



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

**Algunas discusiones pendientes sobre el *calpulli* y
el barrio mexicana de Tenochtitlan:
Un acercamiento desde la historia cultural**

Tesis

**que para obtener el título de licenciado en
Historia**

presenta :

Andrés Enrique Centeno Vargas



Facultad de Filosofía y Letras

**Directora de tesis:
Dra. Clementina Battcock
Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2020**



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.

A mis padres

Agradecimientos

Expreso mi más profundo agradecimiento a todos aquellos que, aunque aquí anónimos, me legaron sus enseñanzas y conocimientos, inmaterialidades invaluable que han contribuido a mi formación y a la realización de este trabajo.

De manera especial y sincera, agradezco la virtuosa guía y energía de la Dra. Celementina Battcock, asesora de esta tesis y gran mentora.

Asimismo, doy infinitas gracias a mis sinodales:

Al Dr. José Rubén Romero Galván, por sus generosos y bondadosos comentarios.

A la Dra. Berenice Alcántara, por sus precisos señalamientos, que contribuyeron a afinar mi sentido de crítica de fuentes.

A la Dra. Noemí Cruz Cortés, por su gran interés en mi trabajo y sus valiosas aportaciones, que ampliaron mi visión de la historia cultural.

A la Dra. Ana Díaz, por sus atentas observaciones, que me permitieron dar mayor fortaleza a numerosos aspectos metodológicos.

No puedo dejar de mencionar al Dr. Martín Ríos, coordinador del Colegio de Historia, por su gran paciencia y por su atención a mi proceso de titulación, pues siempre me brindó toda la información y apoyo necesarios.

Muchas tesis y otros textos comienzan con alguna trillada fórmula de agradecimiento a los padres y esta no es la excepción, pues, el menos en mi caso, no concibo algo que sea más justo y sincero. Agradezco, en primer lugar, a mi madre, que con su infatigable trabajo siempre trató de darme todo lo que tenía, e incluso lo que no tenía, para que nunca me faltara nada, para que nunca me sintiera menos; espero que, a la vuelta de lo que siga a esta vida, ella sepa que sus cansancios no fueron en vano y que le dedico, con amor, este trabajo. Agradezco

también a mi padre que, con sus ingeniosos cuentos e historias, inculcó en mí el amor y la curiosidad histórica; su paciencia, su guía y sus consejos siempre han sido un pilar de fortaleza entre las tormentas que ocasionalmente suceden en esta contingencia llamada vida.

También agradezco a mi tía Carmela, tía Melita, que desde siempre me cuidó como a un hijo y que, en tiempos aciagos, me apoyó y recibió con amor en su casa.

Mi último gran agradecimiento es para Naydee, mi compañera de vida, cuyo amor y apoyo, sobre todo en momentos difíciles, impidieron que abandonara este proyecto.

Índice general

A manera de introducción

p. 6-22

Capítulo I. La Cultura en Tenochtitlan según los corpus documentales

p. 23-25

1.1 *Pipiltin* y *macehualtin*, el contraste entre la cultura hegemónica y la cultura popular p. 25-56

1.2 El ordenamiento espacial de Tenochtitlan y la vida cotidiana p. 56-80

1.3 La dinámica cultural en Tenochtitlan: adaptación, apropiación, imposición y resistencia cultural p. 80-98

Capítulo II. Algunas consideraciones sobre el *calpulli*

p. 99-101

2.1 Problemas historiográficos y de interpretación sobre el *calpulli* durante la migración mexicana p. 101-111

2.2 El *calpulli* en las tradiciones y relatos de la migración p. 111-135

2.3 El *calpulli* en la estructura residencial y estatal de Tenochtitlan p. 135-153

2.4. El *tlaxilacalli* p. 153-159

Capítulo III. Cultura popular mexicana en la tradición de la migración

p. 160-161

3.1 Posible reconstrucción de la cultura popular mexicana durante la migración p. 161-172

Comentarios finales

p. 173-178

Bibliografía

p. 179-189

“Desde las pirámides mayas hasta las computadoras japonesas, desde las murallas incaicas hasta los muros del Pentágono, la historia incluye a unos y excluye a otros: es la historia como discurso del poder. Una historia crítica, al contrario, es una historia también y ante todo de los excluidos y del tejido social de sus vidas, pensamientos y sentimientos.”

Adolfo Gilly, “La historia como crítica o como discurso del poder”, 1980.

A manera de introducción

En el ámbito académico nacional existe una prolija cantidad de obras que versan sobre la cultura de los pueblos mesoamericanos; a pesar de la excelente calidad de estas, no es posible hablar de una historiografía sistematizada que parta desde la perspectiva de la historia cultural.¹ Quizá no existe una apremiante necesidad por generar estudios de este tipo, no obstante, el impulso de investigaciones con este enfoque puede ser un importante estímulo para diversificar los ángulos desde los que se intentan solucionar algunos de los problemas históricos a los que se enfrentan los mesoamericanistas. Asimismo, los estudios culturales “en forma” pueden ser una vía para organizar y aprovechar vetas de conocimiento específicas que, de otro modo, quedarían difusas o dispersas entre la gran cantidad de información que nos aportan los corpus documentales.

El objetivo de esta tesis es abordar el tema de la cultura náhuatl, específicamente la mexicana, desde una historia cultural y, en la medida de lo posible, desde una historia de la cultura popular; esta tendencia o rama historiográfica se enmarca en lo que se conoce como procesos de larga duración, lo que hace difícil establecer límites temporales sumamente precisos en su estudio. A grandes rasgos, este trabajo contempla un período que va de la salida de los mexicanos de Aztlan, hasta el gobierno de Motecuhzoma Xocoyotzin.

¹ Para Peter Burke, el origen de la historia cultural se remonta a más de 200 años, sobre todo en Alemania donde ya se le llamaba *Kulturgeschichte*, sin embargo, considera que su auge más actual inició en 1970: Peter Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, traducción de Pablo Hermida, Barcelona, Paidós, 2017, 13-17. La definición de cultura que operará en esta tesis: el estudio del conjunto de representaciones, prácticas, significados, símbolos, objetos, artefactos y patrones que un determinado grupo humano, en un momento específico de su devenir, interpreta como propios y que le sirven como punto de referencia para identificarse y tener sentido de pertenencia; no obstante, también es el punto a partir del cual se marca la otredad entre diferentes grupos e individuos.

El concepto de cultura que operará en esta tesis abarca al conjunto de modos y expresiones específicas, con cierta función identitaria, que cada comunidad conserva y genera para lidiar y explicar su mundo. Así pues, se ha aplicado esta definición a diferentes ámbitos sociales con el fin de hacer una delimitación temática más acotada que la temporal. En este sentido, se habla de cultura política, cultura educativa, cultura religiosa, entre otras.

La cultura popular², y lo popular en sí mismo, son conceptos casi siempre caracterizados por una ambigüedad difícil de sortear; muchas de sus definiciones están basadas en negaciones, tal como lo expresa Peter Burke: “Decidimos que estudiaríamos la historia de los excluidos, los dominados, los grupos y clases subordinados (a los que nos negábamos a llamar “las masas”), y no sólo su nivel de vida sino también su cultura. Los lectores se habrán dado cuenta de que todo lo anterior define la cultura popular por lo que no es.”³ Una definición más positiva sería la que da Dai Smith: “... es la descripción y análisis de los gustos, costumbres, creencias, modales y entretenimientos populares dentro de cultura organizada, pensada y transmitida por diversas élites. El asunto se vuelve más interesante cuando refinamos la definición para incluir la ambigüedad que necesariamente acompañará a la historia de la cultura popular si insistimos en su previa y continua relación con la formación material de la sociedad en su conjunto.”⁴

² En Alemania, a finales del x. XVIII, ya existía la noción de cultura popular (*Volkskultur*), sin embargo, era considerada como parte del folclorismo; hasta 1960 el tema fue tratado como un asunto formalmente académico por historiadores como Eric Hobsbawm y Edward Thompson: *Ibíd.*, p. 32-33.

³ Asa Briggs, Peter Burke, *et. al.*, “¿Qué es la Historia de la cultura popular?”, en *Historia Social*, Fundación Instituto de Historia Social, no. 10, primavera-verano 1991, (https://www.jstor.org/stable/40340279?seq=1#metadata_info_tab_contents, consultado el 26-02-2020) p. 153.

⁴ *Ibíd.*, p. 155.

El uso del término “popular”, tiene que ver con lo que Burke llama “el descubrimiento del pueblo”, entendiendo por pueblo a la gente común, aquella que no es protagonista de las instancias públicas, oficiales o de gobierno.⁵ Por otra parte, también existe el concepto de cultura colectiva o común que consiste en las prácticas, artefactos, gestos, conocimientos y tradiciones que traspasan los límites de los estratos sociales, aquellos elementos que no son exclusivos de ningún grupo particular en una sociedad ; esto se contrapone con el carácter erudito y de élite de la cultura dominante, que tiende ser más selectiva y que solo es accesible a través del estatus social (ser *pipiltin*, por ejemplo), instituciones (el *calmécac*) y otros requisitos específicos. No obstante, el concepto de cultura popular es más amplio: toda cultura colectiva puede ser popular, pero no toda la cultura popular es colectiva. Lo anterior puede ejemplificarse con el caso de las deidades particulares de cada barrio en Tenochtitlan y el de las prácticas exclusivas de los grupos de artesanos y comerciantes: su cultura era popular en tanto que no era la de los protagonistas de las principales instituciones de poder, pero no colectiva, ya que su práctica estaba asociada a un origen, a un proceso histórico o a una actividad económica particular. Por lo anterior, es posible hablar de culturas de barrio o culturas locales, que también difieren de lo dominante, pero constituyen niveles o diversidades específicas dentro de lo popular. Tomando en cuenta todo lo anterior, y lo que se explicará en los capítulos pertinentes, se ha considerado viable utilizar el concepto de cultura popular para este caso particular de estudio.

⁵ Peter Burke, *Cultura popular en la Europa moderna*, 3 ed., traducción de Antonio Feros y Sandra Chaparro, España, Alianza Editorial, 2009, p. 39-61.

La hipótesis en torno a la cual se centra esta tesis radica en la heterogeneidad y diversidad de la sociedad mexicana, misma que hace posible diferenciar una cultura popular, local y de barrio, frente a una dominante, hegemónica y de élite. Para demostrarlo, se ha intentado reconstruir y recopilar ciertos elementos culturales propios de los *macehualtin* a partir de datos explícitos que puedan obtenerse de las fuentes y analizando diferentes prácticas o dinámicas culturales en escenarios sociales comunes; también se ha tomado en cuenta la visión que los *pipiltin* tenían de la “gente común”. Aunque de manera tangencial, esta aproximación podría contribuir a entender con mayor claridad al *calpulli*, ya que este fue una unidad social y cultural muy significativa del mundo náhuatl.

El material de consulta e investigación al que se ha recurrido puede dividirse en dos grupos: a) fuentes de tradición indígena y española, dentro de las cuales también podemos ubicar los códices y planos prehispánicos o coloniales; y b) estudios académicos y otros textos contemporáneos hechos por especialistas en el tema. Se ha estructurado el texto en tres capítulos, el primero aborda el tema general de la cultura y la cultura popular en Tenochtitlan, así como aspectos relevantes sobre la estructura urbana de la ciudad, la vida cotidiana, el ciclo de vida y la interacción entre la cultura *pilli* y la cultura *macehual*. El segundo capítulo está enfocado en el *calpulli*, en este se analizan algunos aspectos de esta forma de organización y su papel en la sociedad y la cultura mexicana desde la migración hasta el apogeo de Tenochtitlan. Finalmente, el tercer capítulo es una propuesta de reconstrucción sobre la cultura popular durante la migración mexicana, su posible continuidad en Tenochtitlan y su importancia para la idea de una cultura de *calpulli* que, a su vez, se relacionaría con una cultura de barrio.

El principal problema que se ha enfrentado para la elaboración de esta tesis es la falta de fuentes creadas por el estrato mexica *macehual*, así como de estudios especializados que den cuenta, clara y explícitamente, sobre los valores culturales y las concepciones cosmogónicas propias de los estratos sociales bajos. Por el contrario, todas las fuentes consultadas son el testimonio de descendientes hispanizados de *pipiltin* o de españoles que recurrieron, principalmente, al conocimiento oficial e institucionalizado de los tenochcas, tlatelolcas, chalcas y otros pueblos mesoamericanos que perduraron durante el periodo novohispano.

Al respecto, debe considerarse que buena parte de los estudios de cultura popular y de historia de la cultura popular se han aplicado en contextos europeos, muchas veces en temporalidades que van del siglo XVI, hasta el siglo XXI, lo que ha permitido a los estudiosos de esta rama investigar las dinámicas culturales de ciertas sociedades en torno a las artes plásticas, la literatura, el teatro, el cine, la radio y hasta patrones de consumo. Esto no es posible para el caso de la sociedad mexica, debido a las características de las fuentes de registro gráfico que se conocen y de los vestigios arqueológicos que se poseen. No obstante, considero que también existe la alternativa de realizar estudios de archivos cuya temática se centre en los *macehualtin* (procesos legales, pleitos de tierras, asuntos religiosos, entre otros) o que podría realizarse un análisis histórico y arqueológico de los artefactos y demás restos materiales cuyo uso pueda atribuirse a los estratos *macehualtin* de Tenochtitlan. Se ha considerado pertinente dedicar un primer esfuerzo a las fuentes más inmediatas y utilizadas, es decir, las de carácter historiográfico.

Las limitantes anteriormente descritas se han tratado de contrarrestar con la búsqueda minuciosa de aquellos pequeños detalles que los corpus documentales dejan ver sobre los estratos sociales bajos en Tenochtitlan, mediante el análisis de la imagen que los *pipiltin* y los españoles tenían de los *macehualtin* y haciendo hincapié en los preceptos culturales dominantes que parecían entrar en contradicción con la realidad social de la gran urbe tenochca. De este modo, ha sido posible elaborar un esbozo que intenta mediar entre la cultura dominante, la concepción de esta sobre los dominados y lo que, en verdad, pudo ser una cultura popular mexicana.

La presente tesis y su autor le deben mucho, si no es que todo, a la historiografía del siglo XX y XXI y a los notables estudiosos de los temas mesoamericanos. Aunque sumamente valiosa e imprescindible, esta herencia académica también implica cierta limitación metodológica, ya que la interpretación y reconstrucción histórica de los pueblos mesoamericanos está basada, sobre todo, en los testimonios de tradiciones culturales dominantes. Esto se debe, como ya lo he mencionado, a la dificultad de encontrar fuentes que puedan ser atribuidas a tradiciones no hegemónicas o no dominantes; así pues, se ha tratado de adaptar a las metodologías existentes para rescatar y dar lugar a los elementos de cultura popular mexicana dentro del sistema de conocimientos académicos que existen en la actualidad, también con la intención de abrir la puerta a la creación o aplicación de nuevas metodologías y paradigmas en este tipo de estudios.

El principal recurso que se posee para conocer la cultura náhuatl, específicamente la de los mexicanos en Tenochtitlan, son las fuentes escritas de

tradición española y las de influencia indígena.⁶ También existen diversos trabajos especializados dedicados al estudio de aspectos como la vida cotidiana, la sexualidad, la educación, la concepción y otros aspectos de la cultura náhuatl prehispánica, tal es el caso de *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*,⁷ escrito por Jacques de Soustelle; aunque su obra enfoca en los estratos sociales dominantes, es un esfuerzo notable por agrupar los elementos cotidianos de la vida en Tenochtitlan. Vale la pena precisar que, si bien los estudios sobre vida cotidiana y los estudios culturales no son lo mismo, su relación es muy estrecha, ya que varios de los rasgos culturales de un pueblo solo pueden ser apreciados cuando pone atención en el día a día de los hombres.

En el ámbito nacional, Alfonso Caso, cuya obra es sumamente extensa y valiosa, escribió varios textos en los que abordó diversos temas de la cultura náhuatl, de los cuales podemos encontrar muchos ejemplos en la antología de sus obras elaborada por Colegio Nacional.⁸ Asimismo, Alfredo López Austin es otro de los grandes especialistas que más ha contribuido y profundizado en la cosmogonía mesoamericana; en algunas obras como *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*⁹ y “La sexualidad entre los antiguos

⁶ Al respecto, cabe destacar el caso de fray Bernardino de Sahagún, quien dedicó buena parte de su vida a registrar toda la información que obtuvo de los ancianos indígenas y otros informantes sobre sus creencias, tradiciones, fiestas, y demás: Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 5ª edición, 4 v., anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 2005.

⁷ Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, 3ª edición, traducción de Carlos Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, 283 p.

⁸ Véase: Rosa Campos de la Rosa (coord.), *Obras: El México Antiguo (nahuas)*, 12 v., México, El Colegio Nacional, 2006, v. 6 y v. 7.

⁹ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1980.

nahuas”,¹⁰ retomó elementos muy íntimos de la vida de los nahuas con respecto a la concepción biológica, simbólica y cultural de la corporeidad, planteando interrogantes significativas.

Por último, es indispensable mencionar el primer tomo de *Historia de la vida cotidiana en México*.¹¹ El gran valor de esta obra no solo radica en ser uno de los pocos esfuerzos por hacer historia de la vida cotidiana en el ámbito mesoamericano, sino que textos como los de Alejandro Alcántara Gallegos, Pablo Escalante Gonzalbo, Santiago Ávila Sandoval y Guilhem Olivier retoman puntos interesantes sobre lo poco que se sabe de la dinámica social de los estratos sociales bajos o de ciertos aspectos un tanto “clandestinos” de la sociedad tenochca.

El eje central de esta tesis es indagar sobre los elementos y las dinámicas culturales que arrojen conocimiento sobre el ámbito popular en Tenochtitlan, aunque sin excluir totalmente lo perteneciente a los estratos dominantes. Es por lo anterior que el *calpulli*, como contexto en el cual se llevaba a cabo la vida diaria, es de gran importancia para entender el funcionamiento cultural de la capital mexicana; por esto es necesario mencionar los cambios que dicho concepto ha sufrido en el ámbito académico.

El *calpulli* está presente en las fuentes novohispanas, tanto en las de tradición española como en las de tradición indígena, y posiblemente se le menciona en

¹⁰ Alfredo López Austin, “La sexualidad entre los antiguos nahuas”, en *Familia y sexualidad en la Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública-Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 141-177.

¹¹ Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, 5 v., coordinación e introducción del volumen de Pablo Escalante, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económico, 2011, v. 1.

documentos como el *Códice Boturini*,¹² en cuyas láminas, tentativamente, se representan los *calpultin* que salieron de Aztlan.¹³ El primer problema para emitir una definición clara de *calpulli* es que la palabra misma es polivalente y ambigua, se presenta en diversos contextos y su significado acepta diferentes acepciones; a esta falta de claridad se le puede sumar la confusión originada por los términos y comparaciones de las que los españoles se valieron para tratar de comprender a las sociedades prehispánicas. Esto no significa que los españoles fuesen mentirosos o incompetentes para comprender lo que veían pues, en palabras de Pedro Carrasco, tenían a la mano conocimientos sobre "...una gama de niveles de complejidad social y formas de estratificación social y organización política que contribuyó a formar la interpretación y la descripción de las sociedades mesoamericanas."¹⁴ Sin embargo, fuera del contexto histórico específico, la mezcla de términos y conceptos dio lugar a interpretaciones que, posteriormente, no satisficieron el rigor teórico del ámbito académico.

Hacer una revisión en extremo detallada sobre el estado de la cuestión del *calpulli* excedería los límites de esta introducción, por lo que es más prudente hacer una división funcional entre las dos principales posturas que han polemizado al

¹² Este documento data del siglo XVI, pero se discute su elaboración es genuinamente prehispánica, y su finalización truncada por la conquista española, o si es de los primeros años de la época colonial. Esta última postura está reforzada por la presencia de elementos iconográficos de influencia europea en diversas láminas, sin embargo, puesto que este documento parece ser una copia elaborada en el siglo XVI de otro más antiguo, podría argumentarse que dichos elementos iconográficos se agregaron posteriormente. Véase Patrick Johansson, "Tira de la Peregrinación (Códice Boturini). Estudio Introductorio", en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, Edición Especial no. 26, 2008, febrero-marzo, p. 6-16.

¹³ Véase: Patrick Johansson, "Lámina II. De Aztlan a Colhuacan, y salida de Colhuacan", en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, Edición Especial no. 26, 2008, febrero-marzo, p. 22-25.

¹⁴ Pedro Carrasco, "La organización social de los nahua en la época prehispánica", en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México: panorama histórico*, 12 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, v. 3, p. 466.

respecto: la que considera al *calpulli* como una institución basada en lazos de parentesco y la que define al *calpulli* como una demarcación política y territorial, cuya principal función era administrativa.

El punto de partida de la polémica en torno al *calpulli* está en los trabajos de Lewis H. Morgan y Adolph Bandelier.¹⁵ El valor de las obras de estos dos autores radica en la crítica que hicieron a las fuentes coloniales y su llamada de atención sobre la necesidad de un aparato teórico y conceptual diferente para analizar la estructura social no solo de los mexicas, sino de Mesoamérica en general. Sin embargo, ambos autores se caracterizaron por una visión muy cerrada, misma que los condujo a elaborar una simplificación extrema de la sociedad mexicana, haciendo caso omiso de los indicios históricos que apuntaban hacia una mayor complejidad en su objeto de estudio.

La obra del antropólogo alemán, Paul Kirchhoff, fue fundamental para superar la visión simplista de Morgan y Bandelier, pues descartó que el parentesco en Mesoamérica estuviese definido por lo que él mismo llamaba “clan unilineal igualitario exógamo”. Kirchhoff propuso el concepto de “clan cónico”, dentro del cual existía estratificación social en función del grado de parentesco que cada individuo tenía con el ancestro fundador de su grupo; esto abrió la puerta para analizar al *calpulli* como una forma de organización social, basada en los lazos de parentesco, mucho más compleja.¹⁶

¹⁵ Véase: Lewis H. Morgan y Adolph F. Bandelier, *México Antiguo*, 2ª edición, prólogo y edición de Jaime Labastida, traducción de Stella Mastrangelo y Josefina Anaya, México, Silgo XXI Editores, 2004, 592 p.

¹⁶ Para una descripción más detallada de este estado de la cuestión, véase: Eric R. Wolf, “Para explicar Mesoamérica”, en *Social Anthropology*, European Association of Social Anthropologist, vol. 1, no. 2, 1994, p. 1-17.

Aunque los trabajos de Morgan y de Bandelier fueron muy criticados, y muchos de sus postulados rechazados, es imposible negar que fueron un antecedente importante para otros académicos que defienden el carácter gentilicio del *calpulli*. Dentro de este grupo de investigadores destacan Arturo Monzón, Alfonso Caso, Víctor Castillo, Alfredo López Austin y, más recientemente, Miguel Pastrana y Pablo Escalante Gonzalbo. A su vez, cabe resaltar que Arturo Monzón y Miguel Pastrana son de los pocos autores que han escrito textos extensos dedicados específicamente a la temática del *calpulli*. También habría que mencionar la interesante tesis de Akira Gustavo Casillas de la Vega, titulada *El calpulli en el formativo. Presunta asociación originaria de Mesoamérica*, en la que describió al *calpulli* como la forma básica de asociación de los nahuas y como un modelo estándar de organización de Mesoamérica durante el Posclásico.¹⁷

Aunque cada uno de estos autores llevó a cabo su propia investigación y realizó diferentes aportaciones, todos coincidieron en ciertos elementos básicos que caracterizaron al *calpulli*: la posesión comunal de la tierra, su papel como unidad social, religiosa, fiscal, administrativa y militar, la importancia de los lazos de parentesco como base de su organización interna, una antigüedad que se remontaba, por lo menos, a la etapa de la migración mexicana, y otros más.¹⁸

A continuación, se retoman algunos de los puntos más importantes de las obras de los autores ya mencionados.

¹⁷ Véase: Akira Gustavo Casillas de la Vega, *El calpulli en el formativo: presunta asociación originaria de Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México 2006, 344 p.

¹⁸ Por ejemplo: Víctor M. Castillo F., *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, prólogo de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, p. 73.

Arturo Monzón reconoció la complejidad de la organización social y política de Tenochtitlan debido a la presencia de estratificación social, diferenciación territorial y la gran disparidad de la situación económica entre *pipiltin* y *macehualtin*. Sin embargo, rechazó la existencia de clases sociales, pues consideró la importancia del factor hereditario como un argumento en contra.¹⁹ Asimismo, Monzón llamó la atención sobre el origen mítico de la distinción social al mencionar el pasaje en el que los antepasados de los *macehualtin* eran Oxomoco y Cipactonal, personajes relacionados íntimamente con el cultivo del maíz, dando un paso adelante en la integración de elementos cosmogónicos como parte fundamental de la organización social mexicana.²⁰

Según Monzón, el *calpulli* se subdividía en *tlaxilacalli*; que definió como calles ocupadas por grupos más grandes que una familia. Siguiendo al oidor Alonso de Zorita, describió a los *calpultin* como comunidades diversas que agrupaban tanto a labradores como artesanos y comerciantes, aunque reconoció que existía la tendencia general de ejercer un oficio en específico, determinado por el dios patrón de cada uno.²¹

Por otra parte, Monzón también afirmó que los *calpultin* no mantenían una situación igualitaria entre ellos, por lo que debieron de estar, en cierta medida, estratificados, existiendo un *calpulli* y un *tlaxilacalli* de mayor prestigio que el resto.²²

¹⁹ Arturo Monzón, *El calpulli en la organización social de los tenochca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 23-28.

²⁰ *Ibíd.*, p. 29.

²¹ *Ibíd.* p. 31-60.

²² *Ibíd.*, p. 71-78.

Víctor Castillo retomó mucho que lo que algunos autores ya habían dicho y trató de enlistar las principales características ligadas al *calpulli*.²³ Sin embargo, lo más destacable de su obra fue que, una vez más, señaló la gran confusión en torno al papel del *calpulli* en la sociedad tenochca y la necesidad de indagar con mayor rigor en las fuentes. Aunque podría parecer una obviedad, Castillo recordó que el *calpulli* no fue algo estático e inmutable, sino que, como sujeto histórico, siguió un proceso particular que lo hizo cambiar y adaptarse a las necesidades del pueblo mexicana, lo cual debía de ser tomado en cuenta a la hora de tratar de definirlo como una organización gentilica o como una demarcación territorial.²⁴

Los trabajos de Alfredo López Austin en torno a la cultura náhuatl son numerosos. En un principio, dicho autor se inclinó por considerar al *calpulli* como una demarcación territorial,²⁵ posteriormente sostuvo que la base de su organización fueron los lazos de parentesco.²⁶ Rechazó que el aspecto administrativo y territorial fuesen el meollo de la organización del *calpulli* basándose en la información sobre la existencia de este fuera de estructuras estatales, como durante la migración mexicana.²⁷ Asimismo, supo integrar muchos factores culturales y cosmogónicos como parte importante de la organización social de este pueblo.

²³ Víctor M. Castillo F., *Estructura económica...*, p. 73.

²⁴ *Ibíd.*, p., 72-73.

²⁵ Alfredo López Austin, *La constitución real de México Tenochtitlan*, prólogo de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, p. 21-43.

²⁶ Alfredo López Austin, "Organización Social en el Altiplano Central de México durante el Posclásico", en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, México, v. 23, no. 4, México, 1974, abril-junio, p. 518-524.

²⁷ Alfredo López Austin, *La educación de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Secretaría de Educación Pública-Ediciones el Caballito, 1985, v. 1, p. 22-29 y Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, 3ª edición, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 215-217.

Más recientemente, Miguel Pastrana estudió el aspecto religioso y sacerdotal del *calpulli*. En su texto *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, retomó la oposición de posturas con respecto a esta forma de organización y optó por considerar más pertinente aquella que la define basada en el parentesco. Destacó tres aspectos fundamentales: 1) su relación con la tierra y especialización económica, 2) los lazos internos de parentesco y su estratificación interna; y 3) su religiosidad e identidad.²⁸ Este último punto es de gran importancia para el presente trabajo, pues permite concebir al *calpulli* como una unidad cultural.

El otro ejemplo de historiografía reciente, concerniente al *calpulli*, es el de Pablo Escalante. Una de sus ideas más interesantes fue la de considerar que, en la organización posterior de Tenochtitlan, siempre estuvieron mezclados dos sistemas diferentes, incluso en las esferas más altas, por lo que la relación entre el *calpulli* y el Estado debió ser fluctuante en cuanto al control que el segundo ejercía sobre el primero, mientras que el *calpulli* siempre buscaba obtener condiciones que garantizaran su seguridad a cambio de someterse a un poder central.²⁹

La obra de Manuel M. Moreno fue la primera en criticar y refutar los trabajos de Morgan y de Bandelier de forma plenamente documentada. Aunque Moreno no negó el parentesco en el *calpulli*, se inclinó por definirlo como una demarcación

²⁸ Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 27-30.

