Los dos sistemas (formados por los ejes cardinales, y por las diagonales que dividen a éstos en dos) entrelazados dividen a la superficie en ocho, lo cual coincide con la representación plasmada en la primera hoja del *Códice Fejérváry-Mayer*.¹⁶⁹

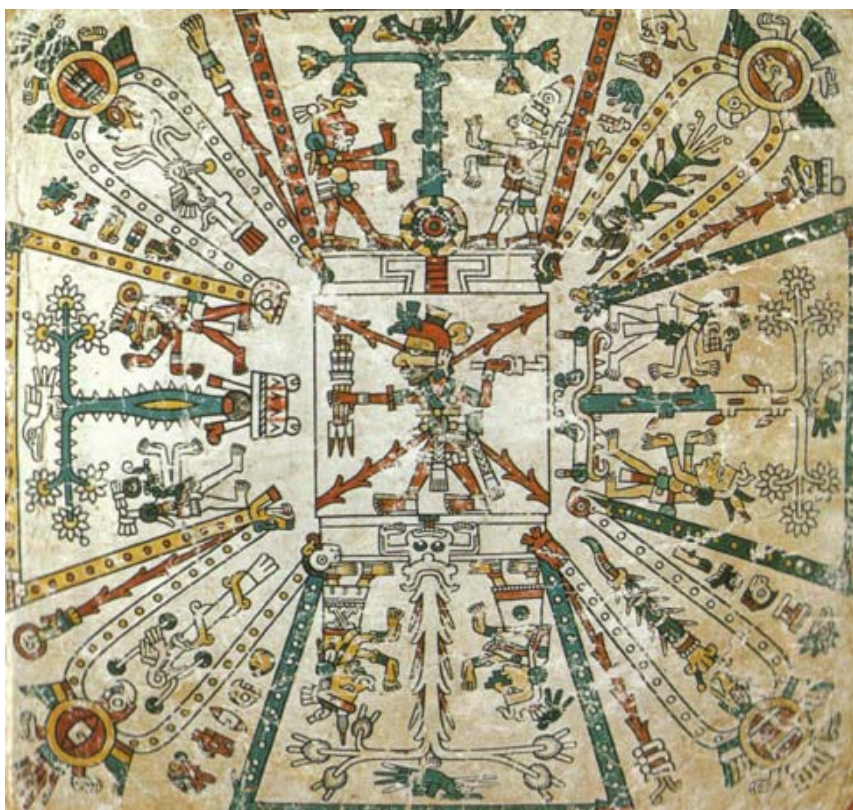


Lámina 1. Códice Fejérváry-Mayer

* Esto se debe a que consideramos que la división que correspondería a las parcialidades debería ser en forma de cruz latina.

¹⁶⁸ R. van Zantwijk: "La organización social de la México-Tenochtitlan naciente. (Una interpretación de la primera pintura –folio 2 r– del Códice Mendocino)", en: *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. II, México, INAH, 1975, p. 194

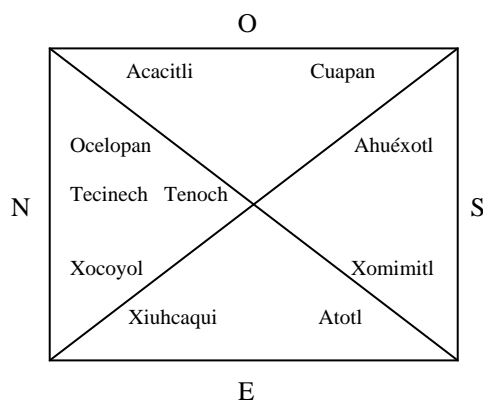
¹⁶⁹ *Códice Fejérváry-Mayer. Manuscrito pictórico antiguo mexicano que se conserva en el Museo de Liverpool* (facsimilar), México, Librería Anticuaría, G.M. Echainiz, México, 1945, lámina 1

El primer sistema del *Códice Fejervary* (el formado por los ejes cardinales) se constituye por los cuatro árboles sagrados de los cuatro rumbos.¹⁷⁰ Cada árbol se relaciona con dos personajes, que se reconocen como ocho deidades específicas. Esta división correspondería con la división cuatripartita bien conocida de Tenochtitlan, es decir, la de las cuatro parcialidades. La segunda división, en forma de “X”, se relacionaría con un ciclo completo de tiempo, el ciclo de 260 días, el *tonalpohualli*.¹⁷¹ R. van Zantwijk interpreta esta división como dos corrientes de sangre que van desde el este y desde el norte hacia el centro, donde se unen con otros dos que vienen del oeste y del sur respectivamente.¹⁷²

Esta segunda división fraccionaría a cada una de las parcialidades en dos, dando un total de ocho sectores. Por tanto, de acuerdo con van Zantwijk, en la imagen del folio 2 de *Códice Mendocino* los jefes que se encuentran entre dos aguas no pertenecen a la misma parcialidad, sino con los que están a un lado y a otro de cada canal.¹⁷³

Los fundadores que aparecen en el folio son: Tenoch, Ocelopan, Tecinech, Xocoyol, Xiuhcaqui, Atotl, Xomimitl, Ahuéxotl, Cuapan, y Acacitli.¹⁷⁴

Para verificar la propuesta de van Zantwijk pongamos un punto de referencia. Según la *Crónica Mexicáyotl* se puede relacionar a Acacitli con los tecpaneca, y de acuerdo a lo anteriormente expuesto se relaciona con la parcialidad de Atzacualco.¹⁷⁵ La colocación de los fundadores es la siguiente:



¹⁷⁰ Maarten Jensen Ferdinand Anders y Gabina Pérez: *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejervary-Mayer*, México, FCE, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1994, p. 160

¹⁷¹ *Ibid.* p. 149

¹⁷² R. van Zantwijk, *Op. cit.* 1975, p.194

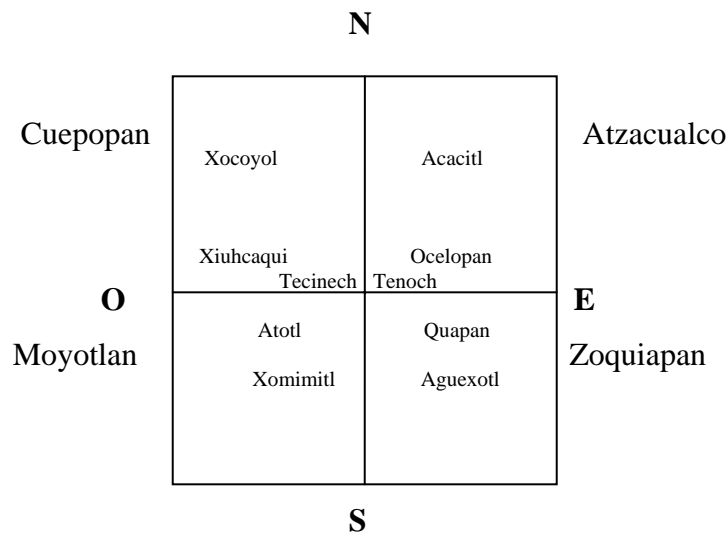
¹⁷³ R. van Zantwijk, *Op. cit.* 1976, p.194,

¹⁷⁴ Berdan Frances F. (et. al.): *Op. cit.* Folio 2r

¹⁷⁵ Fernando Alvarado Tezozómoc: *Op. cit.* 1998, p. 80

Así, Ocelopan se podría relacionar con la misma *parcialidad*, es decir, con Atzacualco. No obstante la *Crónica Mexicáyotl* menciona entre los fundadores de Tenochtitlan a Ocelopan; sin embargo, el texto en su traducción literal del náhuatl es ambiguo pues dice lo siguiente: “ el sexto, su nombre “Ocelopan”, tal vez Xiuhaque, “teomama” ...”¹⁷⁶ Se podría interpretar que estos dos nombres designaban al mismo personaje. El “cargo” de *teomama*, en una relación antecedente de la misma *Crónica* presentada más arriba, se le asigna al personaje de Ocelopan. Esta problemática se hace interesante porque el personaje Xiuhaqui aparece en lo que podría ser la *parcialidad* de Cuepopan, y Ocelopan en la *parcialidad* de Atzacualco. Por otra parte, en el cuadro presentado en esta misma página sobre la relación de los fundadores de Tenochtitlan se puede ver que dos son las fuente que menciona a Ocelopan y Xiuhaqui juntos en el momento de la fundación de Tenochtitlan, tomando en cuenta la anotación hecha más arriba con respecto a la *Crónica Mexicáyotl*, son los *Anales de Tlatelolco* y la *5ª relación*; ni la *Crónica Mexicáyotl*, ni la *Historia* de Duran, ni el *Códice Azcatitlan*, ni la *3ª relación de Chimalpahin*, ni el *Memorial Breve* mencionan a ambos personajes.

Si en el plano de la lámina dos del *Mendocino* insertamos los dos ejes cardinales N-S, E-O, tendríamos la ubicación hipotética de los personajes en los cuatro cuadrantes.

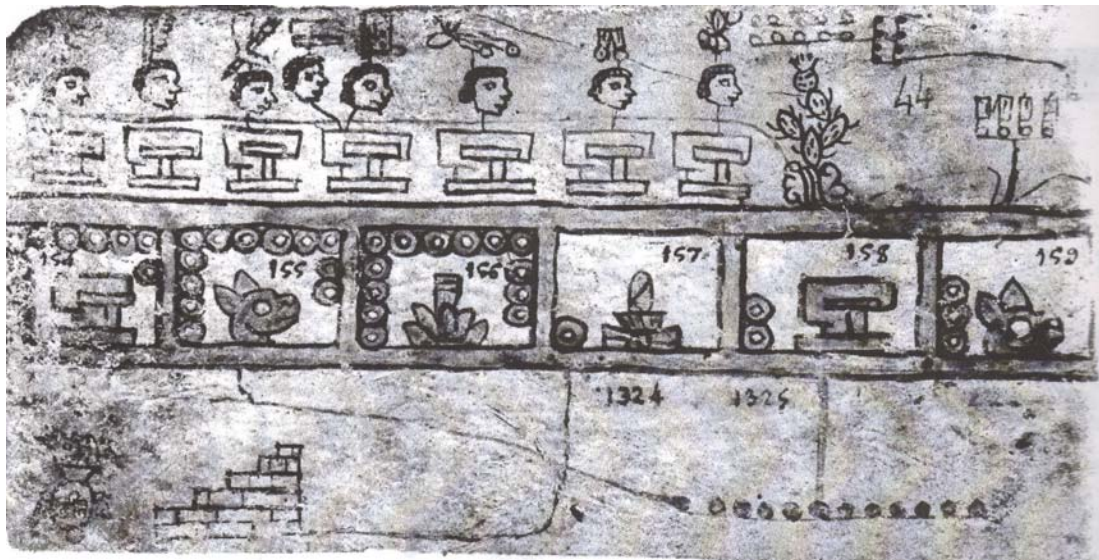


¹⁷⁶ Traducción propia. “*inic chiquacen itoca Ocelopan; anozo xiuhaque teomama*” Fernando Alvarado Tezozómoc: *Op. cit.* 1998, p. 70

La Plancha XLIV del *Codex Mexicanus*¹⁷⁷ representa los calpullis que fundaron *Tenochtitlan*. En total son siete glifos de “casa” con sus respectivos “jefes”. Sin embargo, la casa no. 4, de izquierda a derecha, está relacionada con dos glifos de personajes. De acuerdo con una interpretación de R. van Zantwijk, éstos son Ocelopan y Acacitl bajo los siguientes argumentos:

El primer jefe de estos dos es Ocelopan, el segundo tiene un jeroglífico poco común; parece ser un acáxitl, un depósito de agua y por eso sería un modo de escribir el nombre del fundador bien conocido que figura en otras varias fuentes y que se llamaba Acacihitli (Libre o Abuela de la Caña). De todos modos, se sabe por otros ejemplos que muchas veces los antiguos mexicanos escribieron pictográficamente por medio de símbolos que no se referían directamente al objeto o a la persona que querían indicar, sino sólo se aproximaban al sonido de la palabra o del nombre que deseaban expresar.¹⁷⁸

Esta interpretación puede ser cuestionable, pero más allá de ésta, en el documento hay siete glifos de casa que se relacionan con sus respectivos jefes a través de una delgada línea negra. El cuarto glifo de casa, de izquierda a derecha, se relacionan dos personajes:



Codex Mexicanus. Pl. 44

¹⁷⁷ *Codex Mexicanus*. Bibliothèque Nationale de Paris Nos. 23-24, Paris, Société des Américanistes, 1952, Plancha XLIV

¹⁷⁸ R. van Zantwijk; *Op. cit.*, 1975, p. 195

Por la forma de los glifos que refieren a los nombres de los jefes, la propuesta de van Zantwijk nos parece plausible. Por tanto, si concedemos la interpretación de van Zantwijk podríamos proponer la pertenencia de estos dos personajes a la parcialidad de Atzacualco.

Alfonso Caso en su trabajo de identificación los “barrios” de Tenochtitlan y Tlatelolco, anteriormente ya referido, menciona que el “barrio” de “Tezcacoac” era uno de los que se encontraba en las puertas del recinto ceremonial del Templo Mayor:

Sahagún (IV-170) menciona los nombres de las cuatro puertas del Templo mayor: Cuauhquiahuac “la Puerta del Águila” (nombre del Templo de Huitzilopochtli. Sah. (I-197y 219); Tocpantzinco “la Puerta del Palacio Pequeño” (Tezozomoc, Crónica Mexicana 516); Acatliacapan, “En la puerta del tubo” (Tezozomoc, Crónica Mexicana 516); Tezcacoac, “En la serpiente de espejo”, (Tezozomoc, Crónica Mexicana 460, 471, 501, 516, 548).

Parece entonces que los barrios mencionados deben considerarse correspondiendo a las puertas por donde entraban las calzadas en el recinto del Templo Mayor, Cuauhquiahuac estaba por donde entra la Calzada de Ixtapalapa. (Sah. IV-88) es decir al Sur; Tecpantzinco, sobre la Calzada de Tacuba. Y así se llamaba la primera acequia que cruzaron los españoles en la Noche Triste; por lo que quedaba al Poniente (Sah. IV-179) Acatlizcapan debía quedar al norte, pues así se llamaba el templo de Huitzilopochtli en Tlatelolco. Torquemada (I-565) y Tezcacoac debió quedar al Oriente.¹⁷⁹

Siguiendo a Caso el calpulli Tezcacoac debía de haber quedado al oriente, por lo que debió de ubicarse en la parcialidad de Atzacualco o de Zoquiapan. Por los argumentos anteriores nos inclinamos a pensar que este calpulli estaba en la parcialidad de Atzacualco. Debemos señalar, sin embargo, que la identificación de este calpulli puede ser polemizada a partir del mismo Caso. Éste, a partir del *Memorial de Londres*, ubica una “estancia” llamada “*Tezacoahuac*” en la parcialidad de Cuepopan.¹⁸⁰ A pesar de esta última anotación de Caso pensamos que el “barrio” Tezcacoac se encontraba en la parcialidad de Atzacualco y que es posible que existiera un “edificio” o una construcción llamada Tezacoahuac en Cuepopan. Sahagún menciona la existencia de una “casa donde estaban muchos dardos y

¹⁷⁹ Alfonso Caso: *Op. cit.* 1956, p. 7

¹⁸⁰ *Ibid.* p. IV-2

muchas saetas” llamada Tezcacoac Tlacoachcalco.¹⁸¹ Esta era una de las puertas del recinto ceremonial del Templo Mayor.*

Por otra parte, en la lámina VIII del segundo *Códice Chavero*, donde se muestra la distribución de las tierras tepanecas hecha por Izcóatl a los conquistadores mexicas, aparece Ocelopan relacionado con un calpulli llamado “Tescacoguaac”.¹⁸² Entonces, Ocelopan se podría relacionar con el calpulli de Tezcacohuac.

En el mismo código, el personaje Acacitl se relaciona con el calpulli Tepecoma,¹⁸³ a Tenoch con el calpulli Tlacoachcalco,¹⁸⁴ lo que permitiría ubicar a Tenoch en la parcialidad de Cuepopan; a Xomimitl con el calpulli de “*Misquititla*”,¹⁸⁵ por tanto, con base en van Zantwijk, este último se encontraría en la parcialidad de Moyotlan. Sin embargo, la *Crónica Mexicáyotl* nombra a Xomimitl entre los líderes que fundaron Tlatelolco tras la fundación de Tenochtitlan.¹⁸⁶

Complementando el cuadro anterior con esta información tenemos lo siguiente:

Parcialidad	Calpulli
Atzacualco	Tecpan Tzacualco Aticpac Atlixelihuican Tlacateopan Tezcacohuac Tepecoma Tlillancalco**
Cuepopan	Tlacoachcalco Copolco Tezcatzonco Axotlan

CUEPOPAN Tlacoachcalco Copolco Tezcatzonco Axotlan	ATZACUALCO Tecpan Tzacualco Aticpac Atlixelihuican Tlacateopan Tepecoma Tlillancalco Tezcacohuac
MOYOTLAN Moyoteca Copolco Acolhuacan Cihuateopan Tozonitlan Yopico Mizquitlan	ZOQUIAPAN Chalmeca Teopan Huitznahuac

¹⁸¹ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Apendiz, p. 281

* González González. (Comunicación personal)

¹⁸² Alfredo Chavero: *Op. cit.* 2º Códice, Lámina VIII

¹⁸³ *Ibid.* Lámina VII

¹⁸⁴ *Ibid.* Lámina IX

¹⁸⁵ *Ibid.* Lámina VIII

¹⁸⁶ Fernando Alvarado Tezozómoc: *Op. cit.* 1949, p. 80

** Este “barrio” es localizado a partir de un trabajo de toponimias nahuas de la Ciudad de México, hecho por Manuel de Olaguíbel (*La ciudad de México y el Distrito Federal. Toponimia Azteca*, Toluca, Imprenta y encuadernación de Lambert Hnos., 1898, p. 49)

Parcialidad	Calpulli
Zoquiapan o Teopan	Chalmeca Teopan Huitznahuac
Moyotlan	Moyoteca Copolco Acolhuacan Cihuatecpan Tozonitlan Yopico Mizquititla

3.5. Identificación de los dioses patronos de calpullis.

Como ya se ha señalado anteriormente, cada calpulli tenía un dios patrono. Este apartado constituye una primera aproximación a este aspecto, lo cual resulta sumamente complejo debido a diferentes causas, por lo que se presentará un primer esbozo que se desarrollará con más precisión en el próximo capítulo, donde se tratarán las fiestas en las veintenas ya que esta problemática constituye uno de los puntos centrales de la investigación.

La *Crónica Mexicana* presenta la siguiente relación de dioses de los calpullis durante la migración:

...en las partes que llegaban. Lo primero que hacian era el Cú, ó templo de su Idolo Dios Huitzilopochtli, y como venian cantidad de ellos, que eran de siete Varrios, cada uno traia el nombre de su Dios; como era Quetzalcoatl Xocomo, Matla, Xoxhiquetzal, Chichitic, Centeutl, Piltzintecutli, Meteutli, Tezcatlipoca, Mictlantecutli, y Tlamacazqui, y otros Dioses, que aunque cada Varrio de los siete traia señal de su Dios, traian así mismo otros Dioses con ellos, y los que mas hablaban con los Indios eran Huitzilopochtli, Tlacolteutli y Mictlantecutli. El uno de los Varrios se llamaba Iopico Tlacoche calca: El tercero Varrio Huitznahuac, Cihuatepaneca, Chalmeca, Tlacatepaneca: Y el séptimo Varrio se llama Izquiteca.¹⁸⁷

¹⁸⁷ Fernando Alvarado Tezozómoc: *Op. cit.*, 1987, p. 224

Como se puede apreciar, las deidades mencionados no pueden relacionarse directamente con cada uno de los siete calpullis.

Según Durán las deidades de los “barrios principales” eran: Xipe Tótec, Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Macuilxochitl, Chillico, Tlacahuepan, Ixtliltzin, y Mayahuel.¹⁸⁸ El problema sigue siendo la correlación con los calpullis.

Mariano Veytia en su *Historia Antigua*, también, ofrece una lista de deidades y calpullis:

... salieron en busca de nuevas tierras que poblar siete cuadrillas, que algunos llaman barrios, cuyos nombres nos dan (...) los dichos historiadores mexicanos y son estos: Yopica, Tlacoachcalco, Huitznahuac, Cihuatepaneca, Chalmeca, Tlacatepaneca, e Itzcantecatli. Dicen que cada barrio traía su Dios particular a quien adoraban y daban culto, y eran los siguientes: Quetzalcoatl, Tlazolteotl, Macuilxochiquetzalli, Chichiteccenteotl, Pilzinteuhtli, Tezcatlipuca y Mictlanteuhtli.¹⁸⁹

La cuestión que se presenta ahora es, si el orden de enunciación de los calpullis y de las deidades corresponden. La respuesta es negativa, no corresponden.

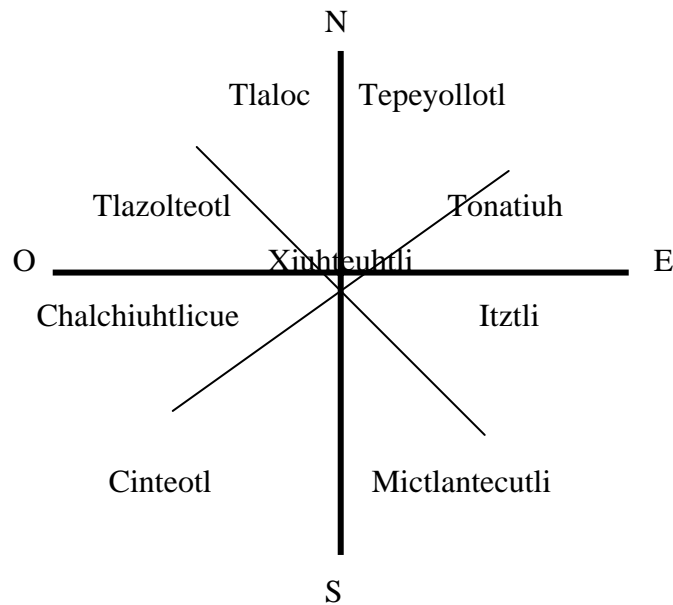
R. van Zantwijk correlaciona estas deidades a partir de la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer*.¹⁹⁰ En dicha lámina se encuentran representado los cuatro árboles de los cuatro rumbos. Se relacionan con éstos, ocho deidades, es decir, dos deidades de cada lado del árbol. De acuerdo con la interpretación de Ferdinand Anders (*et. al.*), al centro se localiza Xiuhteuhtli; al oriente están Itztli y Tonatiuh; al sur aparecen Cinteotl y Mictlantecuhtli; al poniente se encuentran Chalchitlicue y Tlazolteotl; finalmente, al norte Tepeyollotl y Tlaloc.¹⁹¹ La distribución quedaría de la siguiente manera:

¹⁸⁸ Diego Duran: *Op. cit.* Tomo II, p. 149

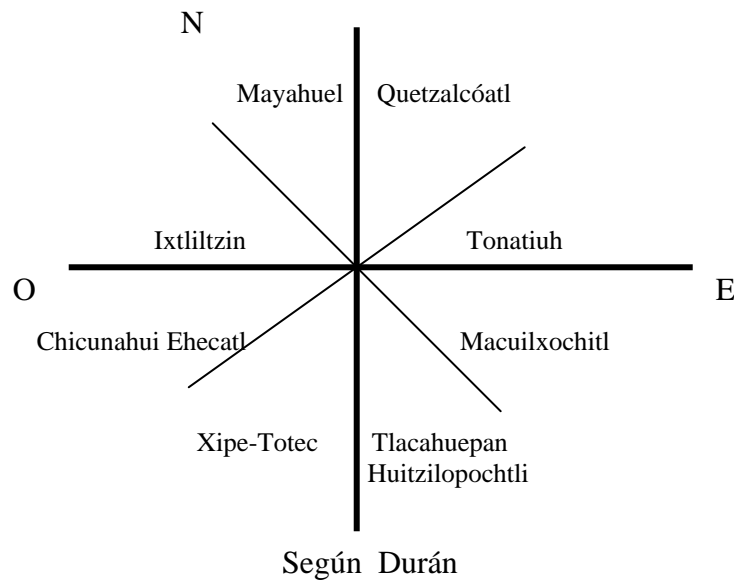
¹⁸⁹ Mariano Veytia: *Historia Antigua de México*, Tomo 1, México, Editorial del Valle de México S.A. de C.V., 1979, p.319

¹⁹⁰ R. van Zantwijk; *Op. cit.* 1975

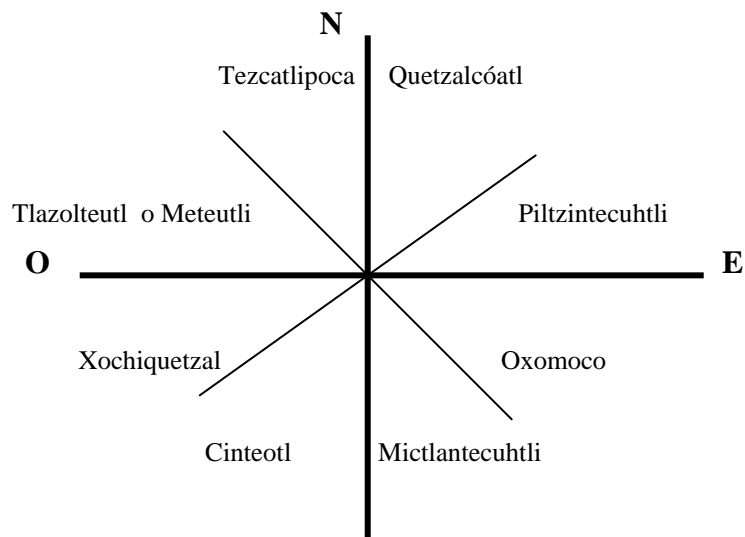
¹⁹¹ Ferdinand Anders (*et. al.*): *Op. cit.* 1994, pags. 164-167



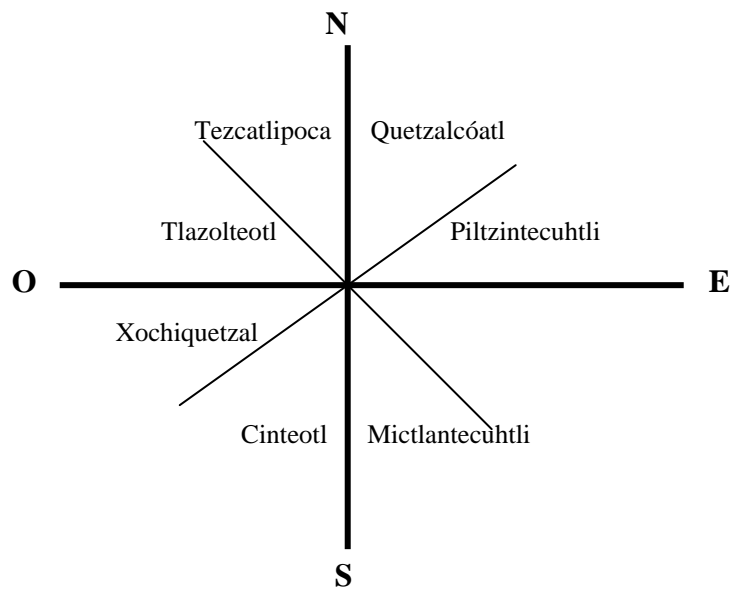
Las correlaciones hechas por R. van Zantwijk con base en Durán, Tezozómoc, y Veytia son las siguientes:¹⁹²



¹⁹² R. van Zantwijk; *Op. cit.* 1975, pags 204-205



Según Tezómoc



Según Veytia

Ahora, intentemos corroborar la propuesta de van Zantwijk. Es necesario enlistar las deidades mencionadas por estos tres:

<i>Crónica Mexicana</i> de Tezozómoc	<i>Historia de la Indias de Nueva</i> <i>España</i> de Durán	<i>Historia Antigua de México</i> de Veytia
Quetzalcóatl Xocomo	Quetzalcóatl	Quetzalcóatl
Tezcatlipoca	-----	Tezcatlipuca
Mictlantecutli	-----	Mictlanteuhthli
Piltzintecutli	-----	Pilzinteuhtli
Xochiquetzal	Macuilxochitl	Macuilxochiquetzalli,
Centeutl	-----	Chichiteccenteotl
-----	Xipe Tótec	Tlazolteotl
-----	Huitzilopochtli	-----
Matla	-----	-----
-----	Chillico	-----
Chichitic	-----	-----
-----	Tlacahuepan	-----
Meteutli	-----	-----
-----	Ixtliltzin	-----
Tlamacazqui	-----	-----
-----	Mayahuel.	-----

Estas deidades deberían, de acuerdo con van Zantwijk, repartirse en cuatro cuadrantes y en ocho sectores. De estas deidades se pueden relacionar directamente con las presentes en la primera lámina del *Fejérváry-Mayer* (ver página 103): Mictlantecutli, Tlazolteotl, y Cinteotl. Así, estas deidades corresponderían a calpullis de las parcialidades de Moyotlan, Zoquiapan y Cuepopan respectivamente. Los calpullis a que hacen referencia estas tres fuentes son los siete calpullis “principales” u “originales” repartidos en las cuatro parcialidades: Yopico, Tlacoachcalco, Huitznahuac, Cihuateopan, Chalmeca, Tlacateopan, Izquiteca (Itzcantecatli según Veytia). Por lo anterior, Mictlantecutli podría ser “deidad” de Huitznahuac, o de Chalmeca. Asimismo, Cinteotl de Yopico o de Cihuateopan; Tlazolteotl de Tlacoachcalco, o de Izquiteca**.

En este punto queremos hacer la siguiente propuesta. La relación de los calpullis “originales” consta de siete. Estos siete calpullis se repartían en ocho partes formadas por dos sistemas de ejes. Esto daría por consecuencia que una parte de las ocho no se relacionara con un *calpulli* de los “originales”, o que uno de dichos calpullis se relacionara con dos partes. El problema se origina al tomar como base la primera pag. del *Códice*

** El calpulli Izquiteca se encontraba en la parcialidad de Cuepopan. (Anderson (*et. al.*): *Op. cit.* 1981, Vol. II, p. 86

Fejérváry-Mayer. Dicha lámina establece ocho sectores con deidades específicas para cada uno de los sectores. Queremos proponer que podría haber un calpulli que funcionalmente completaba las ocho partes de la división del plano. Suponemos que el calpulli que complementaría el esquema podría ser uno de los otros ocho que participaron en la fundación de Tenochtitlan. Este calpulli podría ser Tezcacohuac debido a que por un lado, es uno de los calpullis que participaron en la fundación; por otro lado, es mencionado por las fuentes como perteneciente a la *parcialidad* de Atzacualco y tenía una participación especial en las festividades del ciclo calendárico, la cual se argumentará más adelante.

Sigamos con la correlación de deidades. El calpulli de Huitznahuac estaba relacionado con Huitzilopochtli, específicamente con Tlachahuepan Cuexcotzin.¹⁹³ De acuerdo con Durán, tanto Huitzilopochtli como Tlachahuepan eran deidades de los siete calpullis. Acorde con la clasificación de deidades hecha por Nicholson, dentro de las deidades de “Sacrificio-Guerra-Sangre como nutrientes para el Sol y para la Tierra” (*War-Sacrifice-Sanguinary Nourishment of the Sun and Earth*), se encuentran el “Complejo de Huitzilopochtli” y el “Complejo de Mictlantecutli”.¹⁹⁴ Dentro del primero se ubican el mismo Huitzilopochtli y Tlachahuepan. La asociación que podrían tener con Mictlantecutli es la relación de la guerra con el sacrificio. El calpulli Chalmeca estaba ligado con Cihuacoatl y con Opochtli, como ya se señaló anteriormente. Opochtli tenía vínculos con la fertilidad y con el agua, al igual que Cihuacoatl, pero en diferentes sentidos. Esta última se vinculaba con el alumbramiento, y Opochtli con la pesca y con los Tlaloques. Ninguna de estas dos deidades aparecen en las relaciones de deidades de los calpullis presentada en la página 107. El calpulli Chalmeca también puede relacionarse con las Chalmecatli, y con Chalmecacihuatl, ambas deidades con un carácter relacionado con la guerra y el sacrificio, pudiendo ligarse también a Mictlantecutli. Por su parte, van Zantwijk relaciona a Chalman con Oxomoco y con Macuilxochitl. La deidad de la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer* que tendría que relacionarse con Chalmeca, sería Itztli, dios con un carácter

¹⁹³ Sahagún: *Op. cit.* Lib. 2, Apendiz, p.281. Se había señalado la posibilidad de relacionar los “edificios” que se encontraban en el “Recinto ceremonial del Templo Mayor”, con los calpullis del mismo nombre, asimismo con las “deidades” a las que se rendía culto.

¹⁹⁴ Henry B. Nicholson: *Op. cit.* 1971a, tabla 3

“celestial” y de “creador divino”, relacionado más directamente con Tezcatlipoca. Seler identifica a Itztli, uno de los llamados “Señores de la Noche”, con Tezcatlipoca.¹⁹⁵

Por otra parte, Sahagún señala que en el templo de Yopico se mataba a los “*captivos*” en la fiesta de Tlacaxipehualiztli.¹⁹⁶ En esta fiesta se honraba a Xipe Tótec. Esto nos permitiría relacionar al calpulli Yopico con Xipe Tótec.¹⁹⁷ Este última deidad aparece en la lista de deidades pertenecientes a los calpullis de Durán. Xipe Tótec tenía un carácter relacionado con la “regeneración”, con la “restauración”, con la guerra y con la agricultura.¹⁹⁸ Según Mateos Higuera, ésta era la “deidad” de los Yopis.¹⁹⁹ R. van Zantwijk relaciona a Yopico con Cinteotl y con Xipe Tótec. Este autor establece la correspondencia a partir de la relación de Tezozómoc, Durán y Veytia.²⁰⁰ El autor no explicita los argumentos con los cuales hace esta proposición. Desde nuestra perspectiva, esta relación podría establecerse a partir del carácter de “fertilidad” de ambas deidades, aunque esto podría ser muy discutible.

Por otro lado, el calpulli Cihuatecpan, que se localizaba en la parcialidad de Moyotlan, estaba relacionado con las diosas Cihuapipilti (o Cihuateteo). Sahagún menciona que en la octava fiesta movible, *ce quiáhuil*, se honraba a las Cihuapipilti en los oratorios llamados “*cihuateucalli*, o por otro nombre *cihuateupan*”.²⁰¹ De acuerdo con lo anterior, se podría relacionar a Cihuatecpan con Cihuateotl. El problema es que ésta no es mencionada por ninguna de las tres fuentes presentadas. En la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* hay dos deidades femeninas: Chalchiuhtlicue y Tlazolteotl. Es muy probable que Cihuatecpan se vincule con alguna de estas dos deidades. Ambas deidades están relacionadas con la fertilidad y tienen un carácter femenino. Dentro de relación de deidades dada por la *Crónica Mexicana* se encuentran Xochiquetzal, y Matlalcueye²⁰². La

¹⁹⁵ Eduard Seler: “Das Tonalamatl der alten Mexikaner”, en: *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, V- 1, Graz, Akademische Druck- Verlagsanstalt, 1960, p. 605

¹⁹⁶ Sahagún: Lib. 2, Apendiz, p. 278

¹⁹⁷ Esta relación ha sido ampliamente desarrollada por González González en su tesis doctoral. (*Relaciones de una deidad mesoamericana con la guerra y el maíz. El culto de Xipe Totec entre los mexicas*, México, UNAM, Tesis, 2006). Ver especialmente capítulo 2, apartado 2.1.1.2 y ss.

¹⁹⁸ Cfr. *Ibid.*

¹⁹⁹ Salvador Mateos Higuera: “Cuadro Sinóptico de los Panteones Mesoamericanos”, en: *México Prehispánico. Culturas, Deidades y Monumentos*, Alfonso Caso, y Jorge A. Vivo (eds.), México, Editorial Emma Hurtado, 1946

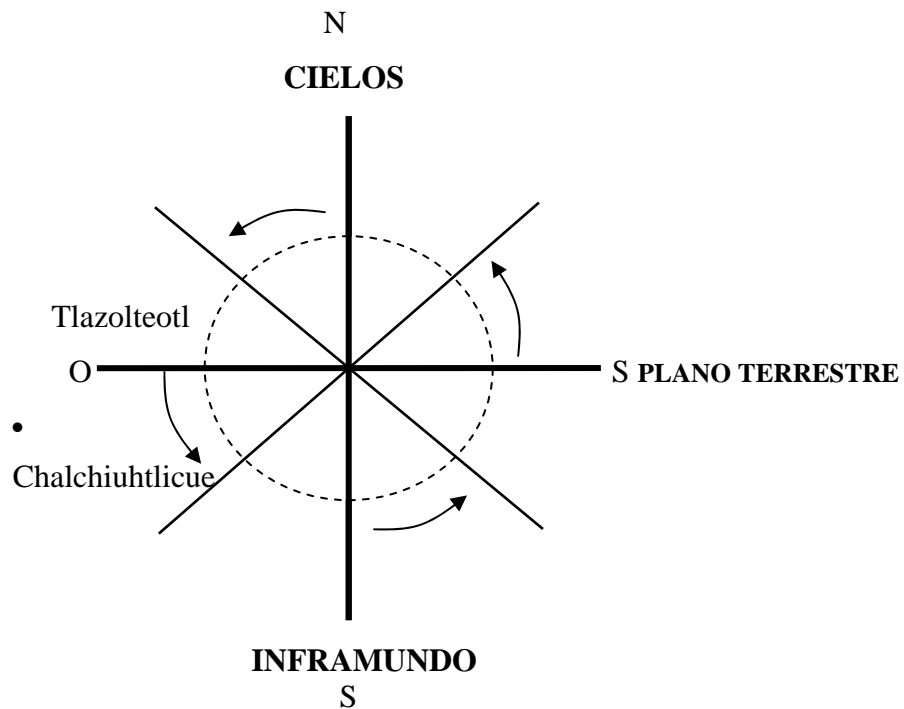
²⁰⁰ R. van Zantwijk: *Op. cit.* 1976, pags. 204-205

²⁰¹ Sahagún: *Op. cit.* Lib.2, Cap. XIX, p. 171

²⁰² En la relación aparece el nombre Matla, el cual, se hace la suposición, que se refiere a Matlalcueye.

primera sólo aparece en la relación de Veytia. De acuerdo con Nicholson ambas pertenecen al “Complejo Tláloc”.²⁰³ Asimismo, Mateos Higuera presenta a Matlalcueye como una deidad secundaria de Chalchiuhtlicue. Matlalcueye era el nombre que se usaba en Tlaxcala para designar a Chalchiuhtlicue.²⁰⁴ Por ende, el calpulli que queda en la parcialidad de Moyotlan es Cihuatecpan, el cual se relacionaría con Matlalcueye y a su vez, con Chalchiuhtlicue. Estas dos deidades estaban estrechamente relacionadas. Es probable que Matlalcueye pudiera ser una advocación de Chalchiuhtlicue.²⁰⁵ Exploremos la siguiente hipótesis. En la primera página del Códice *Fejérváry-Mayer* aparece *Tlazolteotl* en el cuadrante noroeste y *Chalchiuhtlicue* en el cuadrante suroeste.

Podríamos interpretar a esta primera lámina como una representación del plano cósmico en un sentido vertical, es decir, el eje oeste-este el plano terrestre, así, el eje norte-sur el plano celeste y el inframundo.



²⁰³ Nicholson: *Op. cit.* 1971a, tabla 3

²⁰⁴ Salvador Mateos Higuera: “Cuadro Sinóptico de los Panteones Mesoamericanos”, en: *México Prehispánico. Culturas, Deidades y Monumentos*, Alfonso Caso, y Jorge A. Vivo (eds.), México, Editorial Emma Hurtado, 1946, pags. 142-143

²⁰⁵ ver tabla 3 del trabajo de Nicholson. *Op. cit.* 1971a

Las flechas representan la trayectoria que el sol recorre diariamente. El rumbo asociado con las mujeres muertas en parto se localizaba en el cuadrante noroeste. Las mujeres muertas en parto se transformaban en Cihuateteo o Cihuapilti y “moraban en la casa del Sol”.²⁰⁶

El calpulli Izquiteca se encontraba en la parcialidad de Cuepopan,* en el cuadrante noroeste. Teniendo estos elementos podemos relacionar a este calpulli con Tlazolteotl.

Chalchiuhtlicue era la diosa de las aguas terrestres que provenían del inframundo. En la representación de la primera página del *Fejérváry-Mayer* esta diosa se encuentra en el cuadrante suroeste. El calpulli Cihuatecpan se encuentra en la misma ubicación, en el cuadrante suroeste. Estos argumentos reforzarían nuestra proposición anterior sobre la relación de este calpulli y Chalchiuhtlicue.

Por otra parte, podemos identificar a Piltzintecuhtli con Tonatiuh, la deidad solar.²⁰⁷ Esta deidad puede relacionarse con el calpulli de Tlacatecpan. Sin embargo, Sahagún menciona un templo dedicado a Huitzilopochtli llamado Tlacatecca²⁰⁸ (aparece también Tlacatecco, templo con la misma advocación²⁰⁹). El nombre del calpulli no corresponde exactamente con el del templo, no obstante se puede establecer una relación a partir del *Códice de Izhuatpec*. Según dicho códice, en la representación de la fundación de Tenochtitlan, en la parcialidad de Atzacualco, se encuentra la leyenda Tecpan, y un glifo de “casa” relacionado con ésta, asimismo está otra leyenda: Tlacatecatl.²¹⁰ Tlacatecatl ** era un alto rango “político-militar”, el cual se puede relacionar con el calpulli de Tlacatecpan. De la misma manera el templo mencionado por Sahagún debe de estar haciendo referencia al rango, a la vez al calpulli. Como consecuencia se podría ligar al calpulli de Tlacatecpan con Huitzilopochtli.

²⁰⁶ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XIX, p. 171

* ver nota de la pagina 106.

²⁰⁷ Henry B. Nicholson: “Los principales dioses mesoamericanos”, en: *Esplendor del México Antiguo*, Tomo 1, México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, Editorial del Valle de México S.A. de C.V., 1988, p. 169

²⁰⁸ Sahagún: *Op. cit.* Lib. XII, Cap. I, p. 1161

²⁰⁹ *Ibid.* Lib. IV, cap. XXI, p. 390

²¹⁰ Ana Rita, Valero Gutiérrez: *Op. cit.* 1997, p. A98

** En Tezozómoc esta palabra aparece como *Tlacateccatl*, con doble “c”.

Por su parte, Tepeyollotl se relaciona con Tezcatlipoca. Nicholson señala que el primero era un aspecto del mismo Tezcatlipoca.²¹¹ R. van Zantwijk relaciona a éste último con Quetzalcóatl. De acuerdo con nuestra hipótesis sobre la ubicación y complementariedad del calpulli de Tezcacohuac, éste tendría que relacionarse con Tepeyollotl debido a su ubicación en el cuadrante noreste y a que el otro calpulli de esta parcialidad, Tlacateopan, como se menciono anteriormente, se relacionaba con Huitzilopochtli.

A Tlacoachcalco, a partir de la referencia de Sahagún, podemos relacionarlo directamente con Tezcatlipoca, ya que existía un “edificio” Tlacoachcalco en donde se hacían sacrificios en honor a Tezcatlipoca en la quinta veintena, Tóxcatl.²¹²

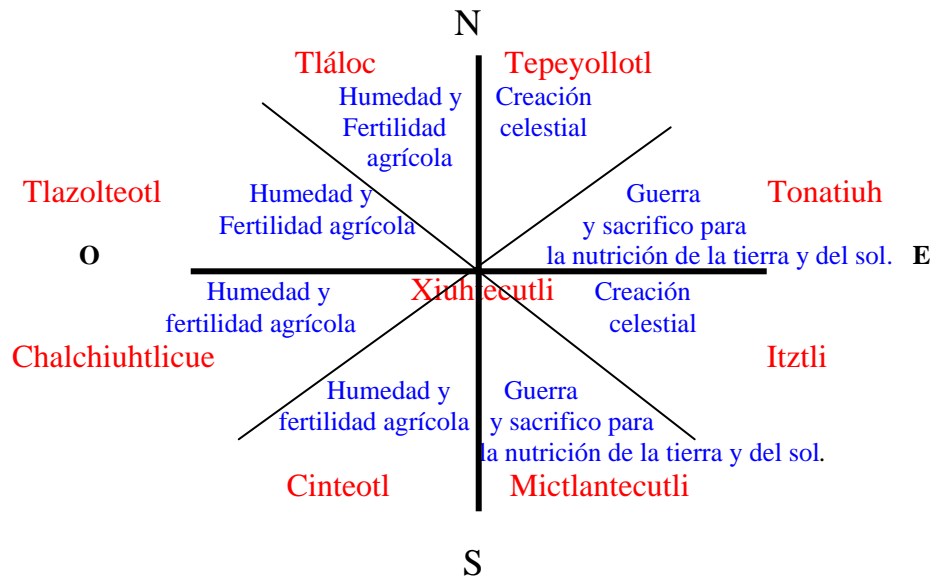
El problema que surge en la identificación es que varias de las deidades pueden tener varias advocaciones. Es probable que los calpullis no se relacionen sólo con una sola “deidad”. Sobre este aspecto debe tenerse muy presente el concepto de *fisión y fusión*, propuesto por López Austin, de las deidades presentadas anteriormente.

En este proceso de identificación parece importante establecer el siguiente juicio: si la división formada por las representaciones de la segunda lámina del *Códice Mendocino*, por la representación de Tenochtitlan del *Códice Chavero*, y por el *Códice de Izhuatpec*, corresponde a la división de la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer*, nos inclinaríamos a pensar que el aspecto más importante en el que tendríamos que enfocarnos para dicha identificación de deidades de los calpullis, sería el carácter de las nueve deidades representadas en este último códice, es decir, los rasgos elementales a que hacen referencia. Según la interpretación de Ferdinand Anders (*et. al.*), lo que esta primera página representa es la imagen cosmológica en la que se integran los principios de la organización del tiempo y del espacio.²¹³ De acuerdo a esto los aspectos de las ocho partes formadas serían las siguientes:

²¹¹ Henry B. Nicholson: “The Religious-Ritual System of Late Pre-Hispanic Central Mexico”, en: *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten Kongresses*, Stuttgart-München 12 bis. August 1968, Vol. III, Stuttgart, Linden Museum, 1971b, p. 231

²¹² Sahagún: *Op. cit.* Lib. 2, Cap. V, p. 143

²¹³ Ferdinand Anders (*et. al.*): *Op. cit.* 1994, p. 149



Explicuemos el esquema. Se representan los dos sistemas de ejes que aparecen en la 1ª lámina del código *Fejérváry-Mayer* ya descritos anteriormente. En rojo aparecen las deidades en su ubicación correspondiente de acuerdo con la fuente señalada. Las letras en azul indican el “carácter” de dichas deidades de acuerdo a la caracterización de Nicholson.

Los datos presentados hasta este punto parecen contradictorios, sólo en pocos casos las relaciones pueden establecerse con firmeza. Presentamos la siguiente tabla, acorde con la información presentada, la cual será el punto de partida para el siguiente capítulo.

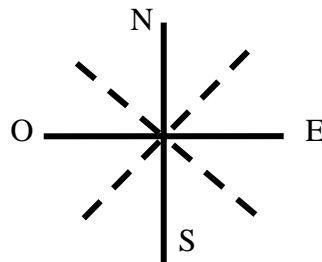
calpullis	parcialidad	Deidades 1ª Pag. del C. Fejérváry- Mayer	Deidades según Veytia	Identificación de deidades	Deidades según van Zantwijk (1975)
Tlacoachcalco	Cuepopan	Tlálóc?	Tezcatlipoca	Tezcatlipoca	Mayahuel Tezcatlipoca
Izquiteca	Cuepopan	Tlazolteotl?	Tlazolteotl?	Izquitecatl	Ixtlilzin Tlazolteotl- (Meteutli)
Cihuatecpan	Moyotlan	Chalchiuhtlicue	Xochiquetzalli	Cihuapipilti Matlalcueye	Chicunahui-Ehecatl Xochiquetzalli
Yopico	Moyotlan	Cinteotl	ChicitecCinteotl	Xipe-Tótec	Xipe-Tótec Cinteotl
Huitznahuac	Zoquiapan	Mictlantecutli	Mictlantecutli	Huitzilopochtli Tlacahuepan - Cuexcotzin	Huitzilopochtli Mictlantecutli Tlamacazqui
Chalman	Zoquiapan	Itztli	Itztli	Cihuacoatl Opochtli Chalmecatl	Oxomoco Macuilxochitl
Tlacatecpan	Atzacualco	Tonatiuh		Piltzintecutli Huitzilopochtli	Quetzalcóatl Pilzintecuhtli
Tezcacohuac	Atzacualco	Tepeyollotl		Tezcatlipoca	

**Capítulo IV. Participación de los calpullis dentro
de las festividades del calendario solar.**

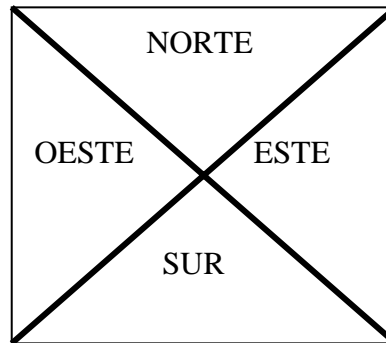
Capítulo IV. Participación de los calpullis dentro de las festividades del calendario solar.

Este capítulo tiene como objetivo la descripción de los aspectos de las festividades realizadas en las dieciocho veintenas que conformaban el calendario solar mexicana, con el fin de poder determinar la participación de los calpullis (señalados en el capítulo anterior) en cada una de estas celebraciones. Dicha participación en muchos casos es difícil determinarla claramente. Básicamente puede ser establecida a partir de la “deidad patrona”, elemento que, como se ha expuesto en el capítulo anterior, es fundamental y determinante en la conformación de un calpulli.