²⁹ Pablo Escalante Gonzalbo y Alejandro Alcántara Gallegos, "La Ciudad de México desde su fundación hasta la conquista española", en Ariel Rodríguez Kuri (coord.), *Historia política de la Ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2013, p. 23-43.

territorial dentro de Tenochtitlan y rechazó que tuviese el carácter clánico de los grupos que originalmente salieron de Aztlan.³⁰

Por otra parte, Pedro Carrasco fue, sin duda, el más conocido sustentante de la postura que ve al *calpulli* como una demarcación territorial y una unidad administrativa. Aunque este autor siempre concedió cierta importancia a los lazos de parentesco dentro del *calpulli*, consideró que existían varios factores que daban mayor relevancia a su función política y a su carácter residencial: su papel como segmentación territorial básica de Tenochtitlan, su estrecha relación con la tierra y su papel como unidad fiscal, militar, administrativa, social y cultural.³¹

Carrasco consideró que lo que daba cohesión al *calpulli* era la identidad étnica y el sentido de pertenencia a un linaje, en el sentido antropológico, es decir como practicantes de una misma actividad.³² Algo sorprendente de la obra de Pedro Carrasco es la meticulosidad con la que intentó diseccionar la sociedad mexicana para establecer organismos sociales bien definidos y específicos.

Otro autor que vale la pena resaltar es Hildeberto Martínez que, aunque no abordó directamente a Tenochtitlan, estudió una comunidad del Altiplano Central. En su trabajo, el *calpulli* está casi ausente, pues consideró que la unidad de producción mínima era la casa *macehual*, mientras que la cuestión administrativa y

³⁰ Manuel M. Moreno, *La organización política y social de los aztecas*, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1981, p. 33-39.

³¹ Pedro Carrasco, "Social Organization of Ancient Mexico", en Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, *Handbook of Middle American Indians. Archeology of Northern Mesoamerica*, 16 v., Austin, Austin University of Texas Press, 1971, v. 10, p. 360-368 y Pedro Carrasco "La cultura nahua", en Pedro Carrasco *Historia de América Latina. América Indígena*, 2 v., Madrid, Alianza Editorial, 1985, v. 1, p. 59-74.

³² Pedro Carrasco, Johanna Broda (et. al.), *Estratificación social de la Mesoamérica prehispánica en México*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, p. 19-35.

fiscal se basaba en un sistema vigesimal, por lo que la unidad tributaria y militar era la veintena de casas y no el *calpulli*.³³

Más recientemente, destaca la obra de Jerome Offner, quién, además, presenta la particularidad de ser uno de los pocos académicos no mexicanos que ha profundizado en el tema del *calpulli*. En su texto llamado *Law and politics in Aztec Texcoco*, Offner trató de demostrar, sistemáticamente, que la descendencia no era un factor determinante en la organización del *calpulli*. En contra de esto, argumentó la ausencia de medidas específicas en el sistema judicial tenochca que sugiriesen tal tendencia. También mencionó que las leyes para impedir el incesto eran de carácter general y no específicamente de los *calpultin*, mientras que la endogamia no estricta era muestra de la posibilidad que tenían los individuos para salir de su lugar de origen y cambiar de residencia.³⁴

De vuelta a la historiografía nacional, Luis Reyes señaló el uso indiscriminado de las fuentes para el estudio de la organización social en el Altiplano Central; mencionó como principales problemas: el corte ideológico de la época y la fecha de su elaboración.³⁵ Este autor rechazó totalmente el carácter clánico del *calpulli*, postura iniciada por los trabajos de Morgan y Bandelier.

Reyes recopiló y analizó a fondo una gran cantidad de documentos de carácter legal del siglo XVI y consideró que estas fuentes constituían una vía

³³ Hidelberto Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1984, p. 55-106.

³⁴ Jerome Offner, *Law and politics in Aztec Texcoco*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 169-172.

³⁵ Luis Reyes García, *Documentos nahuas de la Ciudad de México del siglo XVI*, México, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Archivo General de la Nación, 1996, p. 23.

especialmente fértil por los datos concretos que aportaban;³⁶ trató de rastrear las diferentes traducciones y acepciones de la palabra *calpulli* y sus “sinónimos” (como el caso de *tlaxilacalli*), en cada caso sus conclusiones son similares: el *calpulli* se usaba en diferentes contextos, pero nunca para referirse a un grupo con características clánicas. En todo caso, el *calpulli* podía definirse como 1) un territorio habitado por cuadrillas de trabajadores, tributarios etcétera, 2) un templo o grupo de fieles adscritos a un mismo templo, 3) un grupo étnico y 4) como una casa de mayorazgo o *tecpan*.³⁷ No obstante, es posible que un punto débil en el trabajo de Reyes sea la crítica que hizo de los documentos que utilizó ya que, al ser documentos de carácter legal, estos seguramente reflejaban, incluso con más fuerza que otras fuentes, sesgos, intereses, conceptos e ideas particulares muy específicas de la época en que se elaboraron.

Para concluir esta introducción, basta hacer hincapié en la vigencia del estudio de la cultura náhuatl y de la polémica sobre el *calpulli*, así como la gran gama de enfoques y corrientes históricas desde las cuales se pueden abordar estos temas de estudio, en este caso el de la historia cultural. Para este trabajo, se ha considerado más pertinente la postura que considera al *calpulli* como una forma de organización social mínima, característica del mundo nahua (aunque no exclusiva) y basada en la importancia de los lazos de parentesco; sin demeritar la importancia de la posesión de la tierra en el contexto urbano de Tenochtitlan.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ *Ibíd.*, p. 44.

Capítulo I. La cultura en Tenochtitlan según los corpus documentales

Cultura es un concepto cuya delimitación es problemática, su amplitud puede ser inmensa y abarcar casi todos los aspectos de la vida humana, lo que no nos resulta muy útil a la hora de darle un significado concreto, mucho menos si se busca establecer una línea de investigación específica. Por otra parte, acotar en exceso el término haría que este se percibiera demasiado parcial, incompleto y, por lo tanto, arbitrario. Para hacer frente a esta dificultad se puede enunciar una definición de cultura tan general y simple como sea posible, que haga referencia a sus aspectos más conceptuales, y lo suficientemente universal y adaptable, es decir, que pueda operar en muchas circunstancias, pero con la posibilidad de ser modificado para ajustarse a la especificidad de cada caso particular.

Quizá una de las primeras palabras que vienen a la mente a la hora de definir cultura es la de identidad, entendida como un patrón de reconocimiento que da cierta unidad a un grupo humano, así como sentido de pertenencia. La identidad está basada en un complejo sistema o sistemas de conceptos, símbolos, prácticas, códigos y creencias cuyo significado resulta claro para ciertos seres humanos. Históricamente, los elementos identitarios y culturales compartidos son el resultado de una serie de experiencias vividas por una comunidad y de su acumulación en la memoria y el actuar colectivo mediante procesos de conceptualización que funcionan a distintos niveles.³⁸

³⁸ Véase: Burke, *Cultura popular...* p. 17 y Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, traducción de Francisco Martín, Barcelona, Península-Océano, 2011, p. 10-11.

La inclusión de un determinado sector dentro de un grupo cultural es válida, siempre y cuando se encuentren suficientes estructuras generales similares cuyo contenido tenga su origen en una fuente o un proceso común; por esto se habla cultura mesoamericana como un sistema de elementos compartidos.³⁹

Por otra parte, la cultura popular es aquella ligada a los estratos sociales no dominantes, pero esto no basta para llenar el concepto; algo así de simplista podría conducir a un falso sentido común que no reconocería las sutilezas de la dinámica cultural. Según esta definición incompleta, la cultura popular podría ser el mal entendimiento o la apropiación de las “sobras” de la cultura dominante por parte del pueblo, lo que le daría una connotación despectiva a lo popular, como algo marcado por la ignorancia y por la creación de aberraciones o deformaciones del conocimiento “oficial”. En este sentido, más que hablar de cultura popular, se estaría hablando de una especie de subcultura, que es algo diferente.

La cultura popular no es una subcultura, pues incluso en el acto de apropiación existe algo que va más allá de la mera imitación, algo que implica interpretación, misma que, obligadamente, significa la existencia previa de recursos mentales e ideológicos para explicar y entender algo. Así, los elementos que lo popular toma de lo dominante pasan a tener otro valor, otro significado, otras funciones y otros fines; Roger Chartier expresaba algo muy similar: “La determinación de imponer modelos culturales a la gente no garantiza la manera en

³⁹ Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 139-205.

que éstos serán usados, adaptados y entendidos.”⁴⁰ Por otra parte, en la cultura popular también hay creación original, aunque quizá esta se ve desvanecida por ser, en muchas ocasiones, anónima, comunitaria y muy adaptable. Se puede afirmar que la cultura popular es algo que corre paralela y simultánea a la dominante y no por debajo.⁴¹

Los *macehualtin* mexicas no solo eran servidores de los encumbrados *pipiltin*, sino que eran personajes activos, originales y creativos que vivían de maneras que no necesariamente cuadraban con los ideales, planes y proyectos de sus líderes. Tampoco eran lo que los *pipiltin* decían o pensaban de ellos, sino que eran por sí mismos, aun cuando no se les hayan dedicado extensos estudios, ya sea porque se han preferido otros enfoques o por falta de información al respecto.

1.1 *Pipiltin* y *macehualtin*, el contraste entre la cultura hegemónica y la cultura popular

...los bienes simbólicos, como las prácticas culturales, fueron objeto de luchas sociales que tenían como objetivo su clasificación, jerarquización y consagración (o, al contrario, su descalificación). Comprender la "cultura popular", es situar en este espacio de enfrentamientos los ligámenes entre dos conjuntos de dispositivos. Por un lado, los mecanismos de la dominación simbólica que pretenden hacer que los dominados acepten las representaciones que, precisamente, califican (mejor dicho, descalifican) su cultura como inferior e ilegítima; por el otro, las lógicas específicas en los usos, las costumbres, las maneras de apropiarse de lo que se impuso.⁴²

⁴⁰ Roger Chartier, "Cultura popular: retorno a un concepto historiográfico", en *Manuscrits: revista d'història moderna*, no. 12, 1994, p. 53 <https://www.raco.cat/index.php/Manuscrits/article/view/23234> (Consultado el 20-02-2020).

⁴¹ Algo similar al uso del término de Carlo Ginzburg de "clases sociales alternas": Ginzburg, *El queso y...*, p. 9-28.

⁴² *Ibíd.*, p. 52.

En sus primeros años, la ciudad de Tenochtitlan no debió de ser más que un poblado rústico y precario, sin embargo, su estratificación social se vio irreversiblemente marcada, desde muy temprano, por la guerra con Azcapotzalco y el subsiguiente encumbramiento de los *pipiltin* mexicas. A medida que la ciudad crecía en tamaño, población y poder, la diversificación cultural entre *pipiltin* y *macehualtin* se acentuó, lo que se reflejó en su modo de vida y en la construcción de modelos estereotípicos plenamente diferenciados que representaban a cada grupo. La construcción de estos modelos o patrones, seguramente se dio por parte de ambos estratos, aunque el que ha llegado a nosotros, gracias a las fuentes, es el creado por los *pipiltin*.

Como sucede con todo estereotipo, el ideal de *pilli* y de *macehual* difícilmente pudo cumplirse a la perfección en la vida diaria, debido a la infinita diversidad humana que se da en cualquier comunidad. Por esto, no basta con las descripciones pre formuladas que encontramos de manera tan explícita en las fuentes, sino que hace falta analizar aspectos muy específicos de la vida en Tenochtitlan.

Para indagar en la existencia y el significado de lo que fue la cultura popular mexica, en este apartado trataré de analizar lo que se puede decir de la gente común a partir de los elementos culturales identificables en su organización social, su comportamiento político, sus expresiones religiosas, su ciclo de vida y su cotidianidad. Si bien esto no significa que podamos conocer la visión que los *macehualtin* tenían de sí mismos, al menos permitirá construir una imagen cultural más compleja y completa que aquella que emana, exclusivamente, de la visión del grupo gobernante tenochca.

La comparación de la imagen estereotipada de los estratos sociales mexicas puede generar reflexiones interesantes y especulaciones sobre la identidad de los *macehualtin*. Los siguientes fragmentos fueron tomados de la obra de Sahagún; al respecto, es pertinente recordar que el texto castellano del *Códice Florentino* es una traducción parafraseada de la columna escrita en náhuatl, en la que se recurre a analogías, símiles e interpretaciones propias del mundo español y europeo, pensados para lectores hispanos.⁴³

Sobre los *pipiltin*:

La persona generosa o de gran linaje, es de gran estima, es digna de ser reverenciada y de ser temida; es persona que espanta, y digna de ser obedecida; la persona generosa y bien acondicionada es amorosa, piadosa, compasiva, liberal, imprime reverencia en los que la ven.

La persona generosa mal acondicionada es insufrible, temerosa, quiere ser temida y reverenciada, imprime temor y espanto, es alborotadora de los suyos.”⁴⁴

La persona noble de linaje es de buenas entrañas, de real condición y de honesta vida, humilde, avisado, recatado; amado de todos, pacífico, hombre cabal, sosegado de buena y limpia vida, sabio y prudente. Por el contrario, la persona que es de buen linaje y mal acondicionada es muy entremetida, entonada, inquieta, soberbia, alocada, medio chocarrera, molesta y penosa a todos, burladora, atrevida y determinada.”⁴⁵

El hidalgo tiene padre y madre legítimos, y sale y corresponde a los suyos, en gesto y en obras [...]. El buen hidalgo es obediente, imita a sus padres en sus costumbres y es recto y justo, pronto y alegre a todas las cosas, figura o traslado de sus antepasados.

⁴³ Sobre la complejidad y las traducciones de la obra de Bernardino de Sahagún: María José García Quintana, “¿Por qué hacer una traducción del *Florentino* al español?”, en José Rubén Romero Galván y Pilar Máynez (coords.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 41-55.

⁴⁴ Sahagún, *Historia General...*, X, 4, v. 3.

⁴⁵ *Ibíd.*

El mal hidalgo es alocado, torpe, mal acondicionado, desgraciado, perverso, infernal, deshonor y afrenta de su linaje.

El que desciende de personas nobles es gentil hombre, y maravilloso en sus cosas. El que desciende de buen linaje y es bien acondicionado, es discreto y curioso en saber y buscar lo que le conviene, y en todo tiene prudencia y consideración. El que desciende de buen linaje y es mal acondicionado, es soberbio y codicioso en gran manera, y quiere ser tenido en más que los otros.

La persona noble, de buen linaje, siempre procura de tomar buenos ejemplos y sacar buenas costumbres de los buenos. La noble persona de buen natural es dócil, y remeda a los buenos, y es ejemplar, y tiene otras muchas propiedades muy buenas; y por el contrario los malos, que descienden de gente noble y de buen linaje son soberbios, revoltosos e incapaces de bondad alguna.⁴⁶

La mujer noble es muy estimada, digna de honra y reverencia, y por su virtud y nobleza en todo da favor y amparo a los que acuden a ella; y la tal, si es buena, tiene estas propiedades, que debajo de sus alas se amparan los pobres, y los ama y los trata muy bien, amparándolos; y si no es tal es apasionada, de malas entrañas, no tiene en nada a los otros por ser soberbia y presuntuosa.⁴⁷

La mujer principal rige muy bien su familia y la sustenta por lo cual merece que la obedezcan, la teman y la sirvan, y gobierna varonilmente y es amiga de fama y honra. La tal, si es buena, es sufrida, mansa humana, constante, varonil, bien acondicionada y gobierna tan bien como cualquier principal, en paz y concordia; y si es mala es arrojada, alborotadora y tal que por nada suele amenazar y poner a todos gran miedo y espanto y es tan feroz que parece que querría comer vivos a los otros.⁴⁸

Sobre los *macehualtin*:

El labrador es dispuesto y recio y diligente, y apto para la labranza. El buen labrador es fuerte, diligente y cuidadoso, y madruga mucho por no perder su hacienda, y por aumentarla deja de comer y de dormir, trabaja mucho en su oficio [...].

⁴⁶ *Ibíd.*, X, 5, v. 3.

⁴⁷ *Ibíd.*, X, 13, v. 3.

⁴⁸ *Ibíd.*

El mal labrador es muy negligente, haragán, y a él se le hace grave y molesto todo trabajo; en su oficio es tosco, bruto groserazo, villanazo, comilón, escaso, enemigo de dar y amigo de tomar.⁴⁹

La mujer popular de buenas fuerzas, es trabajadora y de media edad, recia, fornida, diligente, animosa, varonil y sufridora; la que es de este jaez es buena, vive bien y castamente, y ninguna cosa reprehensible hace, sino que cuanto obra es de buena y honrada mujer y bien dispuesta, y por esto es estimada como una piedra preciosa; y la que de éstas es mala, es mal mirada, mal criada, atrevida, atontada, precipitada en sus cosas y mal considerada, que no mira bien lo que hace.⁵⁰

La mujer honrada es cabal y cuerda; la tal, si es buena, es constante y firme y que no vuelve atrás en sus obras, y es tal que con ánimo de varón sufre cualquiera mal que le viene, y aun hace fuerza a sí misma por no ser vencida de algún infortunio, sino que todo lo que se ofrece adverso lo sufre con grande y mucha paciencia; la que de éstas no es tal, es flaca y vil mujer, que hace caer las alas a los otros, ni da ánimo, ni esperanza de alguna cosa, muy desconfiada, que fácilmente se cansa, mala en todo y de mala fama y vida.⁵¹

Como estos, existen muchos otros fragmentos en los que se especifican las cualidades deseadas dependiendo del género, dignidad ocupada, el grado de riqueza, oficio, entre otros; asimismo, también están los discursos educativos y moralizantes que los padres recitaban a sus hijos, dependiendo de su edad.⁵²

A grandes rasgos, lo que se esperaba de los *pipiltin*, es que fuesen generosos, rectos, estrictos y disciplinados, de actitud sobria, abnegados por sus deberes y un ejemplo moral para el pueblo; mientras que lo que se pedía a los *macehualtin* era que fuesen físicamente fuertes, trabajadores, prudentes, que poseyesen una voluntad inquebrantable ante las dificultades y esfuerzos a los que

⁴⁹ *Ibíd.*, X, 12, v. 3.

⁵⁰ *Ibíd.*, X, 14, v. 3.

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² *Ibíd.*, VI, 17-22, v. 2.

se enfrentarían a lo largo de toda su vida. Para el caso específico de las mujeres, de cualquier estrato, se les pedía que fuesen “sufridoras” (resistentes a las vicisitudes de la vida), que tuviesen un carácter o una fortaleza semejante a la de los hombres y se especifica su papel como soporte del hogar y de la familia. Estos elementos forman parte de una concepción de la mujer que parecía asignar una posición inferior o negativa a las mujeres y que incluso buscaba la supresión de cualquier rasgo que pudiese exacerbar su cuerpo o llamar la atención en exceso hacia ellas; sin embargo, debe tomarse en cuenta el posible sesgo ideológico español y católico, cuyo sistema moral era muy restrictivo con las mujeres. Por otra parte, el sentido de los textos podría estar influido por las equivalencias de valores, que no empataban del todo, de las que Sahagún se valió para dar a entender la idea general a sus potenciales lectores hispanos. Asimismo, la exigencia de fuerza hacia las mujeres quizá se enmarcaba en un sistema de roles sociales que asignaba a cada género funciones específicas no del todo ligados a la valorización del hombre y la mujer; o un indicio de la importancia del papel de la mujer en el hogar y en la sociedad mexicana, cuyo cabal cumplimiento requería de gran entereza.

Como se aprecia en los fragmentos citados, los *macehualtin* se servirían de sus virtudes para ser buenos trabajadores, obedientes y sumisos, mientras que, a los *pipiltin*, les serían útiles para justificar su posición elevada y, al mismo tiempo, los capacitaban para llevar a cabo sus funciones de dirigentes. En pocas palabras, los gobernados debían ser un reflejo de los gobernantes, pero pensados para una posición social sin prestigio y de sumisión, esto es lo que el estrato dominante quería, exigía o esperaba del dominado.

En oposición a estos ideales morales, existía la figura del mal hombre, de la mala mujer, del mal *pilli*, del mal *macehual* e incluso había descripciones de seres específicamente indeseables: criminales, borrachos, transgresores sexuales, jugadores empedernidos y hechiceros nocivos. Los *pipiltin* atribuían a los *macehualtin* ciertas características que consideraban rasgos nocivos o desagradables, es decir que había cierta relación entre la pertenencia a un estrato y el refinamiento en el modo de ser de un individuo o su calidad moral; según los estratos altos, el hecho de ser *macehual* implicaba, por defecto, ciertos defectos. Las deficiencias atribuidas a la gente popular quizá formaban parte del sistema de estereotipos, pero también pudieron ser un indicio de que las expectativas y exigencias de los *pipiltin* chocaban con la realidad social del modo de ser *macehual*.

Como oposición a los esmerados modales de los *pipiltin*, Pablo Escalante describe ciertas actitudes de los *macehualtin*, cosas equivalentes a lo que hoy consideraríamos “mala educación”: correr, balancearse al andar, dar saltos, escupir, ir con la ropa desarreglada, gritar e insultar. Apoyado en Sahagún, también habla sobre la posibilidad de que la gente común riese más en la vida cotidiana, pues las burlas, los sarcasmos, los apodosos y el intercambio de ofensas jocosas era una costumbre propia de ellos.⁵³

Por otra parte, habría que pensar en la población rural,⁵⁴ aquella que habitaba en los márgenes de Tenochtitlan o que acudía a la urbe desde poblaciones

⁵³ Pablo Escalante, “La casa, el cuerpo y las emociones”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la vida cotidiana en México*, 5 v., México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México, 2004, v. 1, p. 244 y 255.

⁵⁴ Se entiende por población rural aquella que se dedicaba principalmente al trabajo agrícola, la caza, pesca o recolección y que vivía en la periferia de Tenochtitlan, fuera del núcleo urbano.

aledañas. Al respecto, fray Diego Durán hizo una diferenciación tajante entre la existencia de gente ilustre y gente baja, soez, serrana, sucia y bestial, similar a la que él mismo recordaba en la España del siglo XVI, con cierto tono de desagrado;⁵⁵ es posible que este fuera uno de los primeros análisis externos que hicieron una diferenciación entre una parte de la sociedad mexicana ilustre o erudita y otra que no lo era. Este análisis permite entrever algo de la forma de ser de los *macehualtin*: su contexto y condiciones de vida posiblemente permitían un ejercicio más laxo de las normas y los modales que los *pipiltin* tenían en gran estima, el trato entre ellos era más coloquial y quizá hasta pesado, hacían bromas, reían de las cosas chuscas, quizá eran rudos en su hablar y andar e incluso, tal vez, se divertían más. Las actitudes atribuidas a los *macehualtin* son consecuentes con las condiciones de vida propias de arduos trabajos que exigían dureza física y hasta psicológica; para esto no hacían falta normas de etiqueta demasiado elaboradas. Lo anterior no quiere decir que la gente popular no tuviese sus propios estándares de moralidad, cordialidad, buenos modales y hasta de códigos de conducta que fuesen exclusivos y diferenciados para el trato entre miembros de una familia, de un barrio o para lidiar con extraños y extranjeros.

La imagen estereotipada del *pilli* y del *macehual* se relaciona con la cultura política del gobierno mexicano ya que, en cierta medida, contribuía a delimitar el rol social que cada estrato podía desempeñar

¿Es posible hablar de cultura política o algo similar en el ámbito *macehual*?

Resulta difícil imaginarlo, ya que casi siempre se describe a los *macehualtin* como

⁵⁵ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 3ª edición, 2 t., edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa, I, 21, v. 1.

elementos muy sumisos, o hasta pasivos, en lo que respecta a los asuntos de gobierno y dirección en Tenochtitlan. No obstante, el papel político de la gente común debió variar dependiendo del *tlahtoani* en turno, la relación entre gobernante y gobernados y el contexto histórico específico en el que se encontrasen. Teniendo esto en cuenta, hay dos factores que se deben considerar para hablar de una posible cultura política popular en Tenochtitlan: la vida política en los barrios y la existencia o no de participación popular en los mecanismos de gobierno.

El *calpulli* o barrio, como unidad política, era la forma de organización mínima dentro de Tenochtitlan; considerando que en este había una estructura de mando, división del trabajo, cierta estratificación social y la potencial capacidad de autonomía, se puede afirmar que también tenía el carácter de unidad mínima de gobierno. En este sentido, el *calpulli* fue el antecedente y la base de otras estructuras sociales, incluyendo al *tlatocáyotl* mexicana,⁵⁶ entendido como una designación política de un señorío o un patrimonio asociado a un *tlahtoani*.⁵⁷ Si bien es cierto que los *pipiltin* desbordaron al *calpulli* al crear un sistema estatal controlado por un gran aparato “burocrático” y al establecer casas señoriales o *tecalli*,⁵⁸ estos no pudieron, ni quisieron, desligarse de aspectos como la importancia del linaje o de la utilidad del *calpulli* como base de la organización territorial, fiscal, religiosa, laboral y hasta cultural de la ciudad. Es posible que el *tecalli* provenga de los

⁵⁶ Sin embargo, no debe omitirse que los mexicas vieron en otros pueblos ejemplos sobre distintas formas de gobierno y organización, tema que se abordará más adelante.

⁵⁷ Marc Thouvenot, y Javier Manríquez, *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 417.

⁵⁸ Zorita, *Relación de la Nueva España*, 2ª edición, edición, 2 vols., paleografía y estudio preliminar de Ethelia Ruiz Medrano y José Mariano Leyva, introducción y bibliografía de Wiebke Ahrndt, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, v. 1, p.334-335.

calpultin cuya estratificación social se encumbró, de tal forma que todos sus integrantes se convirtieron en miembros de un linaje prestigioso y del grupo gobernante;⁵⁹ estas casas señoriales se beneficiaban del trabajo de los *macehualtin* de otros *calpultin* que se llamaban *teccaleque*. Pedro Carrasco, consideraba al *tecalli* como parte de la hacienda pública y como una unidad social, política y económica, cuya importancia y origen radicaba, sobre todo, en su papel administrativo y político, no tanto en cuestiones de parentesco.⁶⁰ Los *pipiltin*, al pertenecer a un *tecalli*, tenían un papel y una experiencia política totalmente diferente a la de los *macehualtin* pues, aunque eran parte de un linaje, su dinámica estaba enfocada en aspectos políticos y económicos.

En Tenochtitlan, los *calpultin* pasaron a ser unidades residenciales que encontraron su expresión material en los distintos barrios que conformaron esta gran urbe. Según Alejandro Alcántara, cada barrio estaba formado por un centro comunal y por predios familiares,⁶¹ mismos que debieron ser los espacios inmediatos en los que los individuos se relacionaban entre sí y donde iniciaba su vida pública, primero en la familia y luego en los asuntos generales del barrio.

La vida política de cada *calpulli* pudo ser muy intensa, cada individuo cumplía con un rol para el bienestar de su comunidad, tanto así que aquél que desatendiese

⁵⁹ Alejandro Tonatiuh Romero Contreras, "Origen y desarrollo de un calpulli noble de la antigua ciudad de Tenochtitlan", en *Cienca ergo-sum*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, vol. 4, no. 3, 1997, p. 287-295.

⁶⁰ Carrasco, "La economía del México prehispánico", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, Editorial Nueva Imagen, 1978, p. 39-41.

⁶¹ Alcántara, "Los barrios de Tenochtitlan. Topografía, organización interna y tipología de sus predios", coordinación e introducción del volumen de Pablo Escalante, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la vida cotidiana en México*, 5 v., México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México, 2004, v. 1, p. 168.

estas obligaciones acababa desposeído o expulsado del grupo.⁶² Las autoridades internas del *calpulli* fueron, básicamente, las mismas desde la etapa de la migración: cabezas de familia, el consejo de ancianos y el *calpulleque*;⁶³ y, aunque su poder se anclaba en la antigüedad de su puesto, también se apoyaba en la aceptación y el sometimiento por parte del resto de la comunidad, en la voluntad activa de poseer dirigentes. En otras palabras, en la mente de los *macehualtin* existía la demanda de liderazgo, protección y representación; Alonso de Zorita tomó nota de ello: “Los comunes de estos barrios o calpullec siempre tienen una cabeza y nunca quieren estar sin ella y ha de ser de ellos mismos y no de otro calpulli no forastero porque no le sufren...”.⁶⁴

Hasta aquí, se ha hablado sobre el papel de individuos e instituciones en una sociedad, pero ¿existía el individuo como ente político? No hay respuesta sencilla, en primera instancia se podría decir que no, pues la unidad social mínima del mundo mexica fue el *calpulli* y no el individuo; todos los aspectos de la vida pública estaban permeados por un carácter corporativo: la posesión de la tierra, la tributación, la participación en la guerra y el culto local. Al respecto, Zorita habla sobre las dificultades que tenían los indios para defender el carácter comunal de sus tierras y su indisposición para tributar de manera individual: “No se pagaba el tributo por cabezas, ni tal se usó entre ellos, como está dicho, y así la cuenta que de pocos años a esta parte se hace para repartir el tributo por cabeza ha causado gran

⁶² Zorita, *Relación de la...*, v. 1, p. 335-337.

⁶³ Véase: capítulo 2.

⁶⁴ Zorita, *Relación de la...*, p. 337.

desasosiego y escándalo...”.⁶⁵ A pesar de esto, cabe preguntarse si a un nivel interno ocurría lo mismo.