En la primera parte del capítulo se hace la identificación de la deidad, o las deidades que son festejadas y que participan en cada una de las dieciocho veintenas. En esta misma parte se exponen algunos de los estudios que se han realizado sobre el calendario solar, con el objetivo de contrastarlos, y poder presentar argumentos para la ubicación y el acomodo de las veintenas en un sistema axial, donde se establezca su relación con los puntos y áreas cardinales. En este punto es necesario hacer algunas aclaraciones: el sistema axial referente es el formado por las cuatro direcciones cardinales:



Las áreas cardinales se refieren al espacio formado por el cruce de dos ejes, el primero, en un ángulo de 45° que se prolonga a y 225° con respecto de la horizontal; el segundo, en un ángulo de 135° que se prolonga a 315° con respecto a la horizontal. El señalamiento anterior adquiere suma importancia por los objetivos del trabajo.



El segundo esquema señala las áreas que debe abarcar cada dirección cardinal, y no su reducción al punto medio del área, el cual correspondería a la dirección cardinal. Así, este segundo esquema correspondería a lo que en el capítulo segundo se ha señalado como los cuatro rumbos en que estaba dividido el “universo” para los nahuas.

El primer esquema adquiere importancia por los objetivos del trabajo, es decir, el simbolismo de Tenochtitlan como el “universo”, y la ubicación de los calpullis dentro de esa representación. Tenochtitlan estaba formada por cuatro calzadas que, en su simbolismo, representarían las cuatro direcciones cardinales, es decir, formaban una cruz en ángulos de 90° con respecto a los puntos cardinales (correspondería al primer esquema). Entonces, el problema que se sigue es: cuáles serían, en el caso de Tenochtitlan, las áreas cardinales. Baste, por el momento, dejar estos señalamientos. En el próximo capítulo se planteará una respuesta.

Volviendo a la descripción del presente capítulo, en la segunda parte, a partir de la caracterización anterior (deidades y veintenas), se buscan dos objetivos. Por una parte, se hace la descripción de los rituales de cada veintena y sus interpretaciones con el fin de contextualizar la participación de los calpullis; por otra parte, se propone la identificación de los calpullis que participan en las festividades de las veintenas, con el fin de poderlos relacionar con el sistema axial anteriormente mencionado.

4.1. Sistemas calendáricos.

Se ha señalado en el primer capítulo que los ciclos calendáricos se relacionaban con lapsos repetitivos de tiempo marcados, o pautados, por los fenómenos naturales (astronómicos y climatológicos). Los ciclos calendáricos son manifestación de la dinámica del cosmos, y como tales, en su calidad de fenómeno cultural, pautaban y regían varios de los aspectos del orden social. Al respecto León-Portilla ha dicho que “en el ámbito mesoamericano, todas las medidas y ciclos del tiempo tienen connotaciones que pertenecen al universo de lo sagrado”,¹ lo que en el presente trabajo se ha llamado *orden sagrado*. Asimismo, ha destacado que “todas las medidas y ciclos del tiempo son realidades divinas portadoras de destinos, determinados por la presencia de los dioses que hacen todas su entrada en el mundo de los humanos en tiempos precisos”² Es importante hacer los señalamientos anteriores ya que es en la dinámica del tiempo, la cual está inevitablemente unida al espacio, donde las deidades pueden ejercer su influencia en el *mundo humano*. De allí que nuestro análisis se dirija hacia los ciclos calendáricos. Se ha establecido anteriormente que entre los pueblos nahuas se usaban principalmente dos ciclos calendáricos: el ritual o *tonalpohualli*, y el solar o *xiuhpohualli*.

Concentrémonos en el segundo ciclo. Constaba de 365 días y estaba conformado por dieciocho veintenas, más cinco días llamados *nemontemi*.

Parece importante en este punto hacer referencia a una discusión establecida por Paul Kirchhoff sobre la variedad de calendarios nahuas que difieren entre sí, en lo referente al *xiuhpohualli*.³ Este autor llama la atención sobre las variantes calendáricas nahuas, las cuales dependen del “grupo étnico” a que pertenecen. Habla de por lo menos dos “calendarios” que se pueden reconocer a partir de las diversas fuentes: el tenochca, y el tlatelolca. En palabras del autor las diferencias son las siguientes:

... los tenochca y los tlatelolca usaban calendarios distintos aunque basados en los mismos principios. Para los días, ambos empleaban los mismos nombres y

¹ Miguel León-Portilla: “Implicaciones religiosas y mágicas en los cómputos calendáricos mesoamericanos”, en: *Mito, ritual en América*, Gutiérrez Estévez Manuel (comp.), Madrid, editorial Alhambra S.A., 1998, p. 14

² *Id.*

³ Paul Kirchhoff: “Calendarios Tenochca, Taletoloca y otros”, en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo XIV (1ª parte), México, Sociedad Mexicana de Estudios Antropológico, 1954-55, pags. 257-267

estos seguían un orden igual; el primer día de su año llevaba el mismo nombre en ambos calendarios. Pero no obstante llevaba cada día solar un nombre distinto en un calendario y otro; y aun cuando el año principiaba por un día del mismo nombre, en la realidad era un día diferente. En cuanto a los meses encontramos lo contrario, pues aunque tenochca y tlattelolca comenzaron el año en distintos meses, celebraban los 18 meses y sus fiestas al mismo tiempo, con excepción de aquellos días que por la diferente posición de los *nemontemi*, caían o en éstos o en determinado mes. En cuanto a la cuenta de años, determinado año llevaba el mismo nombre entre tenochca y tlattelolca, excepto durante esos 20 días en los cuales los tenochca contaban todavía un año y los tlattelolca ya el siguiente, al igual de lo que pasaba en Europa, durante 10 días, mientras que algunos países seguían el calendario juliano y otros el gregoriano.⁴

Aunque la propuesta de Kirchhoff se basa en exámenes más detallados sobre la cuenta de los días, lo cual en este momento no interesa en demasía al trabajo, es importante señalarla, para tener presente que existen diferentes subtradiciones identificables con respecto a los calendarios.

Las fuentes para conocer el ciclo calendárico solar son varias, señalemos las siguientes: el *Códice Florentino* y la *Historia General* de Sahagún; los códices del “grupo Borgia”; la *Historia* de Cristóbal del Castillo; la *Historia* de Durán; el *Códice Telleriano-Remensis*, *Monarquía Indiana* de Torquemada, entre otras. Lo que interesa en este punto es identificar cuáles eran las veintenas, y a qué deidades se festejaba en cada una.

De acuerdo con lo anterior, se utilizará como punto de partida el nombre, el orden y la correlación de fechas al calendario juliano de las veintenas dado por Sahagún:*

1ª-Atlcahualo, (ó Cuahuitlehua). Iniciaba el dos de febrero. De acuerdo con Alfonso Caso el nombre de esta fiesta tenía variantes: Xilomaniztli, Atlacahualco, o Cihuailluitl.⁵ Según Motolinía ésta era la última veintena y el ciclo comenzaba con la siguiente.⁶

⁴ *Ibid.* p. 262

*Alfonso Caso elaboró una tabla de correlación de las veintenas en que comenzaba el ciclo según los diferentes calendarios (el texcocano, el tlattelolca-tenochca, el tlaxacalteca, el de Meztitlan, y el de Teotitlan). (Alfonso Caso: *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM-IIIH, 1967:p. 39-Tabla II). Por su parte, Graulich elaboró una tabla en la que expone una reconstrucción de las fechas de inicio y de término de cada una de las veintenas en el año 682 d.C. sin desfases, las cuales difieren de las presentes en las fuentes históricas, al cual se hará referencia más adelante (Michel Graulich: *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, p. 76)

⁵:Alfonso Caso: *Op. cit.* 1967, p. 35

⁶ Fray Toribio de Benavente Motolinía: *Memoriales. Libro de oro, MSJ131*, Nancy Dyer (ed.), México, COLMEX, 1996, p. 161

2ª - Tlacaxipehualiztli. Comenzaba el 22 de febrero. Según Francisco de las Navas en Tlaxcala se le llamaba Coailhuitl,⁷ Según Caso, también, Xilopehualiztli.⁸

3ª - Tozoztontli. Comenzaba el 14 de marzo.

4ª - Huei Tozoztli. Iniciaba el 3 de abril.

5ª - Tóxcatl. Iniciaba el 23 de abril. Según Caso se le llamaba también Popochtli o Tepopochhuiliztli.⁹

6ª - Etzalcualiztli. Iniciaba el 13 de mayo.

7ª - Tecuilhuitontli. Comenzaba el 2 junio.

8ª - Huei tecuilhuitl. Comenzaba el 22 de junio.

9ª - Tlaxochimaco. Iniciaba el 12 de julio. Esta veintena podría tener variantes en el nombre: Miccailhuitzintli en Tlaxcala, según De las Navas;¹⁰ Miccailhuitontli, según Durán;¹¹ según Caso, Miccailhuitl, o Nexochimaco.¹²

10ª - Xócotl Huetzi. Comenzaba el 1º de agosto. Hueymiccailhuitl según De las Navas.¹³

11ª - Ochpaniztli. Iniciaba el 21 de agosto. Otros nombres: Huechpaniliztli o Tenahuatiliztli.¹⁴

12ª - Teutleco. Comenzaba el 10 de septiembre. Según Cristóbal del Castillo y Durán podría llamarse Pachtontli.¹⁵

13ª - Tepeilhuitl. Iniciaba el 30 de septiembre. Hueypachtli según Durán.¹⁶ Otros nombres: Pachtli o Pilahuana.¹⁷ De acuerdo con Francisco de las Navas la 13ª veintena se llamaba Pachtzintli y comenzaba el 28 de octubre.¹⁸

14ª - Quecholli. Comenzaba el 20 de octubre. Según Caso se llamaba Tlacoquecholli a la fiesta que se hacía a la mitad del mes, y Quecholli a la fiesta del último día.¹⁹ De las Navas

⁷ Francisco de las Navas: "Calendario Índico de los indios del Mar Océano y de las parte de este nuevo mundo", en: *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, T. 1º, Núm. 4, René Acuña (ed.), México, UNAM, 1984. p. 226

⁸ Alfonso Caso: *Op. cit.* 1967, p. 35

⁹ *Id.*

¹⁰ Francisco de las Navas: *Op. cit.* p. 227

¹¹ Diego Durán : *Op. cit.* p. 289

¹² Alfonso Caso: *Op. cit.* 1967, p. 35

¹³ Francisco de las Navas: *Op. cit.* p. 227.

¹⁴ Alfonso Caso: *Op. cit.* 1967, p. 35

¹⁵ Cristóbal del Castillo: *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, México, CONACULTA, 2001, p. 169; Diego Durán: *Op. cit.* p. 294

¹⁶ Diego Durán : *Op. cit.* p. 294

¹⁷ Alfonso Caso *Ibid.* p. 37

¹⁸ Francisco de las Navas: *Op. cit.* p. 228

señala que la decimacuarta veintena se llamaba Huey Pachtli, la cual, comenzaba el diecisiete de noviembre.²⁰

15^a Panquetzaliztli. Iniciaba el 9 de noviembre. De acuerdo con De las Navas, este era el nombre, en Tlaxcala, de la duodécima veintena, la cual, comenzaba el 8 de octubre.²¹

16^a Atemoztli. Comenzaba el 29 de noviembre.

17^a Títitl. Iniciaba el 19 de diciembre. Itzcalli Títitl según Cristóbal del Castillo.²²

18^a Izcalli. Comenzaba el 8 de enero. A este se agregaba el día bisiesto según la investigación de Castillo Farreras.²³ Otros nombres, según Caso: Xochiteca o Xochilhuitl.²⁴ -Había 5 días *nemontemi*. Cuatro últimos días de enero y el primero de febrero.

4.2. Festividades y deidades.

Ahora, señalemos que las festividades dedicadas a las distintas deidades se celebraban de acuerdo con el ciclo de las 18 veintenas. La cuestión es establecer cuál es la relación de las festividades que correspondían a las veintenas, con la participación de las deidades.

En este punto es importante hacer el siguiente señalamiento. En los códices que se han denominado como del “Grupo Borgia” (*Códice Borgia*, *Códice Vaticano B*, *Códice Bolonia*, *Códice Fejervary-Mayer*, y *Códice Laud*) se encuentran las representaciones “pictográficas” de las deidades que participan en los sistemas calendáricos. Bodo Spranz, a partir de una investigación iconográfica de los códices de este grupo, pudo determinar que las deidades guardan concordancias con otras, es decir, las deidades comparten rasgos entre sí.²⁵

Por su parte Eloise Quiñónez Keber en su estudio sobre el *Códice Telleriano Remensis*, a partir de una comparación iconográfica entre distintas fuentes (*Códice Florentino*, *Códice Magliabechiano*, los *Primeros Memoriales* y el *Códice Durán*), pudo determinar que las representaciones pictográficas de las deidades que aparecen en cada una

¹⁹ Alfonso Caso: *Op. cit.* 1967, p. 35

²⁰ Francisco de las Navas: *Op. cit.* p. 228

²¹ *Id.*

²² Cristóbal del Castillo: *Op. cit.* p. 169

²³ *Cfr.* Victor Castillo Farreras: “El bisisto náhuatl”, en: *Estudios de Cultura Nahuatl*, Vol. IX, México, UNAM, 1971

²⁴ Alfonso Caso: *Op. cit.* 1967, p. 37

²⁵ Bodo Spranz: *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, FCE, 1973, p. 465

de las veintenas de este códice, en las que se les harían festividades determinadas, ostentan atributos compartidos, lo que en algunos casos dificulta enormemente la identificación de deidades específicas.²⁶

Los señalamientos anteriores resultan sumamente interesantes ya que podrían dar indicios de que las festividades de las dieciocho veintenas tendrían una “dedicatoria” compartida, y podrían hacer referencia al concepto de “fisión y fusión” presentado en el capítulo anterior. Una vez hecho el señalamiento anterior contrastemos la información de las diferentes fuentes.

Comencemos por la primera veintena, llamada Atlacahualo. De acuerdo con Sahagún durante el primer día de esta veintena se celebraba una fiesta a honra de los “dioses tlaloques”, a la deidad del agua Chalchiuhtlicue y a Quetzalcóatl.²⁷ De acuerdo con la representación de la lam. 23 del *Códice Borbónico* se hacía una ceremonia a la deidad de la lluvia, Tláloc, el cual, está sentado como el “patrono divino”.²⁸

Durante la segunda veintena llamada Tlacaxipehualiztli, se hacía una fiesta a honra de Xipe-Tótec, de acuerdo con Sahagún.²⁹ Xipe puede ser identificado con Tlatlauqui Tezcatlipoca (Tezcatlipoca Rojo).³⁰

De acuerdo con el mismo Sahagún, en la tercera veintena, Tozoztontli, se ofrecían las flores que nacían en el “cu llamado Yopico”. Además, los “oficiales de las flores que se llaman *xochimanque* hacían fiesta a su diosa, llamada Coatlicue, y por otro nombre Coatlan Tona”.³¹ Según Seler, siguiendo a los códices *Vaticano A* y *Telleriano Remensis*, esta veintena se relacionaba con Cintéotl, al igual que la siguiente veintena, Huei Tozozntli.³² En esta última, de acuerdo con Sahagún, en el primer día se hacía una fiesta dedicada a

²⁶Eloise Quiñones Keber: *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in Pictorial Aztec Manuscript*, Austin University of Texas Press, 1995, pags. 139-150

²⁷Sahagún: *Historia general de las cosas de Nueva España*, Tomo I, Lib. II, Cap. I, México, CONACULTA, p. 135

²⁸ Anders Ferdinand (et. al.): *El libro del Cihuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, México, FCE, Akademische Druck und Verlangsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991, p. 193. p. 23 del facsimilar.

²⁹Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. I, p. 136

³⁰ Paul Kirchhoff: “Las 18 Fiestas Anuales en Mesoamérica: 6 Fiestas Sencillas y 6 Fiestas Dobles”: en: *Verhandlungen des XXXVIII Internationales amerikanisten Kongressess*, Vol. III, Stuttgart-München, Linden Museum, 1971, p. 208

³¹Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. III, p. 139

³²Eduard Seler: “Eine Liste der mexikanische Monatsfeste”, en: *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Altertumskunde*, v. 1, Graz, Akademische Druck Verlagsanstalt, 1960, p. 10

Cintéotl.³³ En una parte de la festividad se iba al “cu” de la diosa llamada Chicomecóatl, donde se hacía una escaramuza a manera de pelea.³⁴ De acuerdo con la interpretación de Anders (*et. al.*), de la lam. 24b del *Códice Borbónico*, correspondiente a la festividad de esta veintena, se representan ornamentos de papel, rociados con hule, ofrecidos a la deidad de la lluvia, Tláloc, en su templo, encima de un monte.³⁵ Según Kirchhoff esta veintena además estaba dedicada a Chalchiuhtlicue.³⁶ En el folio 13r del llamado *Códice Tudela* está descrita esta veintena y se puede leer lo siguiente: “El demonio a onra de quien se hazia se llamaba Tezcacohua tziua pipiltin...”³⁷

La festividad de esta veintena se representa en la lam. 25 del *Códice Borbónico* donde aparece Tláloc.³⁸ Según Kirchhoff esta veintena estaba también dedicada a Chicomecouatl, y a todas las deidades del agua y del maíz.³⁹ Acorde con el *Códice Tudela* durante esta veintena también se festejaba a Quetzalcóatl : “El demonio de quie[n] se hazia esta fies[ta] se llamava Tzenteul dios de las espigas y Quetzalcoual”.⁴⁰

Durante el primer día de la quinta veintena llamada Tóxcatl, se hacía una fiesta en honor al “dios llamada (*sic*) Titlacahua, y por otro nombre Tezcatlipuca”.⁴¹ Sahagún narra que en una parte de la festividad llevaban a la persona que iba a ser “sacrificada” al “oratorio que llamaban Tlacuchcalco”.⁴² Kirchhoff señala que esta veintena estaba dedicada a Tezcatlipoca-Tlamatzincatl.⁴³

En la veintena llamada Etzalcualiztli, la sexta, se hacía festividad a las deidades del agua.⁴⁴ Esta veintena corresponde a la lam. 26b del *Códice Borbónico*. Se representan en la festividad ofrendas a Tláloc de papel decorado con gotas de hule.⁴⁵

En la lamina 27 del *Códice Borbónico* se encuentra representado un juego de pelota que se llevaba a cabo entre la sexta y séptima veintena. En este juego de pelota participan

³³ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. III, p. 140

³⁴ *Ibid.* Lib. II, Cap. IV, p. 142

³⁵ Anders Ferdinand (*et. al.*): *Op. cit.* 1991, p. 197. p. 24b del facsimilar.

³⁶ Paul Kirchhoff: *Op. cit.* 1971, p. 209

³⁷ *Códice Tudela* (facsimilar) en: José Tudela de la Orden: *Códice Tudela*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de cooperación Iberoamericana, 1980, V.2, Folio 13 r

³⁸ Anders Ferdinand (*et. al.*): *Op. cit.* p. 197. p. 25 del facsimilar.

³⁹ Paul Kirchhoff: *Op. cit.* 1971, p. 209

⁴⁰ *Códice Tudela* (facsimilar) en: José Tudela de la Orden: *Op. cit.* Folio 14r

⁴¹ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. IV, p. 142

⁴² *Ibid.* Lib. II, Cap. V, p. 143

⁴³ Paul Kirchhoff: *Op. cit.* 1971, p. 209

⁴⁴ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. VI, p. 145

⁴⁵ Anders Ferdinand (*et. al.*): *Op. cit.* p.202. p. 26b del facsimilar.

cuatro deidades: en la cabecera superior aparecen, de izquierda a derecha, Cintéotl-Xochipilli, e Ixtlilton; en la cabecera inferior aparecen Quetzalcóatl, y Cihuacoatl, de izquierda a derecha, respectivamente. Asimismo, se observa la leyenda: “cuatro dioses del juego de batey (pelota) a quien hacían sus oraciones antes o sacrificios”.⁴⁶ Por su parte, Karl Nowotny señala que en esta veintena se sacrificaba la imagen viviente de Chalchiuhtlicue.⁴⁷ Kirchhoff señala que esta veintena estaba dedicada a las deidades del agua y del maíz: Tlaloc, Chalchiuhtlicue, Quetzalcóatl y a su gemelo Xolotl.⁴⁸

Durante la séptima veintena, llamada Tecuilhuitontli, durante los primeros días se hacía una fiesta a la deidad llamada Huixtocihuatl, deidad de la sal, “hermana mayor de los dioses tloques”.⁴⁹ Esta veintena corresponde al folio 1r del *Códice Telleriano Remensis*. Eloise Quiñones Keber dice con respecto a la representación pictográfica que además de la deidad de la sal, Huixtocihuatl, esta representación se podría asociar con Xochipilli.⁵⁰ Anders (*et. al.*) interpretan la lam. 27b del *Códice Borbónico* de la siguiente manera: “Tecuilhuitontli es representado por las andas de cañas preciosas, zacate verde y mazorcas con la figura de una deidad que es una combinación del dios de las flores, Xochipilli, con el dios de maíz, Cintéotl”.⁵¹

De acuerdo con Sahagún, en la veintena llamada Huei Tecuilhuitl, la octava, se hacía una festividad a la deidad llamada Xilonen.⁵² En el *Códice Tudela* esta veintena aparece con el nombre de Hueitecuylhuitl, y se dedicaba a Chicomecóatl.⁵³

En la novena veintena, Tlaxochimaco (Miccailhuitontli, Miccailhuitl, Miccailhuitzintli o Nexochimaco) se hacía fiesta en honor a Huitzilopochtli.⁵⁴ Esta veintena correspondería al folio 2r del *Códice Telleriano Remensis*. De acuerdo con la interpretación de Eloise Quiñónez la representación de la deidad, más que una deidad específica

⁴⁶ *Códice Borbónico* (facsimilar) en: Anders, Ferdinand (*et. al.*): *Op. cit.* p. 27

⁴⁷ Karl A. Nowotny: “Die aztekischen Festkreise”, en: *Zeitschrift für Ethnologie*, Vol. 93, Nos.1-2, Braunschweig, Verlag Albert Limbach, 1968, p. 100

⁴⁸ Paul Kirchhoff: *Op. cit.* 1971, p. 210

⁴⁹ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. VI, p. 146

⁵⁰ Eloise Quiñones Keber: *Op. cit.* p. 139

⁵¹ Anders Ferdinand (*et. al.*): *Op. cit.* p. 204

⁵² Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. VII, p. 147

⁵³ *Códice Tudela* (facsimil) en: José Tudela de la Orden: *Op. cit.* Folio 17r

⁵⁴ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II; Cap. VIII, p. 149

representa una mezcla de atributos de varias deidades: del dios del fuego Xiuhtecuhtli, de Otontecuhtli, y de Paynal, representante de Huitzilopochtli.⁵⁵

Según Motolinia en Miccailhuitl los mercaderes hacían fiesta a la “diosa de la sal”.⁵⁶ El *Códice Tudela* menciona que se hacía “fiesta a todos los dioses q[ue] tenían”, pero en la descripción de los ritos se hacía alusión a una participación central de Mictlantecuhtli:

[En] esta fiesta buscaban un viejo y vestíanle muy bien vestido y poníanle muchas joyas y plumajes y piedras preciosas y poníanle el nombre de un demonio, el cual se llamaba Mictlantecle, señor del (*sic*) los muertos, a quien significaba este viejo y llevábalo al templo y poníanlo en una cueba que estaba en el templo para efecto, y poníanle dentro con mucha comida y cerrabanle a piedra lodo la puerta, el que allí moría acabada la comida.⁵⁷

De ahí podemos suponer que la deidad principal de esta veintena era Mictlantecuhtli, de donde provienen algunos de sus nombres.

La décima veintena se llamaba Xócotl Huetzi, Hueymiccailhuitl, o Hueymiccailhuitzintli y se hacía, en el primer día, fiesta a la “dios del fuego, llamado Xiuhtecuhtli o Ixcozauhqui”.⁵⁸ Nowotny señala también que se dedicaba un sacrificio a Yiacatecuhtli.⁵⁹ Esta veintena corresponde al folio 2v del *Códice Telleriano Remensis*. De acuerdo con la interpretación de Eloise Quiñónez la representación de la deidad correspondiente a esta veintena se refiere a Otontecuhtli.⁶⁰

Kirchhoff en su clasificación de las veintenas en “fiestas sencillas” y “fiestas dobles”, clasifica a las veintenas Miccailhuitontli y Hueymiccailhuitl como unas de las llamadas “fiestas dobles”, es decir, que formaban un complejo. Señala que ambas fiestas estaban ligadas con: con deidades de la guerra, tanto Tlaxochimaco-Huitzilopochtli, como Xocotl uetzi-Xiuhtecuhtli, Teteoinana. En la primera se “honra” a Tezcatlipoca, y en la segunda a Yacateuctli.⁶¹

⁵⁵ Eloise Quiñónez Keber: *Op. cit.* p. 142

⁵⁶ Fray Toribio de Benavente Motolinia: *Op. cit.* p. 197

⁵⁷ *Códice Tudela* (facsimil) en: José Tudela de la Orden: *Op. cit.* Folio 19r

⁵⁸ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. IX, p. 151

⁵⁹ Karl A. Nowotny: *Op. cit.* p. 100

⁶⁰ Eloise Quiñónez Keber: *Op. cit.* p. 143

⁶¹ Paul Kirchhoff: *Op. cit.* 1971, p. 213

A la onceava veintena se le llamaba Ochpaniztli, Huechpaniliztli o Tenahuatiliztli. En el primer día se hacía una festividad dedicada a la deidad “madre de los dioses, llamada Teteuinna o Tocí”.⁶² De acuerdo con la interpretación de Quiñónez del folio 3r del *Códice Telleriano Remensis* esta veintena era dedicada a Tlazolteotl.⁶³ Motolinía menciona que en “Ochepanistli”, la fiesta se hacía a “Çinteul”.⁶⁴

Durante la veintena llamada Teutleco (Pachtontli, Teteoeco, Teutleco o Ecoztli), la doceava, se hacía una festividad dedicada a todas las deidades, de acuerdo con Sahagún.⁶⁵ Esta veintena correspondería al folio 3v del *Códice Telleriano Remensis*. De acuerdo con Eloise Quiñónez la identificación de la deidad que correspondería a esta veintena en dicho código es problemática, ya que muestra insignias de Tezcatlipoca principalmente, pero también de Huitzilopochtli, y de Xiuhtecuhtli.⁶⁶ De acuerdo con Durán la festividad que se hacía en esta veintena era “particular del idolo llamado Huitzilopochtli”.⁶⁷

En la veintena decimotercera llamada Tepeñhuitl, por otros nombres: Hueypachtli, Pachtli o Pilahuana, se festejaba, de acuerdo con Sahagún, a honra de “los montes eminentes”.⁶⁸ La representación de esta veintena correspondería al folio 4r del *Códice Telleriano Remensis*. De acuerdo con la interpretación de Quiñónez se estaría representando a Tláloc y sus moradas, las montañas, por lo que la imagen se podría interpretar mejor como los *tlaloque*.⁶⁹ El *Códice Tudela* menciona que se festejaba a *Chicomecóatl*.⁷⁰

En la decimacuarta veintena llamada Quecholli se hacía fiesta a la deidad llamada Mixcóatl, de acuerdo con Sahagún.⁷¹ Esta deidad era llamada también Camaxtli en algunas regiones.⁷² De acuerdo con Durán en esta veintena se hacían ceremonias al “ídolo Camaxtli”, “dios de la caza”.⁷³ Según Kirchhoff en esta veintena se festejaban a cuatro

⁶² Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. X, p. 153

⁶³ Eloise Quiñónez Keber: *Op. cit.* p. 144

⁶⁴ Fray Toribio de Benavente Motolinía: *Op. cit.* p.171

⁶⁵ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XI, p. 155

⁶⁶ Eloise Quiñones *Op. cit.* p. 144

⁶⁷ Fray Diego Diego Durán : *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, Tomo II, México, Editorial del Valle de México, S.A., 1974, p. 294

⁶⁸ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XII, p. 157

⁶⁹ Eloise Quiñónez Keber: *Op. cit.* p.146

⁷⁰ *Códice Tudela* (facsimil) en: José Tudela de la Orden: *Op. cit.* Folio 23r

⁷¹ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XIII, p. 159

⁷² Eloise Quiñones: *Op. cit.* p. 46

⁷³ Diego Durán : *Op. cit.* p. 295

dioses: “que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* enumera como hermanos, principiando por el Mayor: Mixcouatl-Camaxtli o Tlatlahqui Tezcatlipoca; Tlamatzincatl o Yayauhqui Tezcatlipoca; Quetzalcóatl (...); Uitzilopochtli. Además, Izquitecatl y varias diosas”.⁷⁴

En la veintena llamada Panquetzaliztli, la quinceava, según Sahagún, había una fiesta dedicada a Huitzilopochtli,⁷⁵ con otro nombre Tlacahuepan Cuexcotzin.⁷⁶

Esta veintena correspondería al folio 5r del *Códice Telleriano Remensis*. Quiñonez dice, con respecto de la representación de la deidad de esta veintena, que tiene varias características comunes con Huitzilopochtli y Tezcatlipoca.⁷⁷ Motolinía señala que esta veintena se dedicaba a Huitzilopochtli y a Tezcatlipoca.⁷⁸

En la decimosexta veintena llamada Atemoztli, se “hacían fiesta a los dioses de la lluvia, porque por la mayor parte en este mes comenzaban a tronar y hacer demostraciones de agua”.⁷⁹ Anders (*et. al*) interpretan la representación de la festividad de esta veintena en el *Códice Borbónico*, de la siguiente manera: “El jeroglífico de la fiesta es la ofrenda usual de papel decorado con gotas de hule, para las deidades del agua en su templo en el monte. Son Tláloc y Chalchiuhtlicue”.⁸⁰ De acuerdo con Durán el primer día de la veintena era el que se llamaba “Atemoztly”, y “quiere decir descendimiento de agua”, y “era conmemoración del advenimiento de Huitzilopochtli”, “día muy solemne y de gran fiesta”.⁸¹

En la veintena llamada Títitl la decimoséptima, se hacía una fiesta a Ilamatecuhtli, llamada también Tona o Cozcamiauh.⁸² Esta veintena correspondería al folio 6r del *Códice Telleriano Remensis*. De acuerdo con la interpretación de Quiñonez la imagen contiene elementos iconográficos que permitirían asociarla con Xochiquetzal, con Mixcóatl, y posiblemente con Ilamatecuhtli.⁸³ De acuerdo con Durán había al principio de la veintena

⁷⁴ Paul Kirchhoff: *Op. cit.* 1971, p. 217

⁷⁵ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XIV, p. 161

⁷⁶ *Ibid.* Lib. II, Apendiz, p. 269

⁷⁷ Eloise Quiñones Keber: *Op. cit.* p. 148

⁷⁸ Fray Toribio de Benavente Motolinía: *Op. cit.* p. 185

⁷⁹ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XV, p. 163

⁸⁰ Anders Ferdinand (*et. al.*): *Op. cit.* p. 226

⁸¹ Diego Durán : *Op. cit.* p.300

⁸² Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XVI, p. 165

⁸³ Eloise Quiñones Keber: *Op. cit.* pags. 149-150

la “conmemoración del dios de la caza que llamaban Camaxtli”, al igual que en la veintena catorceava.⁸⁴

En la veintena Izcalli, la decimoctava, se hacía festividad al dios del fuego llamado Xiuhtecuhtli o Ixcozauhqui.⁸⁵

Uno de los aspectos importantes que han trabajado algunos investigadores sobre el ciclo calendárico solar nahua, es la relación de los rituales las deidades festejadas con los fenómenos astronómicos (solares) que se cumplen en el ciclo anual. Dichos investigadores han tratado de agrupar, y de relacionar las veintenas con los solsticios y con los equinoccios, es decir, con las estaciones, lo que tendría que ver directamente con dos temporadas importantes para las sociedades agricultoras mesoamericanas: la de sequía o *tonalco* y la de lluvias o *xopan*. Existen posturas contrapuestas sobre la interpretación del contenido de los rituales de las veintenas, el cual tiene que ver también con un supuesto desajuste calendárico provocado por la ausencia de año bisiesto.⁸⁶ A continuación se presentarán algunas propuestas.

Mencionemos el planteamiento al respecto de Johana Broda. Dicha autora ha estudiado las festividades relacionadas con la deidad Tláloc. Ha clasificado en tres grupos a estas festividades de acuerdo con su carácter: 1) Los sacrificios de niños; 2) el ciclo del maíz y la estación de lluvias; y 3) las ceremonias a los cerros.⁸⁷ Cada uno de ellos concordaría con la división básica del año, es decir, la estación seca, de octubre a mayo; la estación de lluvias entre fines de mayo y principios de octubre, para el Altiplano Central, así como una temporada de transición entre los dos ciclos anteriores.⁸⁸ A su vez, cada una de las festividades correspondientes a esos tres grupos tendrían características particulares.

Broda señala que en la estación de secas se realizaban las festividades que tenían como actividades principales los sacrificios de niños con la finalidad de propiciar la llegada de las lluvias.⁸⁹ Estas veintenas eran: de Atlcahualo a Huei Tozoztli, y de Atemoztli a Izcalli. Dichas veintenas, de acuerdo con la correlación con el calendario juliano ofrecido

⁸⁴ Diego Durán : *Op. cit.* p. 302

⁸⁵ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XVII, p. 167

⁸⁶ Nos referimos a la propuesta de M. Graulich que se discutirá más adelante.

⁸⁷ Johana Broda: “El culto mexica de los cerros y del agua”, en: *Multidisciplina. Revista de la Escuela de Estudios Profesionales Acatlán*, no. 7, México, UNAM, 1982, p. 50

⁸⁸ *Ibid.* p. 51

⁸⁹ *Id.*

por Sahagún se encontrarían entre los meses de febrero y abril (Atlcahualo - Huei Tozoztli), y finales de noviembre y finales de enero (Atemoztli - Izacalli).⁹⁰

Por su parte, en la estación de lluvias se realizaban las festividades que tenían como actividades principales

dramas rituales (...) -que- simbolizaban el crecimiento de la planta de maíz y aseguraban su maduración, celebrada en la fiesta del nacimiento del dios mazorca, Cintéotl, en XI Ochpaniztli. En los ritos de estos meses se evidencia la relación de Tlaloc con el sol nocturno, en su estancia en el inframundo, y su relación con los muertos. Tlaloc aparece vinculado con deidades como Xochipilli, Xilonen, Xochiquetzal, Cihuacoatl, Toci-Teteoinnan; y además del sol nocturno, se vincula con la luna, con Venus y con las Pléyades.⁹¹

Las veintenas que abarcarían esta temporada serían de Etzalcualiztli a Ochpaniztli, es decir de finales de mayo a principios de septiembre, de acuerdo con Sahagún.⁹²

La transición entre el ciclo de la estación de lluvias y la estación seca coincidiría con la cosecha del maíz. Las festividades importantes se dedicarían al culto de los cerros. Estas eran Tepeilhuitl y Atemoztli: “encontramos dos fiestas importantes que estaban enteramente dedicadas al culto de los cerros: XIII Tepeilhuitl en octubre, y XVI Atemoztli correspondiente a diciembre. En estas dos fiestas se hacían imágenes de los cerros de masa de *tzoalli*.”⁹³

Podemos suponer, con base en la propuesta establecida por Broda, que las dieciocho veintenas estaban relacionadas con dos temporadas anuales, la de seca y la de lluvias, y que en estas se llevaban a cabo “actos rituales” relacionados con la petición de lluvias, con la cosecha y recolección, respectivamente. De acuerdo con lo anterior es de suponer que las divisiones en veintenas estaban estrechamente ligadas a los fenómenos solares de los equinoccios y de los solsticios, es decir las cuatro estaciones, como ya lo ha propuesto Pedro Carrasco:

Aunque las celebraciones religiosas demuestran la importancia de la división del año en 4 partes que corresponden a las 4 estaciones astronómicas, la

⁹⁰ Sahagún. *Op. cit.* pags. 135-169

⁹¹ Johanna Broda: *Op. cit.* 1982, p. 51

⁹² Sahagún. *Op. cit.* pags. 135-169

⁹³ Johanna Broda: *Op. cit.* 1982, p. 52

terminología náhuatl para las divisiones del año se refieren a la distinción entre temporada de lluvias, xopan, literalmente el tiempo verde, y la estación seca, tonalco. (...) Las asociaciones de los meses muestran también que el ciclo anual se equiparaba al curso diario del sol. El equinoccio de primavera se relacionaba al este y la mañana. Los meses antes y después del solsticio de verano, cuando el sol está más altos sobre el horizonte, corresponde al medio día. La tarde equivale al otoño cuando empieza a disminuir la extensión del día. Los meses cercanos al solsticio de invierno son la época del año en que el sol a mediodía esta más bajo sobre el horizonte y cuando las noches duran más que los días; corresponde por lo tanto a la noche.⁹⁴

Carrasco también propone que las estaciones del año* se pueden asociar a cada uno de los rumbos del mundo.⁹⁵ En otras palabras, los dos solsticios y los dos equinoccios se relacionan con los puntos cardinales: el norte (Mictlan) se relacionaría con el solsticio de verano; el este (Tlalocan) se relacionaría con el equinoccio vernal; el sur (Huitztlampa) se relacionaría con el solsticio de invierno; y el oeste (Ciuatlampán) se relacionaría con el equinoccio otoñal.

Según Graulich, retomando la idea de Carrasco, dentro de la cosmovisión náhuatl, el modelo del día es también el de un año, entre otras cosas.⁹⁶ Por ende, si el año es como el día, debe de tener un parte diurna y una nocturna. En la analogía el día corresponden a la estación seca y la noche a la estación lluviosa.⁹⁷ Graulich habla de una “transgresión original”, llevada a cabo cuando se rompió el árbol cósmico, que simbolizaba el acuerdo perfecto entre Ometéotl y su prole, cuando Xochiquetzal (o Cihuacóatl o Inextli) cayó en tentación y le cortaron una flor; los dioses fueron desterrados del “paraíso” hacia las tinieblas, sobre la tierra, en donde, desde entonces, se convirtieron en presa de la muerte.⁹⁸ López Austin habla también de una “trasgresión original”. Este autor señala que la trasgresión (“pecado” en palabras del mismo autor) se produjo debido a que los dioses procedentes del “cielo” y del “inframundo” viajaron por el interior de los postes huecos que separaban al “cielo” y al “inframundo” y se unieron, algo que no debían de hacer, ya que

⁹⁴ Pedro Carrasco: “Las fiestas de los Meses Mexicanos”, en: *Mesoamerica: homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, Gilberto Jiménez Moreno, Doris Stone y Luis Reyes (comps.), México, INAH, 1979, p. 53

* Aquí introducimos las estaciones del año (primavera, verano, otoño, invierno) sólo en un sentido referencial, ya que éstas corresponden a cuatro eventos solares (dos solsticios y dos equinoccios). Estos últimos son las que tendrían importancia dentro de la cosmovisión prehispánica, y no en sentido propio, las estaciones.

⁹⁵ *Id.*

⁹⁶ Michel Graulich: *Op. cit.* 1999, p. 40

⁹⁷ *Id.*

⁹⁸ *Ibid.* p. 26

las dos partes del cuerpo de Cipactli, formadoras del “cielo” y del “inframundo”, respectivamente, separadas por Tezcatlipoca y Quetzalcóatl no se debían de volver a unir. Esto trajo como consecuencia la expulsión de los dioses a la superficie de la tierra y al inframundo⁹⁹ López Austin ha señalado que esta trasgresión produjo el transcurso del tiempo.¹⁰⁰

Según Graulich, en la analogía del día con el año, la “transgresión” tuvo lugar al final del día, al ponerse el sol, lo que correspondería a la penetración del sol en la tierra y conllevaría el nacimiento del maíz; a su vez concordaría con el fin de la época seca, el comienzo de las lluvias y las siembras. Para los mexicas el norte era el país de los muertos. El Sol hace su recorrido en el inframundo, de donde vuelve a nacer a media noche, es decir en el solsticio.¹⁰¹

Por otra parte, Carrasco, amplía su propuesta de la siguiente manera:

La comparación del ciclo anual con el ciclo diurno permite a los meses el esquema direccional que añade a los 4 rumbos una o varias direcciones centrales, bien sea un centro o un centro de lo alto y un centro de lo bajo. El verano, la temporada en que el sol está más alto, es comparable al medio día y corresponde al centro de arriba; mientras que el invierno, cuando el sol está más bajo, es equiparable a la noche y representa el centro de abajo. Este esquema asociaría meses y direcciones de la siguiente manera: Izcalli, Atlacahualo, Tlacaxipehualiztli con el E; Tozoztontli, Uey Tozoztli, Tóxcatl con el N; Etzalcualiztli, Tecuilhuitontli, Uey Tecuilhuitl con el alto; Tlaxochimaco, Xocotleutzi, Ochpaniztli con el O; Teotleco, Tepeilhuitl, Quecholli con el S; Panquetzaliztli, Atemoxtli, Títitl con lo bajo.¹⁰²

Es decir, cada una de las dieciocho veintenas se pueden relacionar con una de las seis direcciones, las cuales, incluirían dos puntos sobre el eje, el alto y el bajo.¹⁰³ El esquema se sintetiza en el siguiente plano:

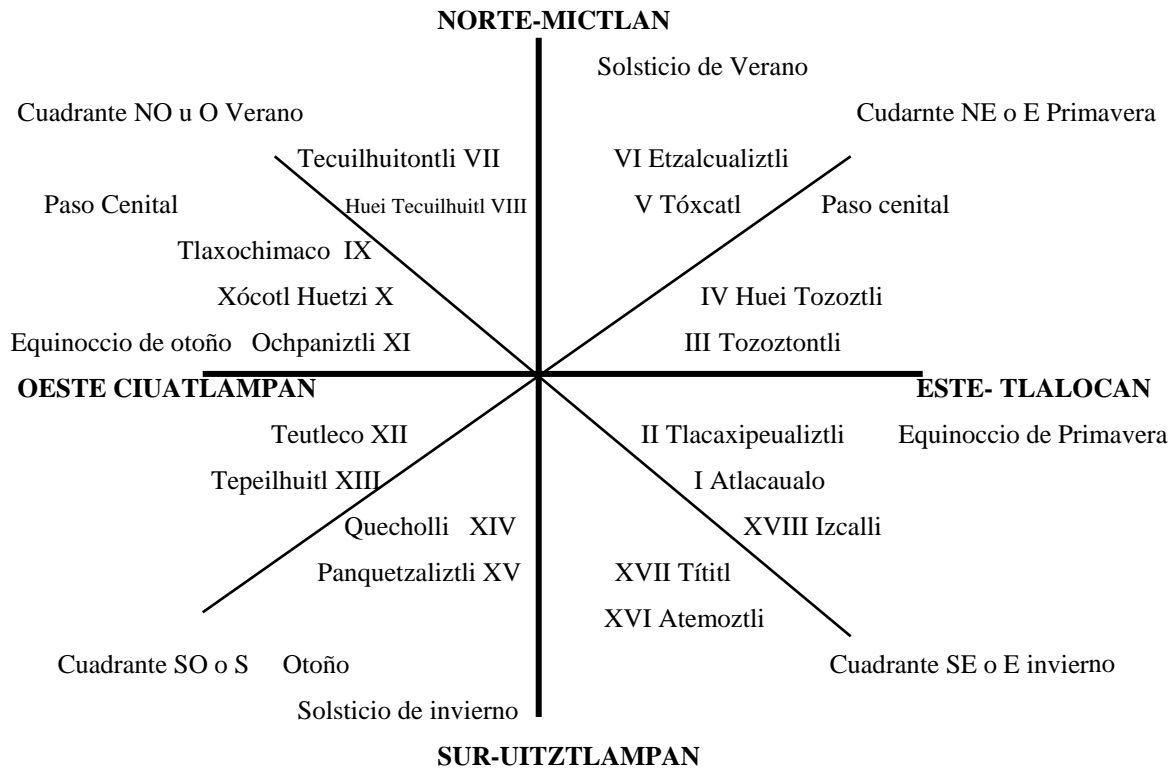
⁹⁹ Alfredo López Austin: *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1995, p. 20

¹⁰⁰ *Id.*

¹⁰¹ *Ibid.* p. 41

¹⁰² Pedro Carrasco: *Op. cit.* 1979, p. 55

¹⁰³ *Ibid.* pags. 58 y 59



Señalamos que a diferencia de Broda, para quien la época de sequía (invierno) es de luz, y la época de lluvias es de oscuridad asociada con el inframundo y la noche (invierno), para Carrasco, como se señaló anteriormente, la asociación es la contraria: secas-oscuridad y noche; lluvias- sol y luz.

De acuerdo con el mismo Carrasco, las dieciocho veintenas se repartían en tres ciclos, los cuales dependían de la o de las deidades principales a las que se celebraban en cada veintena.¹⁰⁴ La división no corresponde al orden estricto de sucesión, sino que se establece de acuerdo al “carácter” de la principal deidad.

A) El primer ciclo estaría dedicado a los dioses creadores, los dos Tezcatlipoca, Huitzilopochtli y Quetzalcóatl (según el mismo autor los cuatro Tezcatlipoca); así como al sol y a los guerreros que después de la muerte iban a acompañarlo en su curso diurno. Correspondería a las veintenas: Tóxcatl, correspondiente al Tezcatlipoca Negro, poco antes del solsticio de verano; Panquetzaliztli, correspondiente a Huitzilopochtli, en el solsticio de invierno; Tlacaxipehualiztli, correspondiente al Tezcatlipoca Rojo del este o Xipe, en el

¹⁰⁴ *Ibid.* pags. 55-56

equinoccio de primavera; Xócotl Huetzi, probablemente relacionado con Quetzalcóatl en el equinoccio de otoño. Carrasco señala que las festividades del este y del oeste eran las que pedían el mayor número de sacrificios de guerreros cautivados, lo cual se relacionaba con las ideas acerca del destino de las almas de los guerreros como ayudantes del sol.¹⁰⁵ La relación que hace Carrasco de Xócotl Huetzi no nos queda clara, ya que el autor no ofrece más argumentos. Podemos inferir que la relación es establecida con la posición de la veintena en el poniente (oeste), y la relación de Quetzalcóatl con esta misma dirección cardinal.

B) El Segundo ciclo se refiere a los dioses del agua, la lluvia y las plantas cultivadas que corresponderían a las veintenas: comenzaba en Atemoztli, en el invierno, y se reanudaba después en Izcalli. Continuaba hasta que culminaban los sacrificios al mismo dios Tláloc durante Huei Tozotli y acababa en las celebraciones de Etzalcualiztli cuando los principales participantes eran los sacerdotes de Tláloc en el Calmécac. Aclara Carrasco que durante toda la mitad del año, que abarcaban estas veintenas, era la época de las celebraciones a los *tlaloque*, en las que se pedía agua mediante el sacrificio.¹⁰⁶ La siembra comenzaba en Títitl; la ofrenda de jilotes en Atlacualo; y la celebración de la primicias del maíz en Ochpaniztli.

C) El tercer ciclo correspondería al culto a los dioses del inframundo, del fuego y de la tierra. Correspondería a las veintenas: Tóxcatl (en esta veintena el sol pasa a estar en el norte, es decir, entra al Mictlan. Se hacía ofrenda y se celebraba el nacimiento de Yacateuctli), Tecuilhuitontli (de acuerdo con el *Códice Borbónico*, *Xochipilli* e *Ixtlilton* juegan el “juego de pelota”; las deidades corresponderían a los héroes del *Popol Vuh* que van al inframundo a “jugar a la pelota”), Miccailhuitontli, Huei Miccailhuitl (fiestas de los muertos)¹⁰⁷, Quecholli, Títitl, e Izcalli (veintenas en que el sol se encontraba más bajo sobre el horizonte y cuando las noches son más largas que los días, es decir, el sol o pasaba la mayor parte del día en el inframundo).¹⁰⁸

¹⁰⁵ Pedro Carrasco: *Op. cit.* 1979, p. 55

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 56

¹⁰⁷ Se había señalado que Huei Miccailhuitl podría equivaler a la veintena de Xócotl Huetzi, por lo que se podría pensar que se está repitiendo ya que esta última pertenecía al primer ciclo descrito. Habría que señalar que los dos nombres que se asignan a esta veintena corresponden a contenidos diferentes en cuanto a sus festividades, es decir, no son la misma festividad. Más adelante se harán algunas aproximaciones al respecto.

¹⁰⁸ Las veintenas Títitl e Izcalli se encuentran dentro de dos ciclos, el segundo y el tercero. El motivo es que se está aludiendo a fenómenos “diferentes” ocurridos durante estas veintenas. En el segundo ciclo se hace

Los tres ciclos que propone Carrasco se aproximan a una esquematización desarrollada por Paul Kirchhoff, en la que definió tres tipos de deidades, que tenían rasgos comunes entre sí, y que se festejaban en tres bloques de veintenas:¹⁰⁹

1) Tipo I. Deidades (principalmente masculinas), cada una con un “mundo” propio habitado por muertos. Las deidades dominantes: Xiuhteuctli, Tezcatlipoca, Huitzilopochtli. Veintenas y deidad: **Izcalli**-Xiuhteuctli, **Atlcaualo**-Tlaloc, **Tóxcatl**- “Tezcatlipoca-Tlamatzincatl”, **Miccailhuitontli**-Tezcatlipoca-Mictlantecuctli, **Hueimiccailhuitl**- Xócotl Huetzi- Xiuhteuctli, **Quecholli**- Mixcóatl-Tlamatzincatl (Tezcatlipoca).

2) Tipo II. deidades de potencias constructivas (tierra, lluvia, vegetación, etc.) y destructiva (guerra: muerte). Veintena y deidad: **Tlacaxipehualiztli**-Xipe Tótec-“Tlatauque-Tecatlipoca”, **Etzalcualiztli**- Tláloc- Chalchiuhtlicue- Quetzalcóatl- Xolotl, **Ochpaniztli**-Teteoinan, **Panquetzaliztli**-Tezcatlipoca Huitzilopochtlimaxtli.