La existencia de cargos como el *calpulleque*, la importancia de que este proviniese de un linaje prestigioso y las virtudes que se pedían o esperaban de quienes ocupaban puestos de dignidad, son indicios de cierta individualidad, sin embargo, no alcanzan para hablar de un aura de personalismo en torno a tales posiciones pues, quienes las ejercían, valían en tanto que encarnaban una institución o un título que iba más allá del individuo.⁶⁶

Por otra parte, quien no pertenecía a un *calpulli* se hallaba en una situación de extremo desamparo, no tenía asegurada ninguna garantía o derecho y le era imposible ejercer cualquier tipo de participación política, este era el caso de la población de Tenochtitlan que vivía fuera de la ley, vagabundos y marginados, de quienes hablaré más adelante.⁶⁷ Entonces, sin negar la existencia de la personalidad o la autoconciencia, se puede decir que el *macehual* no se concebía como un ente político válido si no era dentro del marco de lo comunal o lo institucional.

Los estratos dominantes también se regían, en buena medida, por ejes comunales y colectivos; aquellos que ocupaban un puesto importante pertenecían a una estructura mayor que los validaba o capacitaba para ejercerlo, es decir, a un

⁶⁵ Zorita, *Los señores de la Nueva España*, 3ª edición, prólogo y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p.126.

⁶⁶ Por ejemplo, los nombres de los *teomamaque*, parecen haberse cristalizado como títulos y no como nombres propios, lo cual habla de la preeminencia del cargo sobre el individuo.

⁶⁷ Pablo Escalante Gonzalbo, “La ciudad, la gente y las costumbres”, coordinación e introducción del volumen de Pablo Escalante, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, 5 v., México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económico, 2011, v. 1, p. 220-223.

linaje. Asimismo, los títulos de cada dignatario lo trascendían como individuo, así como los privilegios que implicaban y, aunque se puede hablar de la tendencia de heredar puestos de padre a hijo o de hermano a hermano, estos eran ocupados por la vía meritosa, ya que el candidato debía probarse digno y competente.⁶⁸

Ahora bien, existieron ciertas situaciones en las que los *pipiltin* fueron más allá de lo institucional en el ámbito político; esto se debió, entre otras cosas, a dos factores: una vida privilegiada que propiciaba cierto personalismo e individualismo más marcado y los casos de excepcional efectividad y eficiencia al desempeñar un cargo público.

Se puede tomar como ejemplo de grandes individuos a tres personajes del más alto rango: Chimalpopoca, Tlacaélel y Motecuhzoma Xocoyotzin. Aparentemente, Chimalpopoca fue hijo del *tlahtoani* que le precedió, más que ser apto para el cargo, tenía el potencial para mejorar la relación de los mexicas con el señor tepaneca Tezozómoc, pues era su nieto. En este caso, las características particulares de un individuo, específicamente el parentesco directo, pesaron más que cualquier otra consideración.⁶⁹

Tlacaélel, figura que para algunos fue la mano detrás del poder durante muchos años; se caracterizó por una brillantez excepcional, tanto que la dignidad de *cihuacóatl* fue creada, o al menos adaptada, especialmente para él. Tlacaélel rechazó, en más de una ocasión, ser el *tlahtoani*, pero decidió, según su criterio,

⁶⁸ Incluso para el caso del *tlahtoani*, quien forzosamente debía pertenecer a un linaje, pero no se especificaba el grado de parentesco con su sucesor, independientemente de esto debía ser virtuoso y demostrar su valía iniciando su gobierno con grandes ritos e incluso actos bélicos.

⁶⁹ Durán, *Historia de las...*, III, 8, 1-4, v. 2.

quién debía serlo; en pocas palabras, su genio y su personalidad sobrepasaron cualquier cuestión institucional, en este caso el individuo trascendió al cargo.⁷⁰

Moteczuhzoma Xocoyotzin, tercer ejemplo de gran individuo, fue el único *tlahtoani* que dio ciertos indicios de despotismo y hasta absolutismo, cambió la imagen del aparato de gobierno según lo que al le pareció adecuado, centrándose en la figura del *pilli* virtuoso y de gran linaje. Este gobernante creció en un contexto histórico en el que Tenochtitlan gozaba de un gran auge en todos los aspectos, su modo particular de concebir al Estado le permitió emprender cambios considerables en la forma tradicional de gobernar y de hacer política.⁷¹

Para hablar sobre participación popular a nivel estatal en Tenochtitlan, primero se deben tomar en cuenta algunos aspectos sobre la migración mexicana: como se verá más adelante, es posible que durante esta etapa existiese cierto consenso entre los mexicas en torno a la decisión de partir de su lugar de origen y de seguir un largo camino, hasta encontrar el lugar deseado para asentarse definitivamente. El estado anómalo, incipiente y hasta precario de los mexicas durante la migración, hace difícil pensar que los dirigentes tuviesen los recursos necesarios para tomar decisiones unilaterales sin encontrar gran resistencia o sufrir escisiones insuperables en el grupo.

Durante la migración, la participación popular pudo ser un acto relativamente común o al menos más directo, en función de la autoridad que tenían los líderes de cada *calpulli* y hasta los jefes de cada familia. Esta situación debió de verse afectada tras el primer y segundo, este exitoso, intento por consolidar el poder en la figura de

⁷⁰ *Ibíd.*, III, 9-48, v. 2.

⁷¹ *Ibíd.*, III, 52-53, v. 2.

un *tlahtoani* y la consecuente reestructuración del grupo en un *tlatocáyotl*. Posteriormente, estos cambios se acentuaron con la consolidación de los *pipiltin* a partir de su victoria contra los tepanecas y el encumbramiento de Tenochtitlan como principal potencia del Altiplano Central.⁷²

La guerra entre Tenochtitlan y Azapatzalco, así como el llamado “pacto de Izcóatl”, fue un punto clave en el distanciamiento entre el estrato mexica dominante y el dominado, no obstante, se requirió cierta negociación de por medio.⁷³ No es posible hablar de que los líderes consultasen al resto del pueblo, sin embargo, los *pipiltin* tuvieron que ofrecer un mínimo de seguridad a los *macehualtin* sobre su futuro, este se expresó en el siguiente acuerdo: los *pipiltin* guerreros se ofrecían para ser comidos por lo *macehualtin* en caso de perder, pero, en caso de ganar, los que se oponían a la guerra debían servir al grupo combatiente.⁷⁴ En otras palabras, lo que los *pipiltin* ofrecían era su total exterminio como castigo por fracasar en su rol de protectores y dirigentes. La necesidad de lograr consenso es un indicio de que en la mentalidad social y política de ambos estratos existía lugar y temor a la rebelión y a la resistencia activa de los gobernados. Es posible que algo parecido sucediese con la elección del *tlahtoani*; al respecto, fray Diego Durán y fray Juan de Torquemada⁷⁵ hablan sobre la “designación popular” de algunos gobernantes, con

⁷² Sobre los *pipiltin* en general y su consolidación, véase: Jesús Monjarás Ruiz, *La nobleza mexica: surgimiento y consolidación*, México, Edicol, 1980, 227 p.

⁷³ Sobre las condiciones generales de este pacto: Miguel Pastrana Flores, “Para que descansa su corazón y su cuerpo. Reflexiones en torno a la ejecución de los gobernantes en el mundo náhuatl”, en María Elena Vega Villalobos y Miguel Pastrana Flores (coords.), *El gobernante en Mesoamérica. Representaciones y discursos del poder*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, p. 136-137.

⁷⁴ León-Portilla, *Toltecáyotl...*, p. 256.

⁷⁵ Por ejemplo: Durán, *Historia de las...*, III, 7, p. 61, v. 2 y Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas*

la acotación de que debían provenir de linajes prestigiosos; según José de Acosta, la aprobación popular de los *tlatohque* fue un hecho común hasta el gobierno de Izcóatl, cuando fue creada la institución de 4 electores encargados de designar al gobernante.⁷⁶ Las particularidades de cada *tlahtoani* debieron ser factores que alteraban la relación entre el gobierno y los gobernados, así como el contexto histórico específico en el que eran designados; en este sentido, podemos hablar de participación popular, aprobación popular y exclusión.

Acamapichtli, Huitzilíhuitl, Chimalpopoca, Motecuhzoma Ilhuicamina y Tizoc, fueron designados con una aprobación popular total;⁷⁷ mientras que Axayacatl y Ahuizotl, aunque muy queridos por el pueblo, fueron elegidos por consejo de Tlacaelel⁷⁸. Motecuhzoma Xocoyotzin, en cambio, fue designado por las altas esferas del poder en Tenochtitlan y no se menciona ningún tipo de participación popular.⁷⁹

Ahuizotl y Motecuhzoma Xocoyotzin fueron gobernantes cuyo carácter fue diametralmente diferente. El primero se mostró especialmente benévolo con los estratos populares, a quienes concedió una mayor capacidad para encumbrarse si demostraban su valor en la guerra.⁸⁰ El otro lado de la moneda, Motecuhzoma, procuró efectuar una serie de reformas que aumentaron el culto en torno a la figura

de la misma tierra, 7 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983, II, 16, v. 1.

⁷⁶ José de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, 3ª edición, edición de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, VI, p. 27.

⁷⁷ Durán, *Historia de las...*, III, 7, 8, 15, y 39, v. 2; Torquemada, *Monarquía...*, II, 13 y 16, v. 1.

⁷⁸ Durán, *Historia de las...*, III, 32 y 41, v. 2.

⁷⁹ *Ibíd.*, III, 52, p. 397, v. 2.

⁸⁰ *Ibíd.*, III, 42-51, v. 2; Torquemada, *Monarquía...*, II, 63, 66 y 67, v. 1 y Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, 2ª edición, 4 t., edición y prólogo de Mariano Cuevas, México, Porrúa, 2006, IV, 24-26, v. 1.

del *tlahtoani* e hizo que las altas dignidades tenochcas algo accesible solo para aquellos que tenían ascendencia *pilli*.⁸¹

Las elecciones populares no existían en Tenochtitlan, aunque hay indicios de que la participación popular era una realidad; esta se daba en el marco de las más grandes decisiones, como la salida de Aztlan, la guerra contra Azcapotzalco y la elección de los primeros gobernantes, situación que no parece repetirse en ninguna otra decisión de mando y dirección, ni siquiera para la designación de dignatarios menores. Lo anterior quiere decir que los estratos populares tenían una conciencia bastante antigua de que, si bien se gobernaba sin ellos, la figura del *tlahtoani* debía ser digna de su respeto, de su admiración y hasta de su aprobación.

Un problema similar al de la existencia o no del individuo como ente político es el de la concepción del *tlahtoani* como figura paternal y la posible auto concepción política de los *macehualtin* como niños o como menores de edad, ya que en ambos casos se habla de identidad cultural política.

Fray Bernardino de Sahagún recopiló algunos datos sobre lo que sucedía cuando un *tlahtoani* moría y debía elegirse otro:

[...] su pueblo, que está hecho una breña y una tierra inculta, y está la pobre gente sin padre y sin madre, huérfanos que no saben ni entienden, ni consideran lo que conviene a su pueblo; están como mudos, no saben hablar, están como un cuerpo sin cabeza.⁸²

¡Oh señor! Entre vuestro pueblo y vuestra gente debajo de vuestra sombra, porque sois un árbol que se llama póchotl, o ahuéhuetl, que tiene gran sombra, y gran

⁸¹ Durán, *Historia de las...*, III, 53, v. 2; Torquemada, *Monarquía...*, II, 58 y 59, v. 1 y Clavijero, *Historia antigua...*, V, 1-3, v. 2.

⁸² Sahagún, *Historia General...*, VI, 10, v. 2.

rueda, donde muchos están puestos a su sombra y a su amparo, que para eso os ha puesto en este cargo.⁸³

No les dió nuestro señor dios saber de niños, o corazón de niños, ni mutabilidad de niños; hízolos poderosos y valientes [...].⁸⁴

En el texto se enuncia la función de guía y protector que debía desempeñar el *tlahtoani*, así como el carácter fuerte, no de niño, con el que tenían actuar él y sus dignatarios, aun cuando la versión castellana del *Códice Florentino* sea una paráfrasis de la columna náhuatl, el hincapié está en el carácter fuerte y protector del gobernante. Como estos, existen otros fragmentos en los que el gobernante instruye a su pueblo, y a aquellos que tuviesen un puesto en el gobierno, sobre el código de conducta a seguir y los vicios a evitar.⁸⁵ Si ligamos esto con las menciones de Zorita sobre la necesidad de la gente por tener gobernantes puede suponerse que, quizá, la noción del *tlahtoani* como autoridad necesaria y paternal era cierta tanto para él mismo como para su pueblo.

Con la información que se tiene sobre los estratos populares en Tenochtitlan, no es posible afirmar ni negar si los *macehualtin* se veían a sí mismos como niños o si veían al gobernante supremo como un padre, ya que no se sabe si esta es una visión generalizada en la sociedad mexicana, si pertenecía a los estratos dominantes o si es la forma en que los españoles veían a los indígenas. Lo que sí se puede, es inferir sobre cómo se veían los *macehualtin* con respecto al poder o a las figuras de poder.

⁸³ *Ibíd.*, VI, 11, v. 2.

⁸⁴ *Ibíd.*, VI, 14, v. 2.

⁸⁵ *Ibíd.*, VI, 14, v. 2.

En primer lugar, hay que reflexionar sobre las posibles contradicciones generadas por la existencia simultánea de dos formas organizativas diferentes, el *calpulli* y el gobierno estatal. En la familia, el poder estaba determinado por el género y la edad: en el *calpulli*, los que detentaban alguna autoridad, como el *calpulleque* y el consejo de ancianos, eran designados tomando en cuenta su linaje y sus aptitudes; esto quiere decir que el poder era conservado por un grupo dentro del cual existía una cierta meritocracia que elevaba a los más capaces. Ahora bien, el gobierno estatal reproducía el mismo modelo, ya que el *tlahtoani* también debía ser el miembro más virtuoso de un linaje específico, sin embargo, la gran diferencia era que este desbordaba el ámbito gentílico, pues su autoridad se imponía a todos los demás linajes y *calpultin*. Por mucho que el gobernante fuese visto como una figura paternal, su cargo y su relación con los gobernados era eminentemente política.

Es posible que el simple macehual viese en la autoridad estatal algo que le era muy lejano, inaccesible e incluso ajeno, ya que su poder iba más allá de cualquier referencia que tuviese en su *calpulli*. Este distanciamiento posiblemente se veía incrementado por la apropiación que los *pipiltin* hicieron de un linaje externo: el tolteca culhuacano. No sería descabellado pensar que en la mentalidad y en la cultura política popular no existiese el anhelo o la aspiración de llegar a las altas dignidades del *tlatocáyotl*, esto debido a una extrañeza insuperable con respecto a la ocupación de puestos de poder. Resulta interesante recordar lo que narra Domingo Chimalpahin, historiador descendiente del linaje gobernante chalca, sobre el señorío de sus antepasados: durante un tiempo permaneció sin el equivalente a un *tlahtoani* y a cargo de un gobierno cuyo linaje no resultaba claro, mismo que no

llenó el vacío de poder al no designar a alguien con algún título o dignidad oficial.⁸⁶ Un ejemplo más de la incapacidad *macehual* para acceder a cargos elevados de poder sería el “pacto de Izcóatl”, en el que se abrió la posibilidad de exterminar al estrato dirigente, pero no de reemplazarlo con gente común. Es posible que la estratificación social mexicana fuera tan fuerte, que se concibiera como una especie de orden natural de las cosas o, al menos, como algo con poco espacio para la movilidad. Así, un *macehual* en el poder, más allá de su *calpulli*, era algo simplemente imposible, algo fuera de lugar o que no cabía pensar.

Los *pipiltin* consideraban a los *macehualtin* totalmente inaptos e indignos de tener el gobierno en sus manos, pero si los *macehualtin* tampoco se veían aptos a sí mismos, era más por diferencias culturales y de mentalidad que por considerarse moral o intelectualmente inferiores.

Religiosidad, espiritualidad y creencias: la religión es uno de los ámbitos culturales que más se puede diversificar, dependiendo de las necesidades de cada parte de la sociedad y hasta de cada individuo. Los pueblos mesoamericanos tuvieron una vida espiritual y religiosa sumamente intensa, ya que estos elementos estuvieron presentes en espacios y actividades de lo más cotidianas. En este contexto, la religiosidad en Tenochtitlan encontró una infinidad de expresiones en casi todo momento y lugar.

Los tenochcas desarrollaron algo que podría denominarse una religión institucional, de carácter oficial y culturalmente hegemónica; el centro de esta fue el

⁸⁶ Domingo Chimalpahin, “Tercera Relación”, en *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 v., paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, v. 1, p. 231-251.

culto a Huitzilopochtli, deidad mexicana por excelencia, promotora de la salida de Aztlan y altamente belicosa. Los grandes ciclos ceremoniales, que se celebraban a lo largo de todo el año en Tenochtitlan, también pueden ser considerados como parte de lo oficial; esto no quiere decir que existiera una religión impuesta, pues esta se extendía al culto a deidades tan poderosas, o que cubrían necesidades tan básicas, que su adoración por todos era algo casi de sentido común, tal es el caso de Tezcatlipoca y Tláloc.

Una religión institucional y estatal va de la mano con la estructura de poder y, por lo tanto, es propia de los estratos sociales dominantes. El culto a Huitzilopochtli es un ejemplo de lo anterior, un dios muy particular de los mexicanos y específico del *calpulli* y del linaje gobernante; aunque esta deidad era considerada como protectora de todo el pueblo mexicano, el pacto que ofreció fue destinado al estrato dirigente y guerrero. No obstante, la religión institucional mexicana requería de la participación de todos los estratos sociales y, si bien su control y dirección era exclusiva de un grupo reducido, en el ejercicio diario del culto existía la apropiación y la reinterpretación por parte de los otros estratos, por lo que la intención, el fervor religioso o las pequeñas prácticas rituales, podían variar inmensamente de un sector social a otro.

En primera instancia, existía la participación popular en las grandes ceremonias, esta se limitaba a un rol o una interacción ritual bien acotada. En la cultura mexicana, todos seres humanos eran considerados *macehualtin* de los dioses, pero los *pipiltin* y sacerdotes jugaban un papel mucho más protagónico durante las celebraciones: sus ofrendas y funciones eran vistosas o de primer orden, mientras

la gente común participaba como espectadora y ofrendaba solo aquello que estaba a su alcance.

Los sacrificios humanos fueron algo que, generalmente, solo podían hacer quienes tenían una posición económica sólida, como los grandes guerreros, los *pipiltin* y los mercaderes más exitosos. Por otra parte, los *macehualtin* ofrendaban su autosacrificio, lo que tenían a su alcance y aquello que podían recolectar o crear con el trabajo de sus manos, es decir, todo aquello de lo que eran capaces por medio de su esfuerzo. A grandes rasgos, se pueden enlistar los siguientes tipos de ofrendas entre los *macehualtin*: sacrificios de animales pequeños, adornos florales, platillos sencillos, figuras hechas de amaranto y actos concretos como bailes, penitencias, autosacrificios, ayunos, etcétera. Estos elementos estaban presentes en las siguientes celebraciones:

1) Con respecto a los sacrificios: durante el noveno mes o *tlaxochimaco*, cada casa *macehual* se encargaba de hacer pequeñas ofrendas como el sacrificio de gallinas y perrillos. Ejemplos más específicos serían la fiesta de Tezcatlipoca y de Chicomecóatl en las que se mataban codornices.⁸⁷

2) Los adornos florales fueron un elemento presente en muchas celebraciones, pero, específicamente, se las menciona durante el inicio de la primavera, cuando se celebraba a los dioses relacionados con la lluvia y cuando las flores eran abundantes; en la fiesta de *huixtocihuatl* y de nuevo

⁸⁷ Sahagún, *Historia general...*, II, 28, v. 1.; Durán, *Historia de las...*, I, 4, v. 1 y Torquemada, *Monarquía...*, X, 13, 20 y 29 v. 3.

en el noveno mes mexicana en el que todos los templos, incluyendo los de los *calpultin*, eran adornados en honor a Huitzilopochtli.⁸⁸

Tanto ricos como pobres contribuían con múltiples flores y arreglos florales para la celebración de Xochiquetzal, una de las ocasiones más vistosas.⁸⁹

3) Al igual que las flores, es probable que la comida fuese una ofrenda muy común, los *macehualtin* preparaban tamales, tortillas, mazorcas y demás alimentos sencillos o directamente recolectadas de la tierra. Durante el octavo mes, cuando se celebraba a Xilonen y a Cintéotl, se ofrecían mazorcas, también en el noveno mes y en la fiesta a Quetzalcóatl la gente común contribuía con platillos modestos como tortillas, tamales y amaranto.⁹⁰ Las ofrendas de comida eran especialmente abundantes durante las celebraciones a Xiuhtecutli, a manera de primicias, ya que era gracias al fuego que se podía cocinar.⁹¹

Asimismo, existieron figuras hechas de masa de amaranto o *tzoalli*, presentes en contextos concernientes a las lluvias y a los montes, generalmente eran consumidas al terminar los rituales.⁹²

4) Sahagún menciona que la gente popular hacía muchas clases de penitencia como ayunar, no bañarse ni lavarse, no tener relaciones sexuales y el ofrecimiento de su sangre como autosacrificio; menciona estas

⁸⁸ *Ibíd.*, X, 12, 18 y 20 v. 3.

⁸⁹ Sahagún, *Historia general...*, II, 28, v. 1.; Durán, *Historia de las...*, I, 16, v. 1.

⁹⁰ *Ibíd.*, I, 5, v. y 1. Torquemada, *Monarquía...*, X, 10, 19 y 29, v.3.

⁹¹ Sahagún, *Historia general...*, I, 15, v. 1.

⁹² *Ibíd.*, I, confutación del libro I, v. 1.

prácticas durante fiestas relacionadas con dioses de la lluvia, como el mes de *atemoztli*.⁹³

La participación popular en las grandes ceremonias era modesta y un reflejo de la estratificación social, ya que las contribuciones de los *macehualtin* generalmente se relacionaban con sus actividades.⁹⁴ Además, ni si quiera en ambientes festivos se permitía la transgresión del rol social, pues se tenía bastante cuidado de que *pipiltin* y *macehualtin* no se mezclasen en los espacios públicos en los que se llevaban a cabo las celebraciones.⁹⁵ Así pues, la participación popular en los cultos institucionales quizá era una forma de integración social y religiosa en la que, además, el estrato dominante hacía una demostración de su posición elevada, de sus privilegios y de su conocimiento o capacidad de comunicación con lo divino.

Muy diferente al mero rol social y oficial, es la apropiación y la reinterpretación, en este caso se cumple con un papel específico y se es parte de lo institucional, pero también se va más allá. La apropiación y la reinterpretación cultural puede depender de varios factores: el estrato social, las actividades laborales y las necesidades personales; como el caso de los *pochteca* quienes rendían culto a Yacatecuhtli como patrono de sus empresas comerciales.⁹⁶ Los *macehualtin* que eran labradores y aquellos que se dedicaban a cualquier tipo de actividad primaria, experimentaban de diversas maneras los grandes ciclos de celebraciones religiosas y posiblemente daban mayor importancia a algunos.

⁹³ *Ibíd.*, II, 16 y apéndice 3 del libro 2, v. 1.

⁹⁴ Johanna Broda, "Los estamentos en el ceremonial mexica", en Pedro Carrasco, Johanna Broda, *et. al.*, Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Educación Pública, 1976, p. 45.

⁹⁵ Durán, *Historia de las...*, I, 2, v. 1.

⁹⁶ Sahagún, *Historia general...*, I, 19, v. 1 y Torquemada, *Monarquía...*, VI, 28, v. 3.

Si los *macehualtin* eran, en su mayor parte, agricultores, cazadores, pescadores o practicantes de los múltiples oficios y ocupaciones en Tenochtitlan,⁹⁷ entonces es lógico pensar que sus preocupaciones más apremiantes eran cosas como la fertilidad de la tierra, el buen crecimiento de los cultivos, la abundancia de las cosechas, la prolijidad de fauna y recursos aprovechables, la protección de su trabajo y, todavía más básico, la capacidad para sustentarse a sí mismos y a sus familias, conservar una buena salud y, quizá lo más importante, mantenerse con vida; hay varias deidades que podían socorrer estas necesidades: Tláloc, Xilonen, Cintéotl, Chicomecóatl y hasta Xiuhtecuhtli. No obstante, estos dioses cubrían aspectos básicos del sustento de toda la sociedad mexicana, no solo de los *macehualtin*, al grado que Tláloc ocupaba un lugar en la cima del templo mayor y Chicomecóatl era considerada por los *pipiltin* como la protectora y sustentadora de la gente común.⁹⁸ Por otra parte, existían deidades relacionadas directamente con elementos muy específicos que concernían al grupo gobernante, tal es el caso de Huitzilopochtli o Quetzalcóatl, uno por ser el señor de la guerra y el otro por ser la fuente de la que emanaba el linaje de poder.⁹⁹

Quizá no sea posible hablar de deidades particulares de los *macehualtin*, pero sí de formas específicas de culto, como el mencionado por Sergio Botta, que se enmarcaba en el ciclo “lluvia-humedad-agricultura-fertilidad” y en el cual participaban Tláloc y sus advocaciones, los Tlaloque; Chalhihtli, con poder sobre las

⁹⁷ Edward Calnek propuso que la agricultura en Tenochtitlan era marginal, por lo que buena parte de la población debió ocuparse en otras actividades: Edward E. Calnek, “El sistema de mercado en Tenochtitlan”, en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, Editorial Nueva Imagen, 1978, p. 99-100.

⁹⁸ Sahagún, *Historia general...*, I, 12, v. 1.

⁹⁹ Durán, *Historia de las...*, I, 5, v. 1.

aguas del mar y los ríos; Opuchlti, venerado por cazadores y pescadores; Nappatecuhtli, relacionado con la elaboración de esteras y el crecimiento de las cañas, entre otras.¹⁰⁰ Así, Tláloc, deidad por excelencia vinculada a lo pluvial y a la tierra, seguramente ocupó un lugar privilegiado en la mente de los *macehualtin*, acentuado, además, por la cantidad de fiestas en el año mexica dedicadas a dicha deidad y a los Tlaloque; este también podría ser el caso de Xiuhtecuhtli, presente en todo fuego hogareño: brindaba luz, calor, seguridad y la capacidad de cocinar los alimentos. Quizá no sea una coincidencia que Bernardino de Sahagún y Diego Durán mencionen la participación de la gente común, sobre todo, en el contexto de las fiestas a estas deidades, mismas que respondían mejor a sus necesidades.

La disparidad de los cultos originada por la diversidad de estratos sociales no es un fenómeno raro, pensemos en Ometéotl, deidad creadora en el panteón náhuatl pero que no tenía culto, pues no protegía ningún aspecto cotidiano de la vida de los mexicas.

Existían dos celebraciones en las que resulta claro la forma en que los *macehualtin* cumplían con sus obligaciones religiosas, pero también aprovechaban para satisfacer sus necesidades; la primera ocurría durante los festejos Xipe Tótec, cuando la gente más pobre de los barrios pedía prestadas las pieles de los desollados para vestirse con estas y así recorrer las calles de Tenochtitlan pidiendo limosnas; quienes se negaban a cooperar, podían acarrear para sí mismos consecuencias funestas.¹⁰¹ Lo anterior pudo ser una medida gubernamental para

¹⁰⁰ Sergio Botta, "Los dioses preciosos. Un acercamiento histórico-religioso a las divinidades aztecas de la lluvia", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, vol. 35, p. 101-102.

¹⁰¹ Durán, *Historia de las...*, I, 9, v. 1.

mitigar los casos de pobreza en la ciudad, sin embargo, lo que cada individuo pedía, lo que hacía con lo obtenido, y si consideraba estos actos como algo ritual o como un mero medio más de subsistencia, era un asunto totalmente privado y personal. La segunda celebración mencionada se daba durante las celebraciones de *Tititl*, cuyo clímax festivo resultaba en una especie de guerra masiva de almohadazos, ocasión en que los *macehualtin* simulaban una batalla en la que se golpeaban con talegas durante buena parte del día y por varias calles de la ciudad.¹⁰² Este evento era motivo de gran diversión, alegría y hasta de travesura, incluso se habla de que, en ocasiones, grupos de muchachos se agrupaban para molestar a las mujeres jóvenes aporreándolas y molestándolas, tanto que estas llegaban a llorar. Esta celebración podía ser una válvula de escape social y un solemne ritual a la vez, sin embargo, la diversión, la risa, la alegría, la travesura, el descontrol y el sentimiento de irreverencia producido por este peculiar ritual, eran algo que escapaba de cualquier proyección gubernamental y que, en definitiva, se oponía al ideal *pilli* de sobriedad y disciplina.

Como se ha visto, la participación popular y la originalidad no eran elementos necesariamente contradictorios o excluyentes dentro del mismo contexto de lo institucional, sin embargo, cabe preguntarse si existía algo plenamente diferente, es decir, una religión popular como tal; existían dos espacios que eran propicios para esto: el ámbito rural y el barrio.

Tenochtitlan era un espacio eminentemente urbano, aunque poseía elementos como los canales y chinampas que permitían una agricultura local. Por

¹⁰² Sahagún, *Historia general...*, II, 17, v. 1.

otra parte, la periferia del lago seguramente se caracterizaba por paisajes rurales y serranos donde, precisamente, se daba una especie de religión rural que incluso ocupaba un lugar en el calendario religioso anual, cuando se festejaban a los montes; esta ocasión se realizaba durante el mes treceno o *tepeilhuitl*, cuando se preparaban figuras de *tzoalli* que representaban a los montes. Durán menciona que el Iztacíhuatl y el Popocatépetl recibían culto y que incluso tenían templos en la ciudad, además de los que existían en cuevas y en los montes mismos.¹⁰³ El mismo dominico aclara que no era a los montes a los que adoraban como tal, sino que estos eran espacios especialmente propicios para comunicarse con los dioses,¹⁰⁴ sin embargo, no sería descabellado pensar que esto fuese una suerte de “ortodoxia” y que la gente rural sí considerase a los montes como dioses o al menos como espacios sagrados más complejos; no debemos olvidar las concepciones de la montaña como depósito de agua, de granos, de las almas humanas, de las almas animales y de personajes como el señor del monte, ideas ampliamente difundidas en buena parte de Mesoamérica.

A lo anterior, puede agregarse la queja que hizo Sahagún sobre la persistencia en la adoración a los montes y la práctica de comer figuras de *tzoalli*.¹⁰⁵ Considerando que, tras la conquista, los linajes dirigentes fueron destruidos o cooptados por las autoridades españolas, se puede inferir que los estratos populares posiblemente tuvieron una mayor capacidad de resistir en sus antiguas creencias después de la evangelización. La adoración a los montes es una práctica

¹⁰³ Durán, *Historia de las...*, I, 17-18, v. 1.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, I, 18, v. 1.

¹⁰⁵ Sahagún, *Historia general...*, I, 1 confutación, v. 1.

que persiste hasta nuestros días, en lugares como la sierra guerrerense, quizá estos cultos eran algo sumamente arraigado en la población rural.¹⁰⁶

Aquellos que se dedicaban a producir o recolectar recursos tenían su espacio de trabajo en el campo, los bosques y los lagos, contextos en los que deidades como Tláloc, seguramente tuvieron una presencia importante y que, posiblemente, recibieron un culto de carácter rural, no del todo igual al efectuado en la gran ciudad. También es posible que en estos espacios tuviesen más fuerza visiones animistas en las que cada ser tenía alma y hasta voluntad o carácter; la presencia de estas creencias se hace patente en el caso de la gran piedra que se negaba a ser transportada durante el gobierno de Motecuhzoma Xocoyotzin y que terminó por caer al agua, matando a varios trabajadores; algo que fue interpretado como uno de los malos presagios que antecedieron a la llegada de los españoles.¹⁰⁷ Como explica Patrick Johansson, este relato está enmarcado en un discurso profético, elaborado con esa intencionalidad por fray Diego Durán, sin embargo, guarda relación con los portentos del mundo náhuatl que auguraban catástrofes; en este caso se anuncia el fin del tiempo de Motecuhzoma, tal como, en su momento, le llegó su fin a Quetzalcóatl y a Huémac.¹⁰⁸ Más allá del presagio, el episodio puede ser un indicio de la existencia de concepciones anímicas en el mundo náhuatl.

¹⁰⁶ Véase: Gabriela Uruñuela y Ladrón de Guevara y Patricia Plunket Nagoda, “Las maquetas de montes deidades de amaranto del Posclásico ¿una tradición ancestral?”, en *Arqueología Mexicana Amaranto Fuente de la “alegría”*, Editorial Raíces, México, no. 138, 2016, marzo-abril, p. 40-45 y Samuel L. Villela F., “El *huauhtli* sagrado. Los tamales de *tzoalli* entre los nahuas de guerrero”, en *Arqueología Mexicana Amaranto fuente de la “alegría”*, Editorial Raíces, México, no. 138, 2016, marzo-abril, p. 46-53.

¹⁰⁷ Durán, *Historia de las...*, III, 66, v. 2.

¹⁰⁸ Patrick Johansson, “Presagios del fin de un mundo en textos proféticos nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 45, enero-junio, 2013, p. 114-116.

Para hablar de la religión en el contexto urbano es inevitable mencionar al barrio y al *calpulli*. Todo parece indicar que cada *calpulli* cargó con su dios patrón desde la salida de Aztlán y lo consideró como un antepasado común, protector, fundador del grupo y en ocasiones creador del oficio específico al que se dedicaban sus protegidos. Tenochtitlán, quedó dividida en barrios correspondientes a los diferentes *calpullin* y en cada uno se asentó su deidad patrona, por lo que es posible afirmar que el culto de barrio fue un asunto muy antiguo.¹⁰⁹ Monzón, realizó una tabla en la que trató de especificar el oficio y deidad que correspondía a cada barrio, o al menos a cada templo; en esta, Huiztilopochtli solo aparece relacionado con Huitznahuac e Itepeyoc.¹¹⁰

El barrio era para el culto local lo que las plazas mayores eran para el estatal, fue un espacio de diversificación tanto para el ámbito religioso popular, como para el de los estratos dominantes: aquellos que participaban directamente en las ceremonias realizadas en honor a Huiztilopochtli, debían pertenecer a un barrio y a un *calpulli* específico.¹¹¹ En los centros comunales y templos barriales había lugar para celebrar en lo privado y para que cada sector de la ciudad llevase a cabo, a su modo, los rituales correspondientes tanto de las grandes fiestas como de las que les eran específicas; es posible que pusieran mayor empeño y devoción en aquellas que correspondían a su deidad patronímica. El centro de los cultos populares eran

¹⁰⁹Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, 3ª edición, traducción de Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, p. 74-75.

¹¹⁰ Monzón, *El calpulli en...*, p. 50-51.

¹¹¹ Durán, *Historia de las...*, I, 2, v. 1.

los dioses de *capulli* a los cuales les correspondían sus propias fiestas a lo largo del año y, posiblemente, también una anual de mayor importancia.¹¹²

Miguel Pastrana habla sobre la existencia de una organización sacerdotal propia del *calpulli* donde la educación de los aspirantes o de los elegidos correría a cargo del templo local y de cada sacerdote hacia su posible sucesor. Similar a las autoridades locales, cada barrio tendría sacerdotes con diferente jerarquía, siendo estos el *tamacazqui*, el *tlenamacac* (dador de fuego) y el *teopixqui* (guardador del dios).¹¹³ Asimismo, Pastrana también menciona la posibilidad de que estos cargos fuesen de medio tiempo, debido a la necesidad de realizar otras labores y la existencia de otras variantes sacerdotales que dependían de circunstancias especiales, tal era el *teomamaque*, que solo existió durante la migración. Por otra parte, el *calpulhuehuetque*, por ser anciano, podía dedicarse totalmente a la vida religiosa, mientras que la presencia de un *tonalpouhqui* en cada barrio podría ser un indicio la existencia de un *tonalpuhque* popular; la comunicación de estos agentes con lo divino era muy directa, similar a la que se dio durante la migración, ya fuese verbal o por medio de presagios y sueños. La limpieza y aprovisionamiento de los templos barriales, así como la manutención de su personal, posiblemente también se enmarcaba en una logística de medio tiempo.¹¹⁴

Ahora bien, en un ámbito más reducido y cotidiano, como el familiar, entrarían las cuestiones concernientes al ciclo de vida: los rituales de nacimiento y los funerarios, ciertos elementos propios de un culto a los antepasados y la presencia

¹¹² Pastrana, *Entre los hombres...*, p. 99.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 83.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 60-61, 76 y 91.

de altares caseros en honor a dioses patronos o locales, mismos que serán tratados en el apartado siguiente.

1.2 El ordenamiento espacial de Tenochtitlan y la vida cotidiana

El día a día de cada ser humano está lleno de actividades comunes e incluso banales, acciones rutinarias, pero necesarias para que cada individuo sea capaz de comunicarse y funcionar en cualquier contexto social, es decir, en la vida cotidiana. No obstante, hay ciertas situaciones que irrumpen, incluso violentamente, lo cotidiano, mismas que pueden tener una carga simbólica específica, pero que no dejan de ser experiencias humanas muy generales, a estas les podemos denominar ciclo de vida; a esta acotación, debe agregarse la dificultad distinguir lo profano de lo sagrado en la cotidianidad mexicana, en la que lo ritual y simbólico pareció permearlo todo.

La importancia de lo cotidiano y del ciclo de vida radica en que son, al mismo tiempo, construcciones y expresiones culturales que suelen estar determinadas por la estratificación social. Si bien podemos pensar que las experiencias y las necesidades humanas más básicas fueron más o menos las mismas para *pipiltin* y *macehualtin*, la vivencia de estas debió ser tan diversa como lo era el nivel de vida de cada estrato social.

El nacimiento, el ingreso a la educación institucional, el ingreso a un oficio, el matrimonio y la muerte eran, a grandes rasgos, los momentos más significativos en el ciclo de vida mexicana. Todos estos eran acontecimientos especiales y caracterizados por todo el halo de costumbres y rituales que los rodeaban, sin embargo, no tendría mucho sentido describir cada uno de manera detallada ya que,

además de aparecer muy claramente en las fuentes, existen un gran número de trabajos especializados al respecto. Por otra parte, lo que si vale la pena es resaltar ciertos elementos específicos que diferenciaban o caracterizaban la experiencia popular.

Para cada momento importante de la vida existían consejos y discursos que los mayores, o las autoridades, daban a quienes tenían bajo su cuidado y que formaban parte de la tradición oral nahua. En el caso de los *macehualtin*, la oralidad se diferenciaba claramente de la de los estratos dominantes, debido a la gran disparidad que existía entre las experiencias de vida que le esperaban a la gente común; dentro del ámbito popular también había diversidad, ya que no todos estaban destinados a las mismas labores, siendo un caso muy específico el de los artesanos y mercaderes. Así como variaban los discursos, también lo hacían algunos ritos o protocolos, ya fuese por tradición o por las limitaciones que imponía el pertenecer a uno u otro estrato social.

El nacimiento era la primera interacción de todo individuo con su familia, con su barrio, con la sociedad y con los ritos religiosos; era un evento importante tanto para la familia como para el gobierno mismo ya que el nuevo individuo aseguraba la continuación del linaje y del oficio, además de que, a largo plazo, se convertiría en mano de obra. Por otra parte, para un pueblo cuyo estrato dirigente exaltaba la guerra, el cuidado de la población masculina, futuros guerreros, era de primer orden.¹¹⁵

¹¹⁵ Alfredo López Austin, "La sexualidad entre los antiguos nahuas, en *Familia y sexualidad en la Nueva España. Memoria del primer simposio de historia y mentalidades: familia, matrimonio y sexualidad en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, 1982, p. 154-155.

El nacimiento era una experiencia comunal, pero sus principales protagonistas eran la madre y el hijo, para la primera todo empezaba desde el embarazo, con el anuncio de este y la elección de la partera, quien procuraba que todo el proceso llegase a buen término. Los cuidados de los que se encargaba consistían en cosas como recomendar las posturas correctas, actividades, horarios adecuados y baños; las mujeres *macehualtin* solo podían costear una partera, mientras que las mujeres *pipiltin* eran acompañadas de dos o hasta tres,¹¹⁶ y hacían el anuncio en reuniones familiares modestas en las que posiblemente sirvieran cosas como tamales y *molli*.¹¹⁷

Tras el alumbramiento, se daba una especie de bienvenida en la que el sacerdote contador de días hacía los rituales y lecturas correspondientes al día de nacimiento de la criatura y posteriormente se llevaba a cabo el bautizo. En este, a los niños de estratos sociales bajos se les daba un pequeño arco con flechas y rodela o tamales y maíz tostado si era niña; también se tenía la costumbre de regalar miniaturas que representasen el oficio al que se dedicarían, que variaban dependiendo del género, y enterrar el cordón umbilical en las inmediaciones del hogar. Asimismo, el recibimiento de un nuevo integrante de la familia *macehual* se hacía con comida, bebida, regalos, mantas, bragueros, huipiles y sermones pre formulados que ponían especial atención en recordar la humilde situación en la que se venía al mundo y los pesados trabajos y riesgos presentes a lo largo de la vida.¹¹⁸

¹¹⁶ Enrique Vela, "El ciclo de vida", en *Arqueología Mexicana. Aztecas, cultura y vida cotidiana*, Editorial Raíces, México, edición especial no.75, 2017, agosto, p. 27.

¹¹⁷ Sahagún, *Historia general...*, VI, 23, v. 2.

¹¹⁸ *Ibíd.*, IV, 34-35, v. 1 y VI, 35, v. 2.

El siguiente momento de gran importancia de un *macehual* era cuando ingresaba a una institución educativa, aunque la mayoría de las fuentes coinciden en que estos ingresaban al *telpochcalli*, también hay menciones de que, desde pequeños, podían ser dedicados para servir a una deidad particular de por vida, caso en el que se convertirían en sacerdotes y posiblemente serían educados en el *calmécac*.¹¹⁹

La mayoría de las mujeres eran educadas en casa, sin embargo, algunas también recibían educación institucional, estas eran las que eran dedicadas a alguna deidad y permanecían en el templo-escuela bajo la supervisión de mujeres mayores. Aquí, las mujeres se instruían sobre rituales y otras actividades como la elaboración de textiles, su permanencia duraba hasta que se casaban.¹²⁰

Los padres se comprometían tempranamente con el *telpochtlato* a ingresar a su hijo cuando fuese el momento, posiblemente a los 7 años o un poco después. Las escuelas eran una especie de internados en donde se daba educación básica sobre la guerra, sobre la prestación de servicio, obras públicas, entre otras cosas. La organización de esta institución tenía cierto corte militar: sus integrantes eran agrupados en escuadras y liderados por una especie de comandante y el rigor con el que se trataba a los jóvenes era muy áspero, esperando que esto los preparase para las dificultades de la vida.¹²¹ El *telpochtlato*, los líderes de escuadra y demás personal, como los viejos, procuraban mantener una estricta disciplina y, al menos teóricamente, evitar cualquier tipo de contacto sexual, ya fuese con muchachas o

¹¹⁹ *Ibíd.*, III, apéndice del capítulo 4, v. 1 y Clavijero, *Historia antigua...*, VII, 5, v. 2.

¹²⁰ Vela, "El ciclo...", p. 47.

¹²¹ Sahagún, *Historia general...*, III, apéndice del capítulo 4, v.1 y III, 5, v.1.

entre los mismos jóvenes varones que convivían todos los días. No obstante, es sabido que, a diferencia de los *pipiltin*, se tenía cierta tolerancia con la promiscuidad de los *macehualtin* durante los pocos ratos libres que tenían o en pequeñas escapadas que podían darse; como cuando regresaban, ya de noche, del *cuicacalli*, aventuras en las que incluso había la posibilidad de conocer a una futura pareja.¹²²

El final de la educación institucional de un *macehual* terminaba con su salida del *telpochcalli*, momento que se daba cuando este había concertado el compromiso de casarse, además, los padres del “egresado” pagaban una suerte de rescate por su hijo, ofreciendo una comida a su maestro y regalándole mantas o los artículos que estuviesen a su alcance.¹²³ Con el matrimonio, se iniciaba una monogamia absoluta y se ponía fin a cualquier tipo de permisividad sexual para los *macehualtin*, además de que la mayoría pasaba a dedicarse, por el resto de su vida, a la labranza del campo o a algún oficio específico heredado de sus padres, en cuyo caso, posiblemente también recibían educación especial por parte de sus mayores y de su “gremio”.

El paso de estudiante a hombre de familia era brusco y así parecería también con el cambio de la niñez a la adultez, sin embargo, la variedad de experiencias que los jóvenes vivían en el *telpochcalli* servía como una especie de período de transición. El matrimonio, era un asunto social, político y económico, por lo que este era un acuerdo que, generalmente, era decidido por los padres de los esposos, aunque algunos jóvenes habrían tenido la oportunidad de conocer a su pareja cuando estos lograban darse pequeñas escapadas del *cuicacalli*.

¹²² Durán, *Historia de las...*, I, 29, v. 1.

¹²³ Zorita, *Relación de la...*, v. 1, p. 344. y Clavijero, *Historia antigua...*, VII, 5, v. 2.

Como preparación al matrimonio, los padres se valían de la tradición oral para informar a sus hijos que ya estaban en edad de casarse y que deseaban que lo hicieran con una buena pareja, a lo que el hijo debía responder agradecido. Como parte de este anuncio, también se hacía una comida familiar en la que se servían tamales, *molli* y cacao molido; se invitaba al *telpochtlato* del futuro esposo para asegurarse de contar con su visto bueno, tanto para el matrimonio como para la salida del joven de la vida escolar.¹²⁴

Era costumbre que los padres de la novia se negasen dos veces y accedieran a la tercera, y que enunciaran de los defectos de ambos novios, en este tiempo también se fijaban los regalos, dote y demás condiciones apropiadas para el compromiso.¹²⁵ Los aspectos rituales eran cuidados por mujeres mayores o casamenteras que supervisaban cada detalle, incluida la unión de las mantas de los recién casados y la consumación del matrimonio; es posible que estos detalles fuesen similares tanto entre *macehualtin* como entre *pipiltin*, con la diferencia de que los segundos lo hacían en un ambiente de opulencia, además de que el peso político de las alianzas entre linajes producidas por la unión marital tenía una importancia de primer orden. Entre los estratos altos, la comida, los adornos, los colores y la indumentaria seguramente eran de la mejor calidad, con elementos explícitamente prohibidos o simplemente fuera del alcance de la gente común y, por si fuese poco, casarse era algo que un *pilli* podía experimentar varias veces en su vida, además de que podía tener concubinas que no fuesen “esposas oficiales”.

¹²⁴ Sahagún, *Historia general...*, II, 19, v. 1.

¹²⁵ *Ibíd.*, VI, 23, v. 2.

Fray Bernardino de Sahagún mencionó casos en que los jóvenes se juntaban por mero enamoramiento y no por un arreglo familiar previo, unión que se podía formalizar posteriormente al acudir a los padres para pedir perdón y su aprobación. En caso de que los padres accedieran, estos se desentendían de cualquier adversidad que la pareja pudiese sufrir en el futuro, pues esta sería consecuencia de su forma de actuar y no de la educación que se les había dado en casa.¹²⁶ Es difícil saber si esta situación era común en todos los estratos sociales o si tenía una mayor incidencia en alguno; por una parte, debemos recordar que los barrios veían con malos ojos uniones con miembros externos al mismo, por lo que ponían bastante cuidado en que las formalidades se llevaran a cabo debidamente. No obstante, lo delicado del ambiente político hace pensar que el estrato *pipiltin* no podía darse el lujo de permitir un desliz en las uniones matrimoniales y, en caso de suceder, las consecuencias podrían ser graves, sobre todo si se toma en cuenta la constante preocupación que los *pipiltin* tenían por mantenerse moralmente intachables, algo que se reflejaba en la imagen estereotípica que se habían construido y en sus ideales sobre modales y buenas costumbres.

Alonso de Zorita fue muy claro sobre el obsesivo resguardo de las “doncellas”, quienes iban siempre acompañadas por mujeres ancianas que las vigilaban, mientras que los varones, hijos de señores, generalmente acudían al *calmécac*, en donde se sometían al cuidado insomne del celibato.¹²⁷ Esto contrasta con lo ya mencionado sobre la capacidad de los jóvenes del *telpochcalli* para darse escapadas cuando volvían del *cuicacalli*, lo cual no quiere decir que los hijos de

¹²⁶ Zorita, *Relación de la...*, v. 1, p. 368-369.

¹²⁷ *Ibíd.*, v. 1, p. 371-372.

pipiltin no tuviesen esta posibilidad, pero la vigilancia de la que eran objeto sin duda limitaba sus opciones e incluso, siendo conscientes de su condición, no es difícil pensar que algunos realmente se abstuviesen de cometer alguna falta mayor en espera del futuro brillante al que podían acceder.

No hay suceso en el ciclo de vida que interrumpa la cotidianidad con tanta fuerza, e incluso dramatismo, que la muerte. Ya sea que el deceso de un miembro de la familia sea considerado como un evento triste, o no, en una determinada cultura, éste puede implicar un cambio brusco en la vida de quienes lo rodean; no obstante, es un evento por el que todo ser humano debe pasar y casi siempre presenciar. La misma vejez tenía en sí un estatus diferente al de otras etapas de la vida, ya que los ancianos eran considerados como guardianes de la sabiduría y de la tradición oral, los discursos y las fórmulas oratorias, además se les daban ciertas libertades, como consumir *octli*, una especie de recompensa por una vida dedicada al trabajo.¹²⁸

Aunque la muerte era el último paso del ciclo de vida de un mexica, había otros elementos que la causaban o que, al menos, disminuían la calidad de vida y afectaban el día a día. Este era el caso de las enfermedades, lesiones u otros males de origen sobrehumano; para estos había toda una serie de previsiones y remedios de distinta índole que eran una mezcla de conocimiento empírico, religioso, mágico y tradicional. Por ejemplo, las madres que se preocupaban por el buen desarrollo de sus hijos cuidaban de jalar de las orejas a estos para que crecieran e incluso desde el embarazo tomaban precauciones como no salir en determinadas horas;

¹²⁸ Vela, "El ciclo...", p. 58-59.

también solían atar cuerdas de algodón con copal alrededor del cuello de los niños para posteriormente quemar dichos objetos en el templo. Cuando algún enfermo escapaba de la muerte, como agradecimiento, se quemaban papeles con *ulli* con la imagen de los dioses que los habían ayudado.¹²⁹

Como sucedía con otros momentos destacados, la muerte era algo cargado de ritualidad, por lo que debían cumplirse ciertos requisitos que permitiesen la correcta transición de quien dejaba este mundo; aún en la muerte persistió la estratificación, ya que no todos acudían al mismo “más allá”. Existía el Chichihuacuahco a donde iban los niños, el *Mictlan*, donde llegaban aquellos que habían muerto de causas comunes y donde, posiblemente, llevarían una existencia similar a la que tuvieron en vida; por otra parte, los que morían de alguna causa relacionada con Tláloc, iban al *Tlalocan* y solo para los guerreros destacados, que dejaban la vida en el campo de batalla, estaba reservado el paraíso solar. Los labradores y los artesanos posiblemente morían, sobre todo, por causas naturales o en accidentados, por lo que su destino más común era el *Mictlan* o el *Tlalocan*.¹³⁰

La forma en que alguien moría definía los ritos que debían llevarse a cabo, pero también lo hacía la posición social, muchos *macehualtin* eran enterrados, mientras que la gente encumbrada podía, y prefería, llevar a cabo la cremación. Los cadáveres, posiblemente se enterraban en las inmediaciones del predio familiar o incluso de la milpa, se les amortajaba, los ponían en mantas, eran adornados con papel y junto con ellos se depositaban figurillas de deidades, artículos cotidianos

¹²⁹ Sahagún, *Historia general...*, apéndice del libro 2, v. 1.

¹³⁰ Eduardo Matos Moctezuma, *La muerte entre los mexicas*, (formato epub), México, Tusquets Editores, 2010, capítulo IV y Ximena Chávez Balderas, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007, p. 60-79.

acorde a su estilo de vida como jícaras, guisos, pan, maíz, frijoles, chíá o los objetos con los que realizaban su oficio; todo esto pensando en las posibles necesidades del difunto en el otro mundo.¹³¹

Los *macehualtin* encumbrados podían darse el lujo de recurrir a la cremación y poseían elementos muy característicos como el rapado de cabeza y la abstinencia del baño. Asimismo, es posible pensar que había elementos rituales que estaban presentes incluso en los funerales más humildes, tales como el canto, la música, la danza y hasta el autosacrificio.¹³²

Las exequias eran complejas y tenían un ciclo inicial de 80 días en los que se lavaba el cuerpo del difunto, se ofrecía comida y se daban diversas expresiones de dolor como el llanto, que tenía un papel ritual; posteriormente, cada cuatro años se repetían ciertos rituales como el lavado de huesos.¹³³ Dentro del calendario mexica había tiempos ceremoniales específicos para recordar a los muertos, durante el décimo mes, en la fiesta de *Hueymiccaílhutl*, se memoraba a los difuntos y la “muerte” de los sembradíos; había otra más pequeña llamada *Miccailhuitontli* o pequeña fiesta de los muertos que, según Durán, estaba dedicada a los niños, aunque posiblemente su nombre no hiciese alusión a esto, sino simplemente a que era una festividad menor. Había otras fiestas en que se hacían ofrendas de comida a los muertos, como durante la celebración de los montes.¹³⁴ En conjunto, todos estos elementos pueden ser una señal de que el culto a los antepasados existía, tal como se puede apreciar en la veintena de *Tóxcatl*, en la que se hacían ofrendas en

¹³¹ Chávez, *Rituales...*, p. 92-93.

¹³² *Ibíd.*, p. 90-100.

¹³³ Sahagún, *Historia general...*, III, 3, v. 1.

¹³⁴ Durán, *Historia de las...*, II, 12, v. 1.

el templo mayor pero también en cada casa, sahumando imágenes de parientes fallecidos con copal y untándolas con sangre obtenida mediante acciones de autosacrificio, no obstante en esta tesis no ha sido posible identificar si esto era una costumbre general a toda la sociedad mexicana o si existían ciertas especificaciones dependiendo del contexto social en el que se daban.¹³⁵

La vida cotidiana puede ser aquello que se da por sentado, lo que forma parte de la rutina, también pueden ser los actos que no poseen un significado que vaya más allá de la mera funcionalidad, asuntos como comer, caminar, trabajar para vivir, mantener en pie el hogar, atender necesidades fisiológicas y demás. No obstante, en una sociedad como la mexicana, seguramente había actos mágicos, religiosos y espirituales, tan arraigados en la rutina diaria, que quizá no fuesen vistos como irrupciones de lo cotidiano, aunque sí como asuntos sagrados: una pequeña oración, un sencillo ritual matutino, atender el altar casero y todo lo que no causara impacto o generase un cambio lo suficientemente significativo como para alterar anímica o físicamente a un tenochca, a un barrio o a la ciudad entera.

Tenochtitlan era una ciudad lacustre que, además, era atravesada por numerosos canales; por ello, tiene mucho sentido lo que afirma Pablo Escalante, y antes Jacques Soustelle, de que uno de los sonidos predominantes de la gran urbe era el del agua, el viento sobre esta y el constante ir y venir de muchas canoas que transportaban distintos materiales y personas, a lo debe sumarse el gran tumulto que debían producir las zonas concurridas como los mercados y las grandes plazas públicas. Además de estos sonidos ambientales, había otros de carácter ritual,

¹³⁵ Chávez, *Rituales...*, p. 111-117.

como los que marcaban distintos momentos del día producidos por tambores, grandes caracoles y flautas. Asimismo, en cada barrio y predio familiar podían oírse voces, gritos, ruidos producidos por fiestas religiosas, reuniones familiares y todo aquello generado por las actividades diarias de la gente.¹³⁶

En cuanto a los olores, Escalante habla de algunos agradables como leña quemada, copal y flores, pero también de otros desagradables, aquellos producidos por las sobras que dejaban los mercados, los de restos en descomposición de los sacrificios y por los lugares en los que se acumulaban los desechos humanos, molestias que los *pipiltin* podían aminorar portando ramilletes de flores que aliviaban su olfato y que los *macehualtin* seguramente solo debían soportar.¹³⁷ Además, es fácil imaginar que algunos lugares hedieran a agua estancada y, en ciertas horas del día, a diferentes guisos, tal como lo refiere Francisco Javier Clavijero al afirmar que el olor a pescado asado era tal, y tan intenso, que llegaba a molestar a pueblos vecinos.¹³⁸

En cada casa *macehual* el día empezaba muy temprano, con el sonido del gran tambor de Quetzalcóatl, las mujeres iniciaban su jornada hogareña avivando el fogón y posiblemente quemando copal en el altar casero, mientras que los hombres se preparaban para sus labores agrícolas, comerciales o artesanales.¹³⁹ Es muy probable que varias de estas viviendas estuviesen hechas con recursos sencillos y perecederos como adobe, paja, heno y carrizo, tal como las describió

¹³⁶ Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 29 y Escalante, “La ciudad, la gente...”, p. 205-206.

¹³⁷ Escalante, “La ciudad, la gente...”, p. 208-210.

¹³⁸ Clavijero, *Historia antigua...*, II, 2, v. 1.

¹³⁹ Escalante, “La ciudad, la gente...”, p. 206 y Enrique Vela, “Un día cualquiera”, en *Arqueología mexicana. Cultura y vida cotidiana*, Editorial Raíces, México, edición especial no.75, 2017, agosto, p. 64.

Clavijero al referirse a los primeros años de la ciudad, en los que alude a una gran pobreza y escasez; es posible que, posteriormente, existiesen casas *macehualtin* hechas de materiales más duraderos.¹⁴⁰

Las casas de los estratos bajos eran de un solo nivel y sin ventanas; aunque cada predio podía estar conformado por varios cuartos, patios, una cocina, una bodega, algún corral y hasta un pequeño huerto, también existe la mención de que las casas más pobres podían consistir en una sola pieza. En cuanto al amueblado y demás, las fuentes coinciden en que era muy parco, consistiendo en algunos petates para dormir, algún baúl para los efectos personales, utensilios básicos de cocina y el corazón de la casa que era el fogón y las tres piedras cuyo humo, afirma Escalante, podía servir para combatir la humedad, a los insectos y a los malos olores, mismo que era ventilado por un orificio situado en la parte superior de la casa.¹⁴¹

En el día a día, los hombres que salían a trabajar y las mujeres que iban al mercado para abastecerse quizá se valían del transporte acuático, facilitado por los canales y las pequeñas barcas o *acalli*, por lo que una buena parte de la vida diaria se experimentaba en el lugar de trabajo con las pesadas labores que el campo exige y en los mercados, moviéndose entre el bullicio y negociando para tratar de lograr las transacciones más convenientes. Por otra parte, los que se quedaban en casa le daban vida a esta mediante su cuidado y efectuando rituales rutinarios: sahumar el altar, barrer y demás. Específicamente, las mujeres cuidaban a los hijos, cocinaban, hilaban, tejían y seguramente platicaban entre ellas o visitaban a

¹⁴⁰ Clavijero, *Historia antigua...*, II, 19, v. 1 y VII, 53, v. 2.