3) Tipo III. deidades (en su mayoría femeninas) de la fertilidad, tanto de la naturaleza como de los seres humanos, asimismo de inventos, desde calendarios hasta artes textiles, bailes y música. Veintenas y deidades: **Tozontontli**-Tláloc-Chalchiuhtlicue-Chicomecóatl-Cintéotl, **Huei Tozotli**-Tláloc- Chalchiuhtlicue- Chicomecóatl- Cintéotl- “Quetzalcóatl -Ehecatl”, **Tecuilitontli**- Xochipilli- Uixtociuatl, **Hueitecuilitl**- Xochipilli- Xipe- Uixtociuatl- Chocomecoatl- Ciuacouatl- Xilonen- Chimalneca, **Pachtontli (Teutleco)**- “Telpochtli-Tlamatzincatl-Tezcatlipoca”- Huitzilopochtli- Camaxtli, **Hueipachtli**-Tepeiluitl-Tláloc-Chalchiuhtlicue, **Atemoztli**-imágenes de los montes-Tláloc, “Iyahqueme Quetzalcóatl -Ehecatl”, Itzacauatl- Matlalcueye -Chalchiuhtlicue-Chicomecóatl, **Títitl**- Ciuacouatl-Ilamateuctl- Cihuateteo.

Ahora, de acuerdo con las anteriores propuestas mostramos una tabla de la correlación de las veintenas con los meses del calendario gregoriano basado en Sahagún:

referencia a la estación de lluvias, en el tercer ciclo se hace referencia a los fenómenos solares. *Cfr.* Pedro Carrasco: *Op. cit.* 1979, pags. 55-57

¹⁰⁹ Paul Kirchhoff: “Dioses y fiestas de los nahuas centrales”, en: *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pags. 199-204, tabla anexa.

Veintena	Fecha de inicio y de termino a principios del siglo XVI
Atlcahualo	13/2 – 4/3
Tlacaxipehualiztli	5/3 – 24/3
Tozoztontli	25/3 – 13/4
Huei Tozoztli	14/4 – 3/5
Tóxcatl	4/5 – 23/5
Etzalcualiztli	24/5 – 12/6
Tecuilhuitontli	13/6 – 2/7
Huei Tecuítlhuítl	3/7 – 22/7
Tlaxochimaco	23/7 – 11/8
Xócotl Huetzi	12/8 – 31/8
Ochpaniztli	1/9 – 20/9
Teutleco	21/9 – 10/10
Tepeítlhuítl	11/10 – 30/10
Quecholli	31/10 – 19/11
Panquetzaliztli	20/11 – 9/12
Atemoztli	10/12 – 29/12
Títitl	30/12 – 18/1
Izcalli	19/1 – 7/2
Nemontemi	8/2 – 12/2

Es importante detenernos aquí para analizar la propuesta de Graulich, quien polemiza sobre varias hipótesis que relacionan a las fiestas y a las estaciones. Según este autor, con base en un estudio de los “ritos” llevados a cabo en cada una de las veintenas, reajusta el orden que se ha establecido para las veintenas en una “posición original” en el año 682 d.C., el cual se fue recorriendo porque no se consideraba un día extra cada cuatro años, con lo que cambiaría la relación con los fenómenos solares, es decir, estacionales.

En palabras del mismo autor:

el calendario de las veintenas, tal como se concibe hasta hoy, parece muy mal estructurado. Algunas fiestas anteceden al acontecimiento al que se refieren, mientras que otras coinciden con él o le suceden; así, una ceremonia pretendidamente relacionada con un solsticio cae en realidad veinte días después, y otra, asociada con el otro solsticio, cuarenta días. ¿Ignoraban los mexicanos que los solsticios dividen el año en dos partes iguales?

Hemos equivocado la interpretación de las veintenas, y no puede ser de otro modo puesto que las abordamos sobre bases erróneas. El calendario, es cierto, está dislocado, pero debemos ante todo tratar de saber cómo se presentaban en relación con las estaciones antes del desfase y, para ello, es necesario encontrar algunos hitos seguros que permitan orientarlos.¹¹⁰

Graulich propone la hipótesis de que el ciclo calendárico solar (el contenido de las “festividades”) en el año 682 d.C. coincidía plenamente con los fenómenos solares, el cual, con el tiempo se fue desfasando hasta que se tienen las fechas calendáricas más tardías (de los mexicanos en la primera década del siglo XVI). Al respecto el autor señala lo siguiente:

Es fácil determinar la época en la que el calendario de las veintenas coincidía exactamente (...) con las estaciones y las declinaciones del sol. En 1519, el desfase de las veintenas en relación con su posición original era de 209 días ; y a razón de un día perdido cada cuatro años, eran necesarios (4 x 209) 836 años; o dicho de otro modo, en los años 680-683, las veintenas y sus ritos estaban en su sitio.¹¹¹

Graulich establece que dicha coincidencia se dio entre los años 680 y 683 con los siguientes argumentos: a) Establece una comparación con el sistema calendárico maya de Copán. Éste establece que en el año 682 se inauguró un nuevo sistema de cómputo de las lunas en el cual a 149 meses lunares se atribuía 4 4000 días, o sea 29. 753020 días por cada periodo lunar. Graulich puntualiza: “Este sistema fue aplicado en la mayoría de las ciudades mayas hasta el año 756, durante el periodo denominado “de uniformidad” y, hacia el final del siglo VII, se había logrado determinar la duración exacta del año trópico”.¹¹² b) Comparando varias fuentes (los *Memoriales* de Motolinía, la *Monarquía* de Torquemada, el *Memorial breve* de Chimalpahin, *Relación de la genealogía* y el *Origen de los mexicanos*, los *Anales de Cuauhtitlan*) en las cuales le hacen remontar a esta época el inicio

¹¹⁰ Michel Graulich: *Op. cit.* 1999, p. 74

¹¹¹ *Ibid.* p. 79

¹¹² *Ibid.* p. 80

de la “historia”.¹¹³ C) algunos datos históricos mayas. En Tikal el Señor A, “Doble peine”, accedió al poder en el año 682, y en palabras de Graulich: “él parece haber sido el descendiente de una dinastía que , varios siglos antes había gobernado en Tikal cuando la influencia de Teotihuacan se hacía sentir allá con gran fuerza. Su acción habría tendido a restaurar el antiguo orden de las cosas”.¹¹⁴ Éste erigiría nuevas estelas y levantaría altares. Su gobierno habría durado 52 años. En Yaxchilan, el gobernante “Escudo Jaguar” reinó a partir del año 682. Éste personaje fue uno de los gobernantes más prolíficos de ese lugar.¹¹⁵

La propuesta de Graulich se encontraría en contradicción, por lo menos, con las propuestas anteriormente presentadas. Por los objetivos que se persiguen en este capítulo dicha problemática debe quedar lo más clara posible.

Graulich para su reconstrucción “*ideal*” del año parte de dos veintenas: Atlcahualo (“parada de las aguas”) y Atemoztli (“caída de las aguas”). Según este autor, la primera “veintena” en el año de 1519, abarcaba del 13 de febrero al 4 de marzo, es decir, antes del periodo de lluvias; la segunda veintena, en el mismo año, abarcaba del 10 al 29 de diciembre, es decir, el periodo de secas.¹¹⁶ Es importante señalar, como ya se ha mostrado, que ambas veintenas se dedicaban a Tláloc y a los tloques. A pesar de las fechas anteriormente señaladas, a partir de los nombres se podría ubicar a Atlcahualo al final de la estación de lluvias, de manera que el vigésimo día, el último de dicha veintena, caía a finales del mes de septiembre. De esta manera Atemoztli, al respetar el orden de sucesión de las veintenas, caería en julio, en el periodo de lluvias.¹¹⁷ De esta forma, según Graulich, todas las veintenas cuyos nombres están relacionados con las estaciones se encuentran perfectamente situadas en el año. La posición reordenada sería la siguiente:¹¹⁸

¹¹³ *Id.*

¹¹⁴ *Id.*

¹¹⁵ *Ibid.* p. 82

¹¹⁶ *Ibid.* pags. 74-75

¹¹⁷ *Ibid.* p. 75

¹¹⁸ Tóxcatl se ubicaría en diciembre, en las proximidades del solsticio de invierno (el 20 Tóxcatl coincidiría con el solsticio); de acuerdo con lo anterior el 20 de Quecholli se encontraría en el solsticio de verano; el 20 de Atlcahualo coincidiría con el fin del periodo de lluvias (29 de septiembre). (Michel Graulich: *Op. cit.* 1999, p.76)

Veintena	Fecha de inicio y de termino en 682
Atlcahualo	10/9 – 29/9
Tlacaxipehualiztli	30/9 – 19/10
Tozoztontli	20/10 – 8/11
Huei Tozoztli	9/11 – 28/11
Tóxcatl	29/11 – 18/12
Etzalcualiztli	19/12 – 7/1
Tecuilhuitontli	8/1 – 27/1
Huei Tecuítlu	28/1 – 16/2
Tlaxochimaco	17/2 – 8/3
Xócotl Huetzi	9/3 – 28/3
Nemontemi	29/3 – 2/4
Ochpaniztli	3/4 – 22/4
Teutleco	23/4 – 12/5
Tepeítlu	13/5 – 1/6/4
Quecholli	2/6 – 21/6
Panquetzaliztli	22/6 – 11/7
Atemoztli	12/7 – 31/7
Títitl	1/8 – 20/8
Izcalli	21/8 – 9/9

La reorganización de Graulich se establece tomando como base la primera y la decimosexta veintena, ateniéndose a la concordancia entre el significado de su nombre y la época del año a que se refiere. Cabría hacer una anotación al respecto. Como se ha presentado más arriba, las veintenas podían ser designadas por diferentes nombres. Ateniéndonos a la *Historia* de Durán, el caso de la primera veintena resulta bastante curioso. De acuerdo con este autor, la primera veintena tenía cuatro nombres: Xochtitzquilo, Quahuitlehua, Atlmotzacuaya, Xilomaniztli¹¹⁹ Dicha veintena comenzaría,

¹¹⁹ Diego Durán : *Op. cit.* pags. 269-70

de acuerdo con Durán, el primer día de marzo, es decir, a finales del invierno y principios de la primavera. El primer nombre explica este autor:

quiere decir tomar el año en la mano y lo segundo propiamente tomado en el rigor del bocablo quiere decir tener un ramo en la mano y porque lo entendamos es de saber que Xihuitl significa dos cosas año ó ramo es bocablo que significa estas dos cosas tomándose por el año quiere decir tomar el año en la mano y tomándose por el ramo dirá tomar el ramo en la mano según la pintura que es un índio* con un ramo en la mano parece que nos quiere significar la segunda declaración del bocablo que es tener un ramo en la mano pero considerado como ellos le consideraban que el año era de muchos meses y días compuesto como el ramo de muchas ramas y hojas propiamente aunque por metáfora quiere decir tomar el año en la mano, empezar el año como acá decimos tomé el camino en la mano para dar á entender que empezó á acaminar así estos por esta metáfora daban á entender ser el principio del año y tomar ó empezar á correr su año y este era el primer nombre que el año nuevo tenía.¹²⁰

La palabra que designa este primer nombre es un verbo en voz pasiva con un sustantivo. El sustantivo es *Xochitl*: rosa o flor;¹²¹ el verbo es *tzitzquia*: asir, o tener algo en la mano.¹²² La traducción de la palabra es: “se asía la flor”. En la explicación que da Durán sobre el significado de la palabra no queda claro el porque usar el sustantivo Xihuitl.

Sobre el segundo nombre de la veintena, Quahuitlehua, dice lo siguiente:

quiere decir empezar á caminar los árboles ó empezar los árboles á levantarse y era propiamente decir que ya los árboles que había caidos y tristes el invierno con los hielos entonces empezaba á levantarse y á retoñecer y á dar flores y hojas como en realidad de verdad entonces reverdecen y se inchen de flores y frescura...¹²³

La palabra *Quahuitlehua* es un verbo unido a un sustantivo. El problema con este sustantivo es que éste conserva el “absolutivo” “*tl*”, por lo que se puede considerar una palabra separada del verbo. *Quahuitl* significa “árbol”. El verbo *eua*: (.nic) “tener virtud y

* Lam. 2ª del “Códice Diego Durán ” en: Diego Durán : *Op. cit.* p. s/n

¹²⁰ Diego Durán : *Op. cit.* p. 269

¹²¹ Fray Alonso de Molina: *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2004, p. 169r

¹²² *Ibid.* p. 153r

¹²³ Diego Durán : *Op. cit.* pags. 270

fuerzas para alzar o llevar alguna cosa pesada, o cantar alguna canción”.¹²⁴ Significaría algo como: “levantar los árboles”. La explicación que hace Durán de esta palabra hace alusión a la llegada de la primavera, pero de acuerdo con nuestra traducción no es muy clara, la traducción de Durán implicaría un verbo reflexivo, pero el verbo no tiene *marcas* de reflexivo.

El tercer nombre que da Durán de esta veintena es *Atlmozacuaya*, un verbo con un sustantivo. El sustantivo es *Atl*: “agua”. El verbo es el tiempo imperfecto de *motzaqua*: “estancar el agua que corría”.¹²⁵ La traducción sería “se estancaba el agua que corría”. Durán no atinaba a correlacionar el significado (“atajar el agua”), con el año nuevo, señalando lo siguiente:

Entendí de este bocablo aunque no me supieron dar perfecta relacion del propósito por que llamaban al año nuevo atajar el agua que era por que por Marzo empiezan á caer algunos aguaceros y las sementeras que hasta entonces habían sido de regadío estaban ya sazonadas y no les era necesaria el agua y de esta mesma razon componian el cuarto nombre de esta día que era Xilomaniztly que quiere decir que ya había mazorcas frescas y en leche y esto es lo que de estos cuatro nombres que el año tenía he podido sacar en límpio acerca de la causa porque los tenía.¹²⁶

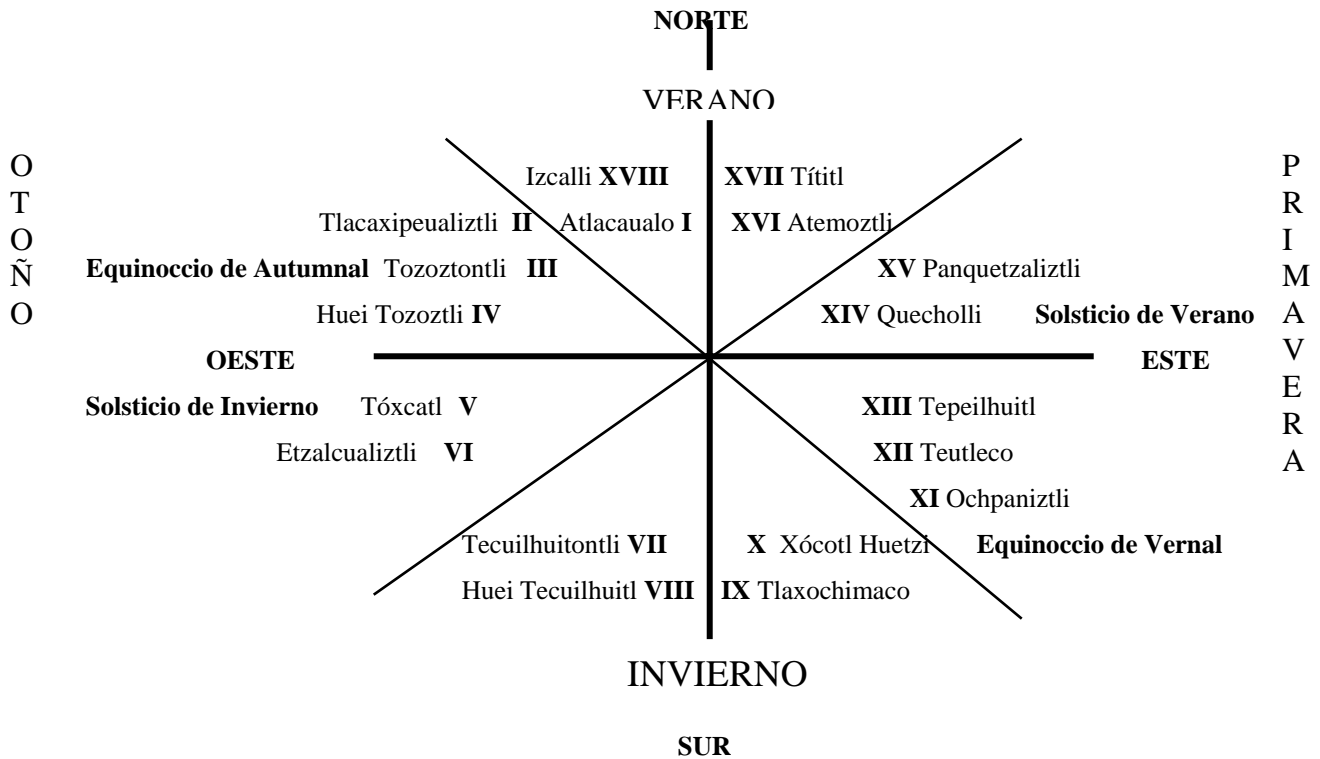
La explicación de Durán no nos resulta lo bastante convincente, más bien, creemos, como Graulich, que se hace referencia a una estación de secas. Por otro lado, los significados de los nombres presentados, a nuestro juicio, no dan indicios para pensar que se trate de una veintena que se pueda ubicar en la primavera, más bien en el otoño, al final de la época lluvias, y en época de recolección.

La reorganización de las veintenas tendría como consecuencia una nueva asociación de éstas con los cuadrantes y con los puntos cardinales. Siguiendo el formato propuesto por Carrasco proponemos el siguiente esquema :

¹²⁴ Fray Alonso de Molina: Op. cit. p. 29r

¹²⁵ *Ibid.* p. 61r

¹²⁶ Diego Durán : Op. cit. p. 270



Este nuevo esquema supone nuevas precisiones. Las estaciones se asociarían ya no a un sólo cuadrante, sino a cuadrantes compartidos, o lo que hemos llamado “áreas cardinales”: Primavera con ESTE-SUR y ESTE-NORTE; Verano con NORTE-ESTE y NORTE-OESTE; Otoño con OESTE-NORTE y OESTE-SUR; INVIERNO con SUR-OESTE y SUR-ESTE. Asimismo, evidentemente, implicaría la reubicación de los fenómenos solares en puntos espaciales diferentes, que seguiría teniendo como base las épocas de lluvias y de sequías.

Ahora, presentamos una propuesta que se contrapone a la elaborada por Graulich. Victor Castillo Farreras ha argumentado que sí había mecanismos en el sistema calendarico para evitar el desfase. Dice Castillo Farreras:

El *xiuhpohualli* estaba formado por 18 veintenas o periodos de 20 días cada uno, a los que al finalizar se agregaba un grupo de 5 días llamados *nemontemi* ($18 \times 20 + 5 = 365$). (...) Con tal sistema calendarico, o mejor dicho, con tal ciclo anual invariablemente sería en verdad desastroso. Cada cuatro años, al confirmarse los puntos solsticiales, habría una diferencia, insignificante quizá, de un día aproximadamente, pero al llegar al *xiuhmolpilli*, a los 52 años, la diferencia aumentaría entonces a poco más de doce días y medio, prácticamente una treceña de atraso, lo cual desquiciaría francamente las costumbres

establecidas; y ni que decir del desorden al cabo de cien años, con más de una veintena pendiente.¹²⁷

Dice Castillo Farreras que si el sistema calendárico regía las celebraciones religiosas y las faenas del campo debía de haber un mecanismo para corregir el desfase, y este mecanismo era la adición de un día por cada cuatro años.¹²⁸ Este autor señala que había una conexión íntima entre el ciclo agrícola y el de las celebraciones religiosas que se sucedían dentro del sistema calendárico, por lo que no podría ir desfasado, es decir, los ciclos agrícolas se correspondían con los contenidos de los rituales de cada veintena. Los argumentos del autor son los siguientes: a) una serie de ritos periódicos vinculados con cuestiones agrarias expresamente, o con fenómenos meteorológicos, la cual corresponde con el orden fáctico de los fenómenos. En cuanto a los fenómenos agrícolas: Tozoztontli y la ofrenda de las primicias de las flores; la veintena Huei Tozoztli, dedicada a la agricultura, ya que se festejaba a Cintéotl y a Chicomecóatl; en la veintena Huei Tecuílhuítli, a parte de hacer baile con cañas de maíz, se comían tortillas de maíz nuevo, y se cocía el *huauhquilitl*; en Tlaxochimaco, veintena siguiente a la anterior, abundaban las flores y entre ellas la *nextamalxóchitl*, la flor del nixtamal, que corresponde a una etapa posterior al nacimiento del jilote; en la veintena Ochpaniztli, se arrojaban sobre la gente semillas de diversos tipos de maíz y también de calabaza; en Izcalli, última veintena del año; se hacían tamales de *huauhquilitl*, y era el tiempo en que se podaban magueyes y nopales para acelerar y dirigir su crecimiento.¹²⁹ En cuanto a los fenómenos meteorológicos ligados a la actividad del campo: En Atlcahualo se hacían ofrendas para el requerimiento de lluvias; en la veintena Atemoztli se esperaba la caída de las aguas; en Ochpaniztli comenzaban las heladas que duraban alrededor de 120 días y desaparecían en Títitl. Después de esta veintena seguía el tiempo apropiado para preparar la tierra para la siembra.¹³⁰ b) comparaciones etnográficas, por ejemplo en la región mixe, en donde se utiliza el computo anual de 365 días semejante a los del *xiuhpohualli*, pero referido únicamente a labores del campo. c) datos de fuentes históricas, por ejemplo, de acuerdo con

¹²⁷ Víctor Castillo Farreras: "El bisiesto náhuatl", en: *Estudios de Cultura Nahuatl*, Vol. IX, México, UNAM, 1971, pags. 75-76

¹²⁸ *Ibid.* p. 76

¹²⁹ *Ibid.* pags. 76-77

¹³⁰ *Ibid.* p. 77

el *Códice Florentino*, en Tenochtitlan se celebraban las fiestas principales del año precisamente el último día de las veintenas, es decir, en la veintena Izcalli. Asimismo, la variación de esta fiesta cada cuatro años en la cual se resaltaba momentos consecutivos en el día: 1. cuando va a amanecer, 2. cuando llegó la media noche, 3. cuando apunta el alba, 4. cuando amaneció, 5. cuando asciende el sol.¹³¹ Dice Castillo Farreras con respecto a lo anterior: “basta sólo una ojeada para advertir que la fiesta de *Izcalli* abarcaba más de 24 horas de celebración, y esto, unido a la diversidad de ritos que se efectuaban, deja en claro lo dicho por los informantes acerca de que al cuarto año *Izcalli* “se hace grande” (*mohueichihua*), es decir que se agranda no sólo en cuanto al esplendor sino a su dimensión temporal”.¹³² d) cálculos matemáticos para la correlación en fechas históricas con el calendario juliano.

En este punto nos encontramos ante la disyuntiva de elegir, con base en la argumentación, una de las dos posturas. Explicemos la postura que adoptaremos, para lo cual aduciremos a algunas reflexiones sobre el desarrollo histórico de los mexicas. Los mexicas entraron a la Cuenca de México como un grupo indigente, en busca de un lugar, tanto política como religiosamente propicio para la fundación de Tenochtitlan. Cuando deambularon por varios lugares alrededor del lago de México entraron en contacto con “sociedades” ya establecidas, y si se puede decir, con desarrollos culturales propios. Una vez que pueden entablar alguna formas de negociación política (como tributarios de los tepanecas de Atzacapotzalco, por un lado, y establecer relaciones de “parentesco” con Colhuacan) logran una relativa estabilidad. A partir de ese momento, si no es que mucho antes, se van a incorporar a un proceso complejo de transformación culturales, es decir, a la conformación de un sistema cultural y social relativamente nuevo, que pudiera responder a la nueva situación en la que se encontraban. En esta dinámica se lleva a cabo un proceso de adopción y de reformulación de contenidos culturales y sociales. Uno de ellos, y el que interesa en este momento, fue la adopción, apropiación y formulación de una *cosmovisión*, y en este aspecto se integra un sistema calendárico, específicamente, un sistema del calendario solar. Entonces, en el caso que haya habido un desfase, los mexicas adoptaron

¹³¹ *Ibid.* pags. 86-87

¹³² *Ibid.* p. 87

los contenidos de los rituales en su desfase, y los reformularon. Lo que interesa en este trabajo es esa problemática, y ya no tanto la de los contenidos culturales de la veintenas en un supuesto “orden original”, aunque en algunos casos pudiera rastrearse un sustrato.

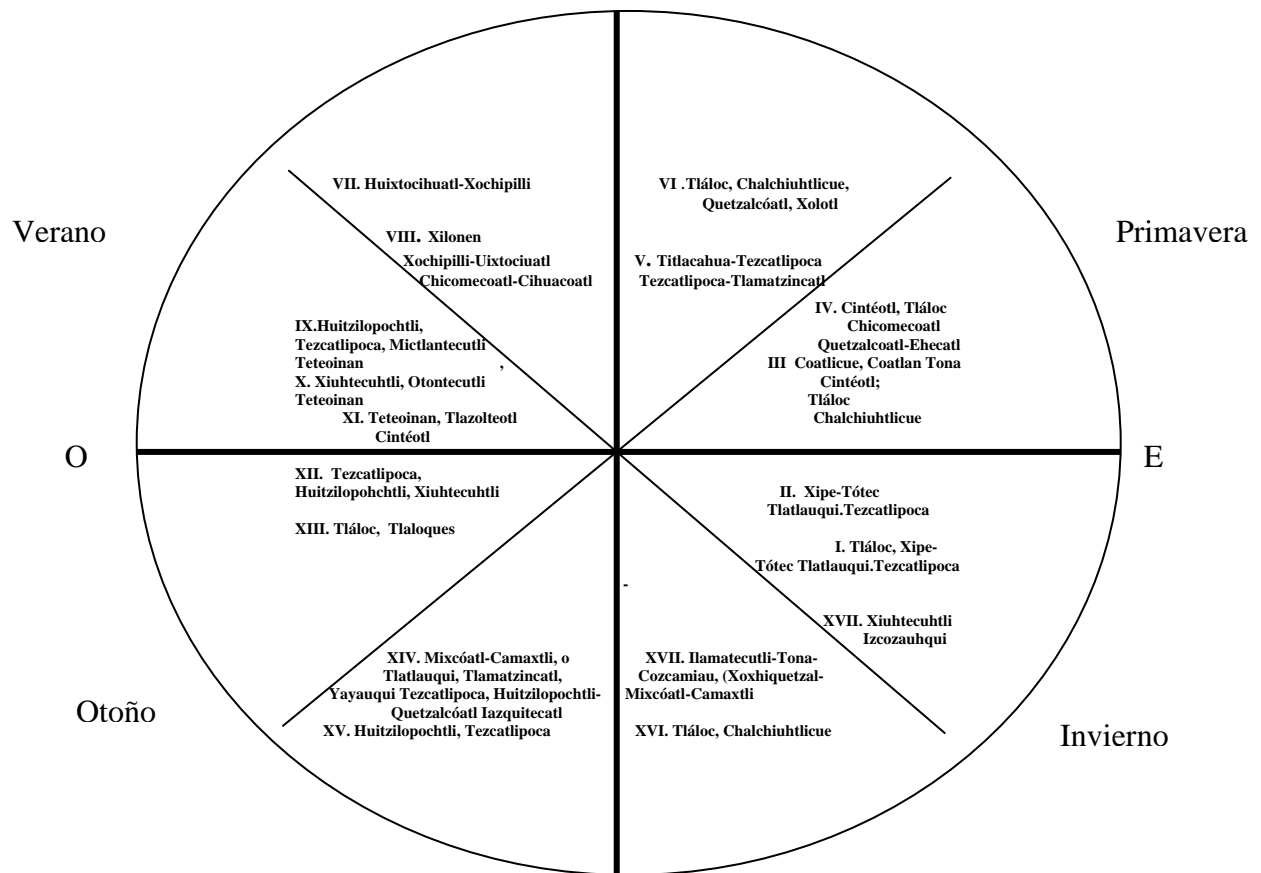
Por otro lado, los argumentos de Castillo Farreras nos parecen más contundentes. El adoptar esta postura nos permitirá la utilización de los modelos elaborados por Broda, Carrasco y Kirchhoff.

Con la información discutida hasta este punto se puede desarrollar el siguiente cuadro:

Veintena	Deidad(es)	Cuadrante y estación
1ª-Atlcahualo (Cuahuitleca, Xilomaztli, Atlcahualo o Atlcahualco, o Cihuilhuitl)	Dioses tlaloques, Chalchiuhtlicue, y Quetzalcóatl <i>Tláloc</i>	Sureste Invierno
2ª- Tlacaxipehualiztli (Coailhuitl, o Xilopehualiztli)	Xipe-Tótec, Tlatlauqui-Tezcatlipoca Huitzilopochtli	Sureste Invierno
3ª Tozoztontli.	Coatlicue, Coatlan Tona, Cintéotl, Tláloc, Chalchiuhtlicue	Noreste Primavera
4º- Huei Tozoztli	Cintéotl, Tláloc, Chicomecouatl Quetzalcóatl -Ehecatl	Noreste Primavera
5ª -Tóxcatl (Popochtli o Tepopochhuiliztli)	Titlacahua-Tezcatlipoca, Tezcatlipoca-Tlamatzincatl	Noreste Primavera
6ª - Etzalcualiztli	Tláloc, Chalchiuhtlicue, Quetzalcóatl , y Xolotl	Noreste Primavera
7ª - Tecuilhuitontli	Huixtocihuatl-Xochipilli, Cintéotl	Noroeste Verano
8ª - Huei Tecuilhuitl	Xilonen Xochipilli- Uixtociuatl- Chicomecóatl- Ciuacouatl- Chimalneca (Kirchhoff;1972)	Noroeste Verano

Veintena	Deidad(es)	Cuadrante y estación
9ª - Tlaxochimaco (Miccailhuitl, Miccailhuitl, Nexochimaco o Miccailhuitzintli)	¿Tezcatlipoca? Mictlantecutli Xocotl (Huizilopochtli y Xiuhtecuhtli), Teteoinana Huixtocihuatl	Noroeste Verano
10ª -Xócotl huetzi	Xiuhtecuhtli o Ixcozauhqui Yiacatecutli, Otontecutli Xocotl (Tlaxochimaco- Huizilopochtli y Xocotl uetzi- Xiuhtecuhtli), Teteoinana	Noroeste Verano
11ª -Ochpaniztli (Huechpaniliztli o Tenahuatiliztli)	Teteuinna o Toci Tlazolteotl Cintéotl	Noroeste Verano
12ª- Teutleco (Pachtontli)	Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Xiuhtecuhtli <i>Teteotleco- Camaxtli</i> (Kirchhoff; 1972)	Suroeste Otoño
13ª - Tepeñhuitl (Hueypachtli, Pachtli o Pilahuana)	Tláloc, tlaloques	Etse-Sur Primavera
14ª - Quecholli	Micóatl (Mixcouatl-Camaxtli o Tlatlahqui Tezcatlipoca; Tlamatzincatl o Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, Huitzilopochtli, Izquitecatl)	Este-Norte Primavera
15ª - Panquetzaliztli	Huitzilopochtli, Tezcatlipoca	Este-Norte Primavera
16ª - Atemoztli	Tláloc, Chalchiuhtlicue Huitzilopochtli	Norte-Este Verano
17ª Títitl	Ilamatecuhtli-Tona- Cozcámiauh (Xochiquetzal, Mixcóatl) (Camaxtli) Ciuacouatl-Ilamateuctl- Cihuateteo (Kirchhoff; 1972)	Sureste Invierno
18ª Izcalli (Xochiteca o Xochilhuitl)	Xiuhtecuhtli-Ixcozauhqui	Sueste Invierno

En el siguiente esquema se muestran las veintenas, y se relacionan las deidades que se han podido identificar para cada veintena. El círculo representaría el ciclo solar que completa un año (aunque no se han incluido los *nemontemi*). Los números romanos indican la veintena que corresponde de acuerdo con el orden establecido más arriba:



Este esquema muestra el orden, tanto temporal como espacial de las veintenas y su relación con las deidades determinadas que adoptaremos para el subsiguiente desarrollo de la investigación. El núcleo del esquema lo hemos adoptado de la propuesta de Carrasco, el cual se ha mostrado en la página 131. De este último esquema se adopta la asociación de las veintenas con los cuadrantes, asimismo, la relación de las veintenas con los solsticios y los equinoccios.

Dejemos hasta aquí esta identificación por el momento. Pasemos ahora a identificar la forma de participación que desempeñan los calpullis dentro las festividades en las veintenas.

4.3. Participación de los calpullis en las festividades del ciclo calendario solar.

El problema que nos ocupará en esta apartado es el tratar de establecer la identificación, y la forma de participación de los calpullis dentro de las festividades que se realizaban en cada una de las dieciocho veintenas. No nos interesa la descripción minuciosa de cada festividad y prácticas rituales sino, por la problemática, sólo de aquellos elementos que puedan relacionarse de algún modo con la participación de algún *calpulli* específicamente.

4.3.1. Atlcahualo

Comencemos por la primera veintena: Atlcahualo. Según Sahagún en una parte de la festividad correspondiente a esta veintena llevaban a todos los cautivos que iban a ser sacrificados a “un templo que llamaban Yopico, del dios Tótec”.¹³³ En este lugar, después de otras ceremonias, se les sacaba el corazón, y se “le ofrecía al Sol y a los otros dioses, señalando con él hacia las cuatro partes del mundo”.¹³⁴ Interesa esta cita por el nombre del templo que se menciona, el cual es el mismo que el de uno de los calpullis que se han señalado en el capítulo anterior.

Habrá que recordar la hipótesis que se propuso en el capítulo anterior sobre los “templos” que se encontraban en el principal recinto ceremonial de Tenochtitlan. Se proponía que los “templos” cuyo nombre era el mismo que el de los calpullis, marcaban, o indicaban la representatividad de estos últimos dentro del sistema religioso. Con base en esta hipótesis derivamos la hipótesis que el calpulli de Yopico, desempeñaba alguna *función simbólica* dentro de los *rituales* que se llevaban a cabo en Atlcahualo. La pregunta obligada es cuál.* Queremos dejar esbozada la pregunta porque suponemos que la interpretación podrá ser planteada más adelante con mayor evidencia cuando se tenga una visión más amplia. Sin embargo vayamos desarrollando las premisas.

Se ha establecido que durante esta veintena se hacían festividades dedicadas a deidades relacionadas con el agua, la pregunta es el por qué se sacrificaban víctimas a *Tótec*. En la primera parte de la festividad se hacían sacrificios en los montes, algunos:

¹³³ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XX, p. 178

¹³⁴ *Id.*

* En esta estructura formal se plantearán las preguntas para cada caso específico de cada veintena y el calpulli relacionado. Sin embargo, en lo subsiguiente se harán de forma implícita. A todas estas cuestiones pretendemos dar una posible respuesta en el siguiente capítulo.

Tepetzinco (cerca de Tlateloco), en Chapultepec, en Yoaltécatl (“Sierra de Guadalupe”), en Poyauhtla (en Tlaxcala), en un monte en Chalco-Atenco, en un monte llamado Yiauhqueme, así como en la laguna de México, en una parte de Pantitlan.¹³⁵ Sahagún menciona también que se mataban cautivos a honra de las mismas deidades, pero sobre el *temalacatl* en el templo Yopico.¹³⁶ Antes del sacrificio había una ceremonia llamada *cuahutlehua*, mediante la cual se presentaba a los *huahuantin* (nombre de los que iban a ser sacrificados) a través de una simulación del posterior sacrificio.¹³⁷ En una ceremonia ulterior éstos eran sacrificados. Los guerreros cautivadores eran quienes combatían contra sus cautivos en el *temalácatl*. El corazón se les extraía en el *téchcatl*, en lo alto del templo Yopico. Los cuerpos eran despeñados del templo y recogidos por sus cautivadores al pie, con el fin de ser desmembrados e ingeridos ritualmente.¹³⁸

4.3.2. Tlacaxipehualiztli.

La presencia de Xipe Tótec durante Atlcahualo muy probablemente esté relacionada con el inicio de la siguiente veintena: Tlacaxipehualiztli. En esta última se dedicaban las festividades, precisamente a Xipe-Tótec. González González se inclina a pensar lo siguiente al respecto:

en *atlahualo* se habrían realizado combates sobre el *temalácatl*, protagonizados por los *huahuantin* que eran presentados y sus cautivadores o “dueños”, esto es, los guerreros mexicas que eran ungidos con atavíos e insignias en esa ceremonia. Estos sacrificios, a manera de una “purificación”, habrían preparado o allanado el camino hacia el *tlahuahuanaliztli* dedicado a Xipe Tótec, tal vez el acontecimiento más importante y aparatoso en el transcurso de las tres primeras veintenas del año ritual mexica.¹³⁹

Sigamos con Tlacaxipehualiztli. Sahagún señala que en una parte del ritual de esta veintena algunas personas (“mancebos”) eran obligados a pelear con otros cuatro personajes “dos vestidos como tigres y los otros dos como águilas”. Antes de comenzar a pelear levantaban sus armas hacia el sol. Antes de que estos últimos acuchillaran a los

¹³⁵ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XX, pags. 176-177

¹³⁶ *Ibid.* Lib. II, Cap. I, p. 135

¹³⁷ Carlos Javier González González: *Relaciones de una deidad mesoamericana con la guerra y el maíz. El culto de Xipe Tótec entre los mexicas*, México, UNAM, tesis, 2006, p. 162

¹³⁸ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XX, p. 178

¹³⁹ Carlos Javier González González: *Op. cit.* pags. 166-167

cautivos anteriormente señalados, salían del templo Yopico varios sacerdotes “aderezados con ornamentos que cada uno representaba a uno de los dioses. Eran en gran número. Iban ordenados como en procesión”.¹⁴⁰ El sacerdote que estaba encargado de hacer los sacrificios, y de extraer el corazón de las víctimas se llamaba Yohuallahuan que era otro nombre de Xipe Tótec. Una vez muertos (los cautivos), sus cuerpos eran llevados a un lugar llamado *calpulco**, donde eran desollados. Según la reconstrucción de las festividades realizadas en esta veintena, Johanna Broda menciona que estas actividades se hacían en el segundo día.¹⁴¹

Durán señala que cuarenta días antes de la festividad dedicada a Xipe Tótec se vestía a un individuo de acuerdo a la imagen del “ydolo”.** Asimismo, señala Durán, en cada barrio:

Quarenta dias antes del dia de la fiesta bestian vn indio conforme al ydolo bibo a este indio esclauo y purificado hacian todos aquellos quarenta dias tanta honrra y acatamiento como al ydolo trayendole en publico: lo mesmo hacian en cada barrio los quales barrios eran como parroquias y así tenian sus nombres y abocacion de ydolo con su cassa particular que seruia de solo iglesia de aquel barrio y asi en fiesta podian en cada barrio bestir vn indio lo qual no hauia en todas las demas fiestas del año de manera que si hauia beinte barrios podian andar veinte indios representando a este su dios vnibersal y cada barrio honrraua y reuerenciaua su indio y semejança del dios como en el principal templo suyo se haçia.¹⁴²

¹⁴⁰ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXI, p. 182

* El *calpulco* según el mismo Sahagún se refería a la “parroquia del barrio”. (Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Apendiz, p. 295). La palabra es la forma locativa de la palabra *calpulli* (literalmente “casa grande”): “en la casa grande”. En un estudio desarrollado por Luis Reyes se pone de manifiesto que la palabra *calpulli*, en documentos coloniales, designaba distintos órdenes de cosas, por ejemplo: división territorial, un templo de una deidad (lugar de culto) que a su vez está relacionado con un grupo de “especialistas”, y un grupo étnico. (Cfr. Luis García Reyes: “El término *calpulli* en documentos del siglo XVI”, en: *Documentos nahuas de la Ciudad de México del siglo XVI*, México, CIESAS, AGN, 1996, págs. 21-68). Todas estas acepciones se encuentran interrelacionadas (ver Capítulo III de este trabajo, sobre definición de *calpulli*). De esta manera nos parece que Sahagún hace referencia al “lugar de culto” (templo) de lo que nosotros hemos designado como *calpulli*, y de acuerdo al contexto de la descripción que hace Sahagún, se trata de Yopico.

¹⁴¹ Johanna Broda: “Tlacaxipeualiztli: A reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources”, en: *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Madrid, 1970, págs. 205-220

** De acuerdo con el mismo Durán la imagen era de piedra con la boca abierta. En la mano derecha tenía un báculo con unas sonajas, en la mano izquierda tenía una rodela de plumas amarillas y rojas. De esta rodela colgaban unas banderetas rojas con plumas. En la cabeza tenía una tira roja ceñida con una cinta roja que se posaba en la frente, y en medio del lazo joyel de oro. En la espalda tenía colgada otra “joya” de la cual salían tres banderetas con tres tiras que colgaban de la “joya” de abajo, todas rojas en honor a los tres nombres del ídolo. Diego Durán: *Op. cit.* p. 148

¹⁴² *Id.*

Posteriormente el mismo Durán hace una anotación muy interesante sobre esta fiesta que tiene que ver con las deidades de algunos de los calpullis:

En fin lo que siento desta fiesta es que soleniçauan todos los dioses en vna vnidad y para que entendamos ser assí en llegando que llegaua el mesmo dia de la fiesta bien de mañana sacauan este indio que hauia quarenta dias representado a este ydolo bibo: tras el sacauan a la semejança del sol y luego la semejança de Hvitzilopochtli y la de Quetzalcóatl y la del ydolo Llamado Macuilxochitl y la de Chillico y la de Tlacahuapen y la de de Ixtliltzin y la de Mayahuel dioses de los principales de los barrios mas señalados y a todos así vnos tras otros los matauan sacándoles el coraçon con el sacrificio ordinario y lleuandolo con la mano alta açia el oriente hechauanlos en vn lugar que llamauan çacapan que quiere decir ençima la paja donde el sacrificador de los dioses se ponía e luego en ponienose alli junto a los coraçones venían las ofrendas de toda la gente los quales ofrecían manojos de maçorcas de las que los yndios tienen colgadas de los techos á la manera que los españoles cuelgan las uvas.¹⁴³

La importancia de esta anotación es que se menciona la participación de varios calpullis. Se mencionan veinte, los cuales, designaban a un individuo que representaba a Xipe Tótec. Es muy probable que dentro de estos veinte calpullis se encuentren los otros doce (más Yopico) que participaron en la fundación de Tenochtitlan. De acuerdo con esto esta deidad (Xipe-Tótec) podía unificar a las demás deidades pertenecientes a los calpullis. El que representaba a Xipe Tótec al entrar al “principal templo” (como lo llama Durán, refiriéndose a Yopico) lo hacía como tal deidad, al salir, lo hacía junto con nueve deidades que involucraban a varios calpullis. R. van Zantwijk, siguiendo a Durán, ha señalado que la población de los siete calpullis “originales” se dividió en veinte calpullis más, dentro de los cuales están los siete y los otros ocho que participan en la fundación de Tenochtitlan.¹⁴⁴ Estos son: 1) Tlacateopan, 2) Chililico, 3) Coatlan, 4) Apanteuhctlan, 5) Acatliacapan, 6) Tlacoachcalco, 7) Tzonmolco, 8) Tezcacoac, 9) Izquitlan, 10) Tlamatzinco, 11) Cihuateopan, 12) Molonco itlillan, 13) Tecpantzinco, 14) Yopico, 15) Xochicalco, 16) Huitznahuac, 17) Coatlxoxouhcan, 18) Cuauhquiahuac, 19) Chalman y 20) Atempan. Señalemos que éstos pueden ser los veinte calpullis que refiere Durán.

¹⁴³ *Ibid.* pags. 148-49

¹⁴⁴ R. van Zantwijk: *The Aztec Arrangement*, The Aztec history of Prehispanic Mexico, University of Oklahoma Press, Norman, Publishing Division of the University, 1985, p. 84

González González propone que los calpullis de Yopico y Tzonmolco aportaban víctimas para esta ceremonia, basándose en datos de Shagún y de Durán.¹⁴⁵

Durán sigue con su descripción. Una vez que se había matado a los representantes de las deidades eran desollados, y se vestía a otros con la piel de los anteriores, asimismo con los ropajes, dándoles el mismo nombre de la deidad.¹⁴⁶

En un día de la festividad, el siguiente al desollamiento (el tercero acorde con la reconstrucción de Broda¹⁴⁷), algunas personas iban a pedir la piel de los desollados a los dueños de los cautivos (los desollados) para ir a pedir limosna. Con las pieles, puestas sobre las ropas de Xipe, iban por los “barrios”. Durán señala que éstos eran entre veinte y veinticinco, de acuerdo con los barrios que había.¹⁴⁸

Durán menciona que en Tlacaxipehualiztli la deidad festejada era denominada por tres nombres: Tótec, Xipe y Tlatlahuquitezcatl.¹⁴⁹ Asimismo, Tezozomoc menciona que en la festividad Tlacaxipehualiztli se festejaba a Tlatlahuquitezcatl.¹⁵⁰ Este último era el Tezcatlipoca Rojo. Xípe Tótec era uno de los aspectos de Tlatlahuqui-Tezcatlipoca, es decir, el Tezcatlipoca rojo, más no el único; al menos Mixcóatl y Camaxtli también.¹⁵¹ Sahagún menciona, en su relación de “grupos étnicos”, los cuales habitaban en sus regiones propias, que los Yopimes y los Tlapanecas eran de Yopitzinco, y tenían como deidad a Tótec Tlatlahuqui Tezcatlipoca.¹⁵² La palabra que designa el lugar de origen señalado, es la forma reverencial del locativo Yopico, lo que nos da pautas para relacionar a este calpulli con los dos “grupos étnicos”, y a la vez para inferir su participación directa en la festividad de Tlacaxipehualiztli.

Ahora, señalemos la interpretación que propone Graulich sobre la fiesta de Tlacaxipehualiztli, para retomarla posteriormente en nuestra propuesta de interpretación:

Tlacaxipehualiztli era entonces la fiesta de la salida del sol. Los guerreros sacrificados eran los Mimixcoas. El gladiatorio representaba la lucha de los cuatro Mimixcoas contra los cuatrocientos, o la de los cuatro “cargadores del

¹⁴⁵: Carlos Javier González González: *Op. cit.* pags. 175-177

¹⁴⁶ Diego Durán *Ibid.* p.149

¹⁴⁷ Johanna Broda: *Op. cit.* 1970, pags. 220-28

¹⁴⁸ Diego Durán : *Op. cit.* p.152

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 145

¹⁵⁰ Fernando Alvarado Tezozomoc: *Crónica Mexicana*, México, Porrúa, 1987, pags. 412-15

¹⁵¹ Carlos Javier González González. (Comunicación personal)

¹⁵² Sahagun: *Op. cit.* Lib. X, cap. XXIX, pags. 969-70

dios” quiché contra las tribus. Esta lucha tuvo lugar al término de las peregrinaciones, cuando apareció el sol y cuando, para los mexicas, el águila se puso sobre el nopal. (...) ¹⁵³

Dos son las partes de los rituales de esta veintena que adquieren más relevancia para este trabajo, ambas mencionadas por Durán. La primera es el ritual que se hacía cuarenta días antes de esta veintena, en el cual algunos de los calpullis tenían un representante propio de Xipe, a semejanza de un representante principal (que nos permitimos suponer que pertenecía al calpulli de Yopico. De acuerdo con González González pertenecían también al calpulli de Tzonmolco). La segunda es el sacrificio de los representantes de las deidades de algunos de los calpullis..

Detengámonos un poco en estas anotaciones. Las deidades que menciona Durán son: “el sol”, Huitzilopochtli, Quetzalcóatl, Macuilxochitl, Chillico, Tlacahuepan, Ixtliltzin, y Mayahuel. En el capítulo anterior se mostró una posible relación de deidades con algunos de los calpullis. Esa correlación permite ver que todas estas deidades*, se pueden relacionar con algunos calpullis: Macuilxochitl con Chalman (según R. van Zantwijk); Ixtliltzin con Izquiteca; Tlacahuepan con Huitznahuac; Mayahuel con Tlacoachcalco (según R. van Zantwijk). Por su parte Chillico debe corresponder al calpulli del mismo nombre y que participa en la fundación de Tenochtitlan. Johanna Broda duda que Chillico sea una deidad. Propone que era, más bien, un edificio que formaba parte del gran templo, donde los representantes de Chinunauí Ehécatl (Quetzalcóatl) eran sacrificados en Atlcahualo. ¹⁵⁴ Asimismo, propone que Chillico en la descripción de Sahagún aparece como un sinónimo de Quetzalcóatl. ¹⁵⁵ Sin embargo, no da mayor argumento al respecto.

Zantwijk relaciona a éste con la parquidad de Atzacualco, y como una dependencia de Tlacateopan, bajo el argumento de que la palabra Chillico (de *chili* y de *tleco*) significa “en el fuego del chile rojo” (“*In the Fire of Red Pepper*”), por lo cual, este autor, lo asocia

¹⁵³ Michel Graulich: *Op. cit.* 1999, p. 306

* Señalamos que estas deidades corresponden a las mencionadas por Veytia. Ver capítulo III.

¹⁵⁴ Johanna Broda: *Op. cit.* 1970, p. 206

¹⁵⁵ *Id.*

con la “silla” roja de Quetzalcóatl, relacionada esta última, a su vez, con el lugar de la estrella de la mañana.¹⁵⁶

Huitzilopochtli y Quetzalcóatl se pueden relacionar con el mismo calpulli, con Tlacateopan: Zantwijk relaciona a Quetzalcóatl con Tlacateopan; de acuerdo con nuestra identificación Huitzilopochtli se puede relacionar con el mismo Tlacateopan, o con Huitznahuac.