¹⁴¹ Soustelle, *La vida cotidiana...* 129-133 y Escalante, "La casa, el cuerpo..." p. 231.

parientes y amigos; los niños pequeños jugaban, pero también comenzaban a recibir la educación más básica¹⁴² y, posiblemente, los ancianos descansaban, tenían largas pláticas, puesto que eran cuidadores de la palabra y la sabiduría, y quizá también cuidaban y educaban a los niños.

La dieta común más básica estaba basada, aunque seguramente no limitada, en maíz, tortillas, tamales, atole y pinole; se realizaban tres comidas, siendo la de la tarde la más fuerte y también un tiempo para que la familia se reuniese, en la que las mujeres atendían a los hombres y después comían.¹⁴³ Por la tarde, los hombres regresaban a sus casas tras escuchar de nuevo el sonido del gran tambor de Quetzalcóatl que indicaba el inicio de la última parte del día y que servía como toque de queda. Ya de noche, la jornada terminaba definitivamente al sonido de las flautas de los jóvenes sacerdotes que salían a bañarse y a hacer sacrificios, tras lo cual no debía abandonarse el hogar. Llegado el momento de dormir, la gente se acostaba en sencillos petates, posiblemente casi desnuda, pero protegida por el calor del fogón o acaso por algunas mantas y, en el mejor de los casos, pieles de animales.¹⁴⁴

Como ya se mencionó, los niños recibían su primera educación en casa: los hombres procuraban educar a los niños y las mujeres a las niñas y se puede decir que existía una especie de instrucción técnica o al menos pragmática, ya que todo individuo sabía elaborar utensilios y herramientas básicas: cuerdas o simples vasijas de barro, sabían labrar la piedra, construir su propia casa y hacerse con los

¹⁴² Escalante, "La ciudad, la gente...", p. 215.

¹⁴³ Escalante, "La casa el cuerpo...", p. 235-237.

¹⁴⁴ Soustelle, *La vida cotidiana...*, p. 135.

materiales necesarios;¹⁴⁵ algo muy distinto a los conocimientos más especializados que debían aprender aquellos que heredaban los oficios de sus padres.

El otro tipo de educación que los *macehualtin* recibían en casa era más bien de carácter moral, en el cual, una vez más, jugaban un papel importante la oralidad expresada en los discursos y consejos que se enunciaban para cada edad y género. Al respecto, Zorita afirmaba que los *macehualtin* consideraban a sus hijos como algo valioso, por lo que no los descuidaban y ponían gran empeño en orientar correctamente su carácter y sus modales. El modelo de hijo virtuoso era aquel que fuese obediente, humilde, agradecido; y la buena hija era virgen, obediente, recatada, entendida, hábil y gentil; sus opuestos eran los hijos traviesos, rebeldes, locos, que no oían consejos, fanfarrones y las hijas casquivanas, pomposas, que se arreglaban de más y que eran indiscretas.¹⁴⁶

Como otros, Zorita recopiló algunos de los consejos que los padres daban a sus hijos, quienes debían responder con fórmulas ya establecidas:

Hijo mío estéis en buena hora el tiempo que estuviéredes esperando enfermedad o castigo de la mano de Dios no podemos pasar sin trabajo de día y de noche en este su pueblo.

No duermas demasiado ni te descuides en servir aquel con quien vivieres porque ganes su gracia.

Contigo tienes a punto lo que te pertenece para tu oficio no huyas del trabajo en que Dios te puso pues no mereciste más y está contento con tu estado.

Si sirvieres a otro en algún oficio en ello ayudas al pueblo y al Señor y así habrás lo necesario para criar tus hijos

Toma lo que pertenece a tu oficio trabaja siembra y planta tus árboles y como de tu sudor y no dejes la carga ni desmayes ni tengas pereza porque si eres perezoso y negligente no podrás vivir ni sustentar a ti y a tu mujer a tus hijos la diligencia y el buen servicio recrea el cuerpo y alegra el ánima.

¹⁴⁵ Zorita, *Relación de la...*, v. 1, p. 92.

¹⁴⁶ Sahagún, *Historia General...*, X, 1, v. 3.

Haz que tu mujer tenga cuidado de lo que pertenece a su oficio y casa.

Avisa a tus hijos de lo que les conviene y ambos como padres les dad buenos consejos para que vivan sin ofensa de Dios y no hagan cosa en que os afrenten.

No te espante hijo el trabajo en que vives pues de allí habéis de haber la comida y criar vuestros hijos.

Otra vez te dijo hijo que tengas cuidado de tu mujer y casa y trabaja de tener con que consolar a tus parientes y a los que vinieren a tu casa porque los puedas recibir con algo de tu pobreza y conozcan la gracia que en ti hallan y te lo agradezcan y hagan ellos lo mismo contigo.

Ama y haz piedad y no seas soberbio ni des a todos pena sé bien criado y bien comedido y serás amado y tenido en mucho.

No hieras a alguno ni le hagas afrenta y haz lo que debes y no por eso te ensalces porque indignarás a Dios contra ti y no quedaras sin castigo.

Si no anduvieres hijo a derechas qué resta sino que te quite Dios lo que te dio con abatimiento y daño tuyo.

Se obediente a tus mayores huye de los ociosos y sigue los que se dan al trabajo porque si así no lo hicieres vivirás con necesidad y afrenta.

No murmures ni des mala respuesta a tus padres ni a los que te aconsejaren que trabajes porque les darás pena y doblarás tu trabajo.

Si fueres penoso con nadie podrás caber ni podrás vivir con otros y serás desechado de todos y destruirás a ti y a tu mujer y a tus hijos y no hallarás donde te acoger ni tendrás con que vivir por tu culpa.

Cuando algo te mandare óyelo de voluntad y responde con crianza y si lo puedes hacer hazlo y si no di lo cierto y no mientas porque si no lo puedes hacer encomendarlo han a otro y haciéndolo así no serás culpado.

No seas perezoso ni amigo de holgar ten reposo y no andes de unas partes a otras y haz casa donde dejes a tu mujer y a tus hijos cuando murieres y de esta manera irá consolado porque les dejas en qué vivir esto basta y toma hijo mío mis consejos.¹⁴⁷

Respuesta del hijo:

Padre mío yo os agradezco mucho los consejos que me habéis dado con tan amorosa plática gran culpa sería mía si no tomase tan buenos avisos pero quién soy yo sino un pobrecillo maceual que vivo en pobreza y sirvo a otro y soy un pobre labrador gran merced me ha hecho Dios en se acordar de mí para que vos padre mío me

¹⁴⁷ Zorita, *Relación de la...*, v. 1, p. 379-380.

diédeses tan buenos consejos dónde hubiera ni oyera yo tal plática no tienen precio ni comparación las palabras preciosas de vuestro corazón oh si yo mereciese tomarlas bien porque no son vuestro corazón oh si yo mereciese tomarlas bien porque no son para dejar ni olvidar tales consejos yo he sido con ellos muy consolado y vos habéis hecho como padre que me ama.¹⁴⁸

Las madres *macehualtin* daban consejos con un contenido moral similar al anterior, con la diferencia de que varios aspectos eran sustituidos por cosas como lo referente al cuidado de la casa y los bienes familiares, la castidad, el trabajo, sobre el futuro esposo e hijos, etcétera.¹⁴⁹

Además de los consejos y recomendaciones, también existían penas asignadas para castigar ciertas faltas de los hijos desobedientes: azotes a mano limpia o con vara, punciones con puntas de maguey y uno muy peculiar que consistía en obligar al castigado a recibir el humo de chiles que se tostaban, lo cual causaba gran molestia en los ojos y vías respiratorias, específicamente se menciona la punción de los labios como pena por mentir. Cuando los hijos eran demasiado rebeldes también podían ser vendidos como esclavos o, si escapaban de casa, estos eran buscados hasta tres veces, tras lo cual eran dados por casos perdidos y seguramente acababan también como esclavos, delincuentes o mendigos.¹⁵⁰

En un ámbito también cotidiano, pero mucho más personal, se puede hablar de la vestimenta, la sexualidad y la higiene. La mayoría de la población en Tenochtitlan acostumbraba el baño diario, hasta más de uno, posiblemente con agua fría, en fuentes naturales o en el patio de las casas para el cual; según

¹⁴⁸ *Ibíd.*, v.1, p. 380.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, v. 1, p. 381-383.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, v. 1, p. 373.

Escalante, se utilizaba una raíz jabonosa para hacer más efectiva la limpieza corporal. El atuendo normal del hombre *macehual* era el *maxtlatl* o braguero y en ocasiones alguna manta que cubriese parcialmente el torso, mientras que la mujer usaba el *huipil* y las *naguas*, todos estos atuendos estaban hechos de alguna fibra vegetal basta, como la que se extraía del maguey y difícilmente usaban algún tipo de calzado.¹⁵¹

Poco se sabe de la sexualidad mexicana, ya que los corpus documentales no arrojan demasiada luz al respecto, aunque sí hacen constante alusión al aparente disgusto que tenían los nahuas por todo aquello que fuese transgresor; quizá esto sea un reflejo de cierta idealización moral que los religiosos españoles proyectaron sobre este “nuevo mundo”, en contraste con todo aquello que consideraban decadente en Europa. Alfredo López Austin plantea que la sexualidad nahua debía permanecer en la total intimidad, que los *macehualtin* estaban obligados a respetar las relaciones monógamas y que estos eran alentados a tener hijos, preferentemente con una pareja de su mismo *calpulli*.¹⁵²

Así como existían estas experiencias íntimas, también había otras que estaban totalmente volcadas hacia lo externo, dentro de las cuales se puede agrupar a los gestos, los modales, los insultos, las burlas, los ademanes y todo lo que pasaba en la interacción diaria entre individuos. La importancia de estos elementos radica en que eran expresiones culturales enunciadas oral y corporalmente; estas permiten conocer los protocolos y formalismos que debían guardarse, así como la forma en que se concebía el trato que debía darse al otro y

¹⁵¹ Escalante, “La casa, el cuerpo...”, p. 239-244.

¹⁵² López Austin, “La sexualidad...”, p. 148-153.

hasta la idea misma que se tenía del otro. Por otra parte, lo que se salía de estas normas de convivencia y era mal visto, no necesariamente era lo que se oponía o desobedecía lo normado, sino que también podía ser un indicio de lo que caracterizaba a la cultura popular y que no cuadraba con lo que era dominante o hegemónico.

Los *macehualtin* tenían que ser serios, sobrios, no debían soltar risotadas, cuando saludasen a alguien no debían toquetear su persona o su ropa, se desalentaba el ser curioso o hacer demasiadas preguntas; al caminar se les recomendaba llevar un ritmo intermedio y sin hacerlo chueco, o demasiado rápido, tampoco debían mover demasiado los ojos para no ser considerados locos o livianos; en la comida se desaconsejaba ingerir los alimentos desmedidamente o retorcerse en su lugar; era necesario respetar a los mayores y dejarlos hablar sin interrumpirles, no debían ser mentirosos ni burlones o chismosos. Las mujeres *macehualtin* debían observar lineamientos morales similares y además procuraban abstenerse de arreglarse demasiado, de soltarse el cabello, de ver a los ojos a los hombres y de parpadear mucho; también tenían que llevar la mirada en el suelo y caminar despacio, sin contonearse, no debían sonreír o reírse, ser chismosas, perder el tiempo en cosas que no estuviesen directamente relacionadas con el trabajo que estaban haciendo, ni ser flojas o dormilonas.¹⁵³

Además de estos buenos modales básicos, existían los gestos y expresiones específicas para interactuar con otros, como los principales saludos que Pablo Escalante ha recopilado. Entre *macehualtin* podían saludarse tomándose del brazo

¹⁵³ Zorita, *Relación de la...*, v.1, p. 375-382.

y verbalmente se recurría a expresiones como “mi hermanito”, seguido de alguna oración que expresase una especie de preocupación e interés por el otro como “no te asuste yo”, “no te vayas a caer”, “no te vaya a empujar” y entre mujeres podían recurrir a diminutivos como “mi niñita”; en todos los casos la cordialidad es enunciada en condiciones de fraternidad e igualdad y parece claro que se trataba de fórmulas estereotipadas. Según Escalante, la preocupación contenida en los saludos podía hacer referencia al riesgo que el otro sufría por verse expuesto a un estado anímico que generase emanaciones nocivas y desequilibrantes o un impacto fuerte que pudiese propiciar que su *tonalli* escapase.¹⁵⁴

En contraparte a esta cordialidad popular, también hay menciones sobre gestos negativos, atribuidos a la gente humilde, como correr, andar balanceándose, escupir, llevar mal ceñida la ropa, gritar y decir malas palabras, lo que hace pensar que los lineamientos anteriormente descritos más bien formaban parte de lo que los estratos dominantes consideraban como “buenas costumbres”.¹⁵⁵ De hecho, existen ciertos ejemplos sobre el carácter más espontáneo de la gente común, para la cual la risa, la diversión y la irreverencia se daban más fácilmente, ya fuese durante festividades como la batalla de talegas o durante actos expresamente recreativos. Si bien es cierto que algunas fuentes coinciden en que la gente popular no solía ser agresiva, también había ocasiones en que estos podían recurrir a los insultos, los empujones o a echarse tierra en los ojos,¹⁵⁶ por lo que no es descabellado lo que

¹⁵⁴ Escalante, “La cortesía, los afectos y la sexualidad”, coordinación e introducción del volumen de Pablo Escalante, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la vida cotidiana en México*, 5 v., México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México, 2004, v. 1, p. 265.

¹⁵⁵ Escalante, “La ciudad, la gente...”, p. 244.

¹⁵⁶ Zorita, *Relación de la...*, v. 1, p. 349.

sugiere Escalante cuando reflexiona que, al no tener un código de conducta tan estricto, las riñas entre *macehualtin* estaban cargadas de una gran violencia verbal, sobre todo cuando los miembros de un barrio se unían para atacar a algún extraño.¹⁵⁷

Un gesto muy particular entre los mexicas era el llanto, mismo que, posiblemente, era utilizado como una expresión protocolaria, no siempre ligada a un sentimiento específico, a la cual debía recurrirse en ciertos contextos: en rituales, actos políticos o para transmitir humildad y agradecimiento.¹⁵⁸ Casi siempre considerado como el antónimo del llanto, estaba la risa, pero ¿qué espacio había para esta en una sociedad que exacerbaba la seriedad y la sobriedad? Pues, en realidad, había numerosas ocasiones, espontáneas o preestablecidas, para la recreación y el esparcimiento: malabares con los pies que requerían de gran habilidad, representaciones en lugares públicos, que en ocasiones parecían tener intenciones cómicas, bailes y, desde luego, los tan conocidos juegos de pelota y juegos de mesa como el *patolli*.¹⁵⁹

Ahora bien, es posible pensar que todas estas actividades siempre eran más de lo que parecían, puesto que poseían un profundo significado simbólico, no obstante, estas también se realizaban en contextos bastante cotidianos y con fines distintos; incluso había un punto en el que los juegos y las distracciones podían atender contra el orden social cuando generaban la existencia de personajes de dudosa reputación, cuando se convertían en vicios que alejaban a la población de

¹⁵⁷ Escalante, “La cortesía, los afectos...”, p. 266-269.

¹⁵⁸ Escalante, “La casa, el cuerpo...”, p. 249-248.

¹⁵⁹ Durán, *Historia de las...*, II, 22, v. 1. y Clavijero, *Historia antigua...*, VII, 43-46, v. 2.

sus deberes o cuando las apuestas conducían a alguien a quedar esclavizado al no poder saldar sus deudas. De existir, este submundo del juego y las apuestas debió estar lleno de transgresiones: su posible relación con la embriaguez, el exceso, la violencia, el abandono de responsabilidades y costumbres peculiares, como hablar a los instrumentos de juego para favorecer a su dueño.¹⁶⁰

Curiosamente, el juego es descrito como un asunto de diversión para los estratos altos y como un vicio para los sectores populares, quizá por el hecho de que la gente encumbrada podía gastar y perder algunos bienes sin quedar desahuciada, mientras que la gente pobre se jugaba todo lo que poseía en la vida.¹⁶¹ Sin embargo, dado lo grave de las penas que había para aquellos que infringiesen el orden público y las restricciones en torno al uso de sustancias como el alcohol, no hay que creer que existía algún tipo de decadencia generalizada.

Fuera de los extremos, el juego también era un asunto casero cuando se trataba de cosas sencillas, como los juegos de mesa, que podían realizarse en las inmediaciones del hogar, en las casas de jefes de *calpulli* y en los centros comunales de los barrios donde, gracias a la intimidad que les protegía, se podía llevar la diversión a límites moderados.

Para concluir el tema, se abordará uno de los aspectos más interesantes sobre la vida cotidiana: la sabiduría y el conocimiento popular que resguarda la tradición oral. Lo particular de esta es que es una de las áreas cuyos límites son más difusos pues, incluso si fuese algo más socorrido por la gente común, su uso es común y colectivo, ya que puede ser poseído por el más humilde de los individuos

¹⁶⁰ Durán, *Historia de las...*, II, 22, v. 1.

¹⁶¹ *Ibíd.*

o por el más alto dignatario. En muchas ocasiones, el crisol del que se nutre este saber hace casi imposible de rastrear el estrato social del que proviene su contenido. Ahora bien, una buena parte de la tradición oral mexicana estaba compuesta por los discursos y consejos que daban los gobernantes, el pueblo a estos, los padres a los hijos, entre conyugues, entre amigos y demás, pero también hay otra, quizá más extensa, conformada por aquello que Sahagún clasificó como refranes, adagios, chistes, burlas, adivinanzas y metáforas; aunque el franciscano no realizó una traducción literal de este material oral, hizo todo lo posible por conservar el sentido de las frases, equiparándolas con dichos y elementos de la cultura hispana, por lo que es viable confiar en que conservan cierta esencia del mundo nahua.¹⁶²

Fray Bernardino recopiló numerosos dichos que usaban los nahuas, entre los cuales se puede encontrar aquellos que pretendían ridiculizar a los que actuaban mal, a los que eran entrometidos, a los que eran torpes o a quien se considerase un “sabelotodo”, de los que se mofaban llamándolos *tomachizoa*, cuando se metían en toda conversación jactándose de saber y entender todo o *centzon uelacic*, para el que presumiese de haber estado en muchos lugares y haber presenciado muchas cosas. También estaban los usados para expresar diferentes sentimientos como “Mi corazón se alegró, mi corazón se puso blanco”; o estados anímicos particulares, en este caso la ebriedad, “Los borrachos con el vino unos lloran, otros vocean, otros riñen, otros aporrean a los que topan y así dicen que cada borracho tiene a su

¹⁶² Sobre el sentido de algunas traducciones de Sahagún: Patrick Johansson, “Los refranes nahuas en la obra de Sahagún”, en José Rubén Romero Galván y Pilar Máynez (coords.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 89-106.

particular conejo”. Incluso había algunos dichos que hacían referencia a la condición de vida que le tocaba a cada quién y la manera en que se podía enfrentar: “Humilde como una tortolica, que ni tiene ni debe”, en referencia a quienes no gozaban de riqueza, pero estaban conformes al respecto.¹⁶³

Por otra, parte existían construcciones un poco más complejas, como los acertijos y las metáforas, que posiblemente tuviesen fines lúdicos o que fuesen expresiones con un tono poético.

Ejemplos de acertijos o adivinanzas:¹⁶⁴

- “¿Qué cosa y cosa una jícara azul, sembrada de maíces tosados, que se llaman momochtli? Este es el cielo, que está sembrado de estrellas.”
- “¿Qué cosa y cosa una vieja monstruosa, debajo de tierra, que anda comiendo y royendo? Es el topo.”
- “¿Qué cosa y cosa que se le rascan las costillas y está dando gritos? Es el hueso que se usa en los areitos por sonajas.”

Ejemplos de metáforas:¹⁶⁵

- “Abeja, o abejón que coge miel de las flores. Por el que es muchas veces enviado para comer.”
- “Eres cedro y árbol de gran sombra. Se dice por cualquiera señor o principal que es liberal y consuela y favorece a sus vasallos.”

¹⁶³ Estos y muchos otros adagios en: Sahagún, *Historia general...*, VI, 41, v. 2.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, VI, 42, v. 2.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, VI, 43, v. 2.

- “Haste hecho conejo, haste hecho siervo. Esto se dice de aquel, o aquella, que se van de casa de su padre, y andan de pueblo en pueblo, sin querer obedecer a sus padres.”

¿Los juegos de palabras eran una expresión artística, una válvula de escape social y de los códigos de conducta estricta, o una mera recreación proveniente de la sabiduría y la cotidianidad mexicana?

1.3 Dinámica cultural en Tenochtitlan

Tanto la cultura popular como la dominante o hegemónica no actúan como entes separados y absolutamente impermeables, sino que interactúan todo el tiempo, generando una serie de procesos históricos que pueden ser tanto conscientes como inconscientes. Abordar este aspecto puede atenuar la relativa escasez de datos concretos sobre la cultura popular, ya que permite estudiarla indirectamente mediante la convivencia de esta con otros elementos culturales dentro de una misma sociedad, en la que se puede suscitar la contradicción, la asimilación, el intento de aniquilación, los préstamos, la apropiación, etcétera. Este enfoque permite acercarse a la cultura popular mexicana no solo mediante lo que los corpus documentales nos cuentan sobre su producción material e intelectual, sino también mediante las distintas formas de participar en celebraciones religiosas, en la educación y demás; algo muy similar a lo que Roger Chartier y Peter Burke denominan como “las prácticas”: “Una estrategia consiste en concentrarse no en el pueblo como tal, ni siquiera en un grupo dentro de éste, sino en la interacción entre las tradiciones erudita y popular... Roger Chartier, sostiene que deberíamos estudiar la cultura “como apropiación”, no buscando la literatura (por ejemplo)

exclusivamente popular, sino los diferentes modos en que los escritores y lectores eruditos y populares utilizaron el material común”¹⁶⁶

En Tenochtitlan, la marcada estratificación social y una capacidad más o menos alta de control por parte del gobierno, dio pie a dinámicas culturales muy particulares que, a grandes rasgos, podríamos enmarcar en cuatro categorías: lo que la hegemonía quiere, lo que se negocia, la resistencia popular y la disidencia.

Lo dominante y lo hegemónico tiende a institucionalizarse y a mostrarse a sí mismo como lo único o lo verdadero lo que, muchas veces, va acompañado de procesos de homologación y de acciones concretas tomadas por gobernantes o instituciones. Lo anterior puede lograrse mediante la imposición, ya sea violenta, legal, propagandística, religiosa o intelectual; y también se pueden dar procesos de adoctrinamiento, de aculturación y de revisionismo en los que se busquen objetivos como consolidar un discurso histórico único que enuncie la verdad de los estratos sociales hegemónicos.

Los mexicas, al establecerse en Tenochtitlan, adoptaron una organización de tipo estatal y un gobierno central que fue cobrando fuerza rápidamente, reforzado por el elemento de prestigio que aportó la adopción de un linaje externo, el tolteca-culhuacano. Para el tiempo de su auge, el grado de control y poder que el *tlatocáyotl* ejercía pudo ser considerable, ya que buscó las bases históricas de la distinción

¹⁶⁶ Briggs, Burke, “¿Qué es la historia...”, p. 155 y Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, traducción de Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 13-162. Chartier desarrolla ampliamente la justificación epistemológica sobre la validez de estudiar las prácticas, por encima de los “objetos”; lo hace teniendo en mente las prácticas lectoras europeas del s. XVI, sin embargo, considero que el mismo giro epistemológico puede ser aplicado a una amplia variedad de estudios culturales.

social en el pacto de Izcóatl y estableció una serie de normas, morales y judiciales, que diferenciaron plenamente a los *pipiltin* de los *macehualtin*.

Existen algunos aspectos en los que es muy clara la intención del gobierno mexica por imponer restricciones que inevitablemente resultaron en la distanciamiento social y cultural entre *pipiltin* y *macehualtin*: las actividades que podían desempeñar, la educación y la inaccesibilidad a bienes que fuesen señal de una posición elevada.

La actividad de cada individuo solía establecerse desde el principio de su vida, mediante el obsequio de miniaturas que representaban a los instrumentos propios de cada oficio. En el caso de los *macehualtin*, los más encumbrados podían dedicarse a la artesanía y al comercio, pero otra parte estaba destinada al trabajo agrícola, por lo que su vida estaba rodeada por los elementos culturales propios de su contexto laboral: conocimientos especializados, rituales específicos y un mayor apego a su deidad patrona o aquella que tuviese la capacidad de facilitar su trabajo.

La asignación de una actividad estaba restringida por varios factores, siendo el estrato social uno de los más importantes. Cuando se abordó el tema de la imagen estereotipada que el *pilli* tenía del *macehual*, se mencionaron varios aspectos considerados como severos defectos de carácter que, hasta cierto punto, resultaban en una especie de inferioridad de la gente común. Para los *pipiltin*, la disciplina, el autocontrol, la sobriedad y una vida meritoria eran elementos clave para que un individuo pudiese desempeñar alguna función dentro del gobierno de manera eficiente y que, desde luego, los *macehualtin* no poseían. Así, mediante el requerimiento de una condición moral muy elevada, los estratos dominantes se aseguraban de mantener el control del aparato de gobierno, a esto se suma la importancia que tenía el pertenecer a los linajes prestigiosos de la ciudad que, si se

considera la posible tendencia a la endogamia, pudieron ser círculos sumamente cerrados, pero relacionados entre sí.

No es que un *macehual* no pudiese ser virtuoso, sin embargo, las vías para que este lograra tal condición estaban limitadas, en buena medida, por la educación que recibían. No resulta muy claro si el *calmécac* era una institución exclusiva de los *pipiltin* y el *telpochcalli* de los *macehualtin*, Francisco Javier Clavijero,¹⁶⁷ por ejemplo, parece confirmar esta idea, sin embargo, fray Bartolomé de las Casas afirmaba que en el *telpochcalli* estudiaban todos los jóvenes.¹⁶⁸ Posiblemente, los estratos sociales no se mezclaban, incluso si asistían a la misma institución educativa y es seguro que la que formación recibida era muy diferente: el *pilli* que fuese educado en un *telpochcalli* no era instruido con nociones básicas, ni se le enseñaba a servir en la guerra como un simple guerrero o a realizar trabajo comunitario, sino que se le preparaba para ser un alto mando militar o un importante dignatario.¹⁶⁹ Así pues, la estructura de la sociedad mexicana facilitaba la restricción del poder mediante la división del trabajo, la calidad de la educación, estándares morales muy rígidos y la preeminencia de linajes prestigiosos.

Este no era el único papel de la educación como parte de las técnicas de control del gobierno tenochca, pues la escuela también podía fungir como centro de adoctrinamiento. La asistencia al *telpochcalli* tenía un carácter obligatorio y la salida de este se daba solo cuando el joven había cumplido satisfactoriamente con un

¹⁶⁷ Clavijero, *Historia antigua...*, VII, 5, v. 2.

¹⁶⁸ Fray Bartolomé de las Casas, *Los indios de México y Nueva España. Antología*, edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O'Gorman, 10ª edición, México, 2014, p. 200.

¹⁶⁹ López Austin, *La constitución...*, p. 116-120.

cierto periodo y se disponía a casarse para formar una familia.¹⁷⁰ Durante su estancia en el *telpochalli*, los jóvenes eran organizados en cuadrillas de trabajo y se evitaba su ociosidad al asignarles trabajos en las grandes obras públicas o en el servicio a los templos, además recibían cierta instrucción militar y es posible que los más destacados fuesen seleccionados para empezar a convivir con las tropas en el campo de batalla,¹⁷¹ es decir que se les preparaba para ocupar un lugar funcional en la sociedad y también se aseguraba su participación activa en asuntos belicosos, algo que requería de una gran inversión de tiempo y esfuerzo, pero que, además, encausaba al individuo para que apoyase activamente los proyectos de expansión o defensa del estrato dirigente.

La existencia de adoctrinamiento resulta más clara en el caso de otra institución educativa, el *cuicacalli*, cuya asistencia era obligatoria y donde se aprendía a cantar, a bailar y posiblemente a manejar algún instrumento musical.¹⁷² No obstante, es muy probable que esto no se hiciera con fines artísticos o recreativos, sino en el contexto adoctrinar a los jóvenes mediante la participación en los grandes rituales que formaban parte de la religión institucional, especialmente los dedicados a Huitzilopochtli.¹⁷³ El culto a esta deidad era el origen de la visión de la guerra como el distintivo del pueblo mexicana y como su vía dispuesta para alcanzar la gloria y el poder; no es de extrañar que los *pipiltin* tuviesen especial interés en que su adoración, y la exacerbación de los valores bélicos que implicaba, fuesen

¹⁷⁰ Zorita, *Relación de la...*, v. 1, p. 374.

¹⁷¹ Durán, *Historia de las...*, III, 26, v. 2.

¹⁷² *Ibíd.*, I, 21, v. 1.