4.3.3. Tozoztontli.

Sahagún señala que en el día siguiente a la segunda veintena (Tlacaxipehualiztli) se hacía una fiesta que se llamaba *ayacachpixolo* en el “templo llamado Yopico”.¹⁵⁷ Parece ser que esta festividad era una continuación de la anterior. Si esto es correcto debían encimarse con las “festividades” de la siguiente veintena (Tozoztontli). Según Sahagún en aquel “barrio” (Yopico) se cantaba, se tocaba música, y se ofrecían flores. Un dato más interesante es que se hacían tamales que se llamaban *tzatzapaltanmalli* en el calpulli de Coatlan, y se ofrecían, dice Sahagún: “en el mismo cu”.¹⁵⁸ El problema es que la referencia no es muy clara, pero podemos suponer que se está refiriendo al templo de Coatlan. Las flores se ofrecían a Coatlicue (o Coatlantonan), “[a] la cual (...) [los] maestros de hacer flores tenían gran devoción”.¹⁵⁹ El calpulli de Coatlan se menciona que participó en la fundación de *Tenochtitlan*, pero no hemos podido relacionarlo con alguna parcialidad, y hasta ahora no lo habíamos podido relacionar con alguna deidad.

González González propone que sí se refiere al templo de Coatlan:

Sahagún (...) dice que los *xochimanque* o “maestros de hacer flores” hacían fiesta a su diosa Coatlicue o Coatlantona, y que los habitantes del barrio Coatlan, protegidos de esa diosa, ofrecían tamales en su templo (Sahagún 200, I: 139, 186). Su texto en náhuatl asienta, asimismo, que esa diosa era venerada por los integrantes del *calpulli* Coatlan (Sahagún 1953-82, Libro 2:57).¹⁶⁰

¹⁵⁶ R. Van Zantwijk: *The Aztec Arrangement*, The Aztec history of Prehispanic Mexico, University of Oklahoma Press, Norman, Publishing Division of the University, 1985, p. 87

¹⁵⁷ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXII, p.186

¹⁵⁸ *Id.*

¹⁵⁹ *Id.*

¹⁶⁰ Carlos Javier González González: *Op. cit.* p. 64

Por otra parte, Torquemada habla también de esta festividad, pero él sí la ubica en el segundo día de Tozoztontli:

Los oficiales de las Flores, que se llaman Xochimanaques, hacían Fiesta en este Mes a su Dios, llamada Cohuatlicue, o Cohuatlantona, ofreciéndole grandes Presentes, y Dones, y muchas Flores, hechos con muchísima curiosidad, y variados con diversidad de Flores, que ahora se ven, con no ser tales los oficiales, que los hacen, como los pasados, son de mucha admiración.¹⁶¹

Al igual que Sahagún, Torquemada narra que durante las festividades de esta veintena se escondían en una “cueva”¹⁶² las pieles de los cautivos que eran desollados en la veintena anterior.¹⁶³ Menciona que después de haberse quitado las pieles, de haber sido depositadas éstas en la “cueva” se hacía una “ceremonia” en honor a Xipe, y a Tlalocatecuhtli:

Los dueños de los Cautivos, que fueron defollados, y muertos, con todos los de su Casa, hacían penitencia, por veinte días, y entre las cosas de penitencia, que hacían, era una, que no se bañaban los cuerpos, ni lababan las cabezas, hasta que aquellos pellejos eran puestos, con honra en el dicho Templo, y Cueva, Y hecha esta ceremonia, en honra de los Dioses Xipe, y Tlalocatecuhtli, luego se bañaban, y limpiaban, y combinaban a todos sus Parientes, y Amigos, y hacían un mui gran Combite, con muchas, y prolijas ceremonias, que hacían con los huesos de los Cautivos defollados, y muertos.¹⁶⁴

Es interesante el que Torquemada mencione que se honraba a Xipe y a Tláloc. En la veintena Tozoztontli se festejaba a este último, entre otras deidades. Esta veintena se puede ver como una continuación de la anterior, y que se prolonga a la siguiente, Huei Tozoztli.

¹⁶¹ Fray Juan de Torquemada: *Monarquía Indiana*, Tomo II, México, Porrúa, 1969, p. 254

¹⁶² González González, en su estudio sobre el culto de Xipe Tótec por parte de los mexicas identifica los diferentes lugares relacionados con el culto de esta deidad. De su estudio se desprende que en el recinto ceremonial de Tenochtitlan había un conjunto de estructuras (edificaciones) interrelacionadas dedicadas al culto de Xipe-Tótec. Una de ellas es la llamada *Netlatiloyan*. A ésta la ubica, a partir de algunas fuentes históricas, en el basamento del “templo de Yopico”. Esta “estructura”, de acuerdo con la información recabada por el autor, tenía la connotación simbólica mesoamericana de una cueva. (Gonzalez Gonzalez, Carlos Javier: *Op. cit.* pags. 79-80)

¹⁶³ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXII, p. 186 ; Torquemada: *Op. cit.* p. 254

¹⁶⁴ Fray Juan de Torquemada: *Op. cit.* p. 254

4.3.4. Huei Tozoztli.

Torquemada menciona que durante las festividades de la veintena Huei Tozoztli, dedicada a Cintéotl, las personas ricas adornaban sus casas con las ramas de un árbol llamado Acxoyatl, así como las estatuas de los “Diofes” que tenían en su casas. Después, en palabras del autor:

Iban a las fementeras, y cortaban las cañas del Maíz, (que aun eran tiernas) y fembrandolas de Flores, por todas las hojas, y cohollos, las ponian delante de los Altares, y Diofes, en la casa llamada Calpulli; y juntamente ponian manjares, y viandas, al antojo, y parecer de cada vno.

Despues de hecho esto, en todos los Barrios, iban al Templo, y Altar de la Diofa, que llamaban Chicomecohuatl, y en su prefencia hacian grandes escaramuças, a manera de pelea, con que entretenian a los que aver la celebración de la Fiesta avian venido.¹⁶⁵

Por su parte, Durán menciona que durante esta festividad las madres presentaban a sus hijos ante el templo, asimismo se purificaban ellas mismas. En la víspera de la festividad, narra Durán:

Llegada la víspera de la fiesta en poniéndose el sol los sacerdotes del templo hacían señal con aquellos caracoles y bocinas y atambor que solían tocar y tañer en las solemnidades la cual hacha [*sic*] los que habian de salir se aderezaban y juntamente vestían un indio que para este efecto tenían alquilado y una india juntamente. Al indio daban el achero de tea encendido y á la india ponian el niño á cuestas. La madre tomaba ella mesma su ofrenda en la mano y á cuestas y yendo el indio delante alumbrando salía de su casa y andaban las estaciones por todas las hermitas de los barrios de la ciudad dejaban alguna ofrenda (...) Concluido de andar las hermitas de los barrios venían al gran templo donde era la principal ofrenda pesentandose á los sacerdotes los cuales las purificaban con ciertas ceremonias y palabras y quedaban limpias de aquel parto.¹⁶⁶

De la narración de Torquemada vale la pena destacar el que los “barrios” iban al altar de Chicomecóatl. Según Sahagún el oratorio dedicado a Chicomecóatl, dentro del recinto ceremonial de Tenochtitlan, se llamaba Cinteupan.¹⁶⁷ Este nombre hace referencia directa a Cintéotl. De acuerdo con el mismo Sahagún había otro oratorio para Cintéotl en el

¹⁶⁵ *Ibid.* p. 255

¹⁶⁶ Diego Durán : *Op. cit.* p. 277

¹⁶⁷ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Apendiz, p. 277

recinto ceremonial de Tenochtitlan: Xochicalco.¹⁶⁸ Según Sahagún en Ochpaniztli se honra a Cintéotl, a Tlatlahuqui Cintéotl, y a la diosa Atlantona.¹⁶⁹ Rudolph van Zantwijk sostiene que Xochicalco era el templo de un calpulli.¹⁷⁰ Según este autor, debido a que en este lugar en la veintena Ochpaniztli se honra a Iztac Cintéotl, Tlatlahuqui Cintéotl y a Atlantonan, se puede asociar con la fertilidad, y en especial con el maíz; a su vez, dice este autor, se puede relacionar con Xipe Tótec, por lo tanto con Yopico, como dependiente de este último (ubicado, así, en la parcialidad de Moyotlan).¹⁷¹

Motolinía, por su parte, menciona que en Ochpaniztli se honra a Cintéotl, y que en “los cuatro barrios de México avía en cada uno un templo dél, y matauan en cada uno una muger”.¹⁷² Suponemos que los cuatro “barrios” a los que hace referencia este autor son las cuatro parcialidades. Nos parece que es muy probable que en cada una de las parcialidades de Tenochtitlan pudiera haber un templo dedicado a esta deidad, y no nos parece que esto pudiera estar en contradicción con la afirmación de que el “principal” templo de Cintéotl fuera Xochicalco.

4.3.5. Tóxcatl.

La siguiente veintena es Tóxcatl. Sahagún menciona que en los rituales de esta veintena se sacrificaba a un individuo, el cual era preparado durante un año, y era la representación de Tezcatlipoca.¹⁷³ Este individuo era ricamente ataviado, veinte días antes de la festividad. Era casado con cuatro mujeres, las cuales tenían los nombres de cuatro deidades femeninas: Xochiquetzal, Atlan Tonan, Xilonen y Huixtocíhuatl.¹⁷⁴ Cinco días antes del sacrificio lo honraban como si fuera Tezcatlipoca. Sahagún menciona que se hacían festividades para honrar a dicho personaje en varios “barrios”:

El primero día le hacían fiesta en el barrio que llaman Tecanman; el segundo, en el barrio donde se guardaba la estatua de Tezcatlipoca; el tercero, en el montecillo que

¹⁶⁸ *Ibid.* Lib. II, apendiz, p. 280

¹⁶⁹ *Id.*

¹⁷⁰ R. van Zantwijk: *Op. cit.* 1985, p. 89

¹⁷¹ *Id.*

¹⁷² Fray Toribio de Benavente Motolinía: *Op. cit.* p. 172

¹⁷³ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXIV. p. 191

¹⁷⁴ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXIV, p. 193

se llama Tepetzinco, que está en la laguna; el cuarto, en otro montecillo que está también en la laguna, que se llama Tepepulco.¹⁷⁵

El “barrio” al que se refiere Sahagún, donde se guardaba la imagen de Tezcatlipoca, era Tlacoachcalco. Torquemada señala que el sacrificio se hacía en un edificio de este mismo nombre, pero éste estaba en la región de Chalco.¹⁷⁶

Otro dato interesante que señala Sahagún es que durante estas festividades también se hacían unas imágenes de Huitzilopochtli con masa (llamada *tzoalli*), y era vestida con todos los atavíos de esta deidad. Esta imagen era puesta en el edificio Huitznahuac:

Acabada de componer la imagen [...] alzaban el tablado sobre que estaba puesto muchos capitanes y hombres de guerra, y uno de una parte y otros de otra, íbanla llevando como en andas, y delante della iba el papelón, y todos los que le llevaban iban todos en procesión. Iban cantando sus cantares del mismo dios, y bailando delante dél con gran areito. Y llegando al cu donde habían de subir, llevaban con unas cuerdas atado el tablado por las cuatro esquinas [...]. En llegando arriba la imagen, poníanla en su lugar o silla donde había de estar [...] Cuando la acababan de subir ya era a puesta del Sol; y luego entonces hacían ofrendas a la imagen de tamales y otra comidas. Otro día, en amaneciendo, cada uno en su casa hacía ofrenda de comida a la imagen del mismo Huitzilopochtli, que tenían en casa, y todos ofrecían sangre de codornices delante del ídolo.¹⁷⁷

Después de esto, menciona Sahagún, los “*sátrapas*” danzaban un baile llamado *toxcachocholoo*. Dicho baile lo hacían en un lugar llamado *calpulco*.¹⁷⁸ Es muy probable que este último lugar sea el “adoratorio” de Huitznahuac, ya que, según el mismo Sahagún, *calpulco* se llamaba a la “parroquia del barrio”.¹⁷⁹

Por su parte, Durán, menciona que los rituales (“fiestas” en palabras del mismo autor) que se hacían en el primer día de la veintena Tóxcatl, que caía en mayo, servirían para pedir las lluvias, a través de la invocación a Tezcatlipoca, a Huitzilopochtli y a Cihuacóatl.¹⁸⁰ Es relevante señalar el que Durán mencione la ubicación de esta veintena en el calendario gregoriano, y los motivos de las festividades de esta veintena, ya que refiere a la propuesta de ubicación e interpretación de Carrasco, a la cual nos adherimos.

¹⁷⁵ *Ibid. cit.* Lib. II, Cap. XXIV, pags. 192-93

¹⁷⁶ Fray Juan Torquemada: *Op. cit.* p. 258

¹⁷⁷ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXIV, pags. 194-95

¹⁷⁸ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXIV, p. 197

¹⁷⁹ *Ibid.* Lib. II, Apendiz, p. 295

¹⁸⁰ Diego Durán : *Op. cit.* p. 280

De acuerdo a la información anterior podemos ver que en esta veintena se celebraban a dos deidades juntas: a Tezcatlipoca y a Huitzilopochtli. Anteriormente ya se ha señalado la correspondencia entre estas dos deidades. Lo que reviste de mayor importancia, para este trabajo, es la participación directa de dos calpullis: Tlacoachcalco y Huitznahuac.

Guilhem Olivier en su estudio sobre Tezcatlipoca propone la identificación de los templos en Tenochtitlan donde dedicados a esta deidad.¹⁸¹ En primer lugar, describe, a partir de Durán, el templo principal de éste en el recinto del Templo Mayor llamado, según éste autor, “*Hutznáhuatl*”.¹⁸² Después, identifica los otros templos de Tezcatlipoca concluyendo lo siguiente: “si bien no es seguro que todos los edificios cuyos nombres comprenden las palabras Tlacoachcalco o Hutznáhuatl hayan estado relacionados con Tezcatlipoca, no obstante, las más de las veces, la relación con el “Señor del espejo humenante” parece muy estrecha”.¹⁸³ Algunos de los lugares que sí tendrían relación, según Olivier, serían: el templo de Huitznahuac donde eran inmolados los Centzonhuitznahua en Panquetzaliztli; el calpulli de Huitznahuac; el templo Tlacoachcalco donde era sacrificado el representante de Tezcatlipoca en Tóxcatl.¹⁸⁴

Ahora, mencionemos la interpretación de Seler de esta veintena, la cual retomaremos en nuestra propuesta. Para este autor la festividad de Tóxcatl simbolizaba el ascenso del Sol (Tezcatlipoca). En sus palabras:

(...) Tóxcatl, es propiamente una fiesta de año nuevo. Es la fiesta del sacrificio de un representante humano de Tezcatlipoca, que ha sido su símbolo viviente durante todo un año y que es sustituido por otra persona inmediatamente después del sacrificio. Cuando la víctima ascendía sola y pausadamente por las gradas de la pequeña pirámide de Tlacoachcalco (...) simbolizaba el lento subir del Sol por el firmamento.¹⁸⁵

Para Seler, Tezcatlipoca es el dios solar, que por la tarde es devorado por la tierra y que se transforma en dios nocturno que prosigue su camino por el inframundo, que vuelve a

¹⁸¹ Guilhem Olivier: *Burlas y metáforas de una dios azteca*, México, FCE, 2004

¹⁸² *Ibid.* p. 301

¹⁸³ *Id.*

¹⁸⁴ *Id.*

¹⁸⁵ Eduard Seler: *Comentarios al Códice Borgia*, Vol. 1, FCE, México, 1980, p. 114

la mañana siguiente de nuevo a salir por el cielo convertido en un dios juvenil.¹⁸⁶ Con base en esta interpretación sobre el carácter de esta deidad, explica el porque se decía que “anadaba en todo lugar: en el Cielo, en la Tierra y en el Infierno”.¹⁸⁷

4.3.6. Etzalcualiztli.

En la veintena Etzalcualiztli, según Sahagún, muchas de las actividades rituales se llevaban a cabo en un calmécac. En esta veintena se hacían festividades dedicadas a Tláloc y a las deidades del agua. Antes de que llegara la festividad los “sátrapas” (como les llama Sahagún) iban a un pueblo llamado Citlaltépec* para recoger unos juncos llamados *aztapilin* o *tolmimilli*.¹⁸⁸ Después de este recorrido, los sacerdotes hacían un ayuno, de cuatro días, llamado *netlalocazahualiztli*. Para comenzar este ayuno los sacerdotes se recogían en “la casa que llamaban calmécac”. Sahagún especifica que los sacerdotes se llamaban *tlamacaztequihuaque* o *tlamacazcayaque*, ambos referentes a cargos militares; estos rangos eran referentes a actividades en periodos determinados, no permanentes.¹⁸⁹ A éstos se les sumaban otros de nombre (¿o de rango?) *tlamacazque cuicanime* y *tlamacoztoton*. Después, se menciona que los “sátrapas de los ídolos”, para hacer sus actividades, se vestían con una serie de prendas adecuadas. Posteriormente, menciona Sahagún, salían “al patio del cu”.¹⁹⁰ Lamentablemente no se explicita a que “cu” se hace referencia, pero suponiendo que es una festividad dedicada a Tláloc, podríamos pensar que se trata del Templo Mayor. Prosigue la descripción:

Puestos en medio del patio tomaban brasas en sus incensarios, y echaban sobre ellas copal, y incensaban hacia las cuatro partes del mundo: oriente, septentrión, occidente, mediodía. Habiendo incensado, vaciaban las brasas en los braseros altos que siempre ardían de noche en el patio, tan altos como un estado o poco menos, y tan gruesos que dos hombres apenas los podían abrazar. El sátrapa que había ofrecido el encienso, acabado su oficio, entrábase en el calmécac, que era como sacristía, y allí ponía sus ornamentos.¹⁹¹

¹⁸⁶ *Ibid.* p. 114

¹⁸⁷ Sahagún: *Op. cit.* Lib. I, Cap. III, p. 71

* De acuerdo con Torquemada este pueblo estaba hacia el norte de la ciudad a unas pocas “leguas” de distancia. Precisamente, era una laguna. (Fray Juan de Torquemada: *Op. cit.* p.267)

¹⁸⁸ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXV, p 199

¹⁸⁹ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXV, p. 200

¹⁹⁰ *Id.*

¹⁹¹ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXV, pags. 200-201

Lo que nos interesa de lo anterior es la mención del calmécac, del cual hablaremos más adelante.

Una vez acabado el ayuno los sacerdotes se iban a bañar en procesión. Se quedaban cuatro en el calmécac, los cuales se ocupaban en cantar, tocar los tambores, hacer sonar sonajas al “servicio de (...) sus dioses”.¹⁹² Los que se bañaban se metían en cuatro casas (*ayauhcalli*) ordenadas en los cuatro rumbos cardinales. Después de que se bañaban, el “sátrapa de los ídolos” con sus ornamentos “tomaba sus incensarios y incensaba por todas las capillas y altares a todas las estatuas de los ídolos”.¹⁹³ Después de otra serie de rituales los sacerdotes regresaban al “cu” (de Tláloc) y comenzaban otro ayuno de cuatro días (llamado *netlacazahualiztli*). Después de estos cuatro días se vestían los sacerdotes con sus atavíos:

se ponían en la cabeza color azul. Poníanse en la cara y en el rostro miel mezclada con tinta. Todos llevaban colgados sus zurronec con encienso, y bordados con caracolillos blancos. Los zurronec de los sátrapas mayores eran de cuero de tigre, y los de los otros menores eran de papel pintado a manera de tigre. Algunos destos zurronecillos los figuraban de ave que se llama *atzizicuilotl*, y otros a manera de patos. Todos llevaban sus enciensos los dichos zurronec.¹⁹⁴

Después de esto se hacía una procesión hacía el “cu” de Tlalóc. El sátrapa que representaba a esta deidad encabezaba dicha procesión. En la medianoche (*yoalli xelihui*) se comenzaba a matar a los cautivos. Los primeros que eran sacrificados eran los que eran la imagen de los tloquec. Los corazones de los sacrificado eran llevados en una canoa a un lugar llamado Pantitlan. El sátrapa principal echaba los corazones al lago, junto con piedras preciosas y papeles que formaban una ofrenda (*tetéhuic*). Una vez que se hacía esto se regresaba a tierra a un lugar llamado Tetamazolco, que era el puerto de las canoas. Allí se bañaban.

De la descripción ofrecida por Sahagún, es importante destacar la mención del calmécac, lo que permitiría poder ligar algún calpulli con esta serie de “rituales”. El mismo

¹⁹² *Ibid.* Lib. II, Cap. XXV, p. 203

¹⁹³ *Id.*

¹⁹⁴ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXV, p. 206

Sahagún menciona que había cinco calmécac: México Calmécac, Huitznahuac Calmécac, Tetlanman Calmécac, Tlamatzinco Calmécac, Yopico Calmécac, y Tzonmolco calmécac.¹⁹⁵ De éstos se pueden ligar directamente con algunos calpullis mencionados en el capítulo anterior: Huitznahuac, Tlamatzinco, Yopico y Tzonmolco. Faltan dos de relacionar (Tetlanman Calmécac y México Calmécac). Por el momento tomemos el caso de México-Calmécac. De acuerdo con el *Códice Florentino* este calmécac se puede relacionar con Tláloc:

MÉXICO CALMÉCAC

In México calmécac: vncan onoca in tlamacehque, in ontlonema caia tlalocan ijcpac: çan mumuz-tlae.

CALMÉCAC DE MÉXICO

Calmécac de México: ahí estaban los penitentes que ofrecían el fuego en lo alto de Tlalocan, a diario.¹⁹⁶

De acuerdo con esto, podemos suponer que el calmécac a que se hace referencia en la descripción de las ceremonias que se realizaban en esta veintena era México-Calmécac. Ahora la cuestión es saber si se puede relacionar con algún calpulli. Para esto será necesario señalar que el templo de Huitzilopochtli y el de Tláloc era compartido. El *Códice Florentino* así lo sugiere:

Izacatquj in jmeloaca, in ixquich catca inteucal mexicana. In jtoac catca vitzilopochtli, in jxqujch ic catca: in juh motta, aço matlacpovalmatl: auh in vncan yotic, cenca vevei in teucalli mamanca, in jnteucal catca *diablome*: in oc cenca tlapanavitlatca, in veixticatca, iehoatl in jcal catca Vitzilopuchtli, anoço tlacavepan cuexcoxhtzin: iehoatl in cenca vei catca; cenca vecapan.

Auh inin, nepantla in icaca: auh nevan manca in jcal catca taloc,

TEMPLO DE HUITZILOPOCHTLI Y TLALOC

He aquí la descripción de todos los templos de los mexicanos. En el patio estaba (el templo de) *Huitzilopochtli*; todos (los templos) así estaban. Así se veía (el recinto) quizá de doscientas brazas (por lado). Y en su interior estaban muy grandes templos; estaban los templos de los dioses. Era la más grande la casa de Hitzilopochtli o Tlachuepan Cuexcohtzin (Viga Humana, Cocodrillo): era muy grande; era muy alta. Así estaba en pie en el centro; y junto a ella estaba la casa de

¹⁹⁵ *Ibid.* Lib. II, Apendiz, pags. 184-279

¹⁹⁶ Paleografía y traducción tomadas de: Alfredo López Austin: “El templo mayor de México Tenochtitlan según los informantes indígenas”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. V, México, UNAM-IIIH, 1965, p.82

vel nehoan manca, vel netech çaliuhtimanca: auh in ei vel icpac, achi veca motzticatca: aço cemma tica.

Tlálloc; estaban ambas muy juntas, estaban unidas entre sí. Y en la cumbre (la primera) se veía un poco más alta, quizá una braza.¹⁹⁷

Investigaciones modernas lo confirman.¹⁹⁸ Por otra parte, tenemos que el nombre del templo de Huitzilopochtli era Tlacatecco.¹⁹⁹ Sin embargo, en el texto en náhuatl del *Códice Florentino* aclara que este templo estaba en el calpulli Tlacatecco: “allá su templo [de Huitzilopochtli] de su calpulli el afanadero estaba [en] Tlacatecco”.²⁰⁰

La palabra Tlacatecco (en “el” Tlacatecpan) es la forma locativa de Tlacatecpan (“la casa, o palacio del “señor”). Precisamente, tenemos un calpulli con ese nombre. De esta forma podemos relacionar al calpulli con el calmécac mencionado anteriormente, y por tanto su participación en las festividades de Etzalcualiztli.

Graulich interpreta los rituales de esta veintena de la siguiente manera: “Etzalcualiztli (...) estaba consagrada a Chalchiuhtlicue, la compañera de Tlálloc, que impedía que la tierra se desecara y que daba de beber a los hombres. En fin, Etzalcualiztli era la gran fiesta de los sacerdotes, cuyo patrón era Tlálloc.”²⁰¹

4.3.7. Tecuilhuitontli.

La siguiente veintena era Tecuilhuitontli. Según Torquemada, uno de los rituales de esta festividad consistía en el baile y canto de mujeres, jóvenes y ancianas, guiadas por dos ancianos. En medio de esta danza se encontraba una mujer que representaba la imagen de Huixtocihuatl, la cual era sacrificada en honor a esta deidad. Este ritual se llevaba a cabo en la noche.²⁰² Toda esta noche la mujer, representante de la deidad, era velada por las mujeres que participaban en el baile. Torquemada menciona que esto se hacía en el templo: “Toda la noche de esta Vigilia, hafta que llegaba el Día, velaban todas estas Mujeres, en el

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 76

¹⁹⁸ ver: Eduardo Matos Moctezuma: “Symbolism of the Templo Mayor”, en: *The Aztec Templo Mayor*, Elizabeth Hill Boone (ed.), Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1987, pags.185-209

¹⁹⁹ Sahagún: *Op. cit.*, Lib. IV, Cap. XXI, p. 390

²⁰⁰ Traducción propia del texto en náhuatl: “vncan iteupan icalpulco in jtocaiocan catca tlacetecco”. Paleografía de: Arthur Anderson (*et. al.*): *Florentine Codex. Book. 2*, Utah, University of Utah Press, 1981, p. 77

²⁰¹ Michel Graulich: *Op. cit.* 1999, p. 370-71

²⁰² Fray Juan de Torquemada: *Op. cit.* p.268

Templo, con esta Muger, que representaba a la Diosa, danzando, y cantando toda la noche.”²⁰³ Sahagún, a quien Torquemada sigue, señala que este templo era el de Tláloc.²⁰⁴

Huixtocihuatl se relaciona con las deidades del agua. Específicamente Huixtoxihuatl era una advocación de Chalchihuitlicue.²⁰⁵ Recordemos cómo en Tóxcatl esta deidad era una de las “esposas” de Tezcatlipoca, junto con Chalchiuhtlicue-Atlantonan. Podríamos suponer que este ritual estaba relacionado con el calpulli de Tlacateopan. Tengamos esta hipótesis que podríamos contrastar más adelante.

4.3.8. Huei Tecuilhuatl.

La veintena siguiente, la octava, era Huei Tecuilhuatl. Sahagún menciona que durante los rituales de esta veintena se hacía un sacrificio arriba del templo de Cintéotl.²⁰⁶ Las festividades propias de esta veintena comenzaban a los diez días de comenzada ésta, y era dedicada a Xilonen. El ritual consistía en el sacrificio de una mujer ataviada como la deidad. Ésta era llevada a cuatro lugares en la tarde anterior a su sacrificio:

Llevábanla en medio a ofrecer enciensos a cuatro partes. Esta ofrenda se hacía a la tarde antes que muriese. (...) El uno de estos lugares se llama Tetamazolco; el otro se llama Nécoc Ixecan; el otro se llama Atenchicalcan; el cuarto se llama Xoloco. Estos cuatro lugares donde ofrecían era en reverencia de los cuatro caracteres de la cuenta de años. El primero se llama *ácatl* (...). El segundo se llama *técpatl* (...). El tercero se llama *calli* (...). El cuarto se llama *tochtli* (...).²⁰⁷

Estos cuatro lugares están asociados a los cuatro puntos cardinales, contamos con los argumentos para afirmarlo con contundencia. Al relacionarse con los cuatro signos de los días podemos proponer lo anterior: *ácatl* (Tetamazolco) relacionado con el este; *técpatl* (Necoc Ixecan) con el norte; *calli* (Atenchicalcan) con el oeste; y *tochtli* (Xoloco*) con el sur. Por otra parte, Atenchicalcan es identificado por R. van Zantwijk como un calpulli de

²⁰³ *Id.*

²⁰⁴ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXVII

²⁰⁵ Henry B. Nicholson: “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, en: *Handbook of Middle American Indians, Vol. 10, Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin, University Press, 1971a, p. 416

²⁰⁶ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXVII, p. 219

²⁰⁷ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXVII, p. 218

* Caso identificó un “barrio” llamado Xoloco en la parcialidad de Moyotlan. (Alfonso Caso: *Op. cit.* 1956, p. I-5)

Cuitláhuac (Tláhuac), que además tenía una representación en Tenochtitlan,²⁰⁸ y que podría haber estado al oeste, tomando como punto de referencia al Templo Mayor.

Sigamos con la descripción del rito. Una vez que se recorrían estos lugares, se velaba a la representante de Xilonen, enfrente de su “cu”. No ubicamos su templo. Al día siguiente esta mujer era escoltada por otras mujeres, y por los sacerdotes hacia el templo de Cintéotl, en cuya cúspide era sacrificada. Menciona Sahagún lo siguiente:

Hecho este sacrificio a honra de la diosa Xilonen, tenían todos licencia de comer xilotes y pan hechos dellos, y de comer cañas de maíz. Antes deste sacrificio nadie osaba comer estas cosas. También de ahí adelante comían bledos verdes cocidos, y pudían también oler las flores que se llaman *cempoalzúchitl*, y las otras que se llaman *yiexúchitl*.²⁰⁹

Más arriba (en Tlacaxipehualiztli) se mencionó que el templo de Cintéotl se llamaba Xochicalco, el cual correspondía a un calpulli del mismo nombre, y probablemente se encontraba en la parcialidad de Moyotlan.

Durán describe otros rituales dedicados a Ehécatl en Huei Tecuilhuitl. Se hacía un sacrificio de un hombre, en el templo de Tezcatlipoca:

Hacían esta fiesta en el templo de Tezactlipoca al cual daban aquella honra haciendo conmemoración de Quetzalcóatl que era el dios del viento en memoria de aquella persecución que hicieron y victoria que tuvieron contra aquel baron santo que andando en esta tierra del cual (si no estamos olvidando) hicimos memoria en el capítulo quinto del libro pasado quedando ellos con victoria y señorío y á esta causa la llamaban á esa fiesta solemnidad grande de Señores.²¹⁰

Se hace referencia al mito de la persecución y derrota de Quetzacóatl.²¹¹ Como tal, el ritual podría estar haciendo alusión a la sucesión de estas deidades como el Sol reinante. Graulich se inclina a pensar que en un principio se festejaba a Quetzalcóatl en su calidad de futuro astro del día, quien iba a emprender pronto el viaje subterráneo, pero para los

²⁰⁸ R. Van Zantwijk: *Op. cit.* 1985, p. 54

²⁰⁹ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXVII, p. 219

²¹⁰ Diego Durán : *Op. cit.* p. 286

²¹¹ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en: *Nueva Colección de Documentos Op. cit.* p. 213

mexicas, debido a que la era de Quetzalcóatl había pasado y se había convertido en el sol pasado, su sacrificio era sólo una variante sobre el tema del sol poniente.²¹²

Una pregunta relevante para el problema de estudio es cuál era el templo de Tezcatlipoca, ya que tal vez se podría ligar con alguno de los calpullis. La imagen de Tezcatlipoca se guardaba en Tlacoachcalco (ver arriba en la veintena Tóxcatl). En el capítulo anterior establecimos que Tezcatlipoca se relacionaba con Tlacoachcalco. Por su parte, también, en el capítulo anterior, era sugerido por Zantwijk, que Quetzalcóatl se relacionaba con el calpulli Tlacateopan. Dejemos estas identificaciones como hipótesis que podrían contrastarse más adelante.

Nos llama la atención que en los dos rituales mencionados (por Durán y por Sahagún), tanto Quetzalcóatl como Xilonen, son llevados a otros templos para ser sacrificados. En el caso de Xilonen, deidad del *xilote*, era sacrificada en el templo de Cintéotl, la deidad del maíz; en el caso de Quetzalcóatl era llevado al templo de Tezcatlipoca, y podría representar la sucesión de “Soles”. El primer caso podría ser visto como un proceso de maduración, el segundo como la sucesión en los tiempos de dominio.

4.3.9. Tlaxochimaco.

Pasemos a la siguiente veintena, la novena, era Tlaxochimaco. Esta era una de las tres veintenas dedicadas a Huitzilopochtli. Torquemada menciona que durante la noche anterior al acto ritual, en todas las casas de Tencohtitlan se mataban y pelaban aves que se iban a comer al día siguiente. A la mañana siguiente los sacerdotes de Huitzilopochtli arreglaban con adornos florales la imagen (estatua) de éste. Después de esto se adornaba también con flores a “los otros Diofes, que estaban en el Templo”, asimismo “componian todos los Idolos, que estaban en los Calpules, y Hermitas”.²¹³ Después de haber hecho la comida, se cantaba y bailaba hasta la noche en todas las casas. Tras estas actividades se sacrificaban a los cautivos y esclavos.

De acuerdo con la narración de Torquemada podemos decir que todos los calpullis participaban en estos rituales. Es lógico pensarlo ya que se trata de la festividad de Huitzilopochtli, la “deidad tribal” de los mexicas. Por tanto, podríamos proponer que en

²¹² Michel Graulich: *Op. cit.* 1999, p. 400

²¹³ Fray Juan Torquemada: *Op. cit.* p. 271

esta festividad el calpulli de Tlacateopan desempeñaba la función principal como organizador del ritual.

Esta veintena tenía otros nombres, uno de éstos era Miccailhuitontli. Torquemada, al igual que Motolinía, menciona que era una festividad del “Dios de los Mercaderes”, Yacatecuhtli.²¹⁴ El calpulli de los “mercaderes y comerciantes” era Pochtlan. Parece ser que este calpulli que era bastante importante, ya que tenía un templo en el recinto ceremonial de Tenochtitlan, con nombre homónimo: Pochtlan. Esto no es raro ya que los mercaderes se encontraban dentro de los estratos sociales más altos en la sociedad mexicana. Por otro lado, Durán y de las Navas mencionan que esta era la festividad de los “niños inocentes muertos”.²¹⁵

4.3.10. Xócotl Huetzi.

La siguiente veintena era Xócotl Huetzi. En la veintena anterior se iba a cortar un árbol “de veinte y cinco brazas en largo” al monte.²¹⁶ Este árbol se limpiaba y se trabajaba por carpinteros. Una vez listo, los sacerdotes lo adornaban:

componían el árbol con papeles. (...) Ponían estos papeles con gran solicitud y bollicio. También componían de papeles a una estatua como de hombre, hecha de masa de semillas de bledos. Este papel con que lo componían era todo blanco, sin ninguna pintura ni tintura. Poníanle en la cabeza unos papeles cortados como cabellos, y unas estolas de papel de ambas partes, desde el hombro derecho al sobaco izquierdo, y desde el hombro izquierdo al sobaco derecho, y en los brazos poníanlos papeles como alas, donde estaban pintadas imágenes de cavilanes, y también de maxtle de papel²¹⁷

Posteriormente lo levantaban verticalmente. Era llamado Xócotl. Cabe mencionar que en la punta se ponían tres tamales hechos de semillas de bledos. Posteriormente traían a los cautivos que iban a ser quemados vivos. Los “dueños” de éstos estaban pintados de amarillo por el cuerpo y la cara de color rojizo, estaba cubiertos por plumaje color rojo de papagayo. Traían en la mano izquierda una rodela. Estos iban acompañados por sus cautivos, los cuales iban pintados en el cuerpo de blanco, y con un *maxtle* de papel.

²¹⁴ *Ibid.* p. 272; Fray Toribio de Benavente Motolinía: *Op. cit.* p. 68

²¹⁵ Diego Durán : *Op. cit.* p. 288 ; Francisco de las Navas: *Op. cit.* p. 227

²¹⁶ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXIX, p. 223

²¹⁷ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXIX, p. 224

Llevaban las cabezas cubiertas de plumas blancas a “manera de bilma”, un bezote de plumas, y el rostro pintado de color rojizo con el maxilar de color negro.²¹⁸ El areito duraba hasta la mañana. Cuando se ponía el sol:

Cesaban y ponían los captivos en unas casas que estaban en los barrios, que se llaman calpulli. Allí los estaban guardando los mismos dueños, y velaban todos, y hacían velar a los captivos. Ya cerca de la media noche íbanse todos los viejos vecinos de aquel barrio a sus casas.²¹⁹

Al amanecer se ponía a los cautivos delante del *tzompantli*. Los sacerdotes les quitaban los adornos y los ponían en el *cuauhxicalli*. Una vez desnudos llegaba un sátrapa que traía en los brazos una imagen de Páinal. Éste subía al “cu” llamado Tlacacouhcan. Los dueños de los cautivos llevaban a estos últimos a un lugar llamado *apétlac*. Los subían a lo alto del “cu” sujetados por pies y manos. Arriba del “cu” había una hoguera a donde eran echados los cautivos. Cuando estaba en agonía los sacaban y les abrían el pecho para sacarles el corazón, el cual era arrojado al pie de una estatua de Xiuhtecuhtli. Una vez acabado de hacer esto con todos los cautivos, los espectadores se iban a sus casas para comer, y era bajada la estatua de Páinal. Una vez acabado de comer se reunía la gente “en el patio de Xiuhtecuhtli”.²²⁰

Una vez acabada la comida se iniciaba una “competencia” para subir a lo alto del tronco (*xócotl*) con el objetivo de alcanzar la imagen y los tamales anteriormente referidos. Una vez que se había hecho esto, el que había logrado subir, bajaba y con mucha algarabía era llevado a lo alto del “cu” llamado Tlacacohuacan. Acabado esto el tronco era derribado y todos iban a sus casas.

En la interpretación que hace de esta festividad, Silvia Limón la divide en tres etapas: la primera que consistiría en la preparación del árbol con la imagen de la deidad en lo alto; la segunda consistiría en el sacrificio de cautivos; la última en la subida al *xócotl*. La primera etapa estaría simbolizando a la deidad del fuego en la parte superior del cosmos, esto a su vez simbolizaba: “la época de mayor luz en el año” Por esta razón el *xócotl* era levantado en el patio del templo justo al medio día, cuando el Sol se encontraba en su punto

²¹⁸ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXIX, p. 225

²¹⁹ *Id.*

²²⁰ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXIX, p. 227

más alto”.²²¹ La segunda etapa estaría dominada por el fuego y el sacrificio de cautivos en su honor, y tenía como objetivo la revitalización de la naturaleza por medio del fuego, ya que este elemento estaba asociado a la fecundidad y a la regeneración.²²² Finalmente, en la tercera etapa, el derribamiento del *xócotl* significaba el descenso del sol después de haber alcanzado su punto más alto, y por lo tanto la caída de éste representaba el descenso de la deidad al Mictlan para fecundar la superficie de la tierra desde el mundo de los muertos, pues de esta parte resurgían las plantas que se encontraban en estado latente.²²³ De esta manera, para esta autora, la totalidad de la festividad simbolizaría la fecundación de la naturaleza que el principio masculino realizaba tanto desde la parte superior del cosmos, cuando el fuego y el Sol estaban arriba del poste, como desde el inframundo cuando éste era derrumbado.²²⁴ Silvia Limón ubica el inicio de esta “veintena” entre el 28 y 29 de agosto, que es la fecha que probablemente estuviera ocupando para el siglo XVI.

Lo que ahora nos interesa indagar es si se puede relacionar algún calpulli con esta fiesta. Sahagún menciona que el *xócotl* era colocado en el patio del edificio (dentro del recinto del Templo Mayor) llamado “Cuauhxiccalco segundo”.²²⁵ Sin embargo, el mismo Sahagún menciona que había varios edificios llamados Cuauhxiccalco pero, al parecer, forman parte de un complejo. Sahagún señala que había otro Cuauhxiccalco:

El vigésimoquinto edificio se llamaba Cuauhxiccalco. Era de la manera del otro que queda dicho atrás. Delante deste cu estaba un *tzompantli*, que es donde espectaban las cabezas de los muertos, y encima del cu estaba una estatua del dios que llamaban Umácatl hecho de madera. Y allí mataban algunos esclavos, la sangre de los cuales daban a gustar aquella estatua untándole la boca con ella.²²⁶

Recordemos que en una parte del ritual se menciona que los cautivos eran puestos delante del *tzompantli*, por esto señalamos que estos edificios podrían ser todo un complejo. Umácatl era una de las advocaciones de Tezcatlipoca. Cuando Sahagún describe su imagen menciona que éste tenía pintado el rostro con negro y blanco, y en la frente una banda de

²²¹ Silvia Limón Olvera: *El fuego Sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, INAH, 2001a, p. 124

²²² *Id.*

²²³ *Ibid.* p. 125

²²⁴ *Id.*

²²⁵ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXIX, p. 274

²²⁶ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXIX, p. 275

diversos colores,²²⁷ de manera similar a Tezcatlipoca. Por otra parte, el mismo Sahagún menciona que en un edificio llamado *Cuauhxicalco* el sátrapa de Titlacahua (Tezcatlipoca), todos los días incensaba hacía los cuatro rumbos; asimismo, señala Sahagún, se mataba en éste a quien representaba a Titlacahua en su fiesta, es decir en Tóxcatl. Aunque podría ser aventurado, podemos decir que éste se relacionaba con los calpullis de Tlacoachcalco y de Tezcacohuac. Como ya se señaló en el capítulo anterior, y en este mismo capítulo más arriba, Tlacoachcalco podría relacionarse con Tezcatlipoca, y, también señalado en el capítulo anterior, Tezcacohuac se relacionaba con Tezcatlipoca.

4.3.11. Ochpaniztli.

Pasemos a la siguiente veintena. Ochpaniztli era la décima primera veintena. Las festividades de esta veintena estaban dedicadas a la deidad Toci. Durán menciona que en el primer día de esta veintena se barría y limpiaban todos los lugares, desde el ámbito privado, hasta el ámbito público. Asimismo se bañaba a los enfermos, los hombres, mujeres y niños.²²⁸

Según Sahagún, quince días antes de que comenzara esta veintena se hacía un baile llamado *nematlaxo* que duraba ocho días. Cuando pasaban los ocho días las mujeres (“médicas mozas y viejas”) hacían una escaramuza o pelea en dos bandos. Esto se hacía delante de la mujer que iba a morir en la fiesta, la cual era la representación de Toci.²²⁹ La escaramuza se hacía a lo largo de cuatro días. Pasados estos días, la mujer (Toci) era sacada a recorrer el tianguis. La salían a recibir los sacerdotes de Chicomecóatl, los cuales, la llevaban a una casa, donde la resguardaban hasta el “sacrificio”. Torquemada señala que el sacrificio se hacía en la “capilla de la Diosa”.²³⁰ El templo que puede relacionarse con esta deidad, de acuerdo con Sahagún, es Atempan.²³¹ Recordemos que Atempan era un calpulli que contaba con un templo en el recinto ceremonial del Templo Mayor.²³² La problemática sobre este calpulli fue desarrollada en el capítulo anterior, pero hacemos referencia a la

²²⁷ *Ibid. Op. cit.* Lib. I, Cap. XVI, p. 94

²²⁸ Diego Durán : *Op. cit.* pags. 292-293

²²⁹ Sahagún. Lib. I, Cap. XXX, p. 229

²³⁰ Fray Juan de Torquemada: *Op. cit.* p. 276

²³¹ Sahagún: *Op. cit.* Lib. I, Cap. XXX, p. 233

²³² Diego Durán menciona que Atempan (edificio) era sólo una “ermita”, y no un “templo”. Por esta razón, como se describirá más adelante, la festividades hacía en el “cu” de Huitzilopochtli. (Diego Durán: *Op. cit.* p. 191)

proposición sobre el tema. Atempan es un calpulli que aparece mencionado por las fuentes al inicio de la migración mexicana, empero ya no en la fundación de Tenochtitlan. La ausencia en la relación de los calpullis de la fundación se planteaba como la subordinación de éste a otro. Van Zantwijk proponía que Atempan estaba subordinado a Chalman.

Siguiendo la descripción de la festividad, la mujer, representación de Toci, era sacrificada. Posteriormente era desollada. Uno de los sacerdotes se vestía con su piel, éste era llamado *teccizcuacuilli*. La primera parte que se desollaba era el muslo. La piel de este miembro era llevada al “cu” de Cintéotl,²³³ el cual, dentro de la mitología, era su hijo. Se ha hecho referencia más arriba que este templo era llamado Xochicalco, el cual correspondía a un calpulli, probablemente dentro de la parcialidad de Moyotlan.

Una vez que un sátrapa se vestía con la piel del muslo, en el templo de Chicomecóatl, éste iba al “cu” de Cintéotl. Iba acompañado por cuatro más. En esta procesión un grupo de “principales y soldados” eran perseguidos por el sátrapa vestido con la piel. Este acto se llamaba *zacacalli*.²³⁴ Cuando el sacerdote llegaba al “cu” de Huitzilopochtli, al pie, él mismo se alzaba los brazos y se ponía en forma de cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli. Lo hacía por cuatro veces. Una vez hecho esto se volvía hacia la estatua de Cintéotl, y a la de Toci. Había un individuo que representaba a Cintéotl, el cual estaba vestido con la piel del muslo. Ambos individuos se juntaban e iban al templo de Toci. Subían al mencionado templo con ofrendas, y se las daban.²³⁵ Una de las ofrendas que se hacían era una corona de forma cuadrada con cuatro banderillas en cada una de las esquinas. Ésta se llamaba *meyotli*. Posteriormente se ordenaban los cautivos que iban a ser sacrificados. A cuatro se les sacaba el corazón en el *téhcacatl*. Posteriormente se marchaban hacia el “cu” de Cintéotl. Lo acompañaban varios “soldados y hombres de guerra”.²³⁶ En el lugar que se debía dejar la piel desollada, llamada *mexayácatl*, el sacerdote dejaba la piel del muslo de la desollada, pero algunas veces salían enemigos contra el sacerdote y los soldados, y peleaban entre sí e inclusive se mataban. Acabado esto la mujer ataviada como Toci regresaba a Atempan y se hacía un baile en el patio. Cuando éste acababa, al atardecer, salían los “sátrapas” de la deidad Chicomecóatl vestidos con las pieles de los que

²³³ Sahagún: *Op. cit.* Lib. I, Cap. XXX, p. 230

²³⁴ *Ibid.* Lib. I, Cap. XXX, p. 231

²³⁵ *Ibid.* Lib. I, Cap. XXX, p. 232

²³⁶ *Id.*

habían muerto un día antes. Eran llamados Totótecti.²³⁷ Éstos subían al Apétlac (“la mesa de Huitzilopochtli”)²³⁸ y arrojaban maíz sobre el cual iban las “servidoras” de Chicomecóatl llamadas Cihuatlamacazque. Todas llevaban siete mazorcas de maíz con *ulli*, envueltas en papel blanco. Una vez hecho esto los sacerdotes”de Huitzilopochtli descendían de su “cu” con un cesto (*altabaque*) de madera lleno de arcilla blanca. Lo ponían abajo, en un lugar llamado Coaxalpan (“un espacio entre las gradas del cu y el patio abaxo, el cual espacio subía por cinco o seis gradas”).²³⁹ Abajo los esperaban. Una vez abajo, éstos últimos tomaban un puñado y comenzaba a correr. Después de que todos habían tomado un puñado, el individuo que representaba a Toci, tomaba un puñado y los comenzaba a perseguir. Los perseguidos se metían a sus casa. El representante de Toci era seguido por unos sacerdotes hasta un lugar llamado Tocititlan, donde se quitaba el pellejo. Con esta acción terminaba el ritual.

Tenemos las participación de tres deidades en este ritual: Toci, Cintéotl, y Chicomecóatl. A partir de éstas ubicamos dos calpullis que participan en esta festividad: Atempan, y Xochicalco. Recapitulando, Atempan era el “templo” de Toci, lo que nos permite relacionarla con el calpulli del mismo nombre. Se explicó anteriormente que Atempan podría ser, de acuerdo con van Zantwijk, un calpulli subordinado a Chalman.²⁴⁰ Xochicalco se puede relacionar con Yopico, asimismo se relaciona con Chicomecóatl y con Cintéotl.*

González González relaciona, con base en otros investigadores, a la veintena Ochpaniztli con la cosecha (ya sea de una forma directa o anticipada), la disminución de las lluvias y la maduración de la mazorca del maíz.²⁴¹ Dice este autor:

La presencia sustantiva de Cintéotl en *ochpaniztli* resulta significativa en relación con la pertinencia cronológica de la fiesta. Además de interactuar con la representación de Toci en buena parte de ella, el dios del maíz maduro era inmolado a través de dos víctimas que lo representaban en otras tantas

²³⁷ *Ibid.* Lib. I, Cap. XXX, p. 234

²³⁸ Carlos Javier González González: Op. cit. p. 74

²³⁹ *Id.*

²⁴⁰ R. van Zantwijk: “Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. VI, México, UNAM; 1966, p. 182

* Los argumentas han sido presentados en la pagina 154.

²⁴¹ Carlos Javier González González: *Relaciones de una deidad mesoamericana con la guerra y el maíz. El culto de Xipe Tótec entre los mexicas*, México, UNAM, tesis, 2006 p. 201

advocaciones: el Cintéotl Blanco (Iztac Cintéotl) y el Rojo (Tlatlahqui Cintéotl), sacrificios que tenían lugar en un templo llamado Xochicalco, consagrado a ese dios y a Atlán Tonan.²⁴²

Asimismo, González González relaciona a esta veintena con Tlacaxipehualiztli, relación que se expresa, entre otras cosas, a través del ritual del desollamiento humano. Dice este autor:

Varios autores han considerado a *ochpaniztli*, la fiesta o veintena dedicada a la diosa Toci o Teteu Innan – y a la diosa-Madre en general, bajo sus múltiples advocaciones-, como una celebración “paralela” a *tlacaxipehualiztli*, tanto porque entre cada una de ellas transcurrían ocho veintenas, encontrándose así en situación polar dentro del año festivo, como porque en ambas el desollamiento de víctimas era la práctica ritual distintiva. Algunas fuentes documentales atribuyen el origen de *ochpaniztli* y sus ceremonias al sacrificio y desollamiento de la hija del *tlatoani* de Culhuacan, realizado por los mexicas durante la última etapa de su peregrinación, de acuerdo con sus propias tradiciones.²⁴³

Para González González, entonces, el origen de Tlacaxipehualiztli, descrito en los *Anales de Cuauhtitlán*, manifiesta la relación que existía entre el culto de Xipe Tótec y el de Teteoinan:

El texto nos revela que, de acuerdo con la cosmovisión indígena, la captura, sacrificio y desuello de la progenitora de los dioses dio lugar, *in illo tempore*, a la existencia misma tanto del dios que centraliza nuestra atención [*Xipe Tótec*], como de su fiesta particular [*Tlacaxipehualiztli*].²⁴⁴

4.3.12. Teutleco.

La duodécima veintena era Teutleco. De acuerdo con Torquemada esta veintena significaba “La llegada de los Dioses”.²⁴⁵ Esta festividad se hacía en conjunto con otros “pueblos”. Lo primero que se hacía era: “enramar los Templos, y Calpules, y encrucijadas, donde quiera que avia Cu, o Altar. Efto se hacia por todos los Muchachos, y Mancebos de la Republica, a

²⁴² *Id.*

²⁴³ *Ibid.* p. 134

²⁴⁴ *Ibid.* p. 141

²⁴⁵ Fray Juan de Torquemada: *Op. cit.* p. 278

los quince días pasados del Mes”.²⁴⁶ Sahagún aclara que sólo se hacía en la “casa de las diosas”, y en los “altares donde estaban las estatuas de los ídolos particulares, en las casas del pueblo”.²⁴⁷ A los tres días que estaba enramado llegaban las deidades Telpuchtli y Tlamatzincatl.²⁴⁸ Telpuchtli y Tlamatzincatl eran otros nombres de Tezcatlipoca. Recordando el capítulo anterior, uno de los calpullis que se menciona que participan en la fundación de Tenochtitlan era Tlamatzinco. Según el *Códice Florentino* dos de los “edificios” que estaban en el recinto ceremonial del Templo Mayor se llamaban Tamatzinco y Tlamatzinco Calmécac:

TLAMATZINCO

In tlamatzinco: vncan mjquja in mjtoaia, in jntoca catca tlamatzinca, in tlaaltiti: iquac in quechulli itlamjan cexiuhtica.

TLAMATZINCO (Lugar del Cautivo)

Tlamatzinco: ahí morían los que se decía, los que tenían por nombre Tlamatzinco, los bañados (ritualmente), a la terminación de (la veintena de) Quecholli, cada año.

TLAMATZINCO CALMÉCAC

In tlamatzinco calemcac: vncan onoca, in tlamatzinca intlenemacacahoan: in ontlenamacaia ijcpac tlamatzinco.

CALMÉCAC DE TLAMATZINCO.

Calmécac de Tlamatzinco: ahí permanecían los sacerdotes de los tlamatzincas; ahí ofrendaban el fuego, en la cumbre de Tlamatzinco.²⁴⁹

Podríamos señalar un papel importante del calpulli mencionado durante esta veintena, que aparecerá como protagonista en la decimocuarta veintena, pero como se verá más adelante en Teutleco, participaban todos los calpullis.

Torquemada señala que a los dieciocho días de esta veintena, de Teutleco, comenzaban a llegar los “Diofes”. El primero que llegaba era Tezcatlipoca, y posteriormente los demás. En este día se hacía una cena. En la noche del día señalado el “Mancebo de Tezcatlipoca” ponía un petate en la entrada del templo de esta misma deidad.

²⁴⁶ *Id.*

²⁴⁷ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXXI, p. 236

²⁴⁸ *Id.*

²⁴⁹ Paleografía y traducción tomadas de: Alfredo López Austin: *Op. cit.*, 1965, p. 87

Sobre éste espolvoreaba harina de maíz²⁵⁰ Se dejaba entonces este lugar, esperando a que apareciera una huella sobre esa harina. A lo largo de la noche aparecía una pisada (pie humano). Los “sátrapas”^{*} comenzaban a gritar que había llegado. Todos esperaban este anuncio:

A esta voz acudía todo el Pueblo, que ya la estaban aguardando unos en los Templos, y otros en sus Casas, velando, y luego tomaban todos los Instrumentos musicales, y comenzaban grandes regocijos, y bailaban, y cantaban, muy concertadamente. Con mucha solemnidad, y contento, celebrando la venida, y llegada de su falso, y mentiroso Dios.²⁵¹

Sahagún menciona que los sacerdotes y los ministros, al escuchar la noticia, tocaban sus caracoles en todos los “cúes, en todos los barrios y en todos los pueblos”.²⁵² Posteriormente llegaban las demás deidades. El mismo Sahagún menciona que los ancianos y ancianas bebían pulque, y que se lavaba los pies a los “dioses”.²⁵³ Se hacía un gran baile que duraba todo lo que restaba de la noche, y se prolongaba al día siguiente. Por otra parte, él menciona que al día siguiente llegaban las últimas deidades: Yacapitzáhuac o Yiacatecuhtli (deidad de los mercaderes); después Ixcozauhqui o Xiuhtecuhtli (deidad del fuego). Éstos se demoraban más porque eran viejos.²⁵⁴

En la lámina 31 del *Códice Borbónico*, en donde está representada esta festividad, se puede ver que las dos primeras deidades que llegan son Tezcatlipoca y Huitzilopochtli.²⁵⁵

Al atardecer de este último día, lavaban los pies de las deidades. Se quemaban a muchos esclavos vivos, en un gran altar de fuego llamado *teccalco*. Encima del altar andaba bailando

un mancebo aderezado con una cabellera de cabellos largos, con un plumaje de plumas ricas con la corona. La cara tenía la teñida de negro, con unas rayas de

²⁵⁰ Fray Juan de Torquemada: *Op. cit.* p. 278

^{*} Sahagún menciona que el “sátrapa” se llamaba *teohua*. (Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXXI, p.236)

²⁵¹ Fray Juan de Torquemada: *Op. cit.* p. 279

²⁵² Sahagún: *Op. cit.* Lib. I, Cap. XXXI, p.237

²⁵³ *Id.*

²⁵⁴ *Id.*

²⁵⁵ “Códice Borbónico (facsimilar)”, en: *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico (ed. Facsimilar)*, Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo XXI, 1979, p. 31

blanco, una que salía desde la punta de la ceja hacia lo alto de la frente, y otra que descendía desde el lagrimal del ojo hacía la maxilla, haciendo medio círculo. Traía un conejo seco en él. Cuando echaban un captivo en el fuego, silbaba metiendo el dedo en la boca, como lo acostumbran. También otro mancebo se aderezaba como murciélago, con sus alas y con todo lo demás para parecer murciélago.²⁵⁶

Cuando se había arrojado a todos los esclavos, los sacerdotes se ponían en procesión. Subían a donde estaba la hoguera tomados de las manos y daban una vuelta alrededor de ella. Posteriormente corrían hacia abajo.

Al otro día se juntaba las persona por “barrios” y por calles, y bailaban tomados de las manos. Se pintaban los brazos y el cuerpo con plumas de diversos colores. El baile duraba toda la noche.²⁵⁷

Esta festividad resulta interesante para los propósitos de este trabajo, pues en ella participaban varios calpullis. Sin embargo podría destacarse la participación de Tlamatzinco. La festividad parece aglutinar a todos los calpullis bajo una jerarquía de deidades. Es significativo que los primeros en llegar fueran Huitzilopochtli y Tezcatlipoca.

Graulich se inclina a pensar que en esta veintena se simbolizaba el mito de la expulsión de las deidades del “paraíso”, y su llegada a la tierra. Exactamente de las deidades masculinas nacidas de Toci. Por otro lado, los sacrificios evocarían tanto al sacrificio de Nanahuatzin, como al de Quetzalcóatl cuando al final de su vida se convirtió en Venus. Sin embargo señala Garulich que: “no perdamos de vista que en el meollo del rito que nos ocupa se encuentra Xiuhtecuhtli, el “Señor de la turquesa” o “del año”, del principio del tiempo (...) en su calidad de fuego primordial (...)”.²⁵⁸

4.3. 13. Tepeilhuitl.

La decimotercera veintena era Tepeilhuitl (“fiesta de los cerros”). De acuerdo con Sahagún en esta festividad se representaban a las deidades de los cerros y del agua, en total cinco: Tépochoch, Matlalcue, Xochtécatl, Mayáhuel y Milnáhuatl.²⁵⁹ Matlaquao, Xuchitecatl, Mayahuel y Minahuatl. Llevaban a los representantes de estas deidades en procesión hasta

²⁵⁶ Sahagún: *Op. cit.* Lib. I, Cap. XXXI, p.237

²⁵⁷ *Ibid.* Lib. I, Cap. XXXI, p.238

²⁵⁸ Michel Graulich: *Op. cit.* 1999, p. 152

²⁵⁹ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXXII, p. 240.. Torquemada da los siguientes nombres: *Tepechoch, Matlalquao, Mayahuel y Minahuatl.* (Torquemada: *Op. cit.* p. 179)

el “cu” donde iban a ser sacrificados. El texto del *Códice Florentino* sobre esta veintena dice que eran llevados al Tlalocan, es decir, al templo de Tláloc.²⁶⁰

Por su parte, Durán, en la descripción de la veintena, menciona que dicha festividad se relacionaban con Tláloc.²⁶¹ Sobre la festividad que se hacía en los cerros dice lo siguiente:

La solemnidad que á estos cerros se hacía deho contada en el capítulo veinte y dos que era hacer cerros de masa de semilla de bledos y esto cada uno en su casa de sus puertas adentro donde ellos tenían unos oratorios y piecitas particulares donde tenían sus idolillos á la mesma manera que hoy en día lo usan tener sus imágenes. En aquellas piecitas y oratorios hacían esta ceremonia de hacer cada uno la figura de todos los principales cerros de la tierra poniendo en medio de todos al volcan y á la Sierra nevada y todos los demas á la redonda de ellos. A estos cerros de masa ponían caras ojos y los vestían con unos papeles de estos de la tierra como de estraza y en ellos unas pinturas de negro hechas con olin.²⁶²

Estas figuras representaban a las siguientes deidades: Tláloc, Chicomecóatl, Iztactepetl, Amatlalcueye, Chalchiuhtlicue, y Cihuacoatl.²⁶³ Todas estas deidades se relacionan con el agua y la fertilidad.

En la representación del *Códice Borbónico* correspondiente a esta veintena se puede ver a *Tláloc* sentado sobre un templo encima de una montaña. Tal vez este elemento serviría para reforzar la afirmación de que se hace referencia al Templo Mayor.²⁶⁴

Volvamos a la descripción de la festividad. Torquemada menciona que los personajes que representaban a las deidades anteriormente mencionadas eran sacrificadas. Una vez sacrificadas (les sacaban el corazón y se ofrecía a Tláloc) eran bajados del “cu”, y llegando abajo les cortaban la cabeza, las cuales eran ensartadas en un palo. Este autor señala que eran “puestas en las Salas, y Calpules”.²⁶⁵ Los cuerpos eran llevados a los “Calpules” de donde eran originarios, y repartidos entre los “señores y principales”. Los

²⁶⁰ Arthur Anderson (*et. al.*): *Op. cit.* 1981, p.131

²⁶¹ Diego Durán : *Op. cit.* p. 295

²⁶² *Ibid.* p. 296

²⁶³ *Id.* p. 204

²⁶⁴ “Códice Borbónico (facsimil)”, en: *Descripción, historia ..., Op. cit.* p. 32

²⁶⁵ Fray Juan de Torquemada: *Op. cit.* p. 280

papeles con los que estaba ataviados y su vestimentas eran colgados en otra “Sala en el Templo” para recordar a aquellas deidades.²⁶⁶

Graulich hace una anotación muy interesante con respecto a esta festividad relacionada con la celebración de deidades del agua. De acuerdo con el *Códice Magliabecchiano*²⁶⁷, y con el *Códice Telleriano Remensis*²⁶⁸ esta festividad era “fiesta del pueblo”. Graulich llama la atención en que la relación entre el pueblo (altépetl) y las deidades acuáticas es transparente. Siguiendo a López Austin dice que “los dioses protectores de las ciudades eran frecuentemente asociados con el agua y la serpientes”²⁶⁹ y con los cerros. Esto resulta muy interesante para el problema de estudio. De acuerdo con esto, parece ser que los rituales realizados durante esta veintena incluirían a todos los calpullis.

4.3. 14. Quecholli.

La siguiente veintena, la decimocuarta, era Quecholli. Las festividades de esta veintena comenzaban el sexto día de que iniciaba esta veintena. Este día se iban a buscar cañas para hacer flechas. Estas eran ofrecidas, por tlatelolcas y tenochcas a Huitzilopochtli, poniéndolas en el patio del “cu” de esta deidad. Al otro día a “todos los muchachos subíanlos al cu de Huitzilopochtli”.²⁷⁰ Una vez arriba, los muchachos hacían sonar caracoles y flautas, les cortaban las orejas, untándose la sangre en las sienes y en el rostro. Al día siguiente se ponían a trabajar las flechas. Este día (llamado *tlacati in tlacochtli*) era de abstinencia. Una vez acabada esta acción los muchachos juntaban las flechas en grupos de veinte y salían en procesión. Ponían los montones delante de la imagen de Huitzilopochtli. Al cuarto día se lanzaban las flechas para sacar al más hábil. Al siguiente día hacían flechas más pequeñas en honra de los difuntos. En la noche encendían antorchas y quemaban las saetas; las cenizas se quedaba sobre las “sepulturas”. Otras ofrendas eran puestas a los muertos. Al día siguiente, el sexto, llamado *zacapanquixoa*, tendían hierba (heno) en el patio del “cu” de Mixcóatl. Sobre esta hierba se sentaban las mujeres, llamadas

²⁶⁶ *Id.*

²⁶⁷ “Códice Magliabecchiano (facsimilar)”, tomado de: www.famsi.org. Akedemische Druck –u. Verlangsanstalt-Graz-Austin, lam. 41r

²⁶⁸ “Códice Telleriano-Remensis (facsimil)” en: *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in Pictorial Aztec Manuscript*, Quiñones Keber, Eloise, Austin University of Texas Press, 1995, f. 4r

²⁶⁹ Michel Graulich: *Op. cit.* 1999, p. 169

²⁷⁰ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXXIII, p. 242

cihuatlamcazque, que daban servicio en este “cu”. Después, las mujeres que tenían hijos echaban, frente a la ancianas que prestaban servicio, cinco tamales de dulce; les daban a sus hijos las cuales “brincábanle en los brazos”.²⁷¹ Después de esto se iban a sus casas.

Al onceavo día los muchachos se iba a cazar en la sierra “que está encima de Atlacuihuayan” (en el cerro Zacatépetl). Éstos se quedaban a dormir en la sierra esa noche. Allí hacían festividades relacionadas con Mixcóatl. No solamente los mexicas iban a cazar, sino que también los de Cuahutitlan, los de Cuauhnáhuac y de Coyoaca, así como otros “pueblos”.

Sahagún vuelve a mencionar que en el sexto día (*zacapanquixoa*), cuando iniciaban las festividades, se daban los adornos de papel a los “esclavos” que habían de ser sacrificados en honor a Tlamatzincatl, y a Izquitecatl.²⁷² También a los que se sacrificaban en honor a Mixcóatl, y a Coatlicue. El último día de esta veintena llevaban en procesión a éstos hacía “la casa del calpulco”, donde velaban toda la noche. A media noche quemaban sus adornos, y se les cortaban el pelo. Al día siguiente, al amanecer, los subían al templo de *Mixcóatl* para llevar a cabo el sacrificio. Cada uno de los que iban a morir subían tomados por los dos brazos por dos maneceros, y con una banderilla. Delante de todos iban cuatro esclavos atados de pies y de manos. Habían sido atados en el “cu” llamado *Apétlac* (“que es donde comienzan las gradas”). Los llevaba tomados de los pies y de las manos, boca arriba.²⁷³ Una vez que habían muerto todos, se sacrificaba al que representaba a Mixcóatl (esto era en su “cu”); a otros en el “cu” de Tlamatzincatl; a las mujeres en el “cu” llamado Coatlan.²⁷⁴

Tlamatzinco e Izquitecatl son dos de los calpullis que participaron en la fundación de Tenochtitlan, y tenían como “deidades patronas” a las del mismo nombre. Se mencionó anteriormente que Tlamatzincatl era otro nombre de Tezcatlipoca. Izquitecatl era la deidad principal del pulque (era otro nombre de Ometochtli). Es también sobresaliente la participación de Mixcóatl en estos rituales ya que la fiesta estaba dedicada a él. Este último dios era patrono de los chichimecas,²⁷⁵ quienes eran grupos étnicos cazadores recolectores. Sahagún refiere que los chichimecas (que eran designados así, por lo menos, en la primera

²⁷¹ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXXIII, p.244

²⁷² *Ibid.* Lib. II, Cap. XXXIII, p. 245

²⁷³ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXXIII, p. 246

²⁷⁴ *Id.*

²⁷⁵ *Ibid.* Lib. VI, Cap. VII, p. 504

mitad del siglo XVI) eran de tres tipos: otomies, tamime, y teochichimecas o zacachichimecas.²⁷⁶ Empero, los grupos que llegaron a poblar la cuenca de México eran de filiación étnica chichimeca. Refirámonos al caso particular *mexica*. En la lámina 1 de la *Tira de Tepechpan*, concerniente a la historia mexica-chichimeca, hay representadas dos personas ataviadas como chichimecas en actitud de flechamiento, es decir, su indumentaria es de cazadores: taparrabo y armas de caza (arcos). Esta lámina hace referencia a las primeras etapas de la migración mexica.²⁷⁷ Por otra parte, chichimeca es el apelativo que utiliza Tezozómoc para designar al grupo migrante mexica.²⁷⁸ En la Lámina 2, en la parte donde esta el topónimo de Chapultepec, están representadas cuatro figuras: un hombre y una mujer en la parte superior; en la parte inferior un hombre y una mujer, los cuatro con sus respectivos glifos onomásticos.²⁷⁹ Lo relevante de esto es que, a diferencia de lo representado en la lámina 1, estos personajes se encuentran ataviados como nahuas sedentarios, es decir, los hombres con tilma blanca y roja, y las mujeres con *huipil* y falda (*cueitl*) del mismo color; además, tienen el peinado típico de la mujer casada (*tlacoyal*). Esto nos habla de una transformación en la conformación de la identidad étnica, la cual servirá, precisamente, como forma de legitimación social y política. Recordemos que el objetivo de la migración era el establecimiento de un altépetl, y para ello, una de las características era la presencia de un gobierno propio, encabezado por el tlatoani, descendiente de un linaje nativo que combinara los títulos dinásticos necesarios chichimecas y toltecas.²⁸⁰

Mixcóatl (advocación de Tezcatlipoca Rojo) era una deidad que se relacionaba con la caza, la guerra y el sacrificio. Compartía varias de sus características con Huitzilopochtli, pero el primero estaba mucho más abocado a características de la naturaleza.²⁸¹ Parecería ser que Mixcóatl era una deidad muy antigua dentro de la cosmovisión mexica, aunque en su última etapa de desarrollo estuviera delegada a deidad de los chichimecas.

²⁷⁶ *Ibid.* Lib. IX, Cap. XXIX, p. 955

²⁷⁷ Xavier Noguez: *Tira de Tepechpan (Código colonial procedente del valle de México)*, Vol. 2 *Estudio del código*, México, Biblioteca Enciclopedia del Estado de México, 1978, p.34

²⁷⁸ ver: Fernando Alvarado Tezozómoc: *Crónica Mexicayótl*, México, UNAM, 1998

²⁷⁹ Xavier Noguez: *Op. cit.* p. 38

²⁸⁰ Federico Navarrete Linares: *Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México*, UNAM, Tesis, México, 2000, p.22

²⁸¹ Henry B. Nicholson: *Op. cit.* 1971a, p. 427

Los rituales llevados a cabo en Quecholli podrían estar haciendo alusión a uno de los mitos del “Ciclo Tenochca”, específicamente al “Ciclo de Mixcóatl”. De acuerdo con éste, Iztacchalchiuhtlicue dio a luz primero a cuatrocientos *mimixoca*, después a cinco: Quauhtli Izohuah, Mixcóatl, Topeme, Apanteuctli, y a Cuitlachcīhuatl.²⁸² Todos estos, inmediatamente después de nacer, entraron al agua. Al salir fueron amamantados por Mexitli Tlaltecutli. El Sol (Tonatiuh) mando que se armara a los mimixicoa con flechas para dar de beber a Tonatiuh, y ofrecer “dones” (a este mismo). Sin embargo, éstos no cumplieron esta tarea. Sólo se la pasaban cazando, asimismo, menciona el texto: “No tenían más oficio y ocupación que engalanarse de plumas y yacer con las mujeres. Y a más pasaban, porque bebiendo ávidos el licor de los magueyes, andaban siempre con el juicio perdido, andaban siempre de licor saturados”.²⁸³ Entonces Tonatiuh mandó a los otros cinco para matar a los cuatrocientos. Los cinco los esperaron escondidos en una acacia, pero fueron descubiertos por los cuatrocientos. Inició la lucha. Quauhtli Izohuah se metió en un árbol: Mixcóatl se metió debajo de la tierra; Apanteuctli bajo el agua, y Cuitlachcīhuatl sobre el juego de pelota. Estos cinco acabaron con casi todos. Dos de los mixcoas sobrevivientes, Xiuhnel y Mimich, fueron a cazar en una “tierra escabrosa”. Éstos iban siguiendo a dos ciervos bicéfalos. Los siguieron todo el día y toda la noche. Hasta que por la tarde, los ciervos se transformaron en dos mujeres, y comenzaron a llamarlos. Entonces Xiuhnel las llamó. Una de las mujeres le ofreció de beber. Xiuhnel bebió. La bebida era sangre. La mujer lo comió y lo “desfloró” (lo descorazonó). La otra mujer llamaba a Mimich. Éste no hizo caso y prendió una fogata, la cual se interpuso entre los dos. Ella lo persiguió allí mismo toda la noche, hasta el medio día, cuando bajó una “olla divina”.²⁸⁴ La mujer se hechó adentro y fue atrapada. Mimich disparó sus flechas. Con la ayuda de los “dioses” fue quemada la mujer que era “Mariposa de Obsidiana” (Itzpapalotl). Ésta estalló y lanzó pedernales, primero uno azul, después uno blanco, uno amarillo, uno rojo. Mixcóatl tomó el blanco. Envuelto se lo puso en la espalda y se marchó a hacer sus conquistas. Éste conquistó Huiznáhuac, y en su camino se encontró a Chimalman, la cual se desnudó frente a Mixcóatl. Éste le lanzó flechas. La mujer esquivó las flechas. Una vez que lanzó cuatro flechas ambos se alejaron. Mixcóatl fue a Huitznahuac y comenzó a maltratar

²⁸² “Poema de Mixcóatl”, en: *Épica Náhuatl*, Ángel María Garibay (ed.), México, UNAM, 1945, p. 29

²⁸³ *Ibid.* p. 30

²⁸⁴ “Poema de Mixcóatl”, en: *Graibay, Op. cit.* 1945, p. 33

a las mujeres de allí. Éstas, cansadas de esto, buscaron a Chimalman. Mixcóatl la encontró y comenzaron a pelear. Una de las flechas que lanzó Mixcóatl dio en el costado de la mujer. Finalmente fue vencida. De esto quedó encinta. De esta relación nació Ce Ácatl Quetzalcóatl. Chimalman murió al momento del nacimiento de este último, y fue criado por Quilaztli-Cihuacoatl.²⁸⁵

Mixcóatl llevó a su hijo a hacer la guerra junto con él. Sin embargo, los cuatrocientos mimixcoa, (tíos de Quetzalcóatl) en su odio contra Mixcóatl llegaron a matarlo. Quetzalcóatl fue enterado por un buitre de la muerte de su padre, y del lugar donde fue enterrado. Quetzalcóatl lo desenterró y colocó sus restos en el templo de Mixcóatl. Cuando algunos de sus tíos (llamados Apanécatl, Zolton y Cuilton) vieron que consagraba este templo le reclamaron, pero éste los convenció que lo acompañaran a la consagración. Los *mimixcoa* quisieron ser los primeros en prender el fuego sobre la cumbre, pero Quetzalcóatl les ganó por ayuda de un topo y prendió el fuego. Los *mimixcoa* enfurecidos atacaron a Quetzalcóatl. Éste los venció. Después de torturarlos les sacó el corazón.²⁸⁶

Graulich se inclina a pensar que éste mito fue reactualizado e incorporado en la historia de la migración mexicana, en el suceso de la victoria de Huitzilopochtli en Coatépec sobre los cuatrocientos Huitznahuas. Los rituales de Quecholli y de Panquetzaliztli (que se verán a continuación) eran una reactualización de los orígenes de la guerra sagrada y de la muerte de las primeras víctimas.²⁸⁷ En Quecholli, por ejemplo, es muy interesante el que los dos grupos mexicanos (tenochcas y tlatelolcas) hicieran los rituales juntos porque, de acuerdo con lo anteriormente expuesto, se referiría a una memoria histórica común. Los elementos parecen ser bastante transparentes.

²⁸⁵ *Ibid.* p. 37

²⁸⁶ *Ibid.* p. 37 y ss.

²⁸⁷ Michael Graulich: "La peregrinación azteca u el ciclo de Mixcóatl", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. XI, México, UNAM, 1974

4.3. 15. Panquetzaliztli.

La siguiente veintena era Panquetzaliztli. Al parecer en esta veintena se hacía una de las festividades más importantes dentro del ciclo. Motolinía señala que estaba dedicada tanto a Huitzilopochtli, como a Tezcatlipoca.²⁸⁸

Las festividades de esta veintena se preparaban mucho tiempo antes de su realización. Sahagún señala que ochenta días antes de empezar esta veintena comenzaban los preparativos, es decir, desde Ochpaniztli.²⁸⁹ Los sacerdotes hacían penitencia, e iban a adornar todos los oratorios de los montes.

Se hacían figuras de Huitzilopochtli con semillas de amaranto, llamadas *tlacahuepancuexcutzin* en un lugar cerca de su adoratorio.²⁹⁰ Sahagún en el libro tercero describe lo que se hacía y como se sacrificaba la imagen:

Tomaban semillas de bledos y las limpiaban muy bien, quitando las pajas y apartando otras semillas que se nombran petzicatli y tezcahuauhtli, y las molían delicadamente, y después de haberlas molido, estando la harina muy sutil, amásabanla de que hacían el cuerpo del dicho Huitzilopochtli. Y otro día siguiente, un hombre que se llamaba Quetzalcoatl, tiraba al cuerpo de dicho Huitzilopochtli con un dardo que tenía un casquillo de piedra, y se le metía por el corazón, estando presente el rey o señor y un privado del dicho Huitzilopochtli que se llamaba teuhua. Y más, se hallaban presente cuatro grandes sacerdotes, y más, otros los mancebos, los cuales se llamaban telpuchtlatoque. Todos estos se hallaban presentes cuando mataban el cuerpo de Huitzilopochtli, y después de haber muerto el dicho Huitzilopochtli, luego tomaban para el señor o rey, y todo el cuerpo y pedazos que eran como huesos del dicho Huitzilopochtli en dos partes lo repartían entre los naturales de México y Tlatilulco: los de México, que eran ministros del dicho Huitzilopochtli; otro tanto tomaban los de Tlatilulco, los cuales llamaban calpules, y así desta manera repartían entre ellos los cuatro pedazos del cuerpo de Huitzilopochtli, a los indios de dos barrios y al misnistro de los ídolos que se llamaban calpules, los cuales comían el cuerpo de Huitzilopochtli cada año, según su orden y costumbre que ellos habían tenido.²⁹¹

Comenzaban las festividades el segundo día de la veintena con una serie de cantos y de bailes llamados *tlaxotecáyotl*, dedicados a Huitzilopochtli. Éstos comenzaban al anochecer y terminaban a media noche. Se hacían en el patio de su “cu”.

²⁸⁸ Fray Toribio de Benavente Motolinía: *Op. cit.* p. 61

²⁸⁹ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXXIII, p. 247

²⁹⁰ Fray Juan de Torquemed: *Op. cit.* p. 281

²⁹¹ Sahagún: *Op. cit.* Lib. III, Cap. I, pags. 302-303

En el día noveno de esta veintena bañaban a los cautivos que iban a ser sacrificados con el agua de un lugar llamado Huizilatl, en Huitzilopochco.²⁹² Estos cautivos estaban en un lugar frente al “cu” de Huizilopochtli. Les pintaban las caras con franjas amarillas y azules. Les ponían una aguja en la nariz y una nariguera de forma circular. Les ponían unas coronas que tenían plumas blancas para los hombres, amarillas para las mujeres. Una vez que eran vestidos y arreglados de esta manera, frente al “cu” de Huitzilopochtli, los llevaban delante de los calpullis (adoratorios), y cada dueño de éstos lo llevaba a sus respectivas casas.

Cuatro días después los dueños de los cautivos comenzaban un ayuno, junto con los ancianos de los “barrios” (calpullis). Al día siguiente se juntaban los dueños de los cautivos, junto con los encargados de decidir quiénes iban a llevar unas banderillas delante de ellos.

El último día de esta veintena un sacerdote ataviado como Quetzalcóatl sacaba la imagen de Painal, quien encabezaba la procesión.²⁹³ La primera escala se hacía en un “barrio” llamado Teotlachco; después pasaban a Tlatelolco, a Popotla, a Chapultepec, y “a otros lugares, hasta volver al Templo (de Huitzilopochtli)”.²⁹⁴ Una vez aquí subían la imagen de Painal, y la bandera (“o Culebra”), llamada Ezpantli, que había precedido la procesión. Allí se hacía una ofrenda quemando papel y copal en grandes cantidades en un brasero. Frente a esta ofrenda estaban las imágenes de Huitzilopochtli, de Painal y de Tlachahuepan.²⁹⁵ Se bajaba la imagen de Painal, y tras él a los cautivos y esclavos que habían de ser sacrificados. Daban vueltas alrededor del “cu”, y eran sacrificados cuatro cautivos por el “sátrapa de este Dios Paynal” en el juego de pelota llamado *Teutlachco*.²⁹⁶ Allí, también, los “Hombres de Guerra” hacían una escaramuza, en la cual morían algunos. Sahagún señala que los de un bando eran de Huitznahua, y los del otro eran esclavos (representando a Huitzilopochtli), y que esto se hacía antes de que llegara la procesión. Cuando se acercaba Painal se gritaba: “¡Ah mexicanos, no peleéis más, cesad de pelear, que ya viene el señor Painal!”.²⁹⁷

²⁹² *Ibid.* Lib. II, Cap. XXXIII, p. 247

²⁹³ Fray Juan de Torquemed: *Op. cit.* p. 282

²⁹⁴ *Id.*

²⁹⁵ *Id.*

²⁹⁶ *Id.*

²⁹⁷ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXXIII, p. 251

Después se hacía el sacrificio. Subían los cautivos delante, seguidos de los esclavos, al “cu” de “Huitznáhuatl”, a quien se sacrificaban los esclavos.²⁹⁸ Éste “cu” era el edificio llamado Huitznahuac Teocalli.²⁹⁹ Una vez acabados los sacrificios, los dueños de éstos hacían convivio en sus casas.

Torquemada señala que al día siguiente se bajaban las imágenes de las deidades, eran partidas en cuatro y repartidas entre las cuatro parcialidades. Cada una de éstas las repartían al interior de cada uno entre los varones.³⁰⁰

Al parecer estos rituales pueden ser vistos como una reactualización del mito del nacimiento de Huitzilopochtli. Recordemos de éste la parte que nos interesa:³⁰¹ Coatlicue, madre de los cuatrocientos Huitznahuas, fue preñada por una bola de plumas finas mientras barría. Cuando los cuatrocientos Huitznahuas se enteraron se enojaron. Cuando Coatlicue se enteró de que los hijos, encabezados por Coyolxauhqui, conspiraba contra ella por esta “falta” se afligió mucho, pero el hijo que llevaba en el vientre la confortaba. Los “cuatrocientos” tomaron la determinación de matar a Coatlicue. Uno de ellos, llamado Cuahuitlicac, no compartía esta opinión y avisó los planes a Huitzilopochtli en la cumbre del Coatépecl. Los Huitznahuas, comandados por Coyolxauhqui, se armaron y fueron en busca de Coatlicue. Huitzilopochtli prevenido de esto, nació ataviado para la guerra. Éste hirió a Coyolxauhqui con un dardo, la desmembró, la cortó por el vientre, y la decapitó. Su cuerpo cayó al pie del cerro. Posteriormente, Huitzilopochtli persiguió y mató a los “cuatrocientos”. Sólo unos pudieron sobrevivir y huyeron hacia el sur.

El ritual tendría analogías con el mito, bastante transparentes: la muerte de los Huitznahuas en el Coatépec. Falta alguna alusión a Coyolxauhqui. Graulich explica este elemento a partir de un dato que se da en el *Códice Florentino*. En el Apendiz del libro II se da noticia de un esclavo que representaba a Quatlapanqui Ometochtli, el cual habría de ser sacrificado en Panquetzaliztli.³⁰²

QUATLAPANQUI OME TOCHTLI
The function of Quatlapanqui Ome tochtli was
that he issued directions for the paper, the incense,

QUATLAPNAQUJ VME TOCHTLI
In quatlapanj vme tochtli in jtequjuh catca
iehoatl ipan tlatovaia, in amatl, in copalli, in xicolli

²⁹⁸ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXXIII, p. 252

²⁹⁹ *Ibid.* Lib. II, Apendiz, p.275

³⁰⁰ Fray Juan de Torquemada: *Op. cit.* p. 283

³⁰¹ “Poema de Huitzilopochtli”, en: Garibay, *Op. cit.* 1945, pags. 65-83

³⁰² Arthur Anderson (*et. al.*): *Op. cit.* p. 1981, p. 210

the sleeveless jacket, the bells, and the obsidian sandals which [the impersonator of] Cuatlapanqui Ome tochtli required when he died. This was at The time of [the feast of] Panquetzaliztli.

in tzitzilli, yoan in itzcactli in jtech monequja quatla-pāqhj in iquac mjquja ipan panquetzaliztli.

Para Graulich, Cuatlapanqui (“Cabeza partida”) hace referencia a la luna, cuyo rostro fue partido con la creación del sol. Asimismo, asocia a Cuatlapanqui con los Mixcoas, a la vez con la luna; de esta manera se tendría el sacrificio de una deidad menor en sustitución de Coyolxauhqui.³⁰³ La presencia de Paynal en el ritual es explicada como un puente de unión entre Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, a partir de varios atributos del primero.³⁰⁴

Podemos inferir que la participación del calpulli de Huitznahuac era principal, ya que éste era el calpulli que tenía como principal “deidad patrona” a Huitzilopochtli, de hecho, la imagen de Tlachahuepan Cuexcotzin (otro nombre de Huitzilopochtli), para Panquetzaliztli, se hacía en Huitznahuac.³⁰⁵ Otro punto que podemos rescatar es que la imagen de Huitzilopochtli era repartida a las cuatro parcialidades. Si el rito significaba la muerte, y el renacimiento de Huitzilopochtli, al ser éste la “deidad patrona” de los mexicas, todos debían de participar. Cuando se hacía y sacrificaba la imagen de éste estaban presentes cuatro sacerdotes, representantes de las cuatro parcialidades. Una vez que había triunfado, se repartía su cuerpo entre las cuatro parcialidades, simbolizando la reafirmación del lazo con esta deidad.

El ritual de la repartición de la imagen de Huitzilopochtli en las cuatro parcialidades nos hace recordar un ritual descrito por Durán que se hacía en honra a Tláloc en Huei Tozoztli. Narra Durán:

Antes del día propio de la fiesta deste ydolo hazian un bosque pequeño en el patio del templo delante del oratorio deste ydolo Tlaloc donde ponian muchos matorrales y montecillos y ramas y peñasquillos que parecian cossa natural y no compuesta y fingida en medio deste bosque ponian vn arbol muy grande y coposso y alrededor del otros quatro...³⁰⁶

³⁰³ Michel Graulich: *Op. cit.* 1999, p. 202

³⁰⁴ *Ibid.* p. 206

³⁰⁵ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Apendiz, p. 269

³⁰⁶ Diego Durán : *Op. cit.* p. 140

El árbol central era llamado Tota (“Nuestro Padre”). Los otros cuatro pequeños árboles eran puestos formando un cuadro. De cada uno de estos cuatro árboles salía una soga que se ataba al árbol grande del centro (Tota). Después ponían a una niña vestida de azul debajo del árbol central con la cara hacia el ídolo de Tláloc. Los participantes traían un tambor y comenzaban a bailar y a tocar. Estas acciones duraban hasta que los “señores que habían ido a ofrendar a los montes regresaban. Después de esto se subía a la niña en una canoa. Lo mismo hacían con el árbol central. Ambos recorrían diferentes lugares de la laguna.³⁰⁷

Silvia Limón propone que el árbol central simbolizaba tanto un falo fecundador, como al árbol cósmico del centro que, como eje del mundo, permitía la comunicación entre el cielo, la tierra y el inframundo.³⁰⁸ Por su parte, Alfredo López Austin interpreta lo siguiente: “Tláloc es señor de un bosque –Tlalocan– en el que hay un árbol central, inmenso –el arbol del Tamoanchan– del que dependen otros cuatro árboles –los arboles de las esquina del mundo”.³⁰⁹

Señalamos este último ritual ya que se podría relacionar con la ciudad de Tenochtitlan, de la forma en que se relaciona el ritual de la repartición de la imagen de Huitzilopochtli en la veintena de Panquetzaliztli. El Templo Mayor como el eje cósmico y las cuatro esquinas del mundo, en las cuatro parcialidades.

4.3. 16. Atemoztli.

Pasemos a la siguiente veintena, la decimosexta, Atemoztli. A los diez días de esta veintena todos los del “Pueblo, afí chicos, como grandes, a aparejar ofrendas para ofrecer a Tlaloc, el día de la Fiesta”.³¹⁰

Sahagún señala que las festividades se realizaban el último día de esta veintena. La noche del día anterior se cortaban papeles de diferentes formas. Estos eran llamados *tetéhuil*.³¹¹ Estos papeles los pegaban en varas gruesas y altas a manera de banderas. Estos papeles eran hechos en las casas de quienes “hacían el voto”, y en el *calmécac*. En las casas

³⁰⁷ *Ibid.* pags. 141-42

³⁰⁸ Silvia Limón Olvera: “El dios del fuego y la regeneración del mundo” en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 32, México, UNAM, 2001b, p. 53

³⁰⁹ Alfredo López Austin: *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994, p. 187

³¹⁰ Fray Juan de Torquemada: *Op. cit.* p. 284

³¹¹ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXXV, p. 254

de los que hacían voto se confeccionaban imágenes de masa de bledos de los montes que formaban parte de los sistemas montañosos de la cuenca (Popocatepel, Iztac tepetl o Iztacouatl, Tláloc, Yoaltecatl, Quauhtepetl, Cocotl, Yiauhqueme, Tepetzintli, Uixachtecatl); asimismo de las deidades Chicomecóatl, Chalchiuhtlicue, y Ehécatl (Quetzalcóatl).³¹² Las imágenes eran puestas en el “altar” de la casa, junto con una ofrenda de comida, que se hacía cuatro veces durante la noche. A la mañana siguiente, los “ministros de los ídolos”, pedían un *tzotzopaztli* (instrumento para tejer) a los dueños de las casas. Metían el *tzotzopaztli* en el pecho de las imágenes, y les cortaban el cuello y les sacaban el corazón. Después daban las imágenes a los dueños de las casa en una “xícara verde”. Una vez hecho esto, quitaban los papeles a las imágenes, y todo junto se quemaba en el patio de la casa. La cenizas eran llevadas a los “oratorios que llaman *ayauhcalco*, que estaban edificadas a la orilla del agua”.³¹³ Una vez hecho esto, se hacía un convivio a honra de las imágenes. Las mujeres llevaban maíz en los “almantos”. Éstas se sentaban aparte, y les daban allí comida y pulque a cada una. Cuando el “convivio” acababa, se cogían los papeles de los “*varales*” que estaban puestos en los patios, y los llevaban al agua.

El *Códice Magliabecchiano* menciona que en esta veintena se sacrificaban esclavos, se ofrecían plumas, y se ahogaban niños.³¹⁴ En la lámina 35 del *Códice Borbónico*, donde se representa la festividad de esta veintena, aparece Tláloc en un templo, sobre un cerro, junto a otro personaje.³¹⁵ Este personaje probablemente sea Chalchiuhtlicue. De acuerdo con Durán, en Atemoztli se conmemoraba la “bajada de Huitzilopochtli al mundo”.³¹⁶ Es difícil asociar algún calpulli particular a estas festividades. Al ser una festividad relacionada directamente con el ciclo agrícola, con el periodo de lluvias, podríamos suponer que la participación de los calpullis era generalizada; o en su defecto, organizada por el Estado pero, suponemos, que con una participación importante de los calpullis Tlacoachcalco y Huitznahuac, al estar ambos relacionados directamente con Tláloc y con Huitzilopochtli, respectivamente.

³¹² Arthur Anderson (et. al.): *Op. cit.* 1981, p. 152

³¹³ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXXV, p. 256

³¹⁴ “Códice Magliabecchiano (facsimilar)”, *Op. cit.* lam.. 43v

³¹⁵ “Códice Borbónico (facsimil)”, en: *Descripción, historia... Op. cit.* p. 35

³¹⁶ Diego Durán : *Op. cit.* p. 300

4.3. 17. Títitl

La siguiente veintena era Títitl. Señala Sahagún que en la principal festividad que se hacía en esta veintena se mataba una mujer que representaba a Ilamatecuhtli. Ésta iba vestida con un huipil blanco, y una cintas de cuero con caracoles; con una rodela blanca en una mano, y en la otra un *tzotzopaztli* (instrumento de para tejer); un adorno de plumas de águila en la cabellera.³¹⁷ Antes del sacrificio bailaban y cantaban. Al atardecer subían a esta mujer al “cu” de Huitzilopochtli, seguida por los sacerdotes vestidos con ornamentos de todas las deidades, asimismo enmascarados. Puede conocerse quienes eran estas deidades a través de la lámina 34 del *Códice Borbónico*, en donde se representa este ritual. De acuerdo con la interpretación de Ferdinand (*et. al.*) las deidades que se representan son la siguientes (en el sentido contrario a las manecillas del reloj):* Quetzalcóatl, Tlazolteotl Teteoinan, Ixtlilton, Cintéotl-Xochipilli, Xilonen-Chicomecóatl, Tláloc-Napatecuhtli, Huitzilopochtli, Pahtecatli-Ometochtli, Atlaua, Huehuetéotl, Xipe Tótec, y Tezcatlipoca.

Uno de los sacerdotes llevaba la ornamenta y la máscara de Ilamatecuhtli.³¹⁸ Al llegar arriba la sacrificaban: le sacaban el corazón, y la decapitaban. La cabeza era dada al que llevaba los ornamentos de esa deidad, el cual la tomaba por el cabello con la mano derecha, y la llevaba colgando. Bajaba bailando y guiando a los demás (que personificaban a las deidades). Al llegar abajo “todos se esparcían y se iban a sus casas, que eran los calpules donde se guardaban aquellos ornamentos”.³¹⁹

Un vez que se habían ido estas deidades a los “calpules”, un sátrapa, ataviado como “mancebo” (con una manta, un penacho blanco; en los pies traía cascabeles; una penca de maguey en la mano, y en lo alto de ésta una banderilla de papel), bajaba del “cu” de Huitzilopochtli, iba para el Cuahxicalco (un pilón), a “éste llamababan [sic] la troxe de la diosa Ilamatecuhtli”.³²⁰ En este lugar tenían una “casilla” hecha de “teas”, y encima de una especie de piso formado por papeles. Ésta, de acuerdo con Sahagún, era la “troxe de la diosa Ilamatecuhtli”.³²¹ Un sacerdote ponía la penca de maguey junto a la “troxe” y prendía

³¹⁷ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXXVI, p.257

* En la imagen de la lámina las deidades se sitúan formando un círculo, cuyo punto de partida (punto oeste sobre el eje este-oeste) puede ser la representación del personaje Cihuacoatl sobre el Tzompantli; tras de él un “templo” con techo de paja.

³¹⁸ Sahagún: *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXXVI, p. 258

³¹⁹ *Id.*

³²⁰ *Id.*

³²¹ *Id.*

fuego. Se ponía arriba (del “cu”) una flor llamada *teuxochitl*. Ciertos individuos tenían que subir rápidamente para agarrar la flor y echarla en el Cuauhxiccalco. Cuando acaba esto todos se iban. Al día siguiente se hacía un juego llamado *nechichicuahuil*.

Es difícil establecer la participación de algún calpulli en esta festividad. Se menciona que participaban varias deidades, pero los rituales de esta veintena eran dedicados a Ilamatecuhtli o Tonan. Según Sahagún a esta deidad la veneraban “médicos”, “médicas”, “hechiceros y hechiceras”.³²²

Podemos insistir en un punto: las deidades que están presentes, de acuerdo con el *Códice Borbónico*, podrían relacionarse con calpullis, y establecer así su participación en la fiesta. Esto podría corroborarse con lo que menciona Sahagún que se hacía después del sacrificio, es decir, el que cada deidad tendría un calpulli (en el sentido de oratorio). Por tanto, los calpullis que podríamos señalar serían: Huitznahuac, Tlacochealco, Yopico, el ya mencionado Atempan, Izquiteca, probablemente Tlacateopan.

Sahagún menciona que en el edificio llamado Tlaxicco, en Títitl, mataban a un cautivo en honor al Mictlantecuhtli.³²³ Por otro lado, menciona que en la fiesta de Títitl, en el edificio “Yiacatecuhtli Iteupan”, en el recinto ceremonial del Templo Mayor, dedicado a la deidad de los mercaderes Yacatecuhtli, mataban a la imagen de esta deidad.³²⁴ Asimismo, menciona que en el edificio Huitzilincuátec Iteupan sacrificaban en honor a la diosa Huitzilincuátec, en la fiesta de Títitl.³²⁵ Recordemos que la veintena Tlaxochimaco tenía como otro nombre Miccailhuitontli y que, según Torquemada se hacía una festividad en honor al Yacatecuhtli, dios de los mercaderes (ver páginas 184-85). Es interesante que en Títitl se hicieran, por un lado, sacrificios en honor a Mictlantecuhtli y, por otro, a Yacatecuhtli. Nos parece que las festividades que festejaban a estas deidades durante Títitl responden a otro orden que a las dedicadas a Ilamatecuhtli.

Patrick Johansson se inclina a pensar que en la veintena Títitl se representaba el regreso al centro ígneo generador del mundo (la hoguera donde Nanahuatzin y

³²² *Ibid.* Lib. I, Apendiz, p. 122

³²³ *Ibid.* Lib. II, Apendiz, p. 273

³²⁴ *Ibid.* Lib. II, Apendiz, p. 278

³²⁵ *Id.*

Tecuciztecatl saltaron), y por lo tanto la renovación del movimiento espacio-temporal.³²⁶

Dice Johansson:

De una cierta manera el último mes era el primero, el *omega* era también el *alpha*, el fin era el principio. La fiesta solemne del fuego que se celebraba entonces, así como el significado de la palabra Izcalli situada en el campo semántico de *izcalia* “crecer” y (*mo*)*zcalia* “resucitar”, revelan el carácter regenerador de este mes.

En este contexto, el penúltimo mes *Títitl* era entonces el último del desplazamiento periférico del tiempo antes de su regreso al centro y subsecuente renacer. Al ser el último lapso espacio temporal del año, constituye por tanto la culminación del envejecimiento correspondiente a esta duración.

La fiesta consistía esencialmente en la inmolación solemne de una víctima que encarnaba a la diosa *Ilamatecuhtli*, y en la subsecuente “actuación” de un sacerdote que representaba a la diosa, entre otras ceremonias con alto valor mítico-ritual.”³²⁷

Por su parte, Silvia Limón, coincidiendo con Johansson en el aspecto regenerador simbolizado en los rituales de *Títitl*, se inclina a pensar que el acto de colocar en un pilón (*cuauhxicalco*) una casilla de teas (representando al maíz viejo), y prenderle fuego simbolizaba la renovación de esa planta (del maíz) a partir de la acción transformadora del fuego, ya que este elemento destruía el maíz viejo para dar lugar al nuevo de la próxima cosecha.³²⁸

Por su parte, *Ilamatecuhtli* representaba la vejez en su aspecto femenino, y posiblemente el envejecimiento de la tierra. *Títitl* al ligarse al ciclo agrícola, y estar al fin del año coincidía con la vejez de la tierra.

4.3. 18. Izcalli.