¹⁷³ Pablo Escalante y Alejandro Alcántara ya habían sugerido que **esta** institución podría haber tenido fines de aculturación y adoctrinamiento: Escalante y Alcántara, "La Ciudad...", p. 45.

algo muy presente en la mente de todo tenochca, de ahí que existiese una institución dedicada a inculcar estos elementos.

Por otra parte, lo que el estado dirigente no quería era que todos pudiesen ser protagonistas; la relación de Huitzilopochtli con el pueblo mexicana, era controlada por un grupo reducido, constituido por los *calpullis* originales y sus linajes más importantes, este vínculo era el origen y también el principal instrumento que permitía al estrato dirigente ejercer el poder. Aquellos que participasen como sacerdotes del culto a la principal deidad mexicana, debían pertenecer a seis barrios en específico,¹⁷⁴ dejando al resto de la población, como espectadores y participantes ignorantes de los más sagrados secretos rituales y quizá incapacitados para establecer una relación directa con el dios. Si bien no se puede poner en duda que Huitzilopochtli tenía gran importancia para todos para los mexicanos, cabe preguntarse qué tan presente estaba en la vida de la gente común.

Finalmente, los estratos dominantes aseguraron su distanciamiento de los sectores populares mediante el acaparamiento de ciertos bienes materiales. Algunos objetos prohibidos para los *macehualtin* eran el cacao, el pulque, las plumas preciosas, la ropa de algodón, calzado lujoso, tocados, coronas, narigueras, bezotes de oro, piedras preciosas, orejeras y casas de más de un nivel o con decoraciones suntuosas;¹⁷⁵ también se regularon, hasta cierto punto, su imagen y su comportamiento al establecer como norma el cabello largo hasta las orejas, la

¹⁷⁴ Durán, *Historia de las...*, I, 2, v. 1. Según Rudolf van Zantwijk estos serían Chalman, Cihuatecpan, Huitznahuac, Yopico, Tzonmoloco y Tlamatzinco: Rudolf van Zantwijk, "Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli", *Estudios de cultura náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. 6, 1966, p. 185.

¹⁷⁵ Durán, *Historia de las...*, III, 26, v. 2.

prohibición de usar mantas por debajo de las rodillas, salvo para que los que estuviesen marcados por cicatrices de guerra, y la restricción en el uso de algunos colores, como el azul.¹⁷⁶ Resulta interesante que los *pipiltin* legislasen estos lineamientos y los penasen con la muerte en caso de ser transgredidos, pues las condiciones de vida de un *macehual* difícilmente le hubiesen permitido hacerse con objetos lujosos. Esto puede deberse a varias razones: a) estos objetos no eran especialmente difíciles de conseguir o elaborar y por eso debían hacerse inaccesibles por otro medio, b) había una necesidad exagerada por diferenciar los estratos sociales y b) era una medida pensada para los mercaderes y artesanos que, debido a su posición de *macehualtin* encumbrados, rivalizaban en riqueza con los *pipiltin*; así, aunque fueran prósperos, se evitaba que detentaran símbolos de poder y dignidad, mediante un sistema jurídico. En cualquier caso, no es coincidencia que este tipo de normas surgieran en momentos de especial auge y poder, como lo fueron los gobiernos de Motecuhzoma Ilhuicamina y Xocoyotzin, quienes emitieron leyes que restringieron los artículos antes mencionados y que regularon algunos códigos de conducta.¹⁷⁷

Entre la capacidad de los sectores dominantes para imponer su cultura y la capacidad que los estratos populares tienen para resistir, existe un término medio en el que, voluntaria o involuntariamente, es necesario negociar y donde ambas partes pueden ceder u ofertar. En Tenochtitlan, este punto medio comenzaba cuando el gobierno no tenía interés en cambiar o imponerse en algún asunto, pero

¹⁷⁶ *Ibíd.*

¹⁷⁷ *Ibíd.*, III, 26 y 53, v. 2; Torquemada, *Monarquía...*, II, 58 y 59, v. 1 y Clavijero, *Historia antigua...*, V, 1-3, v. 2.

sí en regularlo; cuando simplemente no tenía los medios necesarios o no era viable hacerlo sin ceder algo y, del otro lado de la moneda, cuando el pueblo no podía exigir ciertas seguridades sin someterse, en parte, al control del gobierno central.

El *calpulli* es un gran ejemplo sobre los acuerdos y puntos medios entre *macehualtin* y *pipiltin*; para la gente común, el *calpulli* era el único medio de mantenerse fuerte y unida, ya que su pertenencia a este le garantizaba algunos derechos, lo dotaba de tierras cultivables para su sustento y les daba la capacidad de mantener unidad cultural. Por otra parte, los *pipiltin* que conformaban el gobierno también tenían como base social al *calpulli*, además de que en éste encontraron un andamiaje sobre el cual montar la organización tributaria, religiosa, residencial, militar y hasta laboral, sin embargo, igual debían asegurarse de ejercer un control y una supervisión eficiente de los mismos. Si se toma en cuenta la antigüedad que tenía el *calpulli* como célula social, y que había antecedentes de que este podía desprenderse de una estructura mayor cuando las condiciones se tornaban desfavorables, no es posible imaginar que los *pipiltin* tuviesen la capacidad o siquiera el interés de disolver o modificar sustancialmente dicha estructura. Lo anterior permitió que en Tenochtitlan existiesen dos formas de organización tan diferentes como lo eran el *tlatocáyotl* y el *calpulli*, cuya convivencia fue funcional y exitosa. Así, los barrios pudieron mantener a sus autoridades tradicionales como el consejo de ancianos, el *calpulleque* y los sacerdotes de barrio¹⁷⁸ sin representar una amenaza para el gobierno, ya que este pudo crear instrumentos de intromisión efectivos al nombrar funcionarios de barrio como el *calpixqui*, el *telpochtlato*, el

¹⁷⁸ Zorita, *Relación de la...*, v. 1, p. 242-243.

teoquihua, el *achcauhtli* e incluso el *tecuhtli*.¹⁷⁹ Asimismo, la principal autoridad del barrio, el *calpulleque*, tenía la difícil posición de mediar entre los intereses de su comunidad y los del gobierno; este dignatario debía contar con la aprobación del *tlahtoani*, lo que le daba un estatus sumamente prestigioso y también reducía las posibilidades de que se encumbrase algún caudillo rebelde.¹⁸⁰ Ahora bien, la relación entre *calpulli* y *tlatocáyotl* estaba lejos de ser simétrica y seguramente variaba dependiendo del poder de facto que poseía cada *tlahtoani*, sin embargo, este siempre se vio obligado a ofrecer seguridad y cierta autonomía para poder ejercer control sin correr el riesgo de crear una inestabilidad insuperable.

Al hablar del papel del *calpulleque* se aborda otro de los recursos que el gobierno tenía para negociar, la cooptación. Como Pablo Escalante ha sugerido, el ennoblecimiento en el que se veía envuelta esta autoridad pudo ser una medida para alejarlo de la organización comunal de su *calpulli*, aunque sin borrar sus lazos gentílicos.¹⁸¹ Este no era el único caso de cooptación que se daba, ya que la estructura social mexicana permitía un estrecho margen de movilidad hacia arriba, tal como sucedía con los estudiantes y guerreros *macehualtin* más destacados, quienes eran extraídos de su estrato popular y eran parcialmente incorporados a la comunidad *pipiltin*, perdiendo así los lazos con su comunidad y la posibilidad de que en estas surgiesen potenciales líderes especialmente carismáticos o inteligentes.¹⁸² Sin embargo, los estratos dominantes también se cuidaban de que los *macehualtin*

¹⁷⁹ Escalante y Alcántara, "La Ciudad...", p. 30-42.

¹⁸⁰ Zorita, *Los señores...*, p. 29-35.

¹⁸¹ Escalante y Alcántara, "La Ciudad...", p. 38.

¹⁸² Sobre algunos ejemplos de resolución de conflictos, véase: López Austin, "Organización política...", p. 544-546.

ascendidos no se incorporasen plenamente a sus linajes, por esto les otorgaban un estatus privilegiado, pero no al grado del que ellos poseían, como ocurría con los “caballeros pardos” de los que habla Durán. A estos les era concedido usar pieles finas, orejeras, bezotes, ropa de algodón, zapatos (en palacio), se les permitía beber públicamente, tener más de una mujer, no pagar tributo, beneficiarse de algunas tierras, comer en palacio y comer carne humana de los sacrificios, pero solo recibían el título menos prestigioso de *cuauhpilli* y se les prohibía el uso de ciertas plumas para diferenciarlos de los *pipiltin* de linaje antiguo.¹⁸³ Por otra parte, la movilidad social descendiente era mucho más común en los estratos altos y era un medio de autorregulación para disuadir a sus iguales de minar su autoridad moral al infringir la ley o los códigos de conducta.

Cualquiera que fuese el método de cooptación usado por la hegemonía, este implicaba un proceso de aniquilación parcial de la cultura del individuo que era ascendido y también generaba la creación de una cultura intermedia que no era ni popular ni dominante. Cortar lazos con la comunidad en la que había nacido un *macehual*, significaba abandonar a la familia, el oficio, el nombre de su *calpulli*, a la deidad patronímica y, por lo tanto, sus ritos, fiestas y celebraciones particulares. Por otra parte, la integración parcial de los *macehualtin* encumbrados a un estrato cultural distinto debió causar un fuerte sentimiento de alienación y extrañeza, quizá tan intensa como lo que hoy sentiríamos si, de golpe, cambiásemos a todos nuestros amigos y familiares por gente con la que tuviésemos poco o nada en común.

¹⁸³ Durán, *Historia de las...*, I, 11, v. 1.

Un caso aparte sería el de los barrios dedicados a oficios muy específicos, como artesanos y comerciantes, que por su alta especialización posiblemente no tuviesen la misma capacidad que aquellos que podían autosatisfacer su sustento y que, además, eran de origen no mexicana. En principio, creeríamos que la situación de estos grupos era mucho más vulnerable ante el poder central, no obstante, la importancia de su papel en la economía tenochca fue su principal fortaleza. Así, es sorprendente lo diferentes que eran los *pochtecah* del resto de los *macehualtin* y de otros habitantes de Tenochtitlan en general, ya que estos poseían una estructura y estratificación interna compleja conformada por sus propios señores, sus jueces, sus sacerdotes, su deidad patronímica (Yacatecuhtli) y hasta poderío militar. Este grupo mantenía una identidad cultural muy sólida que se expresaba en rituales como la despedida de aquellos que iniciaban un viaje de negocios, anunciada en una comida; la espera de su familia atendiendo penitencias como no bañarse, el atado de varas para ganarse el favor de Yacatecuhtli y los usos funerarios en los que se rapaban la cabeza como señal de luto.¹⁸⁴

Las libertades de las que gozaban los mercaderes se debían a que buena parte de los suministros de la ciudad y casi todos los bienes suntuarios preferidos de los estratos dominantes, eran obtenidos mediante las operaciones comerciales; sin embargo, el gobierno central los comprometía a actuar como espías y fuerzas expedicionarias en el extranjero; evitaban que acumulasen demasiadas riquezas obligándolos a distribuir las y les prohibía exhibir su prosperidad al hacerlos entrar de noche y mal vestidos a la ciudad cuando regresaban de una empresa exitosa.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Sahagún, *Historia general...*, IX, 1-14, v. 3.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, IX-3-5, v. 3.

El otro extremo de la dinámica cultural es la capacidad de conservación de las culturas populares y de todas aquellas que no sean dominantes o hegemónicas. Esta resistencia se puede dar mediante la mera solidez cultural y social o con actos específicos de oposición que buscan evitar la intromisión de elementos externos.

Desde luego, la forma pasiva más directa en que cada barrio mantenía su identidad cultural era la conservación del *calpulli* como forma de organización, lo cual implicaba la persistencia en la adoración de sus dioses patronímicos, sus oficios y la idea de lazos de parentesco, su relativa autonomía y la posibilidad de desprenderse de la estructura estatal. En este punto la posesión de la tierra era un arma de doble filo ya que les garantizaba el sustento, pero también era un privilegio del que los había provisto el gobierno, lo que los comprometía hasta cierto punto. Aunque el *calpulli* fuese una forma muy efectiva para conservar unidad, debe tomarse en cuenta que incluía tanto a los estratos dominantes como a los populares y que no había la intención ni la necesidad de los primeros por modificarlo.

Un punto intermedio entre la resistencia pasiva y la resistencia activa era la apropiación y la reinterpretación cultural. Si bien es cierto que todos los habitantes de Tenochtitlan estaban obligados a participar en los rituales y celebraciones del calendario religioso, esto no quiere decir que los elementos presentes en estas ocasiones les fuesen ajenos, pero la forma en que las vivían pudo ser muy diferente. La experiencia religiosa de un guerrero que rendía culto a Huitzilopochtli no pudo ser la misma experiencia que el culto de un agricultor por la misma deidad, así como la del labrador por Tláloc debió diferir a la del guerrero, ya que cada ser humano, influenciado por su situación social, tiene diferentes necesidades y preocupaciones por las que recurrir a lo divino. En estas diferencias siempre hay un proceso de

apropiación y reinterpretación de la deidad en la medida en que se llegue a modificar la importancia y las formas de sus funciones. Algo muy similar ocurre con los elementos que puedan servir como válvula de escape social, pues, aunque estén pensados como un medio de catarsis y desahogo, la forma en que la población se sirva de estos será bajo sus condiciones y no necesariamente cumpliendo objetivos ajenos. Por lo tanto, fiestas como la “guerra de talegas”, efectuada durante las celebraciones de *tititl*, pudieron tener un valor totalmente distinto para cada estrato social.

En cuanto a las vías activas de resistencia, los barrios de Tenochtitlan contaban con un recurso muy peculiar para evitar la intervención estatal en sus asuntos: la urbanidad. Alejandro Alcántara se basó en varios planos de archivo para profundizar en el estudio de las formas en que los predios familiares se distribuían, dividían y limitaban dentro de un mismo barrio. Muchas de las unidades residenciales estaban separadas entre sí por barreras físicas como bardas y canales de agua, pero internamente se conectaban por medio de numerosos callejones; ambos elementos aportaban cierto grado de intimidad y secrecía, incluso ante el gobierno central.¹⁸⁶ Estos planos pueden consultarse en el trabajo original de Alcántara,¹⁸⁷ pero también es útil, como ejemplo, el *Mapa de Uppsala*, (**figura 1**), donde se aprecian los numerosos canales y calles que atravesaban Tenochtitlan.

¹⁸⁶ Alcántara, “Los barrios de...”, p. 180-182.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 184.



Figura 1. Mapa de Uppsala

En el centro el lago y la ciudad de Tenochtitlan, con una estructura predominantemente cuadrangular y atravesada por numerosos canales y calles.

Ahora bien, el gobierno tenochca se valía de algunas autoridades que podrían fungir como una especie de policía con autoridad para detener delincuentes o controlar cualquier tipo de altercados, específicamente el *achcauhtli*. Además, el mismo *tlahtoani* podía hacer rondines nocturnos, cuidando su ciudad desde los techos y otros puntos elevados por los que pudiese moverse con facilidad.¹⁸⁸ Sin

¹⁸⁸ Escalante y Alcántara, “La Ciudad...”, p. 35 y Escalante, “La ciudad, la gente...”, p. 210-213.

embargo, todo parece indicar que estos elementos de seguridad no solían internarse en los rincones más recónditos de los barrios, si a esto sumamos el celo y la desconfianza que los *calpultin* sentían por los extraños, se puede concluir que mucho de lo sucedido en su interior llegaba a quedar fuera del conocimiento y del alcance de las autoridades externas. De esta forma, las ofensas menores y quizá algunas actividades que rayaban en la transgresión podían arreglarse entre vecinos o familiares sin la sanción del gobierno, cuyas penas solían terminar en el castigo más severo, la muerte.¹⁸⁹

El barrio no solo resistía mediante la posesión de “espacios privados” y el control de su desarrollo urbano, también desacataba premeditadamente la legislación oficial al tratar de encontrar soluciones más moderadas para sus problemas internos. Propiciadas por esta intimidad y seguridad, había otras formas de desacato como la posible despreocupación de los *macehualtin* sobre ciertos comportamientos, siempre que supongamos que entre ellos había más risas, más insultos más juegos y más desorden.

En toda sociedad, la forma más radical para oponer resistencia, aunque ya no solo culturalmente, es la plena rebeldía, que puede manifestarse en el abandono de actividades o, más agresivamente, en acciones que impliquen distintos grados de violencia. Aunque quizás algo veladas, este tipo de conductas no eran del todo inusitadas para los mexicas, ya que contaban con los antecedentes de la fuga de sus propios *calputlin* de Aztlan, el caso de los cuidadores de trojes rebeldes de Chalco¹⁹⁰ y el riesgo de exterminio que los *pipiltin* mexicas enfrentaron al hacerle la

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 217.

¹⁹⁰ Chimalpahin, “Tercera relación...”, p. 231-251.

guerra a Azcapotzalco, ya que, de fracasar, hubiesen sido devorados por su pueblo. Esto último, también es una señal de que los estratos dominantes eran conscientes de que existían ciertas coyunturas en las que podrían perder su posición y, por oposición, es de suponer que la estricta legislación que se desarrolló en Tenochtitlan, las medidas de cooptación, la participación religiosa obligatoria, el pago de tributos, el control de la conducta y el control de la vestimenta respondían a la necesidad de disminuir, tanto como fuese posible, el riesgo de cualquier tipo de desobediencia, sublevación o fuga demográfica.

El núcleo de la dinámica cultural en Tenochtitlan era la dialéctica entre estratos sociales, pero también había numerosos factores que difícilmente podrían ser encasillados, aquellos que indiscutiblemente atentasen contra la totalidad de la estructura social o lo que estuviese fuera de la norma para todos.

Los criminales, los vagabundos, los extranjeros y demás individuos transgresores del orden eran agentes sociales que, al estar fuera de la ley, quedaban fuera de lo moralmente aceptable y, por lo tanto, eran excluidos de sus comunidades; no resulta claro si culturalmente constituían algo aparte o un tipo de subcultura dentro de Tenochtitlan. Ante esta incertidumbre cabe preguntarse si estos personajes eran elementos externos a la dinámica cultural de la sociedad tenochca.

Como se ha mencionado, existen lagunas importantes sobre el ámbito de la sexualidad mexicana y se debate el carácter que algunas fuentes de tradición española daban a los trasgresores sexuales, por lo que permanece la duda sobre el estatus de la homosexualidad y las mujeres, incluso de aquellas que pudieron ejercer algo similar a la prostitución. Existen indicios de que estas formas de vida

no se daban en la total clandestinidad ya que, según Guilhem Olivier, las *ahuiani* participaban en rituales religiosos; el oficio de estas mujeres tenía un carácter bastante público ya que sus principales áreas de trabajo eran los lugares altamente concurridos, donde procuraban atraer clientela mediante el cuidado de su aspecto físico y ciertas expresiones como sonrisas, guiños y parpadeos exagerados. El carácter público de las *ahuiani* y su posible participación en rituales pueden ser indicadores de que su presencia y actividad era tolerada en la sociedad mexicana, aunque también podríamos pensar que sus actividades se daban, simultáneamente, en un ámbito ritual, aceptado, y en otro meramente carnal, poco aceptado.¹⁹¹

Lo anterior contrasta con la descripción de los homosexuales como condenables, asquerosos, sucios, fuentes de enfermedades e inhumanos y de las supuestas prostitutas como malvadas, borrachas y lujuriosas;¹⁹² ambos pudieron ser considerados como agentes sociales que causaban cierta irrupción en la normalidad, pero parece imposible que estos personajes fueran totalmente condenables y tolerados al mismo tiempo. Quizá existía cierto grado de rechazo hacia los homosexuales como consecuencia del carácter eminentemente patriarcal de la sociedad tenochca y por los valores belicosos del estrato dirigente, mismo y quizá veía en cada hombre a un potencial progenitor de futuros guerreros y trabajadores.

¹⁹¹ Guilhem Olivier, "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico", coordinación e introducción del volumen de Pablo Escalante, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, 5 v., El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2011, v. 1, p. 301-305.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 306.

Así como había individuos de moralidad incierta, también existían otros que, claramente, actuaban fuera de la ley, criminales que iban desde ladrones comunes hasta peligrosos hechiceros que se valían de medios mágicos para robar, violar y matar. Es casi seguro que este porcentaje de la población no estaba bajo el cobijo de ningún *calpulli*, ya fuese por no pertenecer a ninguno o porque hubiesen sido expulsados, precisamente, por incurrir prácticas ilícitas. Los espacios en los que operaban habrían sido aquellos en los que pudiesen extraer objetos de valor (mercados y rutas comerciales) y su tiempo preferido era la noche, con cuyo cobijo podían realizar fechorías.¹⁹³ Debido al carácter altamente nocivo de los criminales, muchos delitos como el asesinato, el robo, la violación, el envenenamiento y el empleo de medios mágicos con malos fines eran castigados con la pena capital.¹⁹⁴

Al final de todos estaban los pobres, los desposeídos, los vagabundos y demás marginados. En el mejor de los casos, aquellos que pertenecieran a un *calpulli* podrían encontrar refugio en los recursos que estas comunidades tenían para cuidar a los huérfanos, las viudas, los enfermos, los ancianos y los más pobres,¹⁹⁵ pero aquellos que habían sido expulsados, los extranjeros en desgracia, los borrachos desahuciados y cualquier persona abandonada, debían ingeniárselas para subsistir mendigando, buscando sobras o cometiendo ilícitos. Así pues, tenían espacios y tiempos de acción similares a los de los criminales y posiblemente dormían en caminos y lotes baldíos, ya fuese a la intemperie o bajo el cobijo de cualquier refugio improvisado.¹⁹⁶

¹⁹³ Escalante, "La ciudad, la gente..." p. 223.

¹⁹⁴ Zorita, *Relación de la...*, v. 1, p. 345.

¹⁹⁵ Escalante, "La ciudad, la gente...", p. 215.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 219-223.

En general, se puede decir que en todos los casos anteriores constituyen anomalías y transgresiones sociales que podían ser externas, pero también creadas por la misma sociedad que, a su vez, ideaba una serie de mecanismos de asimilación, de rechazo, de supresión y de regulación. No es posible saber si estas minorías contaban con algún sentido de comunidad que los llevase a cuidarse o protegerse entre sí, pero es posible afirmar que poseían expresiones culturales muy particulares que, casi siempre desbordaban lo normado, como la feminidad y la corporeidad de las mujeres públicas, la parafernalia mágica de los hechiceros malvados y las alternativas para subsistir de las que se valían los desamparados. Por lo anterior, creo que lo más adecuado sería considerar a todos estos agentes sociales como parte de la dinámica cultural interna de Tenochtitlan.

Capítulo II. Algunas consideraciones sobre el *calpulli*

Como se vio en el capítulo anterior, la configuración barrial de Tenochtitlan y la importancia de la función social del *calpulli*, fueron factores estrechamente ligados a la diferenciación y la estratificación cultural de sus habitantes. Es importante analizar la historia de esta forma de organización en el devenir mexicana por, al menos, dos razones: esbozar las posibles relaciones, o diferencias, entre una cultura popular, una de barrio o una local y tratar de demostrar que la heterogeneidad cultural en la capital tenochca, objeto de estudio de esta tesis, no solo está sustentada en una dialéctica artificial y meramente académica, sino que responde a un proceso histórico específico de estratificación y diferenciación social en el que el *calpulli* tuvo un papel muy relevante.

Definir al *calpulli* es complicado, tan solo su traducción admite numerosas interpretaciones: casa grande, vasta sala, barrio, suburbio, aldea, poblado, distrito.¹⁹⁷ Sin embargo, existe cierto consenso que ve a esta célula social como el escenario mínimo en el que se desarrollaron y expresaron todos los aspectos de la vida de los mexicas, incluida su cultura. Por esto es pertinente repasar, con cierto detalle, la historia y las características de esta institución social ya que, sin un

¹⁹⁷ Véase: Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, 6ª ed., estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 2013, p. 11 y Rémi Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos y precedido de una introducción*, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI Editores, 1977, p. 62.

entendimiento general del contexto, la visión del aspecto cultural parecería fragmentada o aislada.

Miguel Pastrana define al *calpulli* en los siguientes términos:

El *calpulli* es la unidad social básica del mundo náhuatl que se articulaba en torno a tres ejes: la tenencia de la tierra como forma de organización económica y territorial, el parentesco como forma de organización social y política, así como la religión y el culto en torno a la figura del dios tutelar *calpultéotl*, “dios del *calpulli*”, como elemento de unidad cultural e identidad. Cada *calpulli* se organizaba alrededor de sus linajes de mayor prestigio y tenía su propio gobierno colegiado en los *calpulhuehuetque* “los viejos del *calpulli*”, conformado por varones ancianos de los linajes más prestigiosos de esa unidad social. Los *calpultin* podían ser de rangos y especialidades diferentes...¹⁹⁸

Para Alfredo López Austin, el origen del *calpulli* está en el cataclismo de las grandes ciudades mesoamericanas entre el siglo VII y X, cuando las relaciones de poder y económicas colapsaron y se vieron rebasadas por grupos rebeldes, que se organizaron en pequeños núcleos, muy ágiles para realizar movimientos migratorios:

Los núcleos recibieron en idioma náhuatl el nombre de *calpulli*. Míticamente remontaban su creación a distintas fechas sagradas en las que habían sido sacados de montañas-vientres por la intervención de particulares dioses protectores. Estos garantizaban no sólo la prosperidad de las sementeras de sus protegidos, como dispensadores del agua, sino que habían otorgado a sus respectivos *calpulli* los instrumentos de una especialidad en el complejo marco económico, y custodiaban la fecundidad y la salud de sus hijos.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Pastrana, “Para que descanse...”, p. 138.

¹⁹⁹ Alfredo López Austin, “Organización política en el altiplano central, durante el Posclásico”, en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, México, vol. XXIII, no. 4, abril-junio, 1974, p. 519.

En las sociedades mesoamericanas, el individuo no fue el protagonista social, éstas funcionaban con un fuerte sentido de la colectividad que permeaba toda su organización, lo que resultó en la poca fuerza de la figura del individuo, sobre todo en el contexto de los *macehualtin*.²⁰⁰ Así pues, si se considera al *calpulli* como una institución social corporativa o colectiva por excelencia, es necesario tomar en cuenta en qué grado contuvo y dio forma a la cultura mexicana a lo largo de su historia. El *calpulli* fue el escenario en el que se expresaban todos los elementos culturales, incluso los más sutiles, de la vida en Tenochtitlan; entender qué era y cómo funcionaba el *calpulli* es algo elemental, en la medida en que se pueda asociar a este con la cultura de barrio y esta, a su vez, con la cultura popular.

2.1 Problemas historiográficos y de interpretación sobre el *calpulli* durante la migración mexicana

El estudio histórico del relato de la migración mexicana está marcado por un gran problema de carácter epistemológico y hermenéutico: ¿la migración corresponde a una tradición mitológica o a una tradición histórica? Y ¿se puede hacer o hablar de historia de la migración mexicana? Asimismo, tratar de estudiar al *calpulli* durante la migración presenta cuestiones muy similares. Mucho se ha debatido sobre esta oposición de posturas, sin embargo, no se ha dado una respuesta definitiva a numerosas interrogantes, por ejemplo, la existencia o no de Aztlan y su ubicación exacta. Investigadores como Carlos Martínez Marín, Alfredo López Austin y Federico Navarrete ya han abordado el problema de la polaridad entre la

²⁰⁰ A diferencia de los *pipiltin*, cuyos cargos y notoriedad les permitían sobresalir como individuos especialmente competentes o brillantes.

interpretación histórica y la interpretación mítica de la migración.²⁰¹ Hacer un recuento de todos los autores que han teorizado al respecto estaría más allá de los objetivos de esta tesis, por lo que bastará con enunciar, sucintamente, las hipótesis centrales de cada postura.

Hipótesis mitológica: aquellos que se han inclinado por la interpretación mitológica de la migración basan sus postulados en los aspectos más fantasiosos de la migración y en la ausencia de evidencias arqueológicas que sustenten el relato. Debido a esto, consideran que la información aportada por los relatos de la migración mexicana es fantástica y simbólica, por lo que ésta debe ser valorada en cuanto a su capacidad para hablarnos sobre aspectos ontológicos a nivel de los sistemas de creencias mexicas y nahuas. Federico Navarrete remonta el origen epistemológico de esta postura a la tradición occidental griega, a la preeminencia del *logos* sobre el *mythos*, principio que no necesariamente puede aplicarse a tradiciones históricas mesoamericanas.²⁰²

Siguiendo esta línea interpretativa, la migración mexicana más bien sería una peregrinación, con el sentido religioso que esto implica, por lo que los principales puntos de arribo serían lugares cargados de un alto valor simbólico; este es el caso de Aztlan, Chicomoztoc, Colhuacan, Tollan, Chalputepec y, finalmente, la misma Tenochtitlan. Estas ubicaciones comparten rasgos como ser locaciones lacustres y

²⁰¹ Carlos Martínez Marín, "La cultura de los mexicas durante la migración" en Miguel León-Portilla, *Antología. De Teotihuacán a los aztecas. Fuentes e interpretaciones históricas*, México Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 247-250; Alfredo López Austin, "El origen de los mexicas: ¿nomadismo o migración?", en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, México, vol. 39, no. 3, enero-marzo, 1990, 675 y Federico Navarrete Linares, "La migración mexicana: ¿invención o historia?" en Constanza Vega (coord.), *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, México, INAH, 2001, p. 303-322.