La décimo octava veintena era Izcalli. Las festividades de esta veintena se volvían a dedicar a la deidad del fuego: *Xiuhtecuhtli*. Las festividades estaban divididas en dos partes. La primera se realizaba a los diez días de haber comenzado la veintena, y la segunda al final de la veintena. En la primera, llamada *Motlaxquían tota*, se hacían tamales con hojas de bledos. Además, se hacía una estatua de *Xiuhtecuhtli*, frente a la cual era sacado, a media

³²⁶ Patrick Johansson: “La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta de *Títitl*”, en *Estudios de Cultura Nahuatl*, No. 33, México, UNAM, 2002, p. 70

³²⁷ Patrick Johansson: *Op. cit.* p. 71

³²⁸ Silvia Limón Olvera: *Op. cit.* 2001a, p. 132

noche, el fuego nuevo de Tzonmolco. Éste era uno de los edificios del recinto del Templo Mayor que aparecen en la relación de Sahagún: “El sexagésimoprimer edificio se llamaba Tzonmolco Calmécac. Éste era un monasterio donde moraban sacerdotes del dios Xiuhtecuhtli, y aquí sacaban fuego nuevo cada año, en la fiesta huauhquiltamalcializtli”.³²⁹ Huauhquiltamalcializtli era el nombre de toda esta primera festividad. Por otro lado, Tzonmolco se llamaba también a un calpulli que se refiere como participante en la fundación de Tenochtitlan. Sahagún refiere que a la mañana siguiente se sacaba el fuego. Los “muchachos y mancebillos” llevaba a “la casa de calpulli, donde estaba la estatua”, lo que habían cazado un día antes; los viejos echaban la caza al fuego.³³⁰ Sin duda el calpulli al que se refiere es Tzonmolco. Esa noche las mujeres se dedicaban a hacer tamales llamados *huauhquiltamalli*, los cuales, eran dados por los viejos a los muchachos. En las casas también se comían tamales, pero antes, se ofrecían cinco al fuego, y colocaban uno sobre las sepulturas y la ofrecían a los muertos.

Cuando los ancianos habían terminado de comer y beber pulque, cantaban y bailaban delante de la imagen de Xiuhtecuhtli hasta la noche.

La segunda festividad de esta veintena, comenzaba como la primera. Se hacía de nuevo una estatua de la deidad llamada Milíntoc. A ésta le ofrecían una especie de masa hecha de harina con agua. Después hacían “panecillos pequeños”, y les echaban frijoles. Se le ofrecían cinco al dios del fuego y los ponían delante de la “estatua”. De nuevo, los “muchachos y mancebillos” le llevaban (a la estatua) lo que habían cazado y los ancianos echaban al fuego la caza. Los ancianos volvían a beber pulque en el “mismo oratorio donde estaba la estatua de Milíntoc, que llamaban calpulco”.³³¹ Con esto terminaba la veintena.

Silvia Limón señala que la diferencia fundamental entre estas dos festividades era que en la primera se encendía el fuego nuevo, el cual simbolizaba el fin de un ciclo y el inicio del siguiente, mientras que en la segunda no se prendía el fuego porque se conservaba encendida la hoguera.³³² De esta manera, dice esta autora, la primera festividad se refería a la terminación del periodo anual anterior, por lo que se daba en ella el regreso al momento previo de la creación, además de que como se rompía el espacio temporal

³²⁹ Sahagún. *Op. cit.* Lib. II, Apendiz, p. 279

³³⁰ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXXVII, p. 261

³³¹ *Ibid.* Lib. II, Cap. XXXVII, p. 263

³³² Silvia Limón Olvera: *Op. cit.* 2001a, pags. 134-135

humano y se instauraba el “tiempo sagrado” se hacía posible la comunicación con los difuntos, por eso la dedicatoria a ellos.³³³ Por su parte, Graulich interpreta los “ritos” de esta veintena en los mismos términos de regeneración:

El fuego que se celebraba en Izcalli era entonces el del final de una era, regenerado y regenerador de la era nueva: la estrella de la mañana. Debido a que antes de la invasión de los mexicas, el Sol de Fuego era el que precedía a la edad actual, al final de Izcalli se festejaba (...) el advenimiento de la era actual y el renacimiento de la humanidad.³³⁴

Señalemos que el *calpulli* que se puede relacionar directamente con el desempeño de estos “rituales” es Tzonmolco.

Cada cuatro años se hacía una festividad diferente.³³⁵ En este cuarto año mataban muchos esclavos que representaban a Xiuhtecuhtli, cada uno con “su mujer”. Estos eran llevados a un “cu” (del que Sahagún no da su nombre), y allí eran vestidos con los atavíos de la deidad Ixcozauhqui. Eran subidos al “cu”. Una vez arriba daban vuelta al “taxón” donde iban a ser sacrificados. Una vez hecho esto eran bajados y llevados al *calpulco*, donde les quitaban los atavíos de papel.³³⁶ Tratemos de precisar cuál era este “cu” y el *calpulco* (adoratorio). El “cu” que estaba relacionado con Ixcozauhqui (otro nombre de Xiuhtecuhtli) era Tlacacohuacan. Recordemos que en Xócotl Huetzi (una de las veintenas cuyos rituales estaban dedicados a Xiuhtecuhtli) se sacrificaban esclavos en un “cu” llamado Tlacacouhcan, en donde se hacía una gran fogata en donde eran echados los cautivos, y su corazón era arrojado delante de la estatua Xiuhtecuhtli. Por otro lado, el *calmécac* relacionado con Ixcozauhqui era Tzonmolco *calmécac*.³³⁷

Retornemos a la descripción del ritual de Izcalli. Una vez en el *calpulco*, a la media noche se les cortaba el cabello a los esclavos para guardarlos como “reliquias”.³³⁸ Al día

³³³ *Ibid.* p. 135

³³⁴ Michel Graulich: *Op. cit.* 1999, p. 264

³³⁵ En Izcalli cada cuatro años se agregaba un día extra, que en la interpretación de Castillo Farreras era el *bisiesto*.

³³⁶ Sahagún. *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXXVII, p. 264

³³⁷ *Ibid.* Lib. II, Apendiz, p. 290

³³⁸ Silvia Limón interpreta esta acción como una forma de purificación (como acto de separación) previa al sacrificio, la cual, cambiaba el estado del individuo; es decir, el individuo era removido de la humanidad por un rito de separación para ser incorporado a un grupo definido. Además, este acto tenía como objetivo reducir la descarga de la fuerza sagrada que se liberaba en el momento de la inmolación, ya que, en algunos casos, el sacrificio tenía un doble significado en tanto el individuo representaba una doble ofrenda; como ofrenda a las

siguiente eran llevados, vestidos con sus papeles, al “cu”, anteriormente referido. Después de mediodía bajaba un sátrapa ornamentado como Painal, el cual, pasaba delante de los que iban a ser sacrificados. Los cautivos, y los escalvos (ataviados como Ixcozauhqui) subían tras de él al “cu”. Todos ellos eran sacrificados. Después de esto, se hacía un areito solemne. Éste lo comenzaba el Huei Tlatoani, seguido por los “señores principales”.³³⁹ Bailaban arriba, y posteriormente bajaban. Abajo, en el patio del “cu” daban cuatro vueltas bailando. A este baile le llamaban *netecuhitotilo*.

Ahora, señalemos que la periodización de esta festividad esta vinculada a la corrección calendárica del año bisiesto. De acuerdo con Silvia Limón esto indica que Xiuhtecuhtli fue considerado por los mexicas como un marcador de tiempo y patrono de la temporalidad.³⁴⁰

Los cinco días que seguían a esta veintena eran llamados *nemontemi*, eran considerados de mal augurio, y no se hacía festividad alguna.

4.4. Consideraciones.

Finalicemos este capítulo con una tabla que sintetice los datos obtenidos:

Veintena	Calpulli(s)	Anotaciones
1ª-Atlcahualo (Cuahuitleca, Xilomaztli, Atlacahualo o Atlacahualco, o Cihuailhuitl)	<i>Yopico</i>	Sacrificios en los montes en honor a deidades del agua, durante la primera parte de la veintena. A los cautivos se les sacaba el corazón, se le ofrecía al Sol, y a los otros dioses, señalando con él hacia las cuatro partes del mundo, en Yopico.
2ª- Tlacaxipehualiztli (Coailhuitl, o Xilopehualiztli)	Yopico Tlacatepan, Chililico, Coatlan, Apanteuhctlan, Acatliacapan, Tlacochealco, Tzonmolco, Tezcacoac, Izquitlan, Tlamatzinco, Cihuatepan, Molonco itillan, Tecpantzinco, Yopico, Xochicalco, Huitznahuac, Coatloxouhcan, Cuauhquiahuac, Chalman y Atempan	Se sacrificaban en el “templo” Yopico en honor a Xipe. Participaban otros veinte calpullis, los cuales designaban, cada uno, a un miembro del mismo para personificar a Xipe.

deidades; por otro lado, era la representación misma de la deidad, la cual se sacrificaba por el bienestar de la humanidad. El acto del corte de cabello, señala esta autora, se debía a que en esa parte era donde se encontraba el *tonalli*. La acción provocaba la salida del *tonalli*. (Silvia Limón Olvera: *Op. cit.* 2001a, pags. 222-224)

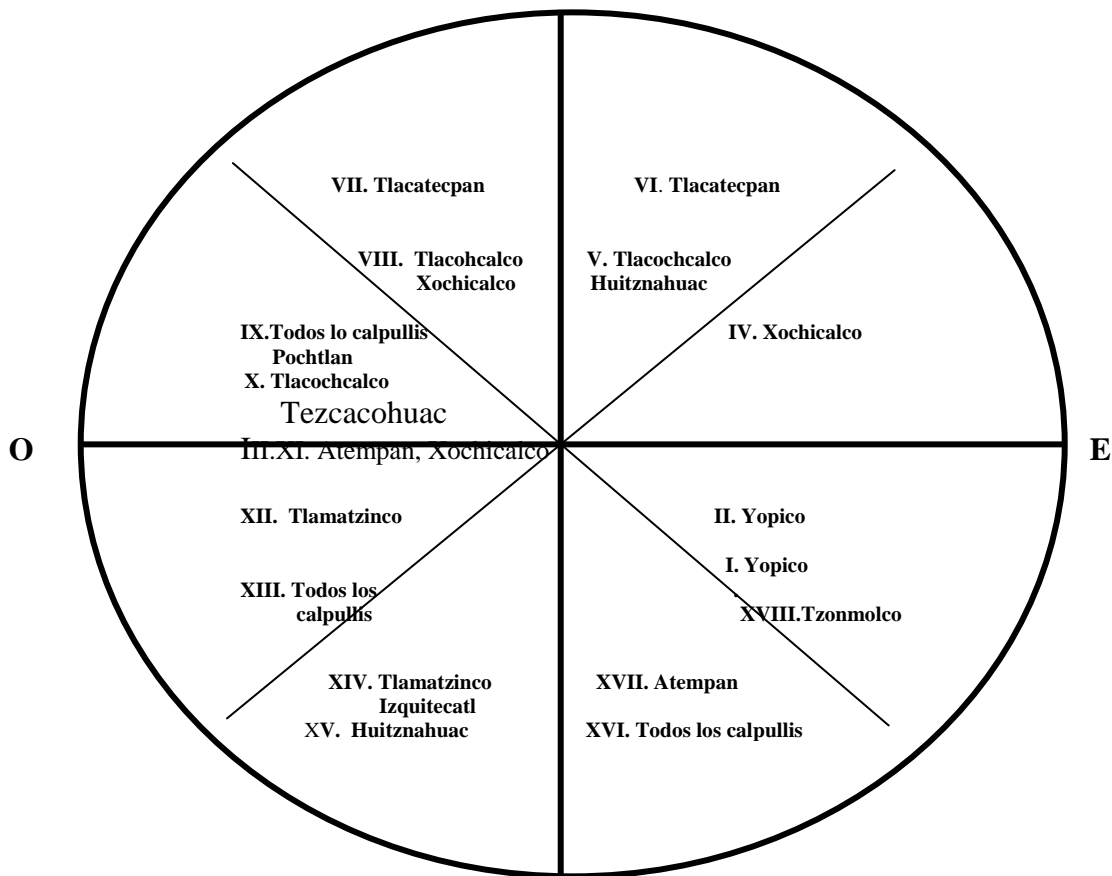
³³⁹ Sahagún. *Op. cit.* Lib. II, Cap. XXXVII, p. 264

³⁴⁰ Silvia Limón: *Op. cit.* 2001a, p. 154

Veintena	Calpulli(s)	Anotaciones
3ª Tozoztontli.		
4º- Huei Tozoztli	Xochicalco	Los “barrios” iban al altar de <i>Chicomecouatl</i> . Según Sahagún el “oratorio” dedicado a <i>Chicomécóatl</i> , dentro del recinto ceremonial de <i>Tenochtitlan</i> , se llamaba <i>Cinteupan</i> . Este nombre hace referencia directa a <i>Cintéotl</i> . De acuerdo con el mismo Sahagún había otro “oratorio” para <i>Cintéotl</i> en el recinto ceremonial de <i>Tenochtitlan</i> : <i>Xochicalco</i>
5ª -Tóxcatl (Popochtli o Tepopochhuiliztli)	Tlacohtcalco Huitznahuac	Se hacían “festividades” para honrar a la persona que representaba a Tezcatlipoca en varios “barrios”. Se “sacrificaba a éste en Tlacohtcalco. También, durante estas “festividades” se hacían unas imágenes de <i>Huitzilopochtli</i> con masa (llamada <i>tzoalli</i>), y era vestida con todos los atavíos de esta deidad. Estas imágenes eran puestas en el edificio <i>Huitznahuac</i>
6ª - Etzalcualiztli	Tlacateopan	“Ayuno” de los “sátrapas” en “ <i>la casa que llamaban calmécac</i> (México-Calmécac) Se hacía una “procesión” hacia el “ <i>cu</i> ” de <i>Tlalóc</i> . se comenzaba a matar a los “cautivos”.
7ª- Tecuilhuitontli	¿Tlacateopan?	Toda la noche la mujer, representación de Huixtocihuatl, era velada por las mujeres que participaban en el baile. Esto se hacía en el “ <i>Templo</i> ” de Tlalóc.
8ª - Hui tecuihilhuilit	Xochicalco Tlacohtcalco	Se velaba a la represnetante de Xilonen, enfrente de su “ <i>cu</i> ”. No ubicamos su templo. Al día siguiente esta mujer era escolatada por otras mujeres, y por los sacerdotes hacia el templo de Cinéotl (Xochicalco) donde esra sacrificada. Rituales dedicados a <i>Ehécatl</i> (<i>Quetzalóatl</i>). Se hacía un sacrificio de un hombre en conmemoración de <i>Quetzalcóatl</i> en el templo de <i>Tezcatlipoca</i> .
14ª - Quecholli	Tlamatzinco Izquiteca	Se hacían sacrificios en honor a Tlamatzincatl y a Izquitecatl
15ª - Panquetzaliztli	Huitznahuac	Se scarificabna “cautivos” en Huitznahuac Teocalli. imagen de Huitzilopochtli era repartido a las cuatro parcialidades. Si el rito significaba la muerte, y el renacimiento de Huitzilopochtli, al ser éste la “deidad patrona” de los mexicas, todos debían de participar. Cuando se hacía y “sacrificaba” la imagen de éste estaban presentes cuatro “sacerdotes”, representantes de las cuatro parcialidades. Una ve que había triunfado, se repartía su cuerpo entre las cuatro parcialidades, simbolizando la reafirmación del “lazo” con ésta deidad.
16ª - Atemoztli	Participación de los calpullis es generalizada; o en su defecto, organizada por el calpulli Tlacohtcalco y/o Huitznahuac.	

Veintena	Calpulli(s)	Anotaciones
17ª - Títitl	(Huitznahuac, Tlacochealco, Yopico, Izquiteca, Tlacateopan)	Los "rituales" de esta veintena eran dedicados a llamatecuhtli (o Tonan). Según Sahagún a esta deidad la "veneraban" "médicos", "médicas", "hechiceros y hechiceras". Antes del sacrificio bailaban y cantaban. Al atardecer subían a esta mujer al "cu" de Huitzilopochtli, seguida por los "sátrapas" vestidos con ornamentos de todas las deidades, asimismo enmascarados. Después del "sacrificio" las deidades se iban a los "calpules".
18ª - Izcalli	Tzonmolco	Se hacía una "estatua de Xiuhtecuitli", frente a la cual era sacado, a media noche, el "fuego nuevo" de Tzonmolco

Proponemos el siguiente esquema, en donde se ubicarían los calpullis que participan en las dieciocho veintenas, ubicados dentro del sistema axial que forma las cuatro direcciones y áreas cardinales:



Este esquema lleva implicaciones en cuanto a la ubicación de los calpullis en Tenochtitlan. Primero, hemos ubicado las veintenas dentro del sistema de ejes que formarían los puntos cardinales y las áreas cardinales, indicadas con números romanos. Los calpullis que se relacionan con la veintena están indicados inmediatamente después del número romano. En el capítulo siguiente, con base a este esquema y al presentado en el capítulo III sobre la ubicación de los calpullis en las cuatro parcialidades de Tenochtitlan (ver página 103) se propondrá la dinámica de participación (espacio-temporal) de los calpullis en las festividades de las dieciocho veintenas con respecto a su ubicación física en Tenochtitlan.

A lo largo de este capítulo hemos propuesto la relación de las deidades que eran festejadas en cada una de las veintenas con los calpullis que participaban en las festividades realizadas en cada una de las veintenas; asimismo hemos plasmado la propuesta en el sistema de ejes que representaría la secuencia temporal, y la ubicación espacial de las dieciocho veintenas, tomando como base la propuesta de Pedro Carrasco. Los criterios que hemos tomado para establecer la participación de los calpullis en cada una de las veintenas son, en primer lugar, la mención explícita por las fuentes de su participación; en segundo lugar la mención, por las fuentes, de elementos que permita establecer algún tipo de vínculo con alguno de los calpullis. Sobre este último criterio podemos decir que hemos trabajado por inferencias, que en muchos de los casos pueden ser debatibles, sin embargo, hemos tratado de presentar los argumentos más fuertes que sostendrían nuestras propuestas.

Por otro lado, hemos presentado diferentes propuestas que clasifican e interpretan en grupos a las veintenas, inclinándonos por la propuesta de Pedro Carrasco, la cual ha sido enriquecida por la propuesta de otros autores.

Una vez establecidas las identificaciones mencionadas juzgamos tener los elementos suficientes para proponer la interpretación de la función simbólica de los calpullis en México-Tenochtitlan.

Capítulo V. La función simbólica espacio-temporal de los calpullis en México-Tenochtitlan

Capítulo V. La función simbólica espacio-temporal de los calpullis en México-Tenochtitlan.

Como primer momento de argumentación de nuestra propuesta queremos llamar nuevamente la atención hacia la formulación teórica que se había presentado en el primer capítulo. Se había propuesto un esquema teórico que pretendía conceptualizar el tema de estudio. Se proponía, siguiendo a Silvia Limón, que la interpretación del “mundo *mexica*” se podría desglosar en tres niveles: a) el nivel cósmico (orden del cosmos); b) el nivel natural (ciclos calendáricos); y c) el nivel social (calpullis). Asimismo, se propuso que estos tres niveles se condensaban en las prácticas socioculturales, básicamente en prácticas rituales, y en formulaciones míticas.

Ampliando, podemos decir que el orden del cosmos corresponde a un *orden sagrado*, en el sentido descrito en el primer capítulo, es decir, un orden que trasciende la *mundanidad*, al *orden profano*; pero que, precisamente, el primero “fundamenta” a éste último, es decir, al “mundo natural”. Fundamentación que, entre otros aspectos, se expresa en los lapsos repetitivos de tiempo marcados, o pautados, por los fenómenos naturales. En otras palabras, éstos simbolizaban la dinámica del cosmos, por tanto el *orden sagrado*.

En el “mundo natural” viven los humanos. En éste mundo se desarrollaban las interacciones sociales, las relaciones e instituciones humanas. Sin embargo, al ser el “mundo natural” fundamentado por un *orden sagrado*, los humanos tienen que participar en el otro orden.

Proponíamos que estos tres niveles se encontraban condensados en el calpulli. De allí la idea central de esta investigación: los calpullis desempeñaban una “función” determinada dentro de la cosmovisión *mexica*, a partir de la cual se llevaba a cabo su participación en el *orden sagrado*. Esta “función” estaría determinada básicamente por la “deidad patrona” de cada calpulli, así como por su ubicación espacial en la “ciudad” de *Tenochtitlan*, haciendo referencia al plano *simbólico* que representaba ésta. La “función” de los calpullis encontraría su *simbolismo* en el conjunto de *festividades* (enlazando actividades *rituales* con *complejos míticos*) correspondientes al *sistema calendárico*.

Queremos llamar la atención en que un *orden sagrado* encuentra su contraparte en un *orden profano* (o *mundano*). Contrapartes que se corresponden mutuamente. Señalamos lo anterior ya que estos dos *órdenes* formaban una unidad, por lo que la modificación, o el

desarrollo de uno implica la justificación en el cambio, o desarrollo del otro. Volvemos a insistir que forman un todo orgánico. Sobre este aspecto, habría que volver a señalar el concepto de “fusión y fisión” propuesto por Alfredo López Austin, expuesto en el capítulo tercero. Señalábamos que este concepto se planteaba como auxiliar en los análisis de la caracterización de “divinidades” que son concebidas como “divinidades” singulares, unitarias; así como en los casos en que estas “divinidades” se separan en distintas divinidades repartiendo sus atributos. Se señalaba también que este concepto podía servir de auxiliar para la comprensión de aspectos más amplios, como aspectos sociales y de normatividades políticas. Dentro de esta problemática se planteaban interrogantes específicos. Queremos llamar la atención sobre tres de ellos: b) el ordenamiento jerárquico de divinidades, derivada de subordinación política de unos grupos a otros; proceso que pudo haber dado como resultado una dependencia cultural a partir de la dádiva de una “parte” de la “deidad” protectora; c) la existencia de marcos ideales, pirámides jerárquicas de divinidades, las cuales ubicaban unidades sociales en estructuras jerárquicas; y d) el surgimiento de conflictos en el caso de formaciones piramidales, en las cuales las divinidades reductoras abarcaban estructuras de origen clánico con las derivadas, apoyando la formación de unidades pluriétnicas.

Destacamos estos interrogantes porque pretendemos, a partir de ellos, establecer algunas de las líneas interpretativas. Se establecía en el primer capítulo que, para fines analíticos, la *sociedad* se podía considerar como constituida de diferentes *estructuras*. Esta *estructura social* se entendía como un modelo construido de acuerdo con la *realidad*, con un fin *heurístico*, es decir, como un modelo de inteligibilidad de los fenómenos sociales; la *forma* en que los contenidos se articulan, sus relaciones y diferencias. No obstante se estableció que la *estructura*, como instrumento lógicamente construido, permite acceder a la *realidad* y descubrir su naturaleza profunda aunque no pueda agotar su riqueza.

Asimismo se enfatizó el *carácter sistémico* de la *estructura*. Es decir, su consistencia de elementos estrechamente interrelacionados y que la modificación de cualquiera de ellos ocasionaría modificaciones en todos los demás, y por ende, en la *estructura*.

Con todos los señalamientos anteriores, queremos decir que al proponer una interpretación de la *función* de los calpullis, como *fenómeno social y cultural* en cuanto a su

relación con la concepción del espacio y del tiempo dentro de la *cosmovisión mexicana*, se apelará a las diferentes *estructuras* (en el sentido mencionado) que componen a la *sociedad*.

Bien, comencemos por revisar la dinámica del cosmos en la *cosmovisión mexicana*. De acuerdo con la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* en un principio había dos deidades, una masculina, y otra femenina: Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl.¹ Esta pareja engendró cuatro hijos:

El mayor llamaron Tlaclauque Tezcatlipuca, (...): este nació todo colorado. Tuvieron el segundo hijo, al cual dijeron Yayanque Tezcatlipuca, el cual fue el mayor y peor, el que más mandó y pudo que los otros tres, porque nació en medio de todos: este nació negro. Al tercero llamaron Quizalcoatl, y por otro nombre Yagualiecatl. Al cuarto y más pequeño llamaban Omitecilt, y por otro nombre Maquezcoatl, y los mexicanos le decían Uchilobi, y porque era más dios de la guerra que no los otros dioses: y destos cuatro hijos de Tonacatecli y Tonacaciguatl.²

Entre estas cuatro deidades se desarrollaba la dinámica del cosmos, en su nivel más general. Se ha señalado en el primer capítulo, siguiendo a López Austin, que desde los tiempos toltecas se tenía la creencia de que el universo había surgido de un principio positivo y negativo; masculino y femenino; creador de las fuerzas del espacio y del tiempo; divinidad creadora y sustentadora de los hombres y “deidades”, este era la deidad dual llamada Ometéotl (haciendo referencia a la cita anterior, la dualidad formada por Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl). De esta deidad dual habían sido engendrados (en la adaptación mexicana): Tezcatlipoca rojo, Tezcatlipoca negro, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli.³ Estas cuatro deidades no existían por sí mismas, ni eran el sostén del universo por sí mismas, su condición era precaria e inestable. Eran fuerzas en tensión, sin reposo, que llevaban en sí mismos el germen de la lucha.⁴ Dentro de esta dinámica de lucha, la cual creaba el equilibrio, cada una tenía su época de triunfo en que se lograba un equilibrio provisional que posibilitaba la creación de nuevos hombres. El equilibrio se rompía cuando

¹ “Historia de los mexicanos por sus pinturas “ en: *Nueva colección de documentos para la historia de México. Pomar-Zurita-Relaciones Antiguas (siglo XVI)*, Vol. 3, Gracia Icazbalceta, Joaquín (ed.), México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1966, p. 209

² *Id.*

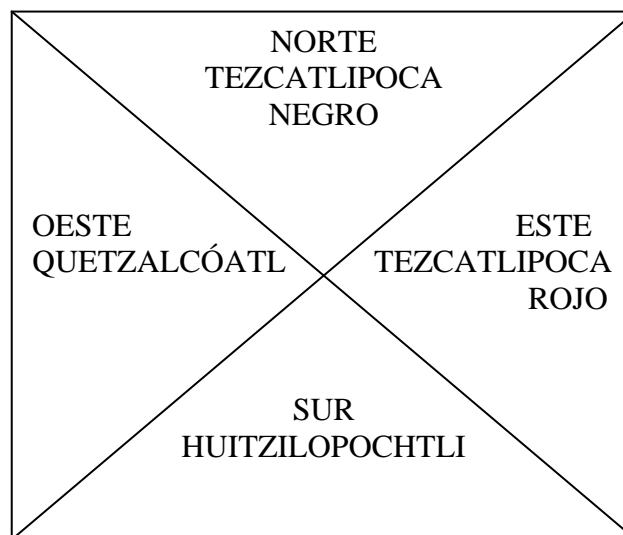
³ Huitzilopochtli sustituyó al Tezcatlipoca Azul

⁴ Miguel León Portilla: *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, UNAM, México, 1974, p.99

las fuerzas se encontraban en lucha. Tezcatlipoca y Quetzalcóatl se combatían, se eliminaban el uno al otro y reaparecían para continuar la lucha.

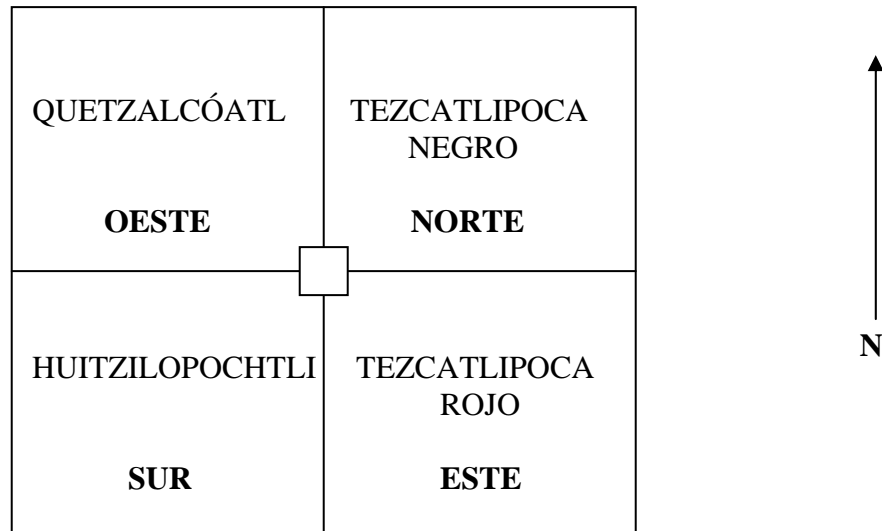
Se ha señalado también que la lucha se desarrollaba en el “universo”, el cual estaba dividido en cuatro rumbos que coincidían con los punto cardinales, sin embargo, abarcaban más que éstos, ya que incluían todo un cuadrante del espacio universal. Los rumbos eran: el oriente, el norte, poniente, y el sur. Cada una de las cuatro deidades se identificaba con uno de los rumbos: Tezcatlipoca Rojo era el deidad del Este y del sol levante; Tezcatlipoca Negro, la deidad negra del Norte y de la noche, del frío y del cielo nocturno; Quetzalcóatl, la deidad blanca del oeste y del sol poniente; y Huitzilopochtli, la deidad azul de la región del sur.⁵

De acuerdo con lo anterior pueden proponerse los siguientes planos:⁶

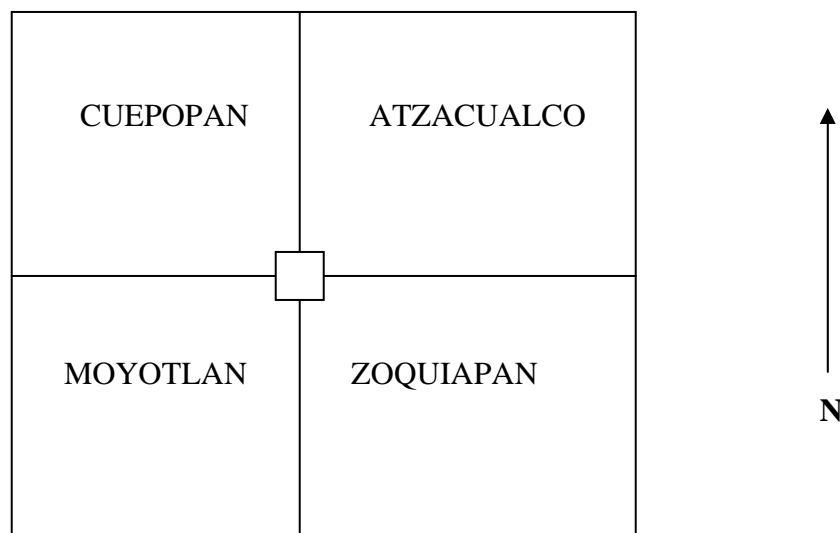


⁵ Es importante señalar que los *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*, en varios relatos de creación del “mundo” desempeñan papeles antagónicos, sucediéndose en el “dominio” marcado por una serie de fallas en dicho dominio, que ocasionaban la sucesión. Cada uno intentaba enmendar los errores del otro. Sin embargo, ambos se implicaban mutuamente, constituyéndose como complementarios. (Mónica Minneci: “Antithesis and Complementary Tezcatlipoca and Quetzalcóatl in Creation Myths”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 30, México, UNAM, 1999)

⁶ Estos planos se formulan a partir del artículo de Roberto Moreno de los Arcos. (“Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal”, en: *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, No. 12, México, UNAM, Facultad de Arquitectura, 1992, pags. 4-5)



Los mitos de fundación señalan que desde un principio la traza de Tenochtitlan estuvo planeada en cuatro cuadrantes, donde se acomodaron los calpullis, y un centro, donde se estableció el templo central dedicado a Huitzilopochtli y a Tláloc. Estos cuatro cuadrantes, como se ha mencionado a lo largo del trabajo, eran: Cuepopan, el cuadrante noroeste; Atzacualco, el cuadrante noreste; Moyotlan, el cuadrante suroeste; y Zoquiapan, el cuadrante *sureste*:



La ciudad de Tenochtitlan estaba dividida físicamente por cuatro grandes calzadas que formaban las cuatro *parcialidades*. Las calzadas formaban los ejes N-S y E-O. Si se acepta que *Tenochtitlan* era la representación de un *espacio sagrado* la cuestión es adaptar los dos sistemas de ejes que dividen al plano sagrado, representados en la página 1 del *Códice Fejérváry-Mayer*. Se ha señalado que en la *cosmovisión mesoamericana* se concebían cuatro *árboles cósmicos*, cada uno en los respectivos puntos cardinales, que soportaban el *orden del cosmos*.⁷ A través de los troncos de los árboles se comunicaban los tres niveles del cosmos. En palabras de López Austin:

Las fuerzas calientes descienden de los pisos celestiales; las frías suben del mundo de los muertos. Reunidas en un acto que significa al mismo tiempo la hierogamia y la guerra, forman el transcurso temporal, y el tiempo se vierte sobre la superficie terrestre. Las fuerzas viajan en movimiento helicoidal por el interior del tronco de los cuatro árboles cósmicos. Dentro de éstos, los dos chorros forman un torzal compuesto por el ramal frío del agua y el caliente del fuego.⁸

Así, el tiempo brotaba de los cuatro árboles en un orden establecido, el calendario. Los ciclos calendáricos, es decir, los días y los años, seguían las direcciones cardinales, precisamente: este-norte-oeste-sur.

Hemos señalado también que el *tiempo* de los humanos era el producto de la irradiación de las influencias de las deidades hacia el centro. Las deidades sólo podían influir en el mundo a través de las dobles vías de las columnas. Sólo a través de éstas sus fuerzas podían ser transmitidas del *otro espacio* al espacio del hombre. Su influencia estaba estrictamente determinada por el orden que imponían los ciclos calendáricos. Las fuerzas que constituyen el *tiempo* se encontraban en los pisos del cielo y del inframundo.⁹

Se ha señalado que las deidades caminaban formando dos corrientes, descendente y ascendente. De esta forma la sucesión temporal comenzó sólo desde el momento en que las fuerzas se combinaban en los árboles cósmicos, antes de emerger y cubrir la superficie terrestre.

⁷ Alfredo López Austin: "La cosmovisión mesoamericana", en: *Temas Mesoamericanos*, Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), México, INAH, CNCA, 1996, págs. 484-493

⁸ *Ibid.* p. 489

⁹ Alfredo López Austin: *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM, IIA, 1996, p.75

A cada punto cardinal le correspondía un signo de los cuatro portadores de año, lo que implicaba ciertos rasgos respectivos a cada año: al este le correspondía el signo de año *ácatl* relacionado con la fertilidad y la riqueza; al norte le correspondía el signo *técpatl* relacionado con la aridez, con la sequía y el hambre; al oeste el símbolo *calli* relacionado con tendencias nefastas; al sur el signo *tochtli*, el cual era indefinidamente bueno o malo.¹⁰

De acuerdo con la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* los “soles” se sucedieron, de Tezcatlipoca a Quetzalcóatl, de éste a Tlalocatecli, y luego a Chalchiuttlíque.¹¹ Con este último “sol” “llovió tanta agua y en tanta abundancia que se cayeron los cielos, y las aguas llevaron todos los macegales que iban, y de ellos se hicieron todos los géneros de pescados que hay”.¹² Una vez que las cuatro deidades (los descendientes de Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl) vieron la caída del “cielo” sobre la “tierra”,

ordenaron todos cuatro de hacer por el centro de la tierra cuatro caminos para entrar por ellos y alzar el cielo, y para que lo ayudacen á lo alzar criaron cuatro hombres: al uno dijeron Cotemuc, y al otro Izciactl, y al otro Izmali, y al otro Tenesuche, y criados estos cuatro hombres, los dioses Tezcatlipuca y Quizalcoatl se hicieron árboles grandes. é Tezcatlipuca en un árbol que dicen *tazcaquavilt*, que quiere decir árbol de espejo, y el Quizalcoatl en un árbol que dicen *quezalhuesuch*, y con los hombres y árboles y dioses alzaron el cielo con las estrellas como agora está. y por lo haber así alzado, Tonacatecli su padre los hizo señores del cielo y las estrellas; y porque alzado el cielo iban por él Tezcatlipuca y Quizalcoatl, hicieron el camino que parece en el cielo, en el cual se encontraron, y están después acá en él y con su asiento en él.¹³

Quetzalcóatl y los dos Tezcatlipocas y Huitzilopochtli estaban asociados a cada una de las direcciones cardinales. Ya se ha señalado que Tezcatlipoca y Quetzalcóatl se combatían, se eliminaban el uno al otro y reaparecían para continuar la lucha. Se ha anotado también, que la instauración del quinto “Sol” suponía un lapso de equilibrio entre las “*fuerzas cósmicas*”. En el universo dividido en cuatro cuadrantes, era donde se desarrollaba la lucha entre las cuatro “*fuerzas cósmicas*”. Señala León Portilla que el movimiento del “Sol” sólo pudo lograrse concediendo a cada uno de los cuatro principios

¹⁰ Jacques Soustelle: *El universo de los Aztecas*; México, FCE, 1982, pags. 170-171

¹¹ “Historia de los mexicanos ...” en: García Icazbalceta, Joaquín: *Op. cit.* pags. 213-214

¹² *Ibid.* p. 214

¹³ *Id.*

fundamentales, un tiempo determinado de predominio y de receso.¹⁴ De esta manera, en cada uno de los años, como en cada uno de los días, existía la influencia y predominio de los cuatro rumbos, que constituían las cuatro fuerza cósmicas, haciéndose posible la armonía de las “*cuatro fuerzas*”, junto con el movimiento del “Sol”.¹⁵ Estas deidades (fuerzas) sólo podían emitir su influencia a través de los cuatro árboles creando la compleja dinámica del tiempo.

Los cuatro puntos cardinales se relacionan con los sistemas calendáricos, debido a la alternancia anteriormente mencionadas, como lo muestra la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer*. Se ha señalado también, en cuanto al *tonalpohualli*, que a cada punto cardinal le correspondía un signo de los cuatro portadores de año, lo que implicaba ciertos rasgos respectivos a cada año: al este le correspondía el signo *ácatl* relacionado con la fertilidad y la riqueza; al norte le correspondía el signo *técpatl* relacionado con la aridez, con la sequía y el hambre; al oeste el símbolo *calli* relacionado con tendencias nefastas; al sur el signo *tochtli* el cual se relacionaba con lo indefinidamente bueno o malo.

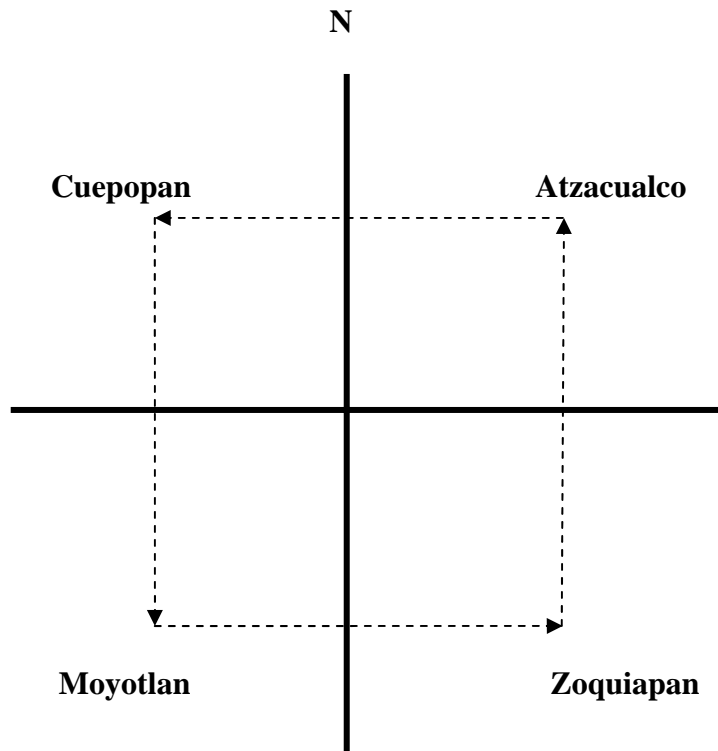
La hipótesis de este trabajo es que en el calendario solar la influencia de las deidades se deberían de mostrar de alguna manera, debido a que, valga la insistencia, el ciclo del calendario solar expresaba un “orden” del cosmos. Esta influencia tendría que estar determinada por una correspondencia estrecha entre espacio y tiempo, y se manifestaba por los actores que participaban en los rituales que se realizaban en cada una de las veintenas. Los actores a los que hacemos referencia son los calpullis. Los capítulos anteriores han servido para poder ubicar a los calpullis tanto espacial como temporalmente. Este último aspecto se refiere a la participación de los calpullis en el los rituales de cada una de las veintenas.

La participación ideal, o que se podría esperar *a priori* a partir de un modelo teórico, sería la siguiente:¹⁶

¹⁴ Miguel León Portilla: *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, México, UNAM-IIH, 1966, p. 120

¹⁵ *Ibid.* p. 122

¹⁶ James Lockhart: *Los nahuas después de la Conquista*, México, FCE, 1999, p. 39



Explicamos el esquema: James Lockhart en su estudio sobre las sociedades nahuas proponía que la forma nahua de crear grandes unidades (políticas, sociales, o económicas) tendía a acercar a una serie de partes relativamente separadas y autónomas, las cuales constituían un todo. La unidad de estas partes recaía en el número y la disposición de esas partes, en su relación idéntica con respecto a un punto de referencia común y a su rotación cíclica ordenada.¹⁷ Este autor aclara que no todos los elementos de la unidad eran evidentes en cualquier forma en particular, pero sí lo era en la organización sociopolítica.¹⁸ A este tipo de organización le llama “celular o modular”, en oposición a un modo jerárquico. Está haciendo referencia al altépetl. Las partes constitutivas de este último eran los calpullis. Dentro de estos mismos razonamientos Tenochtitlan estaría constituido como un “altépetl complejo”, es decir, formado por cuatro partes que pueden ser consideradas como altépetl cada una. Lockhart lo explica:

Así como la organización celular simétrica se extendía hacia abajo y hacia adentro a toda una serie de subdivisiones poco conocidas del calpolli, también

¹⁷ *Ibid.* p. 29

¹⁸ *Id.*

se extendían hacia arriba y hacia fuera para abarcar configuraciones más grandes y más complejas que el altépetl sencillo, el de un solo tlatoani. La forma sencilla pudo haber sido característica sobre todo en los primeros tiempos, en las creaciones recientes y en los casos marginales, en tanto que la complejidad pudo ser la norma entre las unidades políticas que los españoles encontraron en el siglo XVI. (...)

Las grandes entidades retuvieron un carácter étnico. Pudieron haber surgido mediante la subdivisión progresiva o separaciones de un grupo originalmente unitario, como ocurrió en Tlaxcala y Tenochtitlan/Tlatelolco; o bien de una experiencia histórica común, que pudo generar una conciencia de origen étnico compartido entre grupos originalmente diversos, como en el caso de Chalco y Tetzoco; o de que se pudo acomodar dentro del estado a etnias que retenían un fuerte sentido de diferencia étnica, como en el caso de Cuauhtinchan.¹⁹

Este modelo sirve para pensar en la hipótesis de que los calpullis tendrían que tener una *función* en el “ciclo ritual” (correspondiente a las veintenas del calendario solar) acorde con la dirección y el ritmo rotatorio propuesto. Esto tendría que ver con aspectos de dinámica del tiempo y del espacio dentro de la *cosmovisión* mexicana. Sin embargo, los datos muestran otros aspectos que nos remiten a otra dinámica que trataremos de mostrar a continuación.

Primero, enlistemos los calpullis que aparecen referidos como participantes en las festividades de las veintenas: Yopico, Xochicalco, Huitznahuac, Tlacoachcalco, Tlacoatepan, Pochtlan, Tezacoahuac, Atempan, Tlamatzinco, Izquiteca, y Tzonmolco.

De éstos tenemos ubicados en los cuatro cuadrantes a: Yopico en Moyotlan, Xochicalco en Moyotlan, Huitznahuac en Zoquiapan, Tlacoachcalco en Cuepopan, Tlacoatepan en Atzacualco, Tezacoahuac en Atzacualco, Atempan en Zoquiapan (¿Moyotlan?), Izquiteca en Cuepopan.

Falta relacionar Tlamatzinco y Tzonmolco. Sobre el primero podemos referir la identificación que hizo R. van Zantwijk. Este investigador relaciona a Tlamatzinco con Izquitlan: “In the ritual ceremony of the fourteenth annual feast of Quecholli, Tlamatzinco appears to be closely associated with Izquitlan”.²⁰ Si aceptamos esta proposición, Tlamatzinco se encontraría en Cuepopan. Recordemos que en Quecholli se hacían sacrificios en honor a Izquitecatl y a Tlamatzincatl. Podríamos apoyar este argumento a

¹⁹ *Ibid.* p. 36

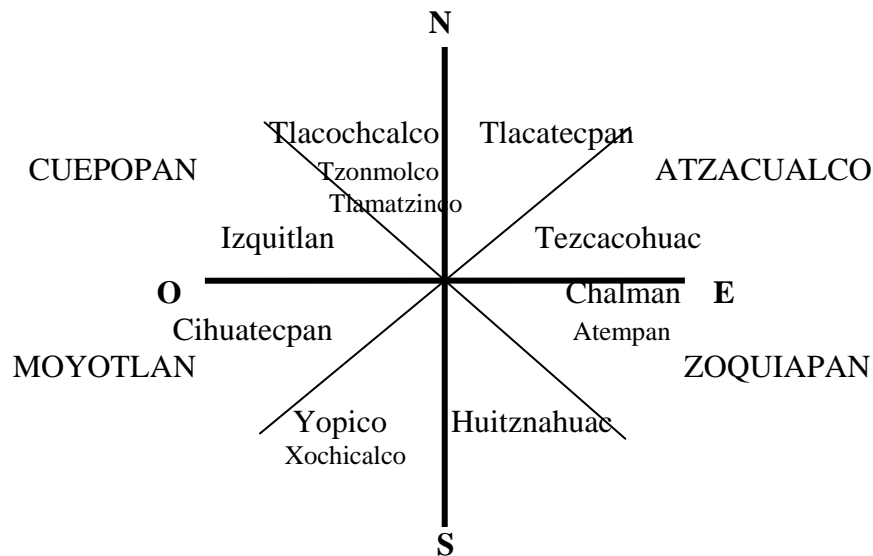
²⁰ R. van Zantwijk: *The Aztec Arrangement*, University of Oklahoma Press, Norman, Publishing Division of the University, 1985, p. 86

partir de un elemento: Tlamatzincatl era otro nombre de Tezcatlipoca o Nécoc Yaótl, es decir del Tezcatlipoca Negro. Esta deidad se asociaba al rumbo cardinal Norte, y al “área cardinal” Norte-Este, y Norte-Oeste. Es decir, si este *calpulli* estaba ubicado en *Cuepopan*, podría estar en el área Norte-Oeste.

Por otro lado, el mismo autor relaciona a Tzonmolco con Tlacochealco: “Tlacochealco was the most important calpoilli and had, moreover, two important dependencies: Tzonmolco and Tezcacoac”. We know that Tzonmolco was in the northern part of Cuepopan ...”.²¹

Asimismo relaciona a Pochtlan como un sub-calpulli de Tzonmolco.²² Sobre este aspecto no tenemos más argumentos.

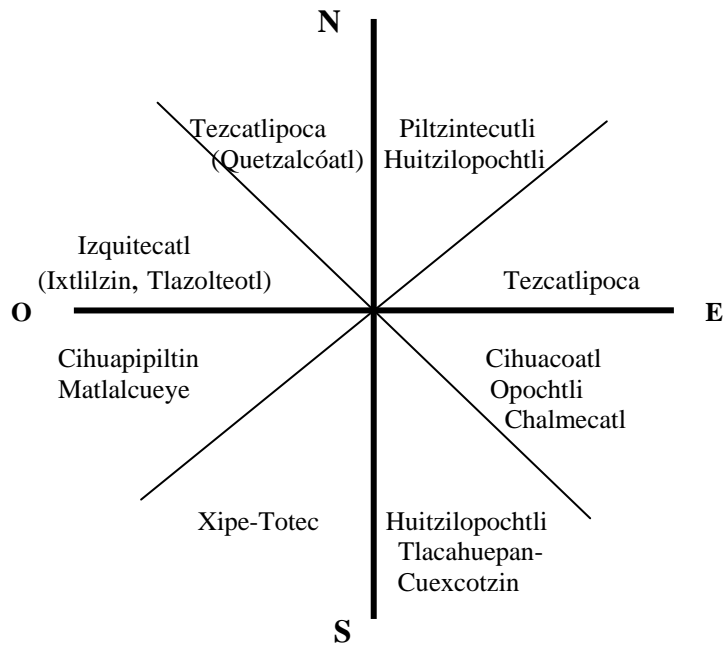
Entonces, sobre la ubicación de los calpullis de las cuatro parcialidades de *Tenochtitlan* que participan en las festividades de las veintenas tenemos lo siguiente:



Acorde con este esquema proponemos el siguiente con las deidades que se han identificado para los calpullis “principales” (Tlacochealco, Izquitlan, Cihuateopan, Yopico, Huitznahuac, Chalman, Tezcacoahuac y Tlacateopan):

²¹ *Ibid.* p. 89

²² R. van Zantwijk: “Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol VI, México, UNAM, 1966, p. 184



Llama la atención la presencia de dos calpullis “principales” en cada una de las parcialidades que participan en los ritos de las veintenas. Al llamarlos “principales” nos referimos a que corresponden a los siete calpullis que se identifican desde el inicio de la migración, y que posteriormente aparecen referidos en la fundación de Tenochtitlan. Tezacohuac no aparece mencionado al inicio de la migración, pero sí es mencionado en el momento de la fundación de Tenochtitlan. La inclusión de este calpulli como “principal” ha sido argumentada al final del capítulo tercero.

Ahora, se esperaría que el orden de su participación correspondería al orden de rotación descrito anteriormente, en dirección contraria a las manecillas del reloj y acorde con la ubicación ya mencionada dentro del plano de Tenochtitlan; sin embargo esto no resulta evidente, si es el caso en que se sigue el orden.