²⁰² *Ibíd.*, p. 306.

contar con la presencia de cuevas y cerros; estos elementos se relacionan con estructuras míticas de gestación y de origen, mismos que "... devinieron en Mesoamérica en aspectos fundamentales de la búsqueda de paisajes destinados para asentarse."²⁰³ Ahora bien, el relato de la migración no es algo único del pueblo mexicana, por el contrario, la mayor parte de los grupos que se asentaron en el Altiplano Central durante el Posclásico atribuyen su origen a procesos migratorios, entre estos se puede mencionar a los tlaxcaltecas, los tepanecas, los acolhuas, los culhuacanos, los chalcas y demás.²⁰⁴ Ángel García Zambrano explica este fenómeno de la siguiente forma:

Tales eventos se constituyeron cognitivamente en imágenes registradas en la memoria de colectivos sociales que emprendían periódicas migraciones. Al evocarse esos sucesos en prominencias del paisaje contentivas de sus meta-representaciones, las etnias emigrantes ubicaban sitios considerados ideales para fundarse. El mecanismo de elección se supeditaba así a registros selectivos resguardados en la memoria de comunidades que los transmitían generacionalmente a sus descendientes.²⁰⁵

En este sentido, los lugares mencionados durante la migración no tienen una relevancia histórica exacta, pero sí tienen que ver con la memoria histórica del pueblo migrante, por lo que es un indicio del pasado más remoto de este; así, Aztlan podría no ser el lugar de origen de los mexicas, si no la proyección de una memoria colectiva todavía más antigua. No obstante, existe la posibilidad de que este mismo

²⁰³ Ángel Julián García Zambrano, *Pasaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Facultad de Arquitectura, 2006, p. 3.

²⁰⁴ Federico Navarrete habla sobre el origen de estos y otros pueblos en: Federico Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, UNAM, IIH, 2011, p. 93-170.

²⁰⁵ García Zambrano, *Pasaje...*, p. 3.

proceso suceda a la inversa, es decir, que Tenochtitlan se proyecte al pasado como una idea de lugar ideal fundacional, lo que remitiría el relato de la migración a un contexto y a un tiempo totalmente mítico.²⁰⁶ Siguiendo esta línea, la existencia de *calpultin* durante la migración también sería una proyección de la estructura de Tenochtitlan hacia el pasado para dar sentido de continuidad, podría ser el mito de origen sobre la diversidad cultural de la gran urbe o la historia de la preeminencia de Huitzilopochtli ante las otras deidades que eran adoradas por los mexicas o por los grupos que se le incorporaron. Podría pensarse que esto es valioso porque también proporciona información sobre los mitos de origen presentes en la memoria de los *calpultin*, sin embargo, esto no sería posible debido a la “monopolización” de estos relatos por parte del grupo dominante, algo de lo que se tratará más adelante.

Hipótesis histórica: parte de la premisa de que la migración mexicana es un hecho histórico, cuyo contenido implica información histórica que puede ser precisada espacial y temporalmente. Los principales argumentos que se pueden enumerar a favor de esta postura, y en contra de concepciones mitologizantes, son las siguientes: la incompatibilidad de las tradiciones históricas mesoamericanas con las europeas, el estudio comparado de fuentes, así como sus coincidencias y discrepancias; y la incapacidad de cualquier élite gobernante para inventar una historia que no tenga ningún tipo de anclaje en la realidad y en la memoria colectiva de su pueblo.²⁰⁷

La búsqueda de información precisa en los relatos de la migración mexicana debe acompañarse de una muy cuidadosa crítica de fuentes. En este sentido,

²⁰⁶ Navarrete, “La migración...”, p. 304.

²⁰⁷ Navarrete, *Los orígenes...*, p. 78-80.

muchos pasajes de la migración pueden ser identificados como simbólicos, sin embargo, también existen coincidencias, discrepancias y elementos muy específicos que arrojan “datos duros”. Federico Navarrete, comparando diversas tradiciones históricas mesoamericanas, menciona a Aztlan como el lugar de origen exclusivo de los mexicas, mismo que está presente en la mayor parte de los documentos que revisó. La imagen de Aztlan en los corpus documentales podría ser o no exacta y muchos de los rasgos que se le atribuyen podrían responder, en efecto, a aspectos simbólicos, sin embargo, existen fuertes indicios de que es un elemento particular en la memoria mexicana de su migración. Pensemos en Tollan Xicocotitlan, cuya descripción de ciudad hegemónica e ideal no corresponde con lo hallado en el yacimiento arqueológico de Tula, los rasgos exagerados que se le atribuyen como modelo a seguir, no implican que esta haya existido solo en un plano mitológico.²⁰⁸

La interpretación histórica nos permite hablar de un *calpulli* histórico que fungió como base de la organización social mexicana y como repositorio de la cultura de los diferentes grupos que conformaron a los mexicas durante la migración. Aunque esta visión histórica también sería acaparada por el discurso del grupo dominante, tiene el potencial de arrojar información sobre la dinámica social del grupo entero, a la cual se le podría dar seguimiento y continuidad mediante el estudio de la cultura mexicana tras la fundación de Tenochtitlan, periodo para el que existe una mayor cantidad de información.

²⁰⁸ Sobre Tula véase: Miguel Pastrana Flores, “Tula y los toltecas en los textos de Sahagún”, en José Rubén Romero Galván y Pilar Máñez (coords.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 107-113.

Una posible conciliación: es necesario adoptar una actitud eminentemente histórica para dar solución a los problemas del estudio de la migración mexicana, empezando por dar prioridad a las características particulares de las tradiciones históricas mesoamericanas: la función de los mitos en la cosmogonía, la tradición oral y los mecanismos para preservarla y difundirla y el papel de los códices como medio de registro gráfico. Esto no quiere decir que debemos pensar en la historia como si nosotros mismos fuéramos mexicanos, esto iría más allá de los límites de la empatía y sería ahistórico, por el contrario, debemos tomar en cuenta las inquietudes académicas de la Historia como disciplina social y humanística actual; es decir, debe existir mediación. Federico Navarrete lo expresa en las siguientes palabras:

...la relación entre la concepción histórica occidental y las concepciones históricas de otras sociedades, como las mesoamericanas, ya no debe tomar la forma de una confrontación entre dos formas opuestas de conocimiento en la que la primera busca reducir a las otras a su concepción de verdad o falsedad. Debe convertirse en un auténtico diálogo entre concepciones diferentes del tiempo, el devenir y los actores históricos, en suma, un intercambio entre concepciones diferentes de lo que son el ser humano y la sociedad en el tiempo. En este diálogo ninguna tradición tiene el monopolio de la verdad y ninguna tradición debe aspirar a absorber o explicar a las otras, así como tampoco debe pretenderse construir una historia universal que las abarque a todas. Una relación plenamente dialógica debe asumir la alteridad y buscar la comprensión y el intercambio a partir de ella (Bajtín 1986).²⁰⁹

²⁰⁹ Navarrete, "La migración...", p. 315-316.

En resumen, existe un problema epistemológico y hermenéutico en torno al relato de la migración mexicana, una postura afirma que constituye una narrativa mítica, mientras que otra la considera histórica. Ambas hipótesis corren el riesgo de incurrir en una especie de esencialismo absoluto, en aquello que Paul Ricoeur llamaba “hermenéutica romántica”:

... tendía a identificar la interpretación con la categoría de “comprensión”, y a definir comprensión como el reconocimiento de la intención de un autor desde el punto de vista de los destinatarios primarios en la situación original del discurso. Esta prioridad dada a la intención del autor y al auditorio original tendía, a su vez, a hacer del diálogo el modelo de cada situación de comprensión, de modo que imponía el marco de la intersubjetividad en la hermenéutica.²¹⁰

Esta actitud reduce al mínimo la posibilidad de interpretación, también es necesario preguntarse, como historiador, qué se quiere saber de las fuentes, qué es lo que se cree que estas dicen y qué se cree que se puede obtener de estas mediante el análisis de estas. Por lo tanto, es válido analizar los relatos de migraciones desde el punto de vista del mito y el símbolo, pero también desde el punto de vista histórico. En este ejercicio, el conocimiento de la cultura que enunció las fuentes y la interpretación deben mediar entre la capacidad del historiador para “interrogar” a las fuentes y el potencial de las fuentes para “decirnos” algo. El estudioso puede entablar un diálogo con el relato de la migración mexicana, mismo que no está limitado a una sola posibilidad.

²¹⁰ Paul Ricoeur, traducción de Graciela Montes Nicolau *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI Editores, 2017, p. 36.

El historiador no lee sus fuentes desde el pasado, sino desde el presente y con criterios y objetivos específicos, al no ser consciente de esto, se corre el riesgo de imponer a las fuentes un límite epistemológico y hermenéutico totalmente subjetivo, quizá sin tener elementos para sustentarlo. Los problemas en torno al estudio del *calpulli* durante la migración pueden atenuarse mediante este equilibrio y apertura de interpretación o generando nuevas metodologías que permitan retomar lo mejor de las otras, como sugiere Navarrete. Si se desea investigar al *calpulli*, entonces eso debe ser lo que se indague y es trabajo del historiador tratar de discernir los elementos históricos y los mitológicos, así como la relación entre ambas narrativas; esto bajo el entendido de que las tradiciones históricas mesoamericanas no son iguales a las de otros pueblos

El problema historiográfico: los corpus documentales presentan una gran diversidad y discrepancia sobre numerosos detalles de la migración mexicana: personajes, lugares y sucesos. Esta heterogeneidad puede explicarse por los problemas propios de la transmisión de la información a través del tiempo, pero también por la existencia de múltiples discursos históricos simultáneos que responden a tradiciones y necesidades diferentes. Así lo explica Federico Navarrete en su libro *Los orígenes de los pueblos indígenas de México. Los altépetl y sus historias*, donde analiza las historias de origen que cada grupo del Altiplano Central narraba sobre sí mismo, así como los motivos que tenían para consolidar la veracidad y legitimidad de su historia.²¹¹

²¹¹ Navarrete, *Los orígenes...*, p. 48-51 y 80-83.

Por otra parte, es posible identificar indicios que apuntan hacia estructuras similares en las historias de origen de los pueblos que migraron hacia el Altiplano Central, por lo que, a las discrepancias, se suma lo poco variado de los temas en las tradiciones migratorias indígenas. Esto se ha tratado de explicar mediante la postura mitologizante; desde esta perspectiva, todas las historias de origen mesoamericanas funcionan con mecanismos de representación simbólica similares. Asimismo, se debe considerar la ausencia total, o casi, de historias de origen popular en cada grupo indígena: el linaje dirigente mexica o sus *calpultin* principales tuvieron la necesidad de perpetuar su historia para legitimarse tanto interna como externamente, al grado que no solo procuraron dejar un registro de su tradición, si no que trataron de destruir aquellas que la contradecían.²¹² En contraparte, los *calpultin* no dominantes o los *macehualtin* en general no tuvieron esta necesidad de persuadir y de legitimar, por lo que sus historias no trascendieron del mismo modo en que lo hicieron las del linaje gobernante.

La preeminencia de las tradiciones de los linajes gobernantes representa una limitación importante para el estudio de los estratos sociales no hegemónicos durante la migración mexica, sin embargo, no son un impase absoluto. Carlos Martínez Marín realizó un esbozo general de la cultura mexica, y de la acolhua a pesar de este problema;²¹³ asimismo, debe tomarse la siguiente reflexión de Federico Navarrete:

²¹² Navarrete, "La migración...", p. 311-312.

²¹³ Martínez Marín, "La cultura...", p. 247-255.

En suma, podemos suponer que los transmisores de la tradición podrían, si así lo requerían sus fines persuasivos o sus intereses políticos, suprimir ciertos aspectos de su historia, modificar algunos más, embellecer otros para ensalzar su posición, o que podrían añadir algunos, pero no que pudieran realizar invenciones *ex nihilo* de tradiciones completas como ciertos autores pretenden que hicieron los mexicas al inventar su migración desde Aztlan. Un cambio así de drástico en una versión del pasado no servía de nada si no era aceptado como verdadero por los receptores de esta tradición, dentro y fuera de ese altépetl, y éstos no la aceptarían si chocaba abiertamente con las tradiciones ya conocidas.²¹⁴

La *Crónica X* y la tradición tenochca: en 1945, Robert Barlow presentó una teoría que planteaba que la *Crónica mexicana*, el *Códice Tovar*, el *Códice Ramírez*, el libro siete de la *Historia natural y moral de las Indias*, de José de Acosta; y parte de la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, de fray Diego Durán tenían similitudes estructurales notables, por lo que propuso la existencia de un documento original, del cual abrevaron estas obras, al que llamó *Crónica X*. Desde el planteamiento inicial de Barlow, se han llevado a cabo numerosas investigaciones que han comparado textos desde su nivel historiográfico hasta el narrativo e incluso se ha intentado enunciar una tentativa fecha de elaboración de la *Crónica X*. Rubén Romero Galván considera que el contenido de las obras pertenecientes a la familia de la *Crónica X* son de tradición eminentemente tenochca; asimismo, concluyó que el texto de Durán y la *Crónica Mexicana* parecen ser más cercanos al

²¹⁴ Navarrete, *Los orígenes...*, p. 80.

documento original, debido a la fecha de su elaboración, la similitud de su estructura cronológica y a la información que aportan.²¹⁵

Por otra parte, está la posibilidad de que no exista una crónica original de la que hayan abrevado otros, sino un grupo entero de documentos cuya información era muy similar por pertenecer a la tradición tenochca, en este sentido considero viable la siguiente reflexión de Clementina Battcock:

Finalmente, me permito reflexionar en voz alta: ¿por qué no atrevemos a pensar que jamás existió la *Crónica X*? ¿Por qué no partir del supuesto de que Tovar, Durán y Tezozómoc se basaron en una multiplicidad de textos y que sus evidentes coincidencias arraigan en la prevalencia de una historia “oficial”, perfectamente conocida por sus informantes? En este sentido, muy útil resultaría ampliar la búsqueda de otros documentos con rasgos cercanos a los de la *Crónica X*, como plantean Castañeda y Oudjik. Esto apuntalaría la labor pendiente de restaurar y definir el verdadero carácter de lo que pudo ser esa fuente “común”. En acatamiento a la contundente afirmación de Robert Barlow de que “Si la *Crónica X* no existiera, sería necesario inventarla”, me pregunto: ¿por qué no empezar desde ahora a reconstruirla en su totalidad?²¹⁶

2.2 El *calpulli* en las tradiciones y relatos de la migración

Esta sección pretende dar una visión integral del *calpulli* y su papel en la organización social mexicana durante la migración; aunque se tratará de guardar balance y apertura ante los aspectos mitológicos y simbólicos, se dará preferencia a los elementos que muestren indicios históricos.

²¹⁵ José Rubén Romero Galván, “La Crónica X” en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, 3 v., México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, v. 1, p. 185-195.

²¹⁶ Clementina Battcock, “La Crónica X: sus interpretaciones y propuestas”, *Orbis Tertius*, Universidad Nacional de La Plata-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria, La Plata, vol. XXIII, no. 27, junio 2018, e067, <https://doi.org/10.24215/18517811e067> (consulta: 19 de octubre de 2019).

A Aztlan, generalmente se le ha denominado como “lugar de garzas”, la etimología de esta palabra es ambigua; lo que si queda claro es que la mayoría de los relatos migratorios mexicas inician la historia de estos en el marco de su salida de esta ciudad lacustre.²¹⁷

La certeza de la existencia de Aztlan y su localización exacta no ha sido posible. Fernando Alvarado Tezozómoc afirmó que el lugar de origen de los mexicas se encontraba en un asentamiento hacia el poniente, pero posteriormente mencionó que Aztlan estaba muy al norte, en el actual Nuevo México, este es un ejemplo de las discrepancias que existen, incluso, dentro de un mismo texto.²¹⁸ Por otra parte, Paul Kirchhoff propuso que el lugar de origen de los mexicas estaba al sur del actual estado de Guanajuato,²¹⁹ mientras que otros han contemplado la posibilidad de que estuviera en Mexcaltitán, Nayarit.²²⁰ Algo que podría reforzar la idea de que Aztlan se ubicaba al norte es el análisis de Patrick Johansson sobre la orientación del *Códice Boturini*, el cual parece indicar que el avance de los mexicas fue de norte a sur, por lo que el eje de orientación de las láminas sería el Este y no el Norte, como en los mapas o planos actuales.²²¹

Dejando de lado el problema de la localización, parece ser que los mexicas estuvieron asentados en Aztlan por un largo periodo de tiempo, o al menos así lo concebían ellos mismos. La idea de esta ciudad lacustre como lugar de origen

²¹⁷ Sobre la etimología de Aztlan: José Rubén Romero Galván, “La ciudad de México, paradigma de dos fundaciones”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, vol. 20, 1999, p. 14-15.

²¹⁸ Tezozómoc, *Crónica...*, p. 15.

²¹⁹ Paul Kirchhoff, *¿Se puede localizar Aztlán?*, México, Facultad de Filosofía y Letras, 1961, 67 p.: ils., mapas.

²²⁰ Para un breve estado de la cuestión de este tema: Jesús Jáuregui, “Mexcaltitán-Aztlan. Un nuevo mito”, en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, no. 67, mayo-junio, 2004, p. 56-61.

²²¹ Patrick Johansson, “Lámina I. De Aztlan a Colhuacan”, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, Edición Especial no. 26, 2008, febrero-marzo, p. 18-19.

estaba muy arraigada en los mexicas; Tezozómoc afirmaba que sus antepasados se asentaron en Aztlan desde la división original del universo;²²² la insistencia de las fuentes en este punto es un indicio de que, en efecto, la estancia de los mexicas en Aztlan fue prolongada. Aún si se objetara el posible carácter mítico de esta ciudad,²²³ seguiría siendo posible afirmar que la organización social y política del lugar de origen, y su cultura, influyeron lo suficiente a los mexicas como para ser el primer modelo que les sirvió de ejemplo en su posterior desarrollo.

Aztlan, o el lugar de origen histórico mexica, seguramente fue una población donde predominaba la lengua náhuatl y cuya configuración política debió de ser similar a la de un *tlatocáyotl*, designación política de un señorío o un patrimonio asociado a un *tlahtoani*,²²⁴ cuya base de sustento era la agricultura.²²⁵ Según Domingo Chimalpahin, la Aztlan que habitaban los mexicas estaba gobernada por un señor llamado Motecuhzoma²²⁶ y, aparentemente, la ciudad atravesaba por un mal momento, lo que ocasionó la emigración de una parte de su población, las causas de dicha crisis podrían atribuirse a cambios climáticos, a la esterilidad de la tierra y al reacomodo político causado por la caída de Tula.

Los mexicas partieron, desde un inicio, divididos en *calpultin*, posible indicio que el *calpulli* también era la base de organización social de Aztlan; esta célula

²²² Tezozómoc, *Crónica...*, p. 12.

²²³ López Austin y López Luján, *El pasado...*, p. 206-212.

²²⁴ Marc Thouvenot, y Javier Manríquez, *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 417.

²²⁵ López Austin y López Luján, *El pasado...*, p. 208.

²²⁶ Chimalpahin, "Memorial de Colhuacan", en *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 v., paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, v. 1, p. 85 y Tezozómoc, *Crónica...*, p. 15

social mantenía cierto grado de autonomía política y cultural, lo que les habría permitido desprenderse de una estructura social y política mayor, tal como sucedió. No obstante, resulta confuso discernir de qué forma estaban organizados estos *calpultin*, además de que no está claro si los xochimilcas, chalcas, tepanecas, culhuas, tlahuicas y tlaxcaltecas fueron vecinos de Aztlan, si formaron parte de la ciudad, o si su inclusión en el relato de la migración solo pertenece a la tradición histórica mexica del origen de todos los pueblos en Chicomóztoc.²²⁷ La confusión aumenta cuando se habla de los cuatro o siete *calpultin* que conformaban el grupo mexica o que seguían a un *calpulli* exclusivamente mexica.

Ahora bien, parece que existía una especie de punto intermedio entre el *calpulli* y la ciudad, compuesto por grupos de varios *calpultin* que reconocían la preeminencia de un *calpulli* o la de un linaje en específico. Este proceso, en el que células o unidades sociales se agrupan con otras, y en el que incluso llegan a perder total o parcialmente su autonomía, era común; un caso muy claro es la explicación de Akira Casillas de la Vega sobre la conformación de familias, patios y *calpultin*. Según Casillas, el *calpulli* debió ser la unión de dos o más patios que actuaban como corporación, puesto que ejercían una forma comunitaria de apropiación de los medios de producción y su asociación respondía a diversas necesidades. Asimismo, los describió concentrados en torno a un patio fundador y emparentados entre sí.²²⁸

²²⁷ Esto en el caso de Durán, sin embargo, Torquemada menciona a chalchas matlatzincas, tepanecas, malinalca, xochimilcas, cuitlahuacas, chichimecas, mizquicas y mexicas por lo que parece confundir entre los grupos mencionados y los mexicas, tlacochalca, chalmecha y calpilco, presentes en otras fuentes, con variaciones, como el grupo mexica. Durán, *Historia de las...*, II, 5, v. 2 y Torquemada, *Monarquía...*, II, 1, v. 1.

²²⁸ Casillas de la Vega, *El calpulli en el...*, p. 198-211.

En caso de que lo anterior sea verdad, sería pertinente preguntarse qué factores determinaban la capacidad de cohesión de las agrupaciones de *calpultin* y de cada *calpulli* en Aztlan. Si tomamos como punto de comparación a Tenochtitlan, podemos suponer que dichos factores tenían que ver con los lazos de parentesco, con la existencia de una tradición cultural e histórica compartida y con la división territorial. El sentido de pertenencia a un linaje o a una familia es algo muy básico, que debe ser un poderoso generador de apego y unidad, por lo que es fácil inclinarse a pensar que también puede ser primigenio. Por otra parte, no es posible demeritar la fuerza de unión generada por el factor residencial que obligaba a la vivencia de experiencias comunes entre vecinos; aun así, se puede pensar que los primeros criterios de asentamiento de cualquier sociedad tenderían a guiarse por una forma de agrupamiento previa, como los lazos de parentesco. Estos no necesariamente deben estar basados en una relación consanguínea, sino que pueden estar dados por factores meramente culturales y sociales, como la creencia en un antepasado divino común. Así, aunque el parentesco biológico no exista, o sea muy débil en un principio, este termina volviéndose más tangible ante la interacción que resulta de la agrupación de individuos que se consideran relacionados entre sí.

Otro factor importante que, seguramente, dio fuerza a la unión de los *calpultin*, fue la religión. Fray Diego Durán afirmó que, a su salida de Aztlan, los *calpultin* mexicas emigrantes llevaban consigo sus bultos sagrados,²²⁹ pertenecientes a las deidades cuyo papel era el de gran antepasado, fundador o

²²⁹ Durán, *Historia de las...*, III, 12, v. 2.

dios patrón. Esto puede tomarse como una señal de la fuerza que tenía la identidad cultural de cada *calpulli*, ya que reconocían la autoridad de Huitzilopochtli, pero conservaban a sus deidades y objetos sagrados particulares.

Es posible esbozar una distinción funcional entre los *calpultin* antes mencionados y el grupo gobernante de Aztlan. Este último es de un origen realmente oscuro y prácticamente no hay información al respecto, pero es posible que sus integrantes fuesen, en sentido estricto, a los que se les denominó aztecas y a los que Chimalpahin, les otorgó la nomenclatura de aztecas chicomoztocas.²³⁰

Chimalpahin describió a los mexicas como parte del estrato social *macehual* de Aztlan y como una comunidad compuesta por pescadores asentados en torno a Metztzilapan,²³¹ lugar abundante en agua con un posible significado gestacional; en este sentido no sería descabellado inferir que los aztecas chicomoztocas ejercían un poder opresivo sobre sus *macehualtin* mexicas,²³² un factor más que promovería la fuga de *calpultin*. Un grupo gobernante abusivo, posibles problemas climáticos, un momento de especial fuerza y autonomía de los *calpultin* y la posibilidad de migrar hacia el sur tras el declive de Tula, resultaron ser una combinación que promovió o facilitó el movimiento migratorio de un número indeterminado de su población.

Las fuentes influidas por la tradición histórica tenochca se refieren a la migración mexica como un movimiento promovido por Huitzilopochtli, quien instó a su pueblo mediante un pacto que prometía gran gloria, poder y riqueza. Quizá la

²³⁰ Chimalpahin, "Memorial de...", v. 1, p. 85.

²³¹ *Ibíd.*, p. 93-95.

²³² *Ibíd.*, p. 93.

versión más conocida es aquella en la que la deidad llamó a sus fieles mediante un ave, cuyo canto sonaba muy parecido a “vamos” en náhuatl.²³³ Un análisis atento de las diferentes versiones permiten captar algo sobre la organización general del grupo y de los *calpultin*. José Rubén Romero Galván, analizando la *Crónica Mexicana* de Tezozómoc, plantea claramente que esta tradición de la migración fue enunciada por el estrato guerrero y dominante mexica, quien siempre se muestra acompañado y aconsejado por su deidad; este grupo de poder sería el *capulli* de los huitznahuacas, quienes, protegidos de Huitzilopochtli, funcionaban como el eje de acción de los demás *calpultin* del grupo.²³⁴ En este sentido, la tarea encomendada por Huitzilopochtli, puede ser una proyección al pasado de la prosperidad de Tenochtitlan y una forma de hacer notar la auto realización exitosa del linaje gobernante tenochca.

Los corpus documentales aportan diferentes versiones sobre quien, dentro del grupo de mando mexica, decidió iniciar la migración. Diego Durán, mencionó que los mexicas fueron guiados por Mexi, descrito como un sacerdote que recibía instrucciones directas de Huitzilopochtli, y Huitzinahua, un posible consejero o co-caudillo.²³⁵ Por su parte, fray Juan de Torquemada y Francisco Javier Clavijero coincidieron al mencionar a Huitziton y Tecpatzin como dos personajes ilustres e importantes que, por el llamado de su dios, usaron su influencia para sacar a los mexicas de Aztlan.²³⁶ Una versión más es la que dan Tezozómoc y Chimalpahin, en

²³³ Torquemada, *Monarquía...*, II, 1, v. 1.

²³⁴ José Rubén Romero Galván, “Hernando Alvarado Tezozómoc”, en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, 3 v., México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 321-324.

²³⁵ Durán, *Historia de las...*, III, 8-9, v.2.

²³⁶ Torquemada, *Monarquía...*, II, 1, v. 1 y Francisco Clavijero, *Historia...*, II, 17, v. 1.

este, los hijos del *tlahtoani* de Aztlan se enfrascaron en una terrible rivalidad que condujo a la escisión: el hijo mayor, cuyo nombre no se conoce, gobernaba a los cuextecas, mientras que el menor, Chalchiuhtlatónac, gobernaba a los mexicas, quien finalmente decidió marcharse junto con su pueblo.²³⁷ Si fue una separación pacífica, violenta o en realidad se trató de un exilio, no se menciona.

Las versiones son diversas, pero insisten en la idea de que existía un dignatario mexica, o más de uno, de gran influencia, que seguramente pertenecía a un linaje prestigioso, el hitzinahuaca, y cuyo poder alcanzaba para decidir el desprendimiento de los *calpultin* que lideraba del resto de la estructura social; es posible que este caudillo recibiera el nombre de *cuauhtlato*, título mencionado en varias fuentes y con atribuciones de autoridad política, militar y religiosa.²³⁸

Tomando en cuenta lo anterior, se puede decir que el caudillo o *cuauhtlato* tenía gran autoridad y estaba facultado para tomar decisiones drásticas y rápidas, por lo que su liderazgo quizá era de corte militar, algo que podría estar indicado por el uso posterior que se le dio a la palabra para nombrar a los soldados que habían logrado capturar a cuatro enemigos y que se convertían en jefes regionales.²³⁹ Otra posibilidad es la de que la composición de la palabra haga referencia a árbol y no a águila, lo que, en un sentido metafórico, podría traducirse como el gobernante rústico.²⁴⁰

²³⁷ Aunque Chimalpahin también menciona a Huitzililtzin como un importante sacerdote, protagónico en la salida de los mexicas: Domingo Chimalpahin, "Memorial de...", v. 1, p. 83-89 y Tezozómoc, *Crónica...*, p. 15.

²³⁸ López Austin, *La constitución real...*, p. 21-22 y Chimalpahin, "Memorial de...", v. 1, p. 89.

²³⁹ Simeón, *Diccionario...*, p. 414.