Tratemos de profundizar la dinámica. Nos parece que una de las posibles explicaciones tiene que ver, en principio, con aspectos políticos. Para tal motivo hagamos referencia a un suceso “histórico”, narrado por Tezozómoc, que refiere acontecimientos posteriores a la muerte de Moctezuma Ilhuicamina:

Hizo luego Cihuacoatl Tlacatecatl venir a todos los principales mexicanos, y dijoles: ya es fallecido Tlacatecatl Moctezuma Ilhuicamina. Llevaron el

cuerpo a la casa del abuson tetzahuitl Huitzilopochtli, y allí dijo [Tlacaeleltzin]: (a los principales y señores mexicanos) que a quién querían ellos elegir por rey y señor natural, pues vosotros lo habeis de elegir y señalar con el dedo; (...) De una voz y consentimiento dijeron todos, que su querer y voluntad era que fuese su rey y señor que rigiese y gobernase el imperio mexicano, Atlailotlac Cihuacoatl Tlacaeleltzin, como verdadero heredero y defensor nuestro que fue y ha sido con el rey Moctezuma; y con esto eligieron, y declararon Tlacatecatl, Tlacochealcatl, Acolnahuacatl, Exhuahuacatl, Ticocyhuacatl, Tlilancalqui, Tezcacoacatl, Tocuiltecatl, Huitznahuatlaitloc y Cuauhnochtli, ...²³

Lo que nos interesa destacar de esta cita son los rangos que se mencionan. En primer lugar, el que la elección del siguiente *tlatoani* recayera en los personajes de los “rangos” señalados, da idea de su importancia de en las decisiones políticas al interior de la sociedad *tenochca*. Fijemos la atención en los siguientes: Tlacatecatl, Tlacochealcatl, Tezcacoacatl, y Huitznahuatlaitloc. Éstos se pueden relacionar directamente con cuatro de los calpullis que participan en algunos de los rituales de las veintenas. No es coincidencia que estos cuatro calpullis son los que más participación tienen durante los rituales de las veintenas. Tampoco es coincidencia que estos calpullis tengan como “deidades patronas” a las “deidades primigenias” mencionadas. Aquí es pertinente plantear la pregunta: ¿qué sucede con Yopico? A pesar de que no se mencione algún rango que se pueda relacionar con el *calpulli*, éste tenía una fuerte representatividad, dentro de la sociedad *mexica*, como se ha referido en el capítulo tercero. Por el momento dejemos señalados a estos calpullis cuya relevancia se referirá más adelante.

Ahora, centremos nuestra atención en las siguientes cuatro veintenas: II-Tlacaxipehualiztli, V- Tóxcatl, X- Xócotl Huetzi, y XV- Panquetzaliztli.

En el capítulo anterior se ha presentado la propuesta de Carrasco quien señala que las dieciocho veintenas se repartían en tres ciclos, los cuales dependían de las deidades que eran celebradas. En este momento nos interesa el que denomina como “Ciclo A”, dedicado a las “deidades creadoras”: los dos Tezcatlipoca, Huitzilopochtli y Quetzalcóatl. Las veintenas que corresponderían a las festividades de tres de estas deidades (los dos Tezcatlipoca y Huitzilopochtli), que coinciden con nuestra identificación son la II-Tlacaxipehualiztli, V-Tóxcatl, y XV-Panquetzaliztli; mientras que la veintena Xócotl

²³ Fernando Alvarado Tezozómoc: *Crónica Mexicana*, México, Porrúa, 1987, p. 372

Huetzi dedicada a Xiuhtecutli, no corresponde con nuestra identificación. De acuerdo con Carrasco esta veintena se relacionaba con Otontecutli o Xócotl, “deidad patrona” de los tepanecas, otomíes y mazahuas, “pueblos del oeste”. Asimismo, Carrasco propone que tal vez se pueda relacionar a esta deidad con Tezcatlipoca Blanco del oeste.²⁴ Hemos presentado la propuesta de interpretación de esta veintena elaborada por Silvia Limón en el capítulo anterior. De acuerdo con ésta la totalidad de la festividad de Xócotl Huetzi, simbolizaría la fecundación de la naturaleza que el principio masculino realizaba tanto desde la parte superior del cosmos, cuando el fuego y el Sol estaban arriba del poste, como desde el inframundo, cuando éste era derrumbado. Por tanto, se puede ver que su relación es con el ocaso, cuando el sol descendía al Mictlán por el oeste. Por parte, Silvia Limón señala que la fiesta del dios del fuego, Xócotl Huetzi, estaba también relacionada con el ciclo de Venus. Dice esta autora:

En los que respecta a la caracterización del fuego como marcador de tiempo, se puede ver que dicho elemento estuvo muy relacionado con el planeta de Venus, astro del cual también se sirvieron los antiguos mesoamericanos para determinar ciclos temporales. (...) Los nahuas, en su sistema religioso, identificaron este planeta con el dios Quetzalcóatl en su advocación de Tlahuizcalpantecuhtli, en tanto que lucero de la mañana, y con su gemelo Xólotl como estrella de la tarde. Bajo su primera forma, Venus precede al Sol pues es visible durante el amanecer, antes de que el astro rey salga, pero cuando éste empieza a elevarse por el horizonte la luminosidad de sus rayos hace desaparecer al lucero.²⁵

Señala Silvia Limón que la relación de Venus con el Sol se debe a que Quetzalcóatl tomó a su hijo Nanahuatzin y lo arrojó a la hoguera sagrada para que se transformara en el astro que alumbraría la tierra.²⁶ Además, señala esta autora que la asociación del fuego con Venus no sólo se observa a través de los ritos que coinciden con el ciclo de ese planeta sino que también puede ver en el plano mítico a través del relato en que se refiere la transformación de Quetzalcóatl en el lucero de la mañana por medio de la acción

²⁴ Pedro Carrasco: “Las fiestas de los Meses Mexicanos”, en: *Mesoamérica: homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, B. Dalhgren (coorda.), México, INAH, 1979, p. 55

²⁵ Silvia Limón Olvera: *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, INAH, UNAM, 2001a, p. 145

²⁶ *Id.*

transformadora del fuego, acción llevada a cabo en el oriente, dirección por donde aparece venus como la estrella matutina.²⁷

A partir de estas relaciones proponemos que Xócotl Huetzi puede relacionarse con *Quetzalcóatl* de forma indirecta, es decir, que no es la principal deidad festejada en esta fiesta.

Ahora, señalemos cuáles son los calpullis que participan en los rituales de estas veintenas: en Tlacaxipehualiztli, Yopico; en Tóxcatl, Tlacochealco y Huitznahuac; en Xocotluetzi, Tlacochealco y Tezcacohuac; y en Panquetzaliztli, Huitznahuac. Las “deidades patronas” de cada uno de estos calpullis son las siguientes:

Tlacochealco – Tezcatlipoca, (según van Zantwijk, Mayahuel)

Tezcacohuac – Tezcatlipoca

Huitznahuac – Huitzilopochtli

Yopico – Xipe Totec (otro nombre Tlatlahuqui Tezcatlipoca (Tezcatlipoca Rojo))

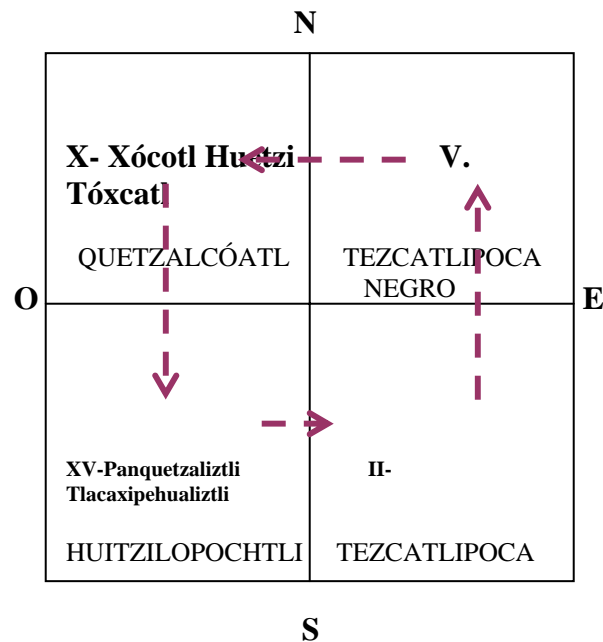
Ubiquemos las veintenas en los cuadrantes, de acuerdo al orden del calendario:

	N
X- Xócotl Huetzi Tlacochealco Tezcacohuac	V. Tóxcatl Tlacochealco Huitznahuac
O	E
XV-Panquetzaliztli II-Tlacaxipehualiztli Huitznahuac	II- Yopico

CUADRO 1

²⁷ *Id.*

Vemos que las deidades de los calpullis que participan en las festividades de estas veintenas, en tres de los casos corresponden a las cuatro “deidades primigenias”, asimismo a los cuadrantes y áreas cardinales de dominio:



CUADRO 2

Hemos propuesto a partir de la propuesta de Silvia Limón que Xócotl Huetzi se puede relacionar indirectamente con Quetzalcóatl. Si las otras tres deidades corresponden, podemos pensar que sigue el orden establecido. Habría que preguntarse por qué la presencia de Tezcatlipoca en el cuadrante noroeste.

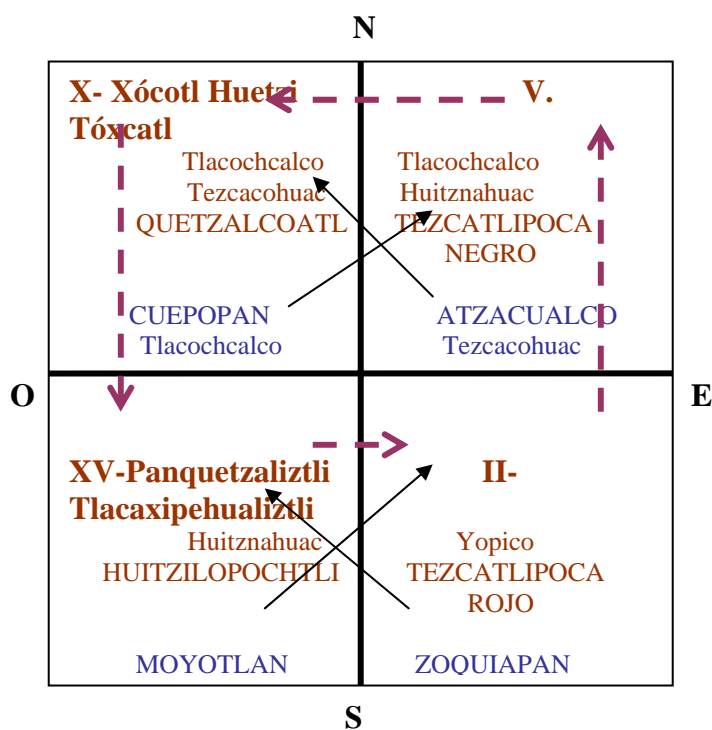
En este punto introduzcamos un nuevo problema. La ubicación de los calpullis que participan en las veintenas en las parcialidades no corresponde al plano de las “deidades originarias”. Expongamos el plano:

N	
CUEPOPAN Tlacochealco	ATZACUALCO Tezacohuac
O	E
MOYOTLAN Yopico	ZOQUIAPAN Huitznahuac
S	

CUADRO 3

Se puede ver que la ubicación espacial de los calpullis en las cuatro parcialidades se encuentra invertida con respecto a la participación en las veintenas (ubicadas dentro del sistema de ejes). La inversión se da como si se reflejara en un espejo: en la veintena X-Xócotl Huetzi ubicada en el cuadrante noroeste en el cuadro 1 participan los calpullis de Tlacochealco y Tezacohuac; en el plano de Tenochtitlan, Tlacochealco se encontraría en la parcialidad noroeste (Cuepopan), que correspondería con la ubicación de la veintena en el sistema de ejes, pero Tezacohuac, aparece en el cuadrante contrario, es decir en el noreste (Atzacualco). En la veintena V- Tóxcatl, ubicada en el cuadrante noreste en el cuadro 1, es decir, en el contrario de Xócotl Huetzi, participan los calpullis de Tlacochealco y de Huitznahuac; en el plano de Tenochtitlan, Tlacochealco se encontraría, como ya se mencionó, en la parcialidad noroeste (en Cuepopan), es decir, en el contrario del de su participación en V-Tóxcatl; por su parte Huitznahuac se encontraría en la parcialidad suroeste (Moyotlan) en el cuadro 1. En la veintena XV- Panquetzalitzli, ubicada en el cuadrante suroeste en el cuadro 3, participa el calpulli de Huitznahuac; éste se encuentra en la parcialidad sureste de Tenochtitlan en el cuadro 3, es decir, en el cuadrante contrario de

su participación en la veintenas. El mismo caso sucede en la veintena II- Tlacaxipehualiztli. Esta veintena se encuentra ubicada en el cuadrante sureste dentro del sistema de ejes y en ella el calpulli de Yopico. Este último se ubica dentro de la parcialidad suroeste (Moyotlan), es decir, en el cuadrante contrario de su participación. Así tenemos, en términos generales, una concordancia reflejada. Para mostrar esto, sobrepongamos los tres esquemas presentados anteriormente:



En rojo aparecen las veintenas, los calpullis participantes en ellas, y las “deidades originarias” correspondientes. En azul aparecen las parcialidades y la ubicación en Tenochtitlan de los calpullis. Las flechas grandes indican la dinámica de sucesión de las veintenas. Ahora, la pregunta obligada es cuál es el simbolismo de esta relación. Formulemos una pregunta más específica: ¿por qué los calpullis, cuyas “deidades patronas” corresponden a las “deidades primigenias”, no se encuentran ubicados de acuerdo al lugar que correspondería el área de dominio que les asigna la cosmogonía dentro de Tenochtitlan y, sin embargo, estos calpullis asumen este orden a través de las festividades de las veintenas correspondientes? Como respuesta podríamos señalar el carácter de restauración

del *tiempo y espacio sagrados*, a partir del ritual. Primero, consideremos el orden que sigue el tiempo. Se había señalado que el orden de sucesión del tiempo era en sentido contrario a las manecillas del reloj. En el esquema anterior se ha presentado la dirección. En un caso congruente con este orden se esperaría que los calpullis recobrarán la posición que les correspondería, de acuerdo a su “deidad patrona”, a través de la dinámica del tiempo. Esto implicaría la colocación de los cuatro calpullis en el lugar que les correspondería de acuerdo con su “deidad patrona”, haciendo referencia a un *espacio sagrado*. Sin embargo, la realidad no responde a este esquema, más bien corresponde a una “confrontación” directa de opuestos, o tal vez corresponde a una función de “opuestos complementarios”. La oposición es la siguiente: cuadrante noreste – noroeste y viceversa; cuadrante sureste – suroeste y viceversa.

Algo interesante es que en tres momentos asociados, cada uno asociado con cuadrantes diferentes, de la dinámica mostrada anteriormente se encuentra, de alguna manera, Huitzilopochtli: en Tóxcatl, en el cuadrante noreste, participa Huitznahuac cuya principal deidad patrona era Huitzilopochtli; en Panquetzalitzli participa Huitznahuac en el cuadrante suroeste, y el calpulli Huitznahuac se encontraba en la parcialidad de Zoquiapan, en el cuadrante sureste, el contrario. ¿Por qué Huitzilopochtli, si éste debería de tener su tiempo de dominio? La respuesta más sencilla sería que se debe a una forma de legitimación política, al ser éste la “deidad patrona” del grupo mexica. Se había señalado en el primer capítulo que los mexicas identificaron a Huitzilopochtli como el Sol reinante, con el dios guerrero pintado de azul. Y que de esta manera los mexicas eran el pueblo de Tezcatlipoca en su advocación de Huitzilopochtli.

Luis Barjau habla de dos tradiciones sobre los mitos de los “Soles”. Una apuntaría a la sucesión de sólo cuatro “Soles” (en términos generales: *nahui océlotl*, regido por Tezcatlipoca; *nahui ehécatl*, regido por Quetzalcóatl; *nahui quiáhuítl*, regido por Tláloc; y *nahui atl*, regido por Chalchiuhtlicue). La otra apuntaría a la sucesión de cinco “soles”.²⁸ El autor propone lo siguiente:

... no me puedo aferrar, más allá de la evidencia y deducciones expuestas, a la tesis de que el mito de los soles estaba compuesto por cuatro etapas y no por

²⁸ Cfr. Luis Barjau: *El mito mexicano de las edades*, México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 1998, capítulo II

cinco. Sin embargo, en el estudio particular de ese tema, nadie podrá descartar tampoco, apoyándose en evidencias incuestionables, que el quinto sol sea un agregado recursivo para justificar acontecimientos históricos posteriores con los que no se contaba; que el mismo representaba una fase profética, ajena a la naturaleza de un mito de creación como el de los soles...²⁹

Entonces, la versión de los cinco soles correspondería a la tradición *mexica*. Dice al respecto el autor:

alrededor del siglo XIII, los mexicas recién llegados al Valle de México, adoptaron tal mito, como adoptaron otras tantas pautas culturales de las civilizaciones mesoamericanas, y lo recompusieron. Esta recomposición partió de la base de antiguas y variadas versiones que andaban en boga, sobre el pasado teotihuacano. Así, los términos de la modificación quedaron expresados en los pasajes de la creación del sol, la luna y de los hombres, lo que permitió agregar a la mitología antigua, la propia presencia en el escenario (...) mesoamericano, del grupo de los mexica. Y de este modo es posible explicar la secuencia mítica de los cuatro y cinco soles o edades del tiempo.³⁰

Tenemos que el primer Sol fue Tezcatlipoca, quien fue sucedido por Quetzalcóatl.³¹ Éste fue sustituido por Tláloc, a través de argucias de Tezcatlipoca.³² Así, el cuarto Sol fue presidido por Chalchiuhtlicue, deidad que fue impuesta por Quetzalcóatl.³³ En esta dinámica de sucesión, el quinto Sol debería ser Tezcatlipoca, o alguien insaturado por él. Esta “deidad” sería Huitzilopochtli. De allí la gran importancia asignada a Panquetzaliztli como “festividad” propia de Huitzilopochtli, en donde se simbolizaba su muerte y renacimiento.

Por otra parte, podríamos relacionar a Yopico con la dinámica de sucesión de los Soles, a partir de la participación de Xipe-Totec en la instauración del Sol. González González, en su estudio sobre el culto de Xipe Totec entre los mexicas, hace el siguiente señalamiento: “Es muy factible que la importancia adquirida por la celebración de *tlacaxipehualiztli* para los mexicas se derive también de la relación otorgada a Xipe Tótec con acontecimientos míticos primigenios, concretamente con la creación del Sol y el

²⁹ *Ibid.* p. 50

³⁰ *Ibid.* pags. 56-57

³¹ “Historia de los mexicanos ...”, en: García Icazbalceta: *Op. cit.* p. 213

³² *Id.*

³³ *Id.*

consiguiente inicio de la era actual...”.³⁴ El acontecimiento es descrito por Sahagún. De acuerdo con éste cuando Nanahuatzin y Tecuciztécatl se arrojaron sucesivamente al *teutexcalli*, las deidades se pusieron de rodillas para ver por dónde saldría el “Sol”, orientándose a los puntos cardinales:

A todas partes miraban, volviéndose en rededor. Nunca acertaron a pensar ni a decir a qué parte saldría; en ninguna cosa se determinaron. Algunos pensaron que saldría a la parte del norte, y paráronse a mirar hacia él; otros, hacia el mediodía. A todas partes sospecharon que había de salir, porque a todas parte había resplandor del alba. Otros se pusieron a mirar hacia el oriente. Dixerón: “Aquí, desta parte, ha de salir el Sol”. El dicho déstos fue verdadero. Dicen que los que miraron hacia el oriente fueron Quetzalcóatl, que también se llama Ecatl, y otro que se llama Tótec, y por otro nombre Anáhuatl Itécuh, y por otro nombre Tlatláhuic Tezcatlipoca; y otros que se llaman mimixcóah, que son innumerables. Y cuatro mujeres: la una se llama Tiacapan; la otra, Teicu; la tercera, Tlacoehua; la cuarta, Xocóyotl.³⁵

Tenemos que Xipe Tótec participa en la instauración del Sol. Es muy interesante que se mencione que Xipe Tótec volteó al oriente al igual que Quetzalcóatl. El mismo González González ha señalado, a partir de varias fuentes, la relación de ambas deidades.³⁶ Una de las fuentes que señala este autor es el *Códice Vaticano 3738*. Interesa destacar esta fuente ya que nos podría dar elementos para comprender el problema que hemos planteado. Sigamos a González:

Este documento aborda la cuestión de los últimos años de Tula, su caída y el papel que en ese proceso desempeñó Quetzalcóatl, así como el destino final de ese hombre-Dios. De acuerdo con la fuente, Tula tuvo principio en la cuarta era o Sol, y la causa de su ruina fueron los vicios en que cayeron sus pobladores, (...) Xipe Tótec aparece en el relato como un gran pecador que se hizo discípulo de Quetzalcóatl y que, para redimirse, le siguió en sus ejercicios de penitencia. Posteriormente subió al cerro Tzatzitépetl (“Cerro del pregón”), con el fin de convocar mediante gritos a los toltecas para que acudieran a hacer penitencia con él y expiar de esa manera sus faltas (...). Una pictografía del código lo ilustra con sus atavíos característicos, posado sobre una penca de

³⁴ Carlos Javier González González: *Relaciones de una deidad mesoamericana con la guerra y el maíz. El culto de Xipe Tótec entre los mexicas*, México, UNAM, tesis, 2006, p. 126

³⁵ Sahagún: *Op. cit.* Lib. VII, Cap. II, p. 696

³⁶ Carlos Javier González González: *Op. cit.* pags. 115-133

maguey en la cima del cerro parlante; sobre la imagen, se lee claramente la glosa “Tlacaxipehualiztli”.³⁷

Los acontecimientos narrados se encuentran en la láminas 7r a 8r.³⁸ La información arrojada por este códice corroboraría la relación de Xipe-Tótec con Quetzalcóatl. Se señala a la veintena Tlacaxipehualiztli en dicha página.

Por otra parte, se ha señalado en el capítulo anterior, siguiendo a Graulich, que los rituales de *Tlacaxipehualiztli* podrían relacionarse con los acontecimientos míticos que posibilitaron la permanencia de la última “Era”.

Retomemos la hipótesis planteada más arriba concerniente a que la dinámica de las cuatro veintenas (II-Tlacaxipehualiztli, V- Tóxcatl, X- Xócotl Huetzi, y XV- Panquetzaliztli) hacía referencia a una función de “opuestos complementarios”. La oposición se señaló de la siguiente manera: cuadrante noreste – noroeste y viceversa; cuadrante sureste – suroeste y viceversa. Esto correspondería con la identificación y con la argumentación presentada, en el primer caso Quetzalcóatl-Tezcatlipoca; en el segundo caso Huitzilopochtli-Xipe Tótec.

Si ponemos atención a los rituales de las cuatro veintenas en cuestión, tenemos que estarían formando un ciclo, que tendría como trasfondo la instauración “Solar”. Expliquemos esta hipótesis. En Tlacaxipehualiztli se ha visto que los rituales tendrían relación con la creación del Sol. La reactualización del mito de la muerte de los cuatrocientos *mimixcoa*, y la utilización de su sangre para nutrir al Sol. Luego, Tóxcatl era considerada por Seler como el ascenso del Sol (Tezcatlipoca), anotación referida en el capítulo anterior.

Este autor considera a *Tezcatlipoca* como una deidad solar. En palabras del autor:

Tezcatlipoca-, el dios solar, no solo es él a quien en el oeste devora la Tierra, sino que también el que triunfa sobre las potencias de las tinieblas y vuelve a salir en el Cielo oriental. Por eso es el Telpochtli, el dios juvenil, y *yáotl*, el guerrero, el águila que asciende, *cuauhtleuánitl*, aunque parece que no se le designaba por éste último nombre. (...) en todo esto coincide con Huitzilopochtli.³⁹

³⁷ *Ibid.* 117

³⁸ “Códice Vaticano 3738 (facsimilar)”, tomado de: www.famsi.org. Akedemische Druck –u. Verlangsanstalt-Graz-Austin, lams. 7r – 8r

³⁹ Eduard Seler: *Comentarios al Códice Borgia*, Vol. 1, FCE, México, 1980, p. 114

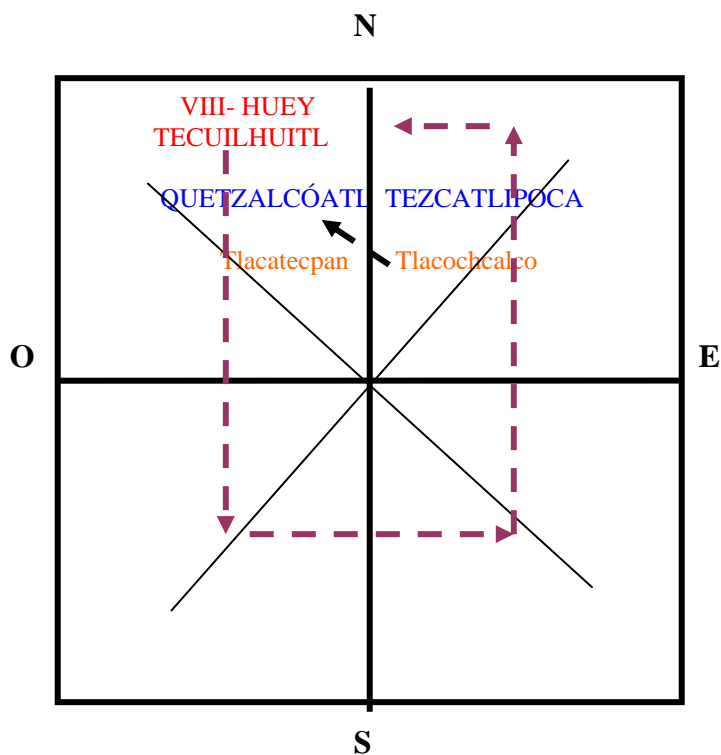
Entre otras cosas es interesante la cita anterior por dos aspectos. El primero es el carácter solar de *Tezcatlipoca*; el segundo es la identificación de Huitzilopochtli con éste. Dejemos por el momento estos planteamientos, los cuales retomaremos adelante.

Seguimos con Xócotl Huetzi. Se ha dicho más arriba que los rituales de esta veintena simbolizaría la presencia del Sol en el punto más alto del cosmos, y su descenso posterior al Mictlan.

Finalmente, se ha dicho que los rituales de Panquetzaliztli significaba la muerte, y el renacimiento de Huitzilopochtli.

Aquí tenemos todos los elementos. Decíamos que estas veintenas formaban un ciclo que tenía que ver con el nacimiento-nutrición-instauración-descenso del Sol. Este Sol puede ser identificado con *Tezcatlipoca*, o con Huitzilopochtli (este último siendo una advocación del primero). Entonces, se puede leer este ciclo de veintenas como un afianzamiento del “Sol”, con motivos, en otra lectura, de hegemonía política. Los calpullis a partir de sus “deidades patronas” están cumpliendo, de acuerdo con la dinámica anteriormente expuesta, con una función simbólica de la instauración de un *orden sagrado*, tanto espacial como temporalmente, y no es casualidad que estos calpullis sean los de mayor importancia social al interior de la sociedad mexicana.

Señalemos un caso interesante que tiene que ver con lo anterior. En la veintena Huei Tecuhilhuítl, según Durán, se hacía un ritual en el templo de *Tezcatlipoca*. Éste consistía en el sacrificio de un hombre que representaba a *Quetzalcóatl*. Los calpullis implicados eran *Tlacoachcalco*, y *Tlacateopan*. Se ha señalado en el capítulo anterior la relación del primero con *Tezcatlipoca*, y del segundo con *Quetzalcóatl*. Ahora coloquemos los datos en un esquema:



En rojo se señala la veintena. En azul las deidades que corresponderían a los calpullis. En anaranjado los calpullis. Las líneas punteadas indican la dirección de la sucesión del tiempo.

Tenemos que Quetzalcóatl era sacrificado en el templo de Tezcatlipoca, es decir, en Tlacochochalco (ver esquema anterior). La veintena Huei Tecuilhuitl se relaciona con el cuadrante noroeste, área de dominio de Quetzalcóatl. Traemos de nuevo la interpretación del rito presentada en el capítulo anterior: El rito podía simbolizar la sucesión de estas deidades como el “Sol”. Es decir, la reactualización del mito de la persecución y de la derrota de Quetzalcóatl.

Con esta información en mente examinemos el esquema. Quetzalcóatl era sacrificado en Tlacochochalco, que se encuentra en el cuadrante noroeste, el área de dominio de Tezcatlipoca. Podemos observar que la dinámica es la misma que en el ciclo de veintenas anteriormente descritas, es decir, el de oposición de contrarios, la cual hace alusión a la instauración de un tiempo sagrado, el de la sucesión de los Soles. Una idea que se podría derivar, a partir de este caso, es la de que la posición espacial de Huei Tecuilhuitl

en el cuadrante noroeste se encuentra contrapuesta a la ubicación de Tlacoachcalco en el cuadrante noreste, al menos en este caso.

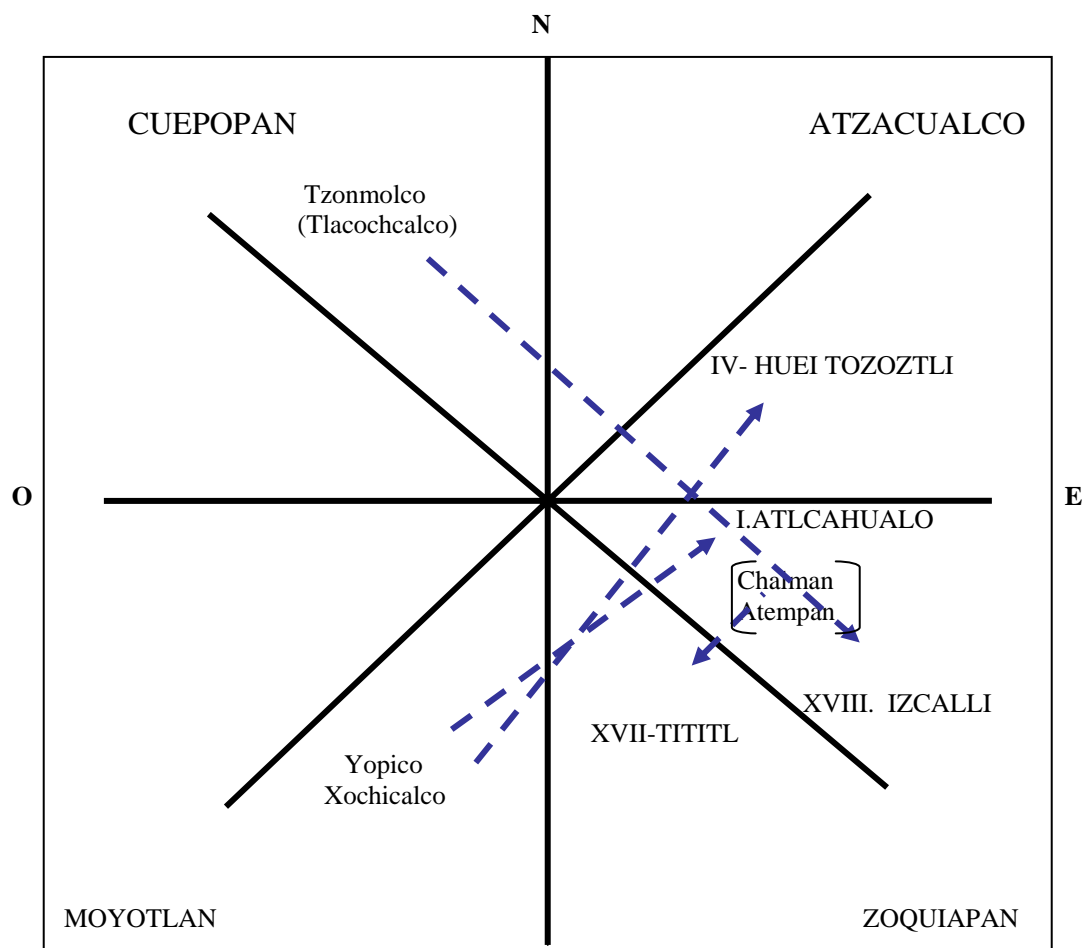
Ahora, enfoquemos las reflexiones sobre otro ciclo, el relacionado con las actividades agrícolas. En el capítulo anterior se había descrito la propuesta de Broda sobre las veintenas relacionadas con Tláloc. La división mencionada consta de tres grupos de festividades de acuerdo a su carácter. Recordando la propuesta, éstas serían: 1) Los sacrificios de niños; 2) el ciclo del maíz y la estación de lluvias; y 3) las ceremonias de los cerros. Divisiones que a su vez corresponderían a las tres partes del año: a) Temporada de secas; b) Temporada de lluvias; c) El periodo intermedio entre ellas. Mostremos un cuadro sinóptico:

1) Sacrificio de niños	a) Temporada de lluvias	VI- Etzalcualiztli a XII-Ochpaniztli
2) El ciclo del maíz hacía la estación de lluvias	b) Temporada de secas	I-Atlcahualo y IV-Huei Tozoztli; y XVI-Atemoztli e XVIII-Izacalli
3) Las ceremonias de los cerros	c)Periodo intermedio	<i>XIII Tepeilhuitl, y XVI Atemoztli</i>

Ahora relacionemos a los calpullis. Comencemos por el periodo intermedio: Tepeilhuitl y Atemoztli. De acuerdo con el capítulo anterior en los rituales de estas dos veintenas participaban todos los calpullis. Parece lógico esto, ya que es un periodo que se ubicaba después de la temporada de lluvias; es el periodo de la recolecta; el periodo de

gracias por las lluvias y la “petición” para el próximo periodo. Deben de participar todos los calpullis, ya que se ha posibilitado su subsistencia.

El periodo de secas se relaciona con las veintenas que iban de Atlcahualo a Huei Tozotzli, y de Títitli a Izcalli.* Ahora, veamos a los calpullis que participan en estas veintenas: En Atlcahualo, Yopico; en Huei Tozotzli, Xochicalco (Yopico); en el caso de Atemoztli tomemos a su fiesta conjunta Tititl en la que participaba Atempan (Chalman) y otros calpullis más; en Izcalli, Tzonmolco (Tlacochoalco). Pongamos los datos en el sistema de ejes:



*Entre estas dos series de veintenas se encuentran otras relacionadas con la temática, por ejemplo: Entre Atlcahualo y Huei Tozotzli se encuentra Tozotzontli, y entre Atemoztli e Izcalli se encuentra Títitl. Kirchoff ha llamado la atención en que dentro de las 18 “fiestas” anuales en Mesoamérica, había seis “fiestas sencillas” y seis fiestas dobles. Las fiestas dobles se conectaban por sus contenidos (por las deidades celebradas, por el carácter de las fiestas y de los ritos). Precisamente Tozotzontli y Huei Tozotzli formaban una fiesta doble. Atemoztli y Títitli formaban otra fiesta doble. (Kirchoff: *Op. cit.* 1971). Nosotros delimitamos los periodos por las fiestas “limite” de los dos periodos.

El esquema anterior no nos deja seguir la misma dinámica de participación de los calpullis con respecto a la ubicación de las veintenas en el sistema de ejes, que en el grupo de veintenas de deidades creadoras. La dinámica parece ser otra. Expongamos algunas ideas.

Primero, mostremos el “carácter” de las deidades que están participando en las festividades de estas veintenas:

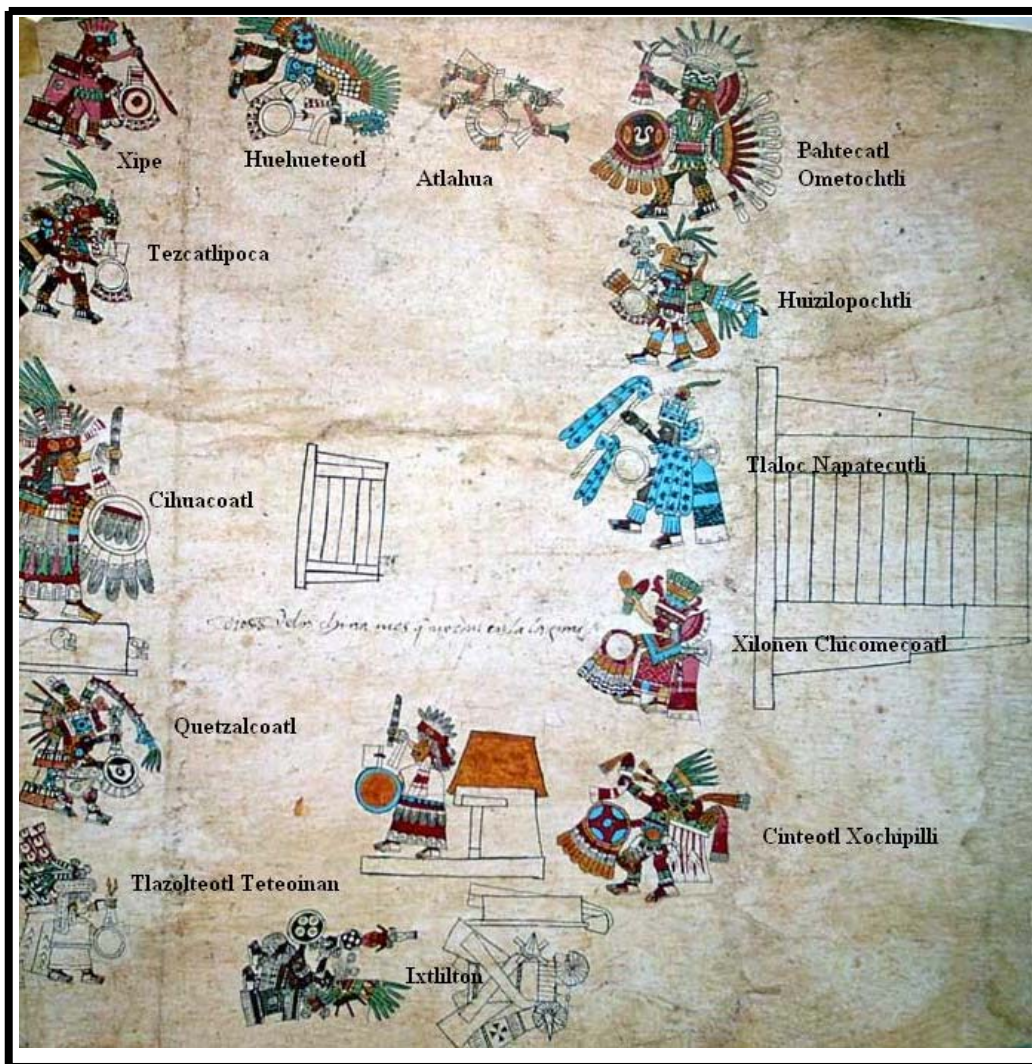
<i>Calpulli-Parcialidad</i>	<i>Deidad patrona</i>	Carácter de la deidad patrona *	Carácter del área dentro del sistema de ejes**
Tzonmolco (Tlacochalco) CUEPOPAN	Tezcatlipoca Blanco (Quetzalcóatl)	Creación, fertilidad, Venus	Humedad y fertilidad agrícola
Yopico (Xochicalco) MOYOTLAN	<i>Xipe Tótec</i>	Lluvia-humedad- fertilidad agrícola	Lluvia, humedad y fertilidad agrícola
Chalmeca (Atempan) ZOQUIAPAN	Cihuacóatl, Opochtli Chalmecatli	Lluvia-humedad- fertilidad agrícola Guerra, sacrificio, nutrición para el Sol y la tierra	Creación celestial, y paternalismo divino

* Este tópico se establece a partir de la correlación que establecemos entre las deidades que aparecen en la 1ª lámina del código Fejérváry-Mayer, respetando su posición en el plano cósmico, y el carácter de dichas deidades de acuerdo a la clasificación elaborada por Nicholson. (*Op. cit.* 1971a)

** Este tópico hace referencia al esquema del capítulo III, donde se establecía el carácter de las nueve deidades representadas en este “Código Fejérváry-Mayer”.

La veintena Títitl caía a finales de diciembre y duraba hasta la segunda mitad de enero (20 de diciembre a 18 de enero). Izcalli duraba del 19 de enero al 7 de febrero. Atlcahualo comenzaba el 13 de febrero y terminaba el 4 de marzo. Finalmente, Hueli Tozotli comenzaba el 14 de abril y terminaba el 3 de mayo. El periodo que abarcan todas estas veintenas es la temporada seca.

Anteriormente dedujimos que en los rituales de Títitl participaba el calpulli de Atempan (ligado a Chalman), ya que en esta veintena se sacrificaba a Ilamatecuhtli, y ésta era la deidad patrona de Atempan. Sin embargo, en el ritual participaban varias deidades, de las cuales pudimos deducir la participación de otros calpullis. Las deidades aparecen en la lámina 34 del *Códice Borbónico*:



Cihuacóatl es quien se encuentra sobre el Tzompantli. El carácter de esta deidad es de creación y de fertilidad, así como de madre-tierra y sacrificio. Quetzalcóatl tiene, por una parte, el carácter de fertilidad. Tlazolteotl y Teteoinnan tienen el mismo carácter de fertilidad. Su principal “jurisdicción” (en términos de Nicholson) es la guerra solar, las flores, la festividad y el placer.⁴¹ Cinteotl es deidad del maíz, Xochipilli, tiene relación, también, con la guerra solar, las flores, la festividad y el placer. Xilonen y Chicomecoatl están relacionadas con el maíz y la fertilidad agrícola, Tláloc con el agua, Huitzilopochtli con la guerra y la nutrición de sangre a la tierra. Pahtecatli y Ometochtli, se asocian con el pulque y con la fertilidad. Atlahua, dentro del “Complejo de Mixcóatl-Tlahuizcalpantecuhtli”,⁴² está relacionado con la pesca; Huehuetotl *con* la creación divina y con el fuego. Xipe, tenía “jurisdicción” en la fertilidad agrícola y en la guerra. Finalmente, Tezcatlipoca, se asociaba con la creación divina.

La figura central de la lámina es Cihuacóatl. La personificación de esta deidad era quien presidía el rito representado. No parece coincidencia que las dos deidades que se encuentran arriba de ésta sean Tezcatlipoca (arriba) y Quetzalcóatl (abajo), ni que enfrente se encuentren Tláloc y Huitzilopochtli. Todas las deidades están relacionadas directamente con la agricultura y la fertilidad.

El ritual del sacrificio llevado a cabo en esta veintena, la muerte de Ilamatecuhtli, al simbolizar esta última la tierra vieja, su muerte correspondería a la llegada de la renovación de la tierra, y prefiguraba la estación de lluvias. Se instauraba Cihuacóatl, quien simbolizaba la fertilidad para la próxima temporada de cosechas.

Algo interesante es que Atempan tenía como “deidad patrona” a Ilamatecuhtli, y Chalman a Cihuacóatl. Si aceptamos la indicación de Zantwijk, presentada más arriba, de que Atempan era un sub-calpulli de Chalman, podemos decir que las dos deidades principales de esta veintena se encuentran en la misma área dentro del sistema de ejes. Además de que las deidades de ambos calpullis, al menos en el contenido de este ritual, son contrarias. Aludiendo, posiblemente, al concepto de “opuestos complementarios”.

Ahora veamos el caso de Atlcahualo. En esta veintena, por un lado, se hacían festividades rituales relacionadas con Xipe Tótec. Dedujimos que el calpulli relacionado

⁴¹ Nicholson: “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, en: *Handbook of Middle American Indians, Vol. 10, Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin, University Press, 1971a, Tabla 3

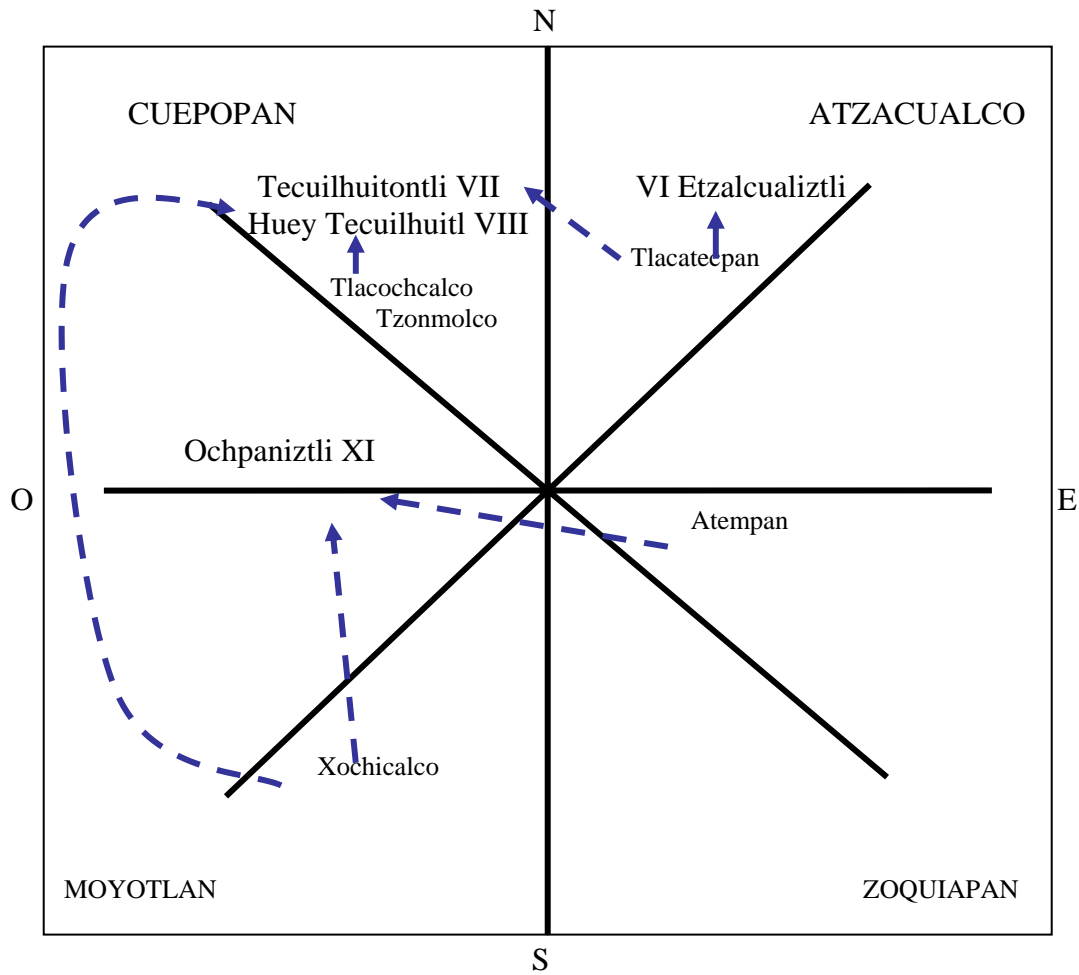
⁴² *Id.*

sería Yopico. Dijimos que los *rituales* de esta veintena, relacionados con esta deidad, probablemente fueran preparatorios para Tlacaxipehualiztli. También se señaló que Atlcahualo se relacionaba con los requerimientos de petición de lluvias. Las deidades relacionadas con esta veintena son los dioses tlaloques, Chalchiuhtlicue, Quetzalcóatl y Tláloc. Los rituales corresponden a sacrificios de niños y de cautivos. Los primeros eran sacrificados en montes y cerros, los segundos en el *temalácatl* de Yopico. Sin embargo, también podríamos suponer una participación generalizada de los calpullis por el carácter de lluvia y fertilidad.

Veamos la veintena de Huei Tozoztli. Con esta veintena se cerraría la época de secas, para dar paso a la época de lluvias. Las deidades concernientes estaban, también, relacionadas con el agua y con el maíz y las ceremonias se asociaban con actividades agrícolas. El calpulli que participaba en los rituales era Xochicalco. Durán describe un ritual en donde se representaban a los cuatro árboles y al eje cósmico. Este último simbolizaba tanto un falo fecundador, como al árbol cósmico del centro que, como eje del mundo, permitía la comunicación entre el cielo, la tierra y el inframundo. No hay datos para poder relacionar este ritual con algún calpulli. Dijimos en el capítulo anterior que este ritual podría estar relacionado con las cuatro parcialidades. Este ritual también estaría relacionado con los tlaloques, Tláloc y, según López Austin, con el Tlalocan y Tamoanchan.

Ahora, veamos el último grupo de veintenas relacionadas con actividades agrícolas, las cuales abarcarían de VI- Etzalcualiztli a XII-Ochpaniztli.⁴³ Mostramos el siguiente cuadro:

⁴³ En este periodo excluimos a Xócotl Huetzi por estar en un grupo de festividades no relacionadas con los periodos de secas y de lluvias. Asimismo excluimos a Tlaxochimaco, ya que esta veintena era una en las que se festejaba a Hutzilipochtli, y su carácter es otro, explicado anteriormente en el ciclo de las festividades a las deidades creadoras



El cuadro anterior esquematiza la dinámica de participación de los calpullis y su ubicación en el sistema de ejes, con respecto a la ubicación de las veintenas del periodo de lluvias también, con relación al sistema de ejes. Sin embargo, de acuerdo con este cuadro no podemos establecer alguna interpretación que relacione la colocación de los calpullis en el sistema de ejes y el de la ubicación de las veintenas.

Mostremos el “carácter” de las deidades que participan en las festividades de estas veintenas:

Calpulli- Parcialidad	Deidad patrona	Carácter de la deidad patrona *	Carácter del área dentro del sistema de ejes **	Participación en las veintena determinadas
Tlaxateopan ATZACUALCO	Piltzintecuhtli Huitzilopochtli Tláloc	Lluvia-humedad- fertilidad agrícola Guerra, sacrificio, nutrición para el Sol Lluvia-humedad- fertilidad agrícola	Creación celestial, y paternalismo divino	VI.Etzalcualiztli VII.Tecuhilhuitontli
Tzonmolco (Tlacoachcalco) CUEPOPAN	Tezcatlipoca Blanco (Quetzalcóatl)	Creación, fertilidad, Venus	Lluvia, humedad y fertilidad agrícola	VIII. Huei Tecuhilhuítl
Yopico (Xochicalco) MOYOTLAN	Xipe Tótec	Lluvia- humedad- fertilidad agrícola	Lluvia, humedad y fertilidad agrícola	XI.Ochpaniztli VIII. Huei Tecuhilhuítl
Chalmeca (Atempan) ZOQUIAPAN	Cihuacóatl, Opochtli Chalmecatli	Lluvia- humedad- fertilidad agrícola Guerra, sacrificio, nutrición para el Sol y la tierra	Creación celestial, y paternalismo divino	XI. Ochpaniztli

* Este tópico se establece de acuerdo a la clasificación elaborada por Nicholson. (*Op. cit.* 1971a, tabla 3)

** Este tópico hace referencia al esquema del capítulo III, donde se establecía el carácter de las nueve deidades representadas en este *Códice Fejérváry- Mayer*.

Los rituales de Etzalcualiztli y de Tecuilhuitontli estaban directamente relacionados con Tláloc; uno de los rituales de Huei Tecuilhuitl estaba relacionado con la maduración del maíz; los rituales de Ochpaniztli se relacionaban con la cosecha (ya sea de una forma directa o anticipada), con la disminución de las lluvias y la maduración de la mazorca del maíz.

La participación de los calpullis en este grupo de veintenas parece ser generalizada, sin embargo pudimos destacar la participación de algunos calpullis: Expongamos unas ideas al respecto. En el caso de Huei Tecuilhuitl el calpulli que podemos destacar es Xochicalco (en su calidad de subordinación a Yopico). Yopico tenía como “deidades patronas” a Xipe Tótec, y de acuerdo con van Zantwijk a Cinteotl. En el caso de Ochpaniztli aparece también el calpulli de Xochicalco y el de Atempan. En el caso de Etzalcualiztli y de Tecuilhuitontli podemos destacar a Tlacateopan, pues este calpulli se relaciona con Tláloc.

Parece ser que los calpullis destacados en este grupo de veintenas “funcionaban”, básicamente, como rectores de los rituales, en su carácter de festividades estatales, y, si se puede decir, agregando un elemento de legitimación política. Es lógico pensar que la participación “amplia” de todos los calpullis fuese importante en el ciclo de veintenas que conformaba el período agrícola.

Finalmente, guemos las reflexiones hacia otro ciclo, siguiendo la propuesta de Pedro Carrasco. El tercero dentro de dicha propuesta correspondería al culto a las deidades del inframundo, del fuego y de la tierra. Correspondería a las veintenas: V-Tóxcatl, VII-Tecuilhuitontli, IV-Miccailhuitontli, X-Huei Miccailhuitl, XIV-Quecholli, XVII-Títitl, e XVIII-Izcalli. De estas veintenas hay algunas sobre las que ya se han ofrecido algunas reflexiones: Tóxcatl, Tecuilhuitontli, Tititl, e Izcalli.

Las veintenas Miccailhuitontli y Huei Miccailhuitl tenían otros nombres. La primera era llamada también Tlaxochimaco, y la décima veintena llamada Huei Miccailhuitl era llamada también Xócotl Huetzi. Miccailhuitontli y Huei Muccailhuitl son las “pequeña fiesta de los muertos” y la “fiesta grande los muertos”. Kirchhoff menciona que estas dos

celebraciones conformaban una unidad.⁴⁴ Menciona que para los nahuas, aunque las dos fiestas no estuvieran acopladas como “fiestas de los muertos” (haciendo alusión a los otros dos nombres es decir Tlaxochimaco y Xócotl Huetzi, respectivamente), estaban relacionadas entre sí. Expongamos la argumentación de Kirchhoff:

- 1.- El Xócotl que en la segunda fiesta “se cae”, se erige en la primera; en su punta está una momia, probablemente de un guerrero (Códice Borbónico) o la figura de Oton teuctli, dios conectado con fuego, guerra y muerte.
 - 2.- Son dioses de la guerra tanto el dios principal de Tlaxochimaco, Uitzilopochtli (...) como el dios principal de Xocotl uetzi, Xiuhteuctli. Se sacrificaban hombres en fogatas tanto al primero (...) como al segundo (...)
 - 3.- Teteo inan “madre de la discordia”, figura en ambas fiestas (...).
 - 4.- Dos dioses, uno de los cuales se adoraba en la fiesta No. 10 [*Miccailhuitontli*] (Tezcatlipoca) y el otro en la No. 11 [*Huey Miccailhuitl*](...) (Yacateuctli), están íntimamente conectados: ambos “nacieron” en la misma fiesta Toxcatl; (...).
- Xiuhteuctli, Uitzilopochtli y Tezcatlipoca tenían en común la culebra de fuego, Xiuhteuctli e Iyaca teuctli el hecho de que ambos eran dioses de los mercaderes.⁴⁵

Son muy interesantes estas anotaciones. Al parecer los nombres de *Miccailhuitontli* y *Huei Miccailhuitl* no corresponden o no se incorporaron a la tradición mexicana. Si aceptamos la propuesta de Kirchhoff, los contenidos rituales de las veintenas *Miccailhuitontli* y *Huei Miccailhuitl* corresponderían, en la tradición mexicana a los de las veintenas Tlaxochimaco y Xócotl Huetzi, respectivamente.

En nuestra exposición no relacionamos a las últimas dos veintenas mencionadas. Tomamos a Xócotl Huetzi integrada a otro conjunto de veintenas. La veintena de Tlaxochimaco era una de las festividades dedicadas a Huitzilopochtli. La descripción de los rituales deja ver que la participación del calpulli Tlacatecpan es directa.

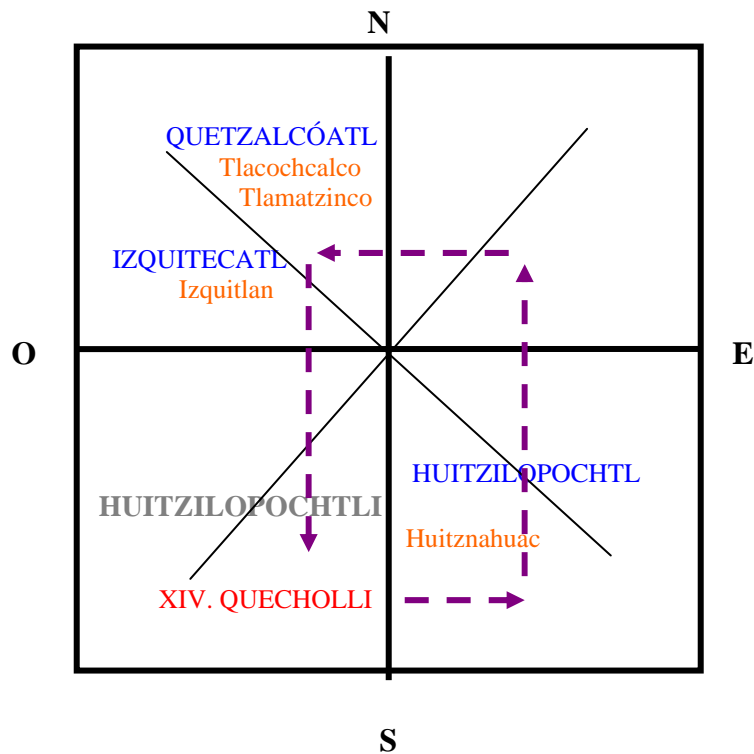
Sólo quedaría la veintena de Quecholli. Esta veintena era una entre las que se hacían festividades dedicadas a Huitzilopochtli. Relacionamos esta veintena con los calpullis de Tlamatzinco y de Izquitecatl, así como con Huitznahuac, ya que se hacían sacrificios en honor a las “deidades patronas” de estos calpullis. Aunque Huitzilopochtli era la “deidad

⁴⁴ Paul Kirchhoff: “Las 18 Fiestas Anuales en Mesoamérica: 6 Fiestas Sencillas y 6 Fiestas Dobles”, en: *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten Kongressess*, Vol. III, Stuttgart-München, Linden Museum, 1971, p.211

⁴⁵ *Ibid.* pags. 212-13

tribal” (“deidad estatal”), como se ha señalado a lo largo de el trabajo, éste estaba relacionado directamente con el calpulli de Huitznahuac. Siguiendo a Graulich decíamos que el ritual de Quecholli reactualizaba el mito de la victoria de Huitzilopochtli en Coatépec sobre los cuatrocientos Huitznahuas.

Ahora, mostramos el siguiente esquema para poder visualizar la relación de los calpullis y de la veintena ubicados en el sistema de ejes:



En rojo se señala la veintena. En azul las deidades que corresponderían a los calpullis. En anaranjado los calpullis. Las líneas punteadas indican la dirección de la sucesión del tiempo. En gris está la deidad que sería la dominante del cuadrante (Suroeste) de acuerdo a la exposición antecedente. El cuadrante suroeste se relaciona con la “humedad y fertilidad agrícola”. Lo que llama la atención es la posición de los calpullis dentro del sistema de ejes. Como se puede ver, Huitznahuac se encuentra en el cuadrante contrario a

donde se ubica la festividad de Quecholli, cuya principal deidad festejada, junto con Mixcóatl, era Huitzilopochtli, “deidad patrona” de Huitznahuac.*

Los casos de Izquitlan y de Tlamatzinco son interesantes. Se ubican en el cuadrante de dominio de Quetzalcóatl, es decir el noroeste. Izquitlan tiene como “deidad patrona” a Izquitecatl, deidad relacionada con la fertilidad, y con el pulque. Tlamatzinco tiene como deidad patrona a Tlamatzincatl, otro nombre de Tezcatlipoca.

Se señalaba en el capítulo anterior que los rituales de esta veintena relacionados con estas dos deidades consistían en sacrificios dedicados a Izquitecatl y a Tlamatzincatl, suponemos que era en el “cu” de Tlamatzinco. Su ubicación, o por lo menos la de Tlamatzinco, es en un área de dominio que no es la propia, es decir el cuadrante noroeste (área de dominio de Quetzalcóatl). Izquitlan y Tlamatzinco participan hacia el área de dominio que correspondería a Huitzilopochtli. Al parecer los rituales en los que participan estos calpullis tienen que ver más con la celebración dedicada a Mixcóatl, que sin embargo, como lo ha expuesto Graulich estaría relacionado con el nacimiento de Huitzilopochtli.

Entonces, podemos decir sobre esta dinámica que la función simbólica de esta festividad es, para el caso del calpulli de Huitznahuac, nuevamente, recobrar su posición dentro del *espacio sagrado*, es decir, Huitzilopochtli regresa a su lugar de dominio que establece su *orden sagrado*.

Bien, finalicemos con unas breves palabras conclusivas. Podemos decir, a partir de este trabajo, que la participación de los calpullis en la mayoría de los casos no sigue un orden de rotación en sentido contrario a las manecillas del reloj como se supuso en un primer momento. Más bien su participación tiende a ser en sentido de contraposición, es decir, acorde con la lucha de contrarios opuestos. Habría que matizar esta proposición. De acuerdo a una clasificación en el carácter de las veintenas, se puede hablar de una participación contrapuesta a la posición original entre los calpullis y su participación en el ciclo ritual. En otras palabras, hay una contraposición entre tiempo y espacio. Los calpullis recobrarían la posición que les correspondería de acuerdo al área de dominio de deidades a través de la sucesión temporal que implica el ciclo ritual. Al menos es lo que se puede

*Graulich ha explicado una posible transposición por los *mexicas* de los acontecimientos míticos relacionados con la derrota de los “cuatrocientos mixcoa”, de la muerte de Mixcóatl, y del nacimiento de *Quetzalcóatl*, con los acontecimientos míticos del nacimiento de *Huitzilopochtli* y la derrota de *Coyolxauhqui*. Ambos mitos simbolizados en los rituales de *Quecholli*. (Cfr. Michel Graulich: “La peregrinación y el ciclo de Mixcóatl”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. XI, México, UNAM, 1974)

observar para el grupo de veintenas que festejan a las deidades “primigenias”. En el grupo de veintenas relacionadas, específicamente, con las actividades agrícolas la dinámica de participación es más difusa, es decir, no se muestran patrones claros de participación. Esto se debería a que al ser veintenas que involucraban a la cosecha (en todos sus niveles) la participación de los calpullis debía ser generalizada por las implicaciones mismas de la actividad. Sin embargo, se puede ver que hay calpullis rectores de dichas festividades. Este aspecto es señalado por la “deidad patrona” de esos calpullis. Además, dichos calpullis tienen “reconocimiento estatal” y, a partir de este “reconocimiento”, es que las festividades adquieren su estatus de estatales.

Otro grupo de veintenas son las que tienen que ver con el festejo de la “deidad tribal” (estatal) Huitzilopochtli. Para el caso de este grupo de veintenas se puede decir que los calpullis siguen la misma dinámica que en el primer grupo, es decir, recobrar la posición que le correspondería en la dinámica del cosmos a partir del tiempo contrapuesto al espacio.

Queremos cerrar este capítulo con la siguiente reflexión que nos servirá de entrada para la idea conclusiva de este trabajo. En el marco teórico se estableció que la sociedad, para su estudio, puede considerarse como un conjunto de *estructuras* que se delinean con fines heurísticos, pero de una manera logran captar el contenido de la *realidad social*, mas no agotarla. El problema que se presentó fue la concatenación de esos postulados teóricos con la realidad empírica. En otras palabras, la inconsistencia que presentan los datos al querer suponerlos en *estructuras sociales* teóricas bien delineadas. Se supone que las *estructuras sociales* deben estar, valga la redundancia, bien estructuradas en una sociedad determinada. Lo cual, a partir de los resultados arrojados de este trabajo, no se cumplió. Nos referimos específicamente a cierta incoherencia en la *concepción* de la cosmovisión mexicana (como un postulado ideal), con la *práctica social real*, presentada fácticamente en los rituales llevados a cabo en el ciclo calendárico solar, particularmente a los referentes al ciclo de lluvias y de secas. Es decir, se esperaba que la participación de los calpullis en estos ciclos de festividades concordara con cierto orden marcado por una determinada estructura. Desde nuestra perspectiva creemos que el problema no tiene que ver con una inconsistencia teórica a nivel ontológico, es decir, al nivel del postulado de la sociedad

como estructuralmente conformada, sino que su origen, se encuentra en un nivel epistemológico. Expliquemos esta idea. La sociedad, entendida como la articulación de estructuras, tiene una dimensión histórica, temporal. Los contenidos estructurales de una sociedad participan dentro de un devenir histórico, y, como tales, se modifican y desarticulan constantemente. Sin embargo, la estructura y el devenir temporal no se contradicen, sino que se incluyen y fundamentan mutuamente, ambos son constituyentes de la sociedad. Entonces, decíamos que el problema de desarticulación puede ser de origen epistemológico en el sentido de la confrontación de diferentes tradiciones históricas que produjeron las fuentes. Esta idea será la materia de reflexión del próximo apartado.

Conclusiones

Conclusiones.

Cerramos este trabajo con algunas reflexiones finales que se encaminan, como una continuación de la propuesta de interpretación presentada en el último capítulo, a considerar algunos de los límites de tal interpretación.

Se presentaron en la introducción de este trabajo algunos aspectos sobre la problemática metodológica que surgió en nuestro acercamiento al tema de estudio. Teniendo en cuenta esa problemática presentamos algunos de los límites que podemos ver en nuestra propuesta.

Se ha determinado, a través de la contrastación de las diferentes fuentes, que quince calpullis fueron los que participaron en la fundación de Tenochtitlan. De esos quince pudieron remontarse siete al inicio de la migración. De esos siete, cuatro son señalados como los más antiguos en Aztlan. La identificación de estos calpullis encuentra una problemática de discordancia entre los datos que se pueden rescatar de las diferentes fuentes. Esta discordancia es debida a las diferentes “tradiciones históricas” de las que se hablaba en la introducción. Varias fuentes no mencionan a algunos de los calpullis que participaron en la fundación, y otras ni siquiera mencionan a los calpullis. Respecto a esta última anotación señalemos un ejemplo paradigmático: *Los Anales de Tlatelolco*. En esta fuente no se menciona en ningún momento a los calpullis que participan en la migración, de la que eran también parte los núcleos sociales primigenios tlatelolcas. Los tlatelolca y los tenochca no llegaron a constituirse como “grupos étnicos” diferenciados, sino que formaban parte de uno mismo que era el *mexica*, a pesar de que ambos grupos intentaron legitimarse a partir del establecimiento de linajes con otros grupos étnicos. Información sobre la separación de estos núcleos sociales puede rastrearse, precisamente, en las “historias de migración”. La mayoría de las fuentes mencionan que esta separación se llevó a cabo después de la fundación de Tenochtitlan, inclusive esta versión es aceptada en los mismos Anales de Tlatelolco, pero minimizan la fundación de Tenochtitlan y, a diferencia de las demás, detalla la fundación de Tlatelolco.

Los tenochcas y los tlatelocas, a lo largo de la historia posterior a la fundación de Tenochtitlan, estuvieron marcados por una serie de conflictos, recordando que los tenochca invadieron Tlatelolco en 1473. Esto explica por qué las “tradiciones históricas” de origen

tlateloca no dan la misma importancia a los tópicos que enfatizan fuentes de otras “tradiciones”, como es el caso de la mención del inicio de la migración y de la fundación de Tenochtitlan.

Agregamos dos fuentes que arrojan datos con respecto a los “principales” calpullis de Tenochtitlan: Los llamados *Códice de Izhuatepec*, y el *Códice Chavero* respectivamente. En ambos se presenta un “mapa” que es muy semejante en ambos. Las diferencias son mínimas. En éstos se representa la fundación de Tenochtitlan con su jeroglífico al centro de un cuadrángulo. Este último marca los límites de la ciudad de Tenochtitlan. El cuadrángulo está dividido por la intersección de dos ejes, formando cuatro cuadrantes. Los cuatro cuadrantes forman las cuatro *parcialidades*, que se han mencionado anteriormente, pero con variaciones.* En el cuadrante superior izquierdo aparece la leyenda de *Chalmeca*, el cual en el *Códice de Izhuatepec* correspondería a la parcialidad de Zoquiapan o Teopan. En el cuadrante superior derecho aparece la leyenda de *Cihuatecpan moyoteca*, el cual se puede relacionar claramente con la parcialidad de Moyotlan. En el cuadrante inferior izquierdo aparece la leyenda de *Tecpan*, con su glifo correspondiente, que de acuerdo con el *Códice de Izhuatepec*, se relaciona con la parcialidad de Atzacualco. Finalmente, en el cuadrante inferior derecho aparece la leyenda *Tlaconcala*, con un glifo correspondiente. De acuerdo con el *Códice de Izhuatepec* se puede inferir que se hace referencia a Tlacoachcalco, ya que el glifo es el mismo en los dos códices, y, a su vez, se relaciona con la parcialidad de Cuepopan.

A lo anterior hay que agregar alguna información extra que aparece en el Códice de Izhuatepec. La representación de la fundación de Tenochtitlan es casi idéntica, es decir, tiene la misma estructura, la misma división, los mismos glifos, pero algunas otras leyendas. En el cuadrante de Zoquiapan parece la leyenda de *Huitznahuac* sobre el glifo de una casa con un jarro encima, a su lado izquierdo la leyenda de Chalmeca, y paralela al margen izquierdo del cuadrante. En el cuadrante que corresponde a la parcialidad de Moyotla, aparecen dos leyendas, una *Cihuatecpan* y la otra *Tecoyahualco*, un glifo correspondiente y la leyenda Moyotla. En el cuadrante inferior izquierdo aparece la leyenda *Tlacatecatl*, *Tecpan*, un glifo correspondiente, y en posición paralela al margen izquierdo del cuadrante Atzacualco. Con base en esta información podemos identificar siete calpullis

* Ver página 93, capítulo III, de este trabajo.

que participan en la fundación de Tenochtitlan, y ubicarlos en sus respectivas parcialidades: en Zoquiapan o Teopan, los calpullis Chalmeca, Huitznahuac; en Moyotlan, el calpulli de Cihuatepan; en Atzacualco, el calpulli de Tlacatepan; finalmente en Cuepopan el calpulli de Tlacoachcalco.

Debido a la naturaleza del documento se hace muy significativo el que aparezcan estos calpullis. Los códices mencionados se presentan como documentos pertenecientes a pleitos legales sobre propiedad de tierra en la época colonial temprana. Precisamente el que aparezca la fundación de Tenochtitlan sirve como fundamento para la posesión de las tierras en pugna. Lo interesante es que no corresponderían propiamente al grupo étnico *mexica*, sin embargo la “memoria histórica” es utilizada con el fin de legitimación ante el gobierno español, adquiriendo un nuevo carácter del que se ha hablado más arriba. La presencia de estos calpullis hace alusión a la legitimidad de éstos. Señalamos que estos códices presentan los mismos calpullis que aparecen en otras fuentes.¹

A través de este ejemplo podríamos plantear las limitantes de nuestra interpretación. Pensemos en la pregunta: ¿sobre qué historia se está haciendo una interpretación?. En una primera apreciación podríamos pensar que estamos escribiendo una interpretación sobre la historia de un grupo social que *pudo*, o *tuvo* las posibilidades de hacer perdurar “su historia”; en otras palabras, estaríamos *construyendo* una interpretación *histórica* y *antropológica*, en primer lugar, de un grupo cultural específico y en segundo lugar de una elite social. Esta proposición nos encamina hacia la concepción de la existencia de un *sesgo* en la construcción e interpretación histórica y antropológica, como lo habíamos planteado hipotéticamente en la introducción, sin embargo, en este punto, podemos decir que no es correcta. Al trabajar con fuentes producidas por elites con diversos objetivos precisos se piensa inmediatamente en el *sesgo* inherente a las fuentes con que se trabaja, empero, después de reflexionar al respecto vemos que los documentos aportan datos que enmarcan a todo un grupo social, al *mexica*, pero que a su vez expresa la forma en que una parte de ese grupo social experimentaba esa *cosmovisión* e incorporaba al resto del grupo en ésta. Entonces, no se está trabajando meramente sobre la *ideología* de las elites. Expliquemos esta afirmación. Es correcto que las fuentes sometidas a confrontación destacan a siete calpullis a lo largo de toda la historia de los mexicas. Estos calpullis contaban con otros

¹ Ver síntesis de las páginas 86 y 87, capítulo III.

calpullis subordinados. A estos siete calpullis pertenecía el estrato social de la “nobleza”. Como se ha podido ver a lo largo del trabajo estos calpullis eran los que organizaban el ciclo ritual de las dieciocho veintenas. Hasta donde lo dejan ver los datos obtenidos éstos adquieren un orden “bien” articulado dentro del *sistema religioso* en el que se inserta el ciclo mencionado. Los ocho calpullis son los que articulan el “culto estatal” del *xiuhpohualli*. Sin embargo, hemos visto también que en muchas de las festividades correspondientes a las dieciocho veintenas la participación de los calpullis de Tenochtitlan era generalizada,* es decir, participaban directamente en la festividades. De acuerdo con esto la *ideología* que contienen las fuentes no corresponde meramente a la de una *élite* social, sino a una concepción del mundo, en estos términos, general del grupo *mexica*. Aunque una visión del mundo pueda ser compartida por amplios sectores de la sociedad, dicha *cosmovisión* puede ser interpretada en formas muy particulares por los distintos sectores sociales, empero encuentran un punto común en su participación dentro del ritual ya que adquieren una función determinada dentro de éste. Recuperemos una idea importante propuesta por Federico Navarrete, expuesta en la introducción: había factores que acotaban la manipulación del pasado, ya que las tradiciones de cada altépetl convivían con las de sus vecinos, aliados y enemigos; asimismo, al interior de cada altépetl existían “sub-tradiciones” conservadas por los distintos calpullis o linajes, por lo que tendrían que encontrar verdades comunes que permitieran una convivencia funcional. Pensemos esta propuesta en términos de *ideologías*, en otras palabras, las *ideologías* expresadas al interior y al exterior de los estratos sociales, y en rangos más generales: los calpullis.

Ahora, preguntémonos ¿en dónde recaía la función especial de los ocho calpullis destacados? Para dar luz a una posible respuesta a esta pregunta debemos recordar algunas de las características que se propusieron de los calpullis:

- 1) La existencia de un sistema religioso de dioses tutelares coherente con una herencia mesoamericana
 - Un dios tribal: Hutizilopochtli que adquirió la categoría de estatal:
 - Un dios tutelar de *Nauhcampan* o parcialidad.

* Debemos mencionara que el numero de calpullis de Tenochtitlan para la época de la llegada de los españoles era, de acuerdo con la identificación de Caso, de cincuenta, más los que se perdieron por la traza de la ciudad española, alrededor de 30. (Cfr. Alfonso Caso: *Op. cit.* 1956)

-Un dios particular de cada calpulli.

- 2) La presencia de un linaje divino tolteca-chichimeca iniciado por Acamapichtli después de la fundación de Tenochtitlan del que se ramificaron los linajes nobles mexicas.

Tomemos la segunda característica. Preguntémonos ¿En dónde recaía la esencia divina del linaje de Acamapichtli? Recaía en la filiación consanguínea de éste con la familia “real” de Tollan. Éste era hijo de Opochtli (de linaje chichimeca)² y de Atotoztli³ (hija del tlatoani de Culhuacan).

En la mitología de los nahuas, entre los cuales se encontraban los mexicas, se creía que los humanos descendían de deidades ancestrales, las que a su vez, descendían de dioses más antiguos. El dios creador tolteca más antiguo fue Ometéotl.⁴ Se suponía que el linaje tolteca con el que se emparentaba Acamapichtli se remontaba directamente con esta deidad.

A través de Acamapichtli, emparentado con el linaje chichimeca de los mexicas por el linaje de su padre y con los colhuas, supuestos descendientes directos de los toltecas por el linaje de su madre, los mexicas contaron con un linaje divino propio. A partir del gobierno de Acamapichtli se comenzó a consolidar el estrato de los *pipiltin* a través de la venida de otros nobles culhuacanos, por los matrimonios con las hijas de los antiguos *teyacaque*, y por el reconocimiento de méritos de distintos personajes.⁵ Así, este personaje estableció alianzas matrimoniales con los calpullis que participaron en la fundación de Tenochtitlan. Los calpullis “principales” introdujeron el elemento divino a sus linajes. Es posible que a partir de esto los calpullis adquirieran una función determinada dentro del complejo sistema religioso mexica en constitución, en otras palabras, a partir del elemento divino de legitimidad introducido al interior de los calpullis se produjo un proceso de *fusión y fisión* en el que las “deidades patronas” de cada calpulli pudieron insertarse de manera sistemática a la dinámica que expresaba la *cosmovisión* de esta cultura. Estos

² Tezozómoc: *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM-IIIH, 1998, pags. 79-82

³ *Id.*

⁴ Rudolph van Zantwijk: *The Aztec Arrangement, The Aztec history of Prehispanic Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, Publishing Division of the University, 1985, p. 180

⁵ *Ibid.* p. 253

calpullis adquirieron la “responsabilidad”^{*} de mantener el orden cósmico a partir de su participación directa en el ciclo ritual. Las deidades de estos calpullis se relacionaban con aquellas que conformaban el orden y dinámica del cosmos según la cosmovisión mesoamericana, las cuales se encuentran representadas en la primera lámina del códice *Fejervary-Mayer*. Es probable que la relación de las deidades que aparecen en el códice señalado, con las deidades de los “principales” calpullis se produjera a partir del proceso de *fisión* y *fusión*, referido más arriba. Este proceso debió haber ocurrido durante la consolidación de la hegemonía *mexica*, a la cual fue aparejada la conformación de la ciudad de *Tenochtitlan*, y que tuvo que ver directamente con la conformación de un *sistema religioso*. Este punto es interesante en el sentido en que la *religión* se muestra como un sistema englobado dentro de la *cosmovisión* que ordena y hace coherente las ideas, concepciones y valores que una sociedad tiene respecto al mundo natural con referencia a la sacralidad, y que, además, combate el caos que amenaza a la vida humana en los límites de su capacidad analítica; y que, por otro lado, asegura el poder de una serie de recursos simbólicos para formular ideas analíticas en una concepción de la realidad. Les toca a los humanos construir el *sistema religioso*, pero esta acción sólo es posible a partir de la distinción entre lo *sagrado* y lo *profano*. Entonces, los calpullis adquirieron la función de mantener el orden sagrado, esencia de orden del cosmos, cuya regla se estableció a partir del *sistema religioso*. Cada calpulli, concebido como un microcosmos en la conformación del universo, adquirió una función determinada en el *sistema religioso*, y esa función es lo que pudo darles seguridad sobre el caos. La función que adoptaron los “principales” calpullis de Tenochtitlan fue la de oponerse entre sí de manera muy particular, según fue analizado en el último capítulo, para asegurar el equilibrio y poder mantener el orden que aseguraba la supervivencia humana. La oposición tenía un orden determinado tanto espacial como temporalmente que era coherente con la participación de los calpullis, a partir de las prácticas rituales. Los calpullis que adquirieron alguna función dentro de la dinámica sólo pudieron ser aquellos que justificaron su permanencia en un orden sagrado a partir del elemento divino dado por el linaje.

* Al hablar de “responsabilidad” tenemos en cuenta que ésta pudo haber tenido fuertes motivaciones económicas y políticas.

Finalmente queremos retomar la pregunta anteriormente planteada sobre a quién se refiere nuestra interpretación. Proponemos que se puede hablar de *ideología* si nos referimos a “tradiciones históricas” producto de culturas diferentes, pero no en el caso de elites al interior de la sociedad mexicana, ya que esta *ideología* expresa una cosmovisión compartida, reconocida y vivida (posiblemente de maneras muy particulares) por los diferentes sectores de la sociedad.

Bibliografía

Bibliografía

Alvarado Tezozómoc, Fernando: *Crónica Mexicayotl*, México, UNAM, 1949
_____ *Crónica Mexicana*, México, Editorial Porrúa, 1987

Anders, Ferdinand (et. al.): *El libro del Cihuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, México, FCE, Akademische Druck und Verlangsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991

Anders, Ferdinand (et. al.): *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*, México, FCE, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1994

Anderson, Arthur (et. al.): *Florentine Codex. Book. 2*, Utah, University of Utah Press, 1981

Bandelier, Adolph F: "On the Distribution and Tenure of Land and the Customs with Respect to Inheritance among the Ancient Mexicas", en: *11th Annual Report of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Mass. Cambridge, 1878, pags. 557-699

_____ "On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans", en: *12th Annual Report of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Mass Cambridge, 1880, pags.

Barjau, Luis: *El mito mexicano de las edades*, México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, 1998,

Barlow, Robert H.: "El Códice Azcatítlan", en: *Journal de la Societé des Américanistes, Nouvelle Série-V Tome XXXVIII*, Paris Au Siège de la Sociètè, Musée de L'Homme, Palais de Xhaillot-Place du Trocadero, Paris, 1949

_____ "La crónica X. Versiones coloniales de la historia de los mexicatenochca", en: *Obras de Robert Barlow, Los mexicas y la triple alianza*, Vol. 3, México, INAH, UDLA, 1990, pags. 13-30

_____ *Códice Azcatitlan*, Bibliothèque nationale de France, Societe des Americanistes, 1995

Boehm de Lameiras, Brigitte: *Formación del Estado en el México prehispánico*, México, El Colegio de Michoacán, 1986

Boone, Elizabeth Hill: "Templo Mayor Research, 1521-1978", en: *The Aztec Templo Mayor*, Elizabeth Hill Bone (ed.), Washington, Dumabarton Oaks Research Library and Collection, 1987, pags. 5-69

Braudel, F.: "La larga duración", en: *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, pags. 60-106

Broda, Johanna: "Tlacaxipeualiztli: A reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources", en: *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Madrid, 1970, pags.205-220

_____ "El culto mexica de los cerros y del agua", en: *Multidisciplina. Revista de la Escuela de Estudios Profesionales Acatlán*, no. 7, México, UNAM, 1982, pags. 45-56

_____ "Introducción"; en: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Jorge Félix, México, FCE; CNCA, 2001, pags. 15-459

Caillois, Roger: *El hombre y lo Sagrado*, México, FCE, 2004

Calnek, Edward: "Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan", en: *Ensayo sobre el desarrollo urbano de México*, Calnek, Edward (et. al.), México, SEP, Sepsetentas, 1974, pags. 11-65

Carrasco, Pedro: "Las fiestas de los Meses Mexicanos", en: *Mesoamerica: homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, B. Dalhgren, México, INAH, 1979, pags. 52-60

Carballal Staedtler, Margarita, Flores Hernández, María: "Registro arqueológico de las calzadas", en: *Memoria de la XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. La validez teórica de Mesoamérica*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, Universidad de Querétaro, 1998, pags. 215-221

Caso, Alfonso: "Instituciones indígenas precortesianas", en: *Métodos y resultados de la política indigenista de México*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol VII, México, 1954

_____ "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", en: *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, Tomo XV, México, 1956, pags. 7-63

_____ *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, IIH, 1967

Castillo, Cristóbal del: *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, México, CONACULTA, 2001

Castillo Farreras, Víctor Manuel: "El bisiesto náhuatl", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. IX, México, UNAM, 1971, pags. 75-104

_____ *Estructura económica de la sociedad mexicana*, México, UNAM, 1972

Certeau, Michel de: *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, ITESO, 2006

"Códice Borbónico (facsimil)", en: Francisco del Paso y Troncoso: *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico (ed. Facsimilar)*, México, Siglo XXI, 1979

“Códice Durán” en: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Tomo 2, Durán Diego, México, Editorial del Valle de México, 1974

Códice Fejérváry Máyer. Manuscrito pictórico antiguo mexicano que se conserva en el Museo de Liverpool (facsimil) , México, Librería Anticuaria, G.M. Echainiz, México, 1945

Códice Florentino, manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, ed. Facsimilar, 3 Vols., Florencia, Giunti Barbéra/AGN, 1979

Códice Magliabecchiano (facsimilar), tomado de: www.famsi.org. Akedemische Druck –u. Verlangsanstalt-Graz-Austin

Codex Mexicanus. Bibliothèque Nationale de Paris Nos. 23-24, Paris, Société des Américanistes, 1952

“Códice Telleriano-Remensis (facsimil)” en: *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in Pictorial Aztec Manuscript*, Quiñónes Keber, Eloise, Austin University of Texas Press, 1995

Códice Tudela (facsimil) en: José Tudela de la Orden: *Códice Tudela*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de cooperación Iberoamericana, 1980

Códice Vaticano 3738 (facsimilar), tomado de: www.famsi.org. Akedemische Druck –u. Verlangsanstalt-Graz-Austin

Chavero, Alfredo: *Pinturas Jeroglíficas*, Tomo 2, México, Imprenta de Comercio de Juan E. Barbero, 1901

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antonio Muñón: *Primer Amoxtli Libro. 3ª relación de las Diferentes Historias Originales*, Víctor Castillo F. (trad.), México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1997

_____ *Codex Chimalpahin, Society and Politic in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and Other Nahua Altepetl in Central Mexico*, Vols. 1 y 2, Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder, eds., Norman, University of Oklahoma Press, 1997

Chimalpahin, Domingo: *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, Víctor Castillo (trad.), México, UNAM-IIH, 1991

_____ *La ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, Vol. 1, México, CNCA, 1998

_____ *Septima relación de las diferentes historias originales*, México, UNAM, 2003

Dibble, Charles E. (ed.): *Historia de la nación mexicana. Reproducción a todo color del Códice de 1576 (Códice Aubin)*, Madrid, Ediciones José Porrúa, Turanzas, 1963

Duby, Georges: “Historia social e ideologías de las sociedades”, en: *Obras selectas de Georges Duby*, Beatriz Rojas (comp.), México, FCE; 2004,

Durán, Diego: *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Tomo 1, México, Editorial del Valle de México, 1974

Durham, Eunice R: “Cultura e ideología”, en: *Dados. Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 27, no. 1, Editorial Campus, 1984, pags. 71-89

Eliade, Mircea: *Cosmología y alquimia babilónicas*, Barcelona, Paidós, 1993

_____ *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial, 2000

_____ *Mito y Realidad*, Barcelona, Editorial Kairós, 2003

Fernández Martorrel, Concha: *Estructuralismo*, Barcelona, Montesinos, 1994

Flores Peralta, Araceli: *Hallazgos en el metro de la ciudad de México*, INAH, México, 1996

Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999

Frances F., Berdan (et. al.): *The Codex Mendoza, Vol II. Description, Bibliography, Index*, California, University of California Press, 1992

Gándara, Manuel: “Consecuencias metodológicas de la adopción de una ontología de la cultura: una perspectiva desde la arqueología”, en: *Metodología y Cultura*, Gonzáles Jorge y Jesús Galindo (coords.), México, CNCA, 1994, pags. 67-118

García Icazbalceta, Joaquín (ed.): “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en: *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, pags. 209-281

García Quintana, Josefina, Romero Galván, José: *México Tenochtitlan y su problemática lacustre*, UNAM, México, 1978

García Reyes, Luis: “El término calpulli en documentos del siglo XVI”, en: *Documentos nahuas de la Ciudad de México del siglo XVI*, México, CIESAS, AGN, 1996, pags. 21-68

Garibay, Ángel María: *Épica Náhuatl*, México, UNAM, 1945

_____ *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM, 1958

Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2005

Gillespie, Susan: *Los Reyes Aztecas. La construcción del Gobierno en la historia mexicana*, Siglo Veintiuno, México, 1993

Giménez, Gilberto: “La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos”, en: *Metodología y Cultura*, González Jorge y Jesús Galindo (coords.), México, CNCA, 1994, pagas. 33-65

Gómez Moriana, Antonio: “Pragmática del discurso y reciprocidad de perspectivas: Los juramentos de Juan Hadudo (Quijote I, 2) y de Don Juan”, en: *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Tomo XXXVI, Núm. 2, México, El Colegio de México, 1988, pags. 1046-1067

González Aparicio, Luis: *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*, México, INAH, Secretaria de Desarrollo Urbano y Ecología/ H. Cámara de Diputados, 1988

González Aragón, Jorge: *La urbanización indígena de la ciudad de México. El caso del Plano en papel maguey*, México, UAM, 1993

González González, Carlos Javier: *Relaciones de una deidad mesoamericana con la guerra y el maíz. El culto de Xipe Totec entre los mexicas*, México, UNAM, tesis doctoral, 2006

González Rul, Francisco: “La isla de México y sus calzadas, una visión de conjunto”, en: *Memoria de la XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. La validez teórica de Mesoamerica*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, Universidad de Querétaro, 1989, pags. 177-187

_____ *Urbanismo y arquitectura en Tlatelolco*, México, INAH, 1998

Graulich, Michel: “La peregrinación azteca y el ciclo de Mixcoatl”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. XI, México, UNAM, 1974, pags. 311-354

_____ *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999

Jensen, Ad. E.: *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, FCE, 1998

Johansson, Patrick: “La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta de Tititl”, en *Estudios de Cultura Nahuatl*, No. 33, México, UNAM, 2002, pags.58-90

Katz, Friedrich: *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI* México, IIH/UNAM, 1966

_____ “Estadios en la evolución de la sociedad Azteca”, en: *De Teotihuacan a los Aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, León-Portilla, Miguel (ed.), México, UNAM, 1995, pags. 355-358

Kirchhoff, Paul: "Land Tenure in Ancient México", en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, V. 14 (1ª parte), México, 1954, pags. 351-359

_____ "Calendarios Tenochca, Tlatelolca y otros", en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo XIV (1ª parte), México, Sociedad Mexicana de Estudios Antropológicos, 1954-55, pags. 257-267

_____ "Las 18 Fiestas Anuales en Mesoamerica: 6 Fiestas Sencillas y 6 Fiestas Dobles", en: *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten Kongressess*, Vol. III, Stuttgart-München, Linden Museum, 1971, pags. 207-221

_____ "Dioses y fiestas de los nahuas centrales", en: *Religión en Mesoamerica. XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pags. 199-204

Kirk, G. S.: *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 1985

Kurtz, Donald: "The Legitimation of the Aztec State", en: *The Early State*, Claessen Henry, Askalnik Peter (ed.), Mouton Publishers, 1978. pags. 196-189

León-Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, UNAM, México, 1974

_____ *México-Tenochtitlan: su espacio y tiempo sagrado*, México, UNAM, 1978

_____ *México-Tenochtitlan. Su espacio y tiempo sagrados*, México, Plaza y Valdez Editorial, 1987

_____ *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 1980

_____ "Implicaciones religiosas y mágicas en los cómputos calendáricos mesoamericanos", en: *Mito y ritual en América*, Gutiérrez Estévez Manuel (comp.), Madrid, editorial Alhambra S.A., 1998, pags.5-41

Lévi-Strauss, Claude: *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968

_____ "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en: *Sociología y antropología*, Mauss, Marcel, Madrid, Editorial Tecnos, 1979

Limón Olvera, Silvia: "El dios del fuego y la regeneración del mundo" en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 32, México, UNAM, 2001a, pags. 51-68

_____ *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, INAH-UNAM, 2001b

Lockhart, James: *Los nahuas después de la conquista*, México, FCE, 1999

Lombardo de Ruiz, Sonia: *Desarrollo urbano de México-Tenochtitlan según las fuentes históricas*, México, SEP-INAH, 1973

López Austin, Alfredo: *La constitución real de México-Tenochtitlan*, UNAM, México, 1961

_____ “Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas”, en: *Religión y mitología –II*, López Austin y Luis Reyes, México, Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 1969, pags. 29

_____ *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1973

_____ “El Templo Mayor de México Tenochtitlan según los informantes indígenas”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. V, México, UNAM-III, 1965, pags. 75-102

_____ “Notas sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica”, en: *Anales de Antropología. Tomo II: Etnología y lingüística*, México, UNAM, 1983, pags. 75-87

_____ “Organización política en el Altiplano central de México durante el posclásico” en: *Mesoamérica y el centro de México*, Mojarás-Ruiz, Jesús, Bambrila, Rosa (et. al.), México, INAH, 1985, pags. 197-234

_____ *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Vol. I, México, II-UNAM, 1989

_____ *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994

_____ “La cosmovisión mesoamericana”, en: *Temas Mesoamericanos*, Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), México, INAH, CNCA, 1996, pags. 471-507

_____ *Los mitos del tlacuache*, México, UNAM, IIA, 1996

López Austin, Alfredo y Leonardo López Lujan: *El pasado indígena*, México, FCE, Fideicomiso de las Americas, 1996

Mateos Higuera, Salvador: “Cuadro sinóptico de los panteones mesoamericanos”, en: *México Prehispánico. Culturas, Deidades y Monumentos*, Alfonso Caso, y Jorge A. Vivo (eds.), México, Editorial Emma Hurtado, 1946

Matos Moctezuma, Eduardo: “Symbolism of the Templo Mayor”, en: *The Aztec Templo Mayor*, Elizabeth Hill Boone (ed.), Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1987, pags.185-209

Mauss, Marcel: *Lo sagrado y lo profano*, Obras I, Barcelona, Barral Editores, 1970

_____ *Sociología y antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, 1979,

Medina González, Xóchitl: *Histoire mexicane depuis 1221 jusqu'en 1594 (Ms. No. 40 del Fondo de Manuscritos Mexicanos, Biblioteca Nacional deParís)*, estudio historiográfico, paleografía y traducción del náhuatl al español, México, ENAH, tesis, 1991

Minneci, Mónica: *Antithesis and Complementary Tezcatlipoca and Quetzalcóatl in Creation Myths*, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 30, México, UNAM, 1999

Mohar Betancourt, Luz María: “La organización tributaria”, en: *Temas Mesoamericanos*, Lombardo Sonia, Nalda Enrique, (coords.), México, INAH, 1996, pags.211-253

Molina, Alonso de: *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2004

Monjarás Ruiz, Jesús: “Algunos aspectos del surgimiento del aparato político Tenochca”, en: *Mesoamérica y el centro de México*, Jesús Monjarás, Bambrila, Rosa (comps.), México, INAH, 1989, pags.

Monzón, Arturo: *El calpulli en la organización social de los tenochca*, México, UNAM, 1949

Moreno, Manuel: *La organización política y social de los aztecas*, México, UNAM, tesis, 1931

Moreno de los Arcos Roberto: “Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal”, en: *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, No. 12, México, UNAM, Facultad de Arquitectura, 1992, pags. 4-18

Motolinía, Fray Toribio de Benavente: *Memoriales. Libro de oro, MSJ131*, Nancy Dyer (ed.), México, COLMEX, 1996

Murdock, Peter George: *Nuestros contemporáneos primitivos*, México, FCE, 1981

Navarrete Linares, Federico: *Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México*, México, UNAM, tesis, 2000

Navas, Francisco de las: “Calendario Índico de los indios del Mar Océano y de las parte de este nuevo mundo”, en: *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, T. 1º, Núm. 4, René Acuña (ed.), México, UNAM, 1984, pags. 219-285

Nicholson, Henry B.: “Pre-Hispanic Central Historiography”, en: *Investigaciones contemporáneas sobre la historia de México*, Memorias de la tercera reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos, México, Austin, UNAM, Universidad de Texas, 1969, pags. 38-81

_____ “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”, en: *Handbook of Middle American Indians, Vol. 10, Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin, University Pres, 1971a, 395-446

_____ “The Religious-Ritual System of Late Pre-Hispanic Central Mexico”, en: *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten Kongresses, Stuttgart-München 12 bis. August 1968*, Vol. III, Stuttgart, Linden Museum, 1971b, pags. 223-238

_____ “Los principales dioses mesoamericanos”, en: *Esplendor del México Antiguo*, Tomo 1, México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, Editorial del Valle de México, 1988, pags. 161-178

Noguez, Xavier: *Tira de Tepechpan (Códice colonial procedente del valle de México)*, Vol. 2 *Estudio del códice*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1978

Novoa Magallanes, César: *Desarrollo urbano en México. Períodos Pre-Clásico y Clásico*, México, Facultad de Arquitectura, UNAM, 1990

_____ *Espacio y forma en la visión prehispánica*, México, Facultad de Arquitectura, UNAM, 1992

Nowotny, Karl A.: "Die aztekischen Festkreise", en: *Zeitschrift für Ethnologie*, Vol. 93, No.1-2, Braunschweig, Verlag Albert Limbach, 1968, pags. 84-106

Olaguíbel, Manuel de: *La ciudad de México y el Distrito Federal. Toponimia Azteca*, Toluca, Imprenta y encuadernación de Lambert Hnos., 1898

Olmedo Vera, Bertina: *Los templos rojos del recinto sagrado de Tenochtitlan*, México, INAH, 2002

Orozco y Berra, Manuel: *Códice Ramírez*, México, Editorial Leyenda S.A., 1944
_____ *Historia de la ciudad de México. Desde su fundación hasta 1854*, SEP, Setecientos, México, 1973

_____ *Códice Ramírez. Manuscrito del Siglo XVI intitulado: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, México, Editorial Innovación, 1979

Quiñónes Keber, Eloise: *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in Pictorial Aztec Manuscript*, Austin University of Texas Press, 1995

Quiroz, Bernardino de Jesús: *Códice Aubin*; México, Editorial Innovación, 1980

Ramírez, Fernando José: *Códice Boturini*, México, Biblioteca de Historia Mexicana, Editorial Vega Rea, México, 1952

Reyes, Luis: "Los dioses tribales", en: *Religión, mitología y magia -II*, Alfredo López Austin, y Luis Reyes, México, Museo Nacional de Antropología, INAH, SEP, 1969, pags. 33-45

Ricoeur, Paul: *Tiempo y Narración*, vol. 1, México, Siglo Veintiuno Editores, 2004

Rodríguez Shadow, Maria: *El Estado Azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998

Rodríguez, Soriano Roberto: *Descripción de la arqueología en los calpullis de México-Tenochtitlan. El caso de los calpullis del campam de Cuepopan*, México, ENAH, Tesis, 2004

Rojas, José Luis: *México Tenochtitlan economía y sociedad en el siglo XVI*, México, FCE, 1986

Rounds. J: "Lineage, class, and power in the Aztec state", en: *American ethnologist*, vol. 6, no. 1, Febrero, American Anthropological Association, Washington, 1979, pags. 73-86

Sahagún, Fray Bernardino de: *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 Tomos, México, CONACULTA, 2000

Seler, Eduard: "Eine Liste der mexikanische Monatsfeste", en: *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Altertumskunde*, v. 1, Graz, Akademische Druck Verlagsanstalt, 1960, pags. 145-151

_____ "Das Tonalamatl der alten Mexikaner", en: *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, V- 1, Graz, Akademische Druck- Verlagsanstalt, 1960, pags. 600-617

_____ *Comentarios al Códice Borgia*, Vol. 1, FCE, México, 1980

Soustelle, Jacques: *El universo de los Aztecas*; México, FCE, 1982

Spranz, Bodo: *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, FCE, 1973

Tena, Rafael: *Anales de Tlatelolco*, México, CONACULTA, 2004

Thompson. John B: *Ideología y cultura moderna*, México, UAM, 1998

Torquemada, Fray Juan de: *Monarquía Indiana*, 2 Tomos, México, Porrúa, 1969

Toscano, Salvador: "La organización social de los aztecas", en: *México prehispánico*, México, 1946, pags. 770-790

Valero Gutiérrez Ana Rita: *Códices, tierras e indios. Un estudio sobre la propiedad indígena en la Cuenca de México*, México, UNAM, tesis (microfilm), 1997

Vailliant, George C.: *Aztecs of Mexico. Origin, Rise and fall of the Aztec nation*, Nueva York, Doubleday, Doran & Company Inc., 1941

Vetancurt, Agustín de: *Teatro Mexicano*, 4 Toms., México, Ed. Porrúa, 1971

Veyne, Paul: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984

Veytia, Mariano: *Historia Antigua de México*, Tomo 1, México, Editorial del Valle de México, 1979

Villalobos Pérez, José Alejandro: *Urbanismo y arquitectura mesoamericana*, México, UNAM, Facultad de Arquitectura, (microfilm), 1992

Voloshinov, Valentin: *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Editorial Alianza, 1992

Winick, Charles: *Diccionario de antropología*, Buenos Aires, Editorial Troquel, 1969

Zantwijk, Rudolph van: “Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol VI, México, UNAM, 1966, pags. 177-185

_____ “La organización social de la México-Tenochtitlan naciente. (Una interpretación de la primera pintura –folio 2 r- del Códice Mendocino)”, en: *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. II, México, INAH, 1975, pags. 188-208

_____ *The Aztec Arrangement, The Aztec history of Prehispanic Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman, Publishing Division of the University, 1985