²⁴⁰ Posibilidad sugerida por Víctor Castillo en sus clases de Lengua Náhuatl, impartidas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

El *cuauhtlato* no era la única autoridad mexicana durante la migración, las crónicas también dejaron registro de los cuatro cargadores de los bultos sagrados o *teomamaque*. Para efectos de este trabajo, se usarán los nombres que retomó Pablo Escalante, Cuauhtequezqui, Cuauhcóatl, Axolohua y Acocaltzin; quien afirma que estos nombres eran títulos fijos que pasaban de generación a generación.²⁴¹ La función principal de estos personajes debió ser religiosa pues, al ser los cargadores de los dioses o de los bultos sagrados, su relación con lo divino era muy estrecha, no obstante, también debieron tener cierta autoridad de facto y posiblemente asistían al *cuauhtlato*.²⁴²

Vale la pena volver sobre una cuestión anteriormente planteada: ¿los mexicanos eran un *calpulli* en específico o eran un grupo de *calputlin* con un linaje predominante? Y en cualquier caso ¿fueron siete o cuatro los *calputlin* que salieron de Aztlan? Tezozómoc habla de yopicas, tlacochalcas, huitzinahuacas, cihuatecpanecas, tlacatecpanecas e izquitecas, Chimalpahin menciona a los mismos y agrega a los chalmecas. Por otra parte, Torquemada menciona a los mexicanos, tlacochalcas, chalmecas y calpilco.²⁴³

Existen varias posibilidades que pueden ser contempladas: 1) fueron siete los *calputlin* que originalmente salieron de Aztlan, 2) fueron cuatro los *calputlin* que

²⁴¹ Dicha afirmación cobra fuerza por el hecho de que en varias fuentes los nombres están presentes desde la salida hasta la fundación de Tenochtitlan, es decir un período de tiempo que superaría por mucho las expectativas de vida de un hombre promedio. Sin embargo, no debe perderse de vista otros nombres mencionados en los documentos, como el caso de Chimalma, *teomama* de género femenino que salió de Aztlan y a la que Escalante no menciona: Escalante y Alcántara, “La Ciudad...” p. 24.

²⁴² En este punto incluso podría especularse sobre un posible papel de los *teomamaque* que, en conjunto con los ancianos o con los jefes de *calpulli*, actuaban como una especie de electores del *cuauhtlato*, de manera similar a la función de los *tlatoque* que participaban en la elección del *tlahtoani*. Sin embargo, no parece haber información para sustentarlo.

²⁴³ Torquemada, *Monarquía...*, II, 1, v. 1; Chimalpahin, “Memorial de...”, v.1, p. 89; Tezozómoc, *Crónica...*, p. 27.

originalmente salieron de Aztlan, 3) salieron siete *calputlin* pero existieron cuatro de mayor antigüedad y prestigio que predominaban sobre los tres restantes, entre ellos el huitzinahuaca; y 4) si nos remitimos a un plano meramente semiológico, ambas cifras responden, en realidad, a simbolismos determinados.

Si el último punto fuese correcto, podría guardar relación con la idea de cuatro *calpultin* y cuatro puntos cardinales o partes del universo. Esta división cuádruple del mundo fue una idea que caracterizó, en buena medida, la cosmogonía mesoamericana. Otra vertiente sería la que sugiere Patrick Johansson en la que, analizando la lámina I del *Códice Boturini*, detecta la presencia de ocho *calpultin*, cuatro relacionados con la tierra y cuatro con el cielo y patrilineales, lo que también podría constituir una especie de binomio relacionado con la fecundación de la tierra por el cielo. Además, Johansson propone que los personajes al pie del templo eran cabezas de los cuatro barrios.²⁴⁴ (**Figura 2**). El problema de esta interpretación es que resulta imposible discernir si la elaboración del *Códice Boturini* correspondía a un sentido histórico, a uno meramente simbólico o ambos; además de que los elementos representados en esta lámina no necesariamente tendrían que ser *calpultin*, sino que podrían ser divisiones de la ciudad o instituciones, lo que explicaría de manera menos rebuscada por qué se observan seis estructuras y no siete.

²⁴⁴ Johansson, "Lámina I...", p. 19.



Figura 2. Lámina I del Códice Boturini.

Aztlan a la izquierda, en donde se pueden apreciar la posible representación de los *calpultin* y dos personajes al pie de la estructura mayor.

Por otra parte, las estructuras observadas en la imagen podrían ser los otros pueblos que acompañaron inicialmente a los mexicas y no sus *calpultin*, lo que tendría continuidad con la lámina dos del *Códice Boturini* (**figura 3**), en la que es posible ver la presunta representación de estos, siempre que el glifo que las acompaña sea considerado con valor fonético y, finalmente, la representación de estas estructuras en la lámina I coincidirían con las que se aprecian en la II.

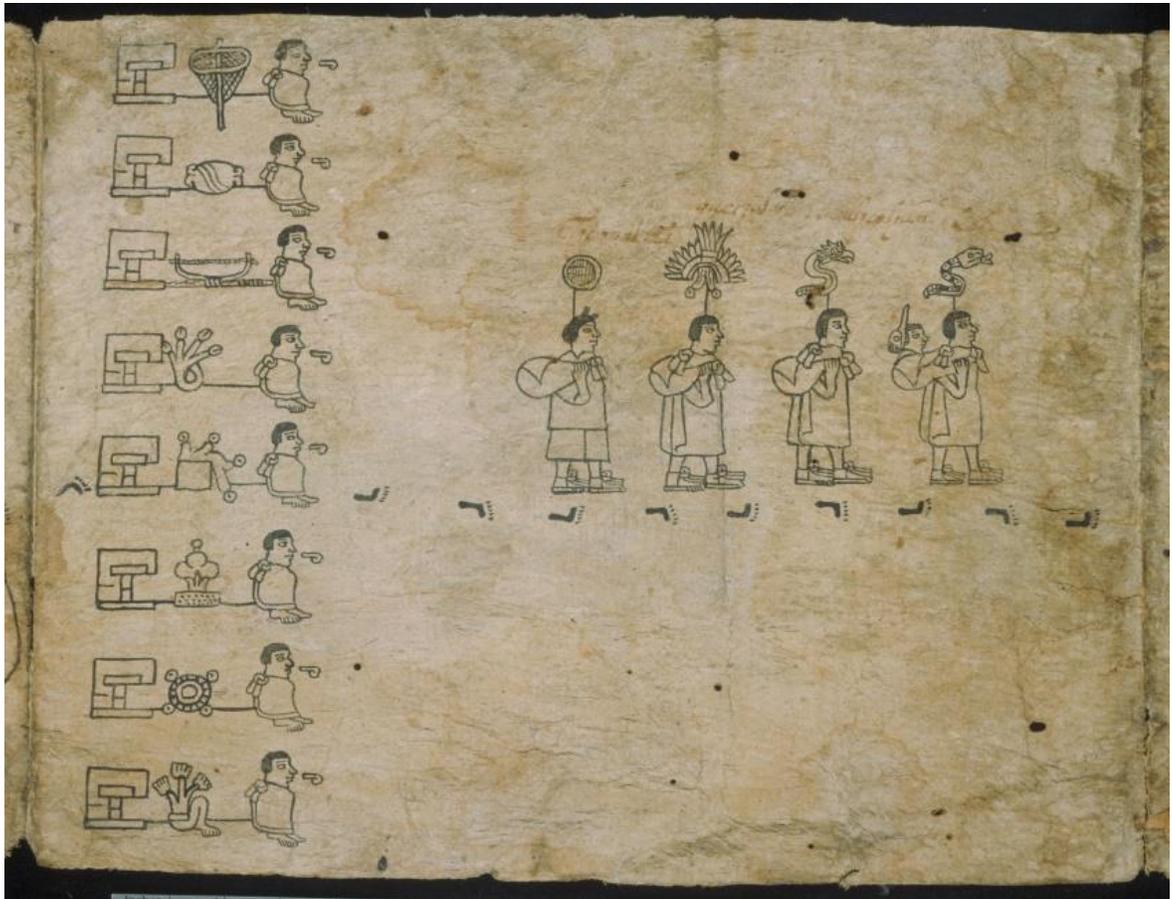


Figura 3. Lámina II del *Códice Boturini*
De los *calpultin* representados en el lado izquierdo, posiblemente el central sería el mexica.

Hay cierto grado de correspondencia entre el *Códice Boturini* y el *Códice Aubin*, este es muy claro al mencionar que los mexicas venían repartidos en 4 fracciones,²⁴⁵ por lo tanto es posible pensar que los *calpultin* no sean objeto del contenido de la lámina I del *Boturini*. Por el contrario, su contenido más bien respondería a la historia del origen de los principales pueblos de habla náhuatl que se asentaron en el Altiplano Central.

²⁴⁵ *Códice Aubin. Manuscrito azteca de la Biblioteca de Berlín, anales en mexicano y geroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlan hasta la muerte de Cuauhtémoc*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1902, p. 89.

Existe algo parecido en el *Códice Azcatitlan*, cuya lámina II (**figura 4**) parece empatar con la I del *Códice Boturini*; en esta se observan cuatro estructuras sobre un monte y otras cuatro similares en lo que parece ser un contexto más urbano, pero de mayor tamaño, quizá indicando importancia o simple perspectiva. Aparte de éstas, del lado derecho de la lámina hay cuatro estructuras sin techo, dispuestas en distinto orden y señaladas con un glifo en la parte superior. Esto se puede explicar de dos formas: 1) las casas con techo representan los barrios residenciales de la ciudad y las 4 estructuras sin techo son grupos muy específicos, con nombre, que podrían ser los *calpultin* mexicas. Esto puede respaldarse con la presencia de cuatro personajes que en este contexto serían los *teomamaque*, incluida la mujer Chimalma; 2) las ocho casas son los ocho pueblos que tuvieron un origen común, mexicas incluidos, mientras que las cuatro estructuras con glifo son los *calpultin* mexicas. En ambos casos, la presencia e importancia de distinguir al *calpulli* es notable e incluso podría tener la intención de diferenciar a esta institución de la mera división residencial o, por lo menos, de los otros pueblos que habitaban Aztlan.



Figura 4. Lámina II del *Códice Azcatitlan*.

Los presuntos *calpultin* o barrios se pueden observar en grupos de cuatro: en el cerro, en la parte inferior y entre los templos. Asimismo, del lado derecho se pueden apreciar cuatro personajes. *Códice Azcatitlan*.

Robert Barlow consideró que todas las casas presentes en la lámina II del *Códice Azcatitlan* son repeticiones de los cuatro *calpultin*, posible recurso para hacer hincapié en la importancia de esos cuatro barrios. Los señores ligados a glifos de nombre serían los señores de los cuatro barrios: el señor tecpaneca, un señor llamado “dos biznagas”, un señor representado por una planta atravesada por un objeto y otro con dos dardos, identificado como el señor tlacochalca.²⁴⁶

²⁴⁶ *Códice Azcatitlan*, comentario de Robert H. Barlow, París, Bibliothèque Nationale de France, Societe des Americanistes, 195, p. 42.

Tomando en cuenta lo observado en estos tres códices, lo más adecuado es suponer que los mexicas salieron divididos en cuatro *calpultin* o que eran cuatro los más importantes. Esto tendría cierta correspondencia con la presencia de cuatro *teomamaque*, que cargaban cuatro bultos sagrados ligados a cuatro deidades, algo que, posteriormente, se reflejaría en la división de Tenochtitlan en cuatro grandes sectores. Asimismo, aquí se presenta un indicio que refuerza la idea de la existencia de un *calpulli* dominante.

Si los *teomamaque* cargaban objetos que hacían alusión a cuatro dioses diferentes, entonces cabría suponer que únicamente el más prestigioso estaba directamente relacionado con Huitzilopochtli y si cada cargador correspondía a un *calpulli*, o por lo menos a los más importantes, entonces se podría sugerir que, en efecto, existió un *calpulli* que llevaba la batuta sobre la dirección del grupo completo.

A lo anterior se le puede sumar la hipótesis de Patrick Johansson: sugiere que en la lámina II del *Códice Boturini* se representan los glifos de los *calpultin* de los pueblos que acompañaron inicialmente a los mexicas y existe uno cuya traducción sería fuego-agua, en alusión al difrasismo que significa guerra. Dicho glifo podría ser la representación gráfica del *calpulli* dominante.²⁴⁷ Asimismo, en la lámina III del *Códice Azcatitlan* (**figura 5**) hay una escena muy similar en la que aparecen los mismos pueblos representados que en la *Tira de la Peregrinación*, además de varios cargadores de dioses entre los que es posible identificar a los cuatro mexicas.²⁴⁸

²⁴⁷ Johansson, "Lámina II...", p. 23.

²⁴⁸ *Códice Azcatitlan...*, p. 46-47.

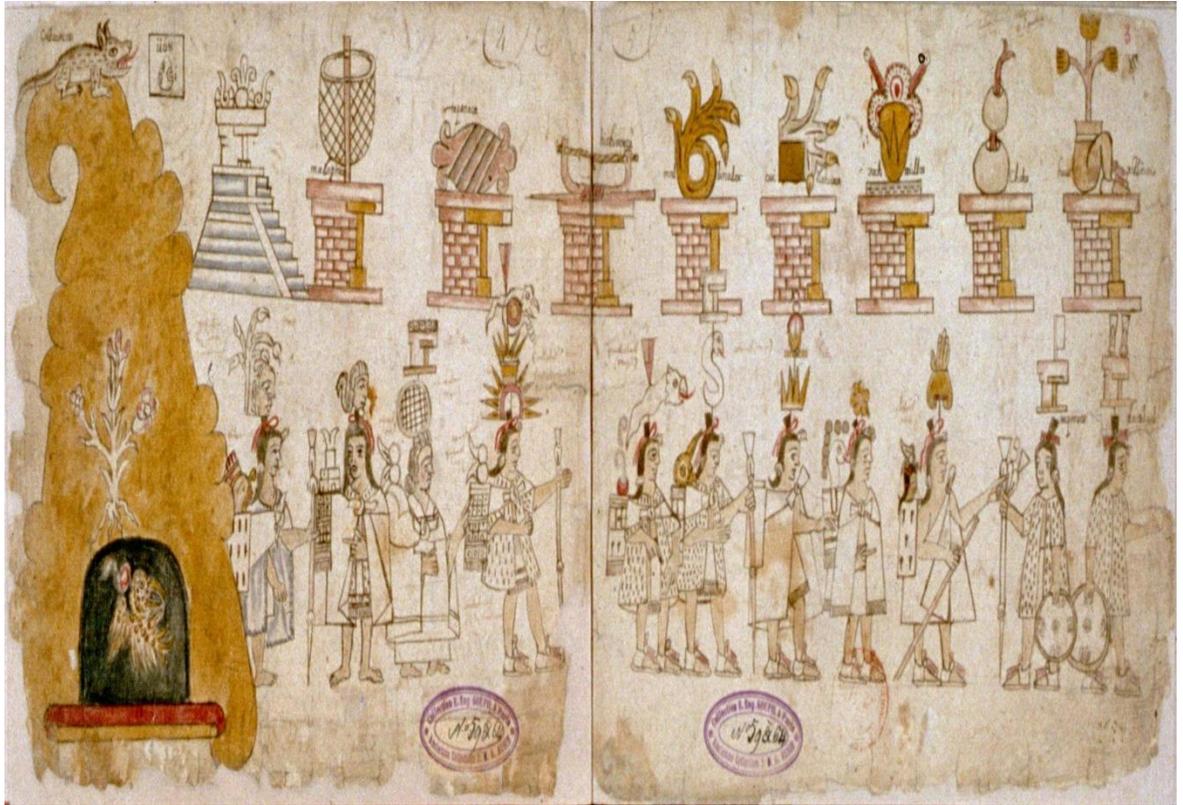


Figura 5. Lámina III del *Códice Azcatitlan*

En la parte superior los diferentes grupos representados por pequeñas estructuras y en la parte inferior los “abanderados”, muy posiblemente *teomamaque*, ligados a sus correspondientes glifos.

Hasta aquí, se han descrito varios niveles de la organización social de los *calpultin*: cada uno poseía un jefe de familia, además de la especulada división por edad y género, una deidad y un *teomama*. A su vez, todos reconocían la autoridad de un gran caudillo con facultades militares, políticas y religiosas y la autoridad de Huitzilopochtli sobre los otros dioses. Los jefes de familia y los *teomamaque*, posiblemente servían de contrapeso y consejo al caudillo y, aunque cada *calpulli* tenía su nombre específico, todo el grupo respondía bajo el nombre de mexicas. Al respecto, Carlos Martínez Marín plantea algo muy similar:

Migraban conducidos por cuatro *teomama*... que eran quienes ordenaban lo que se tenía que hacer. Aparecen como un grupo organizado en *calpulis*; de éstos eran

en número de siete cuando salieron de Aztlan, cada uno con su dios particular predominando como el principal Huitzilopochtli.

Tenían división social del trabajo: los hombres adultos y los jóvenes cazaban, pescaban, cultivaban y cosechaban, mientras que las mujeres hacían labores complementarias y cargaban la impedimenta. Finalmente, a los viejos y a los enfermos los dejaban en el camino provistos y protegidos cuando ya no podían caminar.²⁴⁹

Existen algunos aspectos que vale resaltar tras la salida mexicana de Aztlan: la capacidad que estos tenían para adaptarse a diferentes situaciones climáticas y políticas, el nivel de poder y de control que los líderes ejercían sobre la fuerza de trabajo y los cambios que sufrió el grupo.

En su travesía, los mexicanos se enfrentaron a diversas situaciones, al parecer se asentaban en lugares por lapsos de tiempo cuya duración dependía de las condiciones políticas y geográficas, durante estas paradas sembraban y cosechaban lo suficiente para poder continuar con una nueva etapa de su viaje.²⁵⁰ El tamaño y complejidad de sus asentamientos se desconoce, pero si se toma en cuenta que el grupo debió crecer demográficamente, podría suponerse que estos eran cada vez más numerosos y molestos para sus vecinos. Por otra parte, la evidencia arqueológica sobre asentamientos mexicanos durante la migración es sumamente parca; esto podría ser un indicio de que el grupo no construyó estructuras duraderas en su camino, ya sea por premura o incapacidad para llevar a cabo tales obras; también podría significar que la información de esta etapa es imprecisa o que hace más hincapié en el aspecto mítico y simbólico y no en la exactitud geográfica o histórica.

²⁴⁹ Martínez Marín, "La cultura...", p. 251.

²⁵⁰ Castillo, *Estructura económica...*, p. 24-31.

El clima político que los mexicas enfrentaron varió mucho: desde la cálida bienvenida en Tzumpanco²⁵¹ por parte del señor Tochpanecatli; hasta la abierta hostilidad de todas las comunidades del Altiplano Central, en especial la de culhuacanos y tepanecas. Sin duda, mantener la cohesión de un grupo humano bajo circunstancias tan variables no hubiese sido posible sin la combinación de un núcleo de mando fuerte, una identidad cultural clara y la noción, por parte de cada *calpulli*, de que mantenerse unidos les garantizaba una mayor seguridad. Ahora bien, un ejemplo claro del poder del incipiente grupo dominante mexica era su capacidad para llevar a cabo obras hidráulicas. Juan de Torquemada habló de la construcción de una presa en Coatepec que permitió crear un medio lacustre lo suficientemente rico como para proveerlos de diversos recursos, a tal grado que existió cierta renuencia a continuar migrando.²⁵² Martínez Marín hizo hincapié en la capacidad tecnológica de los mexicas, ya que estos, desde Aztlán, construían camellones, empleaban sistemas de riego, utilizaban chinampas, domesticaban plantas y animales, construían templos, *tzompantli*, juegos de pelota, albarradas, murallas concéntricas y temazcales.²⁵³

Finalmente, es pertinente analizar los cambios que el grupo mexica sufrió durante su largo camino. Además del crecimiento demográfico ya mencionado, también debe tomarse en cuenta la posibilidad de que muchos se quedaran atrás. Al respecto, Clavijero menciona que los ancianos y enfermos eran abandonados, o

²⁵¹ Torquemada, *Monarquía...*, II, 3, v. 1.

²⁵² *Ibíd.*, II, 2, v. 1.

²⁵³ Martínez Marín, "La cultura...", p. 250.

quizá ellos mismos decidían no continuar; a estos pueden sumarse todos los que se quedaban en los asentamientos “de paso”.²⁵⁴

Por otra parte, hay que considerar los casos de conflicto interno del grupo mexica, pues no es posible imaginar que un grupo humano grande mantenga una total armonía y homogeneidad, sin disputas o diferencias de mando, sobre todo cuando su contexto implicaba una constante precariedad. No sería descabellado pensar que algún líder de *calpulli* difiriese en cuanto a lo que debía hacerse, diferencias que podrían acentuarse debido las particularidades de cada grupo; aunque todos adoraban a Huitzilopochtli, cada unidad social cargaba con el bulto sagrado correspondiente a su dios patrón.

Existen, por lo menos, dos casos que quizá podrían ser un ejemplo de lo anterior: el ya mencionado paso por Tula y la separación de Malinalxóchitl, hermana de Huitzilopochtli. En el primer caso, no es posible especificar si el supuesto conflicto pudo darse entre los líderes o entre estos y la población en general, sin embargo, la magnitud del problema ocasionó que Huitzilopochtli montara en cólera.²⁵⁵ Torquemada escribió que la ira de la deidad fue tan extrema que les abrió el pecho y les sacó los corazones a aquellos que contradijeron su voluntad;²⁵⁶ al final, los “desertores” fueron violentamente forzados a seguir adelante mediante la destrucción de las obras hidráulicas que habían hecho del asentamiento un lugar propicio para establecerse.

²⁵⁴ Clavijero, *Historia antigua...*, II, 17, v. 1.

²⁵⁵ Valdría la pena preguntarse si este fue un conflicto entre los *teomamaque* y el caudillo o los jefes de *calpulli*. De ser así, la voz de Huitzilopochtli hablaría sería representada por la facción que estuviese de acuerdo con dejar Tula.

²⁵⁶ Torquemada, *Monarquía...*, II, 2, v. 1.

El caso de Malinalxóchitl puede ser interpretado como una diferencia entre los *calpultin* que le eran fieles a Huitzilopochtli y los que seguían a su hermana. El registro que hicieron los mexicas de este acontecimiento fue planteado como una decisión unilateral de su deidad, quien consideraba inadecuados los métodos mágicos de Malinalxóchitl.²⁵⁷ Algo muy interesante de este ejemplo es que quizá se haya tratado de un caso de diferencias culturales insalvables, es decir, mientras que los mexicas, al menos el estrato dirigente, tenían una cultura orientada hacia lo militar y lo masculino, los futuros malinalcas tenían conocimientos de magia y hechicería, que formaba parte del ámbito femenino, en términos religiosos.

Un ejemplo más de las tempranas escisiones del grupo mexica es el de la separación entre tenochcas y tlatelolcas, este evento es narrado como una consecuencia de la elección del contenido de sus bultos sagrados. Los tlatelolcas eligieron una piedra preciosa, mientras que sus compañeros eligieron las varas usadas para hacer fuego.²⁵⁸ Aunque esto podría entenderse como un mito de origen sobre el carácter comerciante de los tlatelolcas y el carácter belicoso de los tenochcas, también puede responder a la elección de diferentes proyectos políticos y económicos e incluso a la especialización de algunos *caluptin*, el comercio en este caso. Por otra parte, el *Mapa Sigüenza (figura 6)*, ubica la separación de tenochcas y tlatelolcas tras la derrota sufrida en Chapultepec y así, desde este punto, los primeros se dirigen hacia Culhuacán y finalmente a Tenochtitlan; mientras que el otro grupo se dirige hacia un punto marcado por un cerro arenoso, es decir, hacia Tlatelolco. Este documento posee dos notables diferencias con respecto a

²⁵⁷ Durán, *Historia de las...*, III, 22, v. 2.

²⁵⁸ Clavijero, *Historia antigua...*, II, 17, v. 1.

otros relatos de la migración: la escisión entre tenochcas y tlatelolcas se da en Chapultepec, antes de la fundación de Tenochtitlan y se muestra una tercera división en la que un grupo se establece en otra locación, posiblemente Acocolco.²⁵⁹



Figura 6. Mapa Sigüenza. Chapultepec se aprecia como la figura más prominente del lado izquierdo, el camino que se bifurca a la derecha termina en Tlatelolco, el de la izquierda en Tenochtitlan y el que termina a los pies del cerro sería Acocolco

A pesar de las pérdidas y divisiones que los mexicas sufrieron en el camino, es seguro que, a su llegada al islote que después sería Tenochtitlan, su número había aumentado considerablemente, tanto que fueron considerados como una

²⁵⁹ Así lo sugiere María Castañeda de la Paz, "La pintura de la peregrinación culhua-mexica (Mapa de Sigüenza). Nuevas aportaciones a su estudio, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, El Colegio de Michoacán, México, vol. 22, no. 86, primavera, 2001, p. 103.

amenaza para los habitantes de la región, quienes decidieron usarlos como una importante fuerza militar mercenaria. Para la fundación de Tenochtitlan, los cuatro o siete *calpultin* originales habían aumentado a quince, Pablo Escalante menciona los siguientes: Tlacochalco, Ciuhtectpan, Huitzináhuac, Tlacatecpan, Yopico, Texcacóac, Tlamatzinco, Mollocotitlan, Chalmecca, Tzomolco, Coatlan, Chillico, Izquitlan, Milnáhuac y Cóatl Xoxouhcan.²⁶⁰ Asimismo, Alvarado Tezozómoc menciona la colocación de quince dioses de *calpulli* en el templo de Huitzilopochtli, lo que quizá equivaldría a decir que, para ese momento, ya eran quince *calpultin*. Los nombres de dichas deidades son: Yopico, Tlacochalco, Huitznahuac, Tlacatecpan, Tzomolco, Atempan, Tezcacoac, Tlamatzinco, Molocotitla, Nonoalco, Cihuatecpan, Izquitecan, Milnahuac, Coatl Xaouxouhcan y Atipac.²⁶¹

Para finalizar, vale la pena mencionar los factores que quizá influenciaron en la configuración de la organización política de los mexicas. Como ya lo había mencionado, Aztlan fue el primer modelo político de los mexicas, probablemente constituida como un *tlatocáyotl* y regida por un *tlahtoani* o un gobernante supremo de características similares.

Durante la migración, el grupo que dirigía a los mexicas debió tener una gran capacidad de adaptación y, gracias a su contacto con otros pueblos, es posible que haya adoptado ciertas características externas. Algunos de los puntos de contacto más importantes fueron: Tzumpanco, Colhuacan y Azcapotzalco.

Durante su estancia en Tzumpanco, los mexicas no solo se relacionaron con un señorío plenamente desarrollado, sino que también tuvieron la oportunidad de

²⁶⁰ Escalante y Alcántara, "La Ciudad...", p. 25.

²⁶¹ Tezozómoc, *Crónica...*, p. 32.

establecer lazos de parentesco con el linaje del lugar. Torquemada mencionó que el señor Tochpanécatl casó a su hijo, Ilhuícatl, con la “doncella” mexicana Tlacapantzin, de cuya unión nació Huitzilíhuitl, primer gran señor de los mexicas.²⁶² El proceso de su elección como gobernante supremo no es muy claro, puede suponerse que fue designado, exclusivamente, por el estrato social dominante debido a sus aptitudes y a su linaje prestigioso. Este fue el primer intento de los mexicas por concentrar una gran cantidad de poder en un solo individuo, es decir un *tlahtoani*, intento que se vio frustrado por la pronta muerte del gobernante y de su descendencia por cuestiones bélicas.

Durante el Posclásico (900-1521 d.C.), Tollan Xicocotitlan fue el patrón de ciudad hegemónica a seguir, su cultura era considerada como la expresión más sofisticada y su linaje era el más poderoso, aquel con el que debía emparentarse cualquiera que aspirase a la grandeza. Cuando los mexicas llegaron al Altiplano Central, los culhuacanos se consideraban los sobrevivientes del linaje tolteca y herederos de su cultura. A pesar de su mala relación, los mexicas no perdieron la oportunidad de emparentarse con los culhuacanos para generar un linaje de gobernantes de gran prestigio.²⁶³

Acamapichtli encarnó el segundo intento mexicano por procurarse un *tlahtoani*; en esta ocasión, su éxito fue tal que su parentesco llegó hasta Motecuhzoma Xocoyotzin. Acamapichtli era hijo del prestigioso guerrero mexicano Opochtli y la

²⁶² Torquemada, *Monarquía...*, II, 1, v. 1 y Clavijero, *Historia antigua...*, II, 17, v. 1.

²⁶³ Pastrana, “Tula y los toltecas...”, p. 107-113.

princesa culhuacana Atozotli y, por si fuese poco, su padre quizá descendía de Tochpanécatl, el benigno señor de Tzumpanco.²⁶⁴

Se puede decir que los tepanecas de Azcapotzalco fueron el último ejemplo que tuvieron los mexicas, cuya principal característica era su belicosidad y el gran poder e influencia que ejercían en la región.

Sin ser su intención, los tepanecas dotaron a sus mercenarios mexicas de una notable experiencia militar y de un ejemplo sobre el manejo de la hegemonía. Además de esto, los mexicas también se emparentaron con sus dominadores, muy posiblemente con el objetivo de obtener una posición política que mejorase su situación, lo cual lograron con el nacimiento de Chimalpopoca, nieto del *tlahtoani* tepaneca Tezozómoc, sin embargo, el punto de ruptura entre Tenochtitlan y Azcapotzalco pasó durante el gobierno de Maxtla. Los corpus documentales, sobre todo los de tradición tenochca, muestran a Maxtla como un usurpador, como alguien ilegítimo que arrebató el señorío tepaneca a su hermano Tayatzin; asimismo, es descrito como un gobernante soberbio, que le tenía un notable desprecio hacia los mexicas y como el causante de la ruptura y la guerra. Es posible que Maxtla haya roto o transgredido la dinámica de interacción entre su *altépetl* y el *altépetl* tenochca, quizá como parte de un proceso de centralización del poder en el que Azcapotzalco ocupaba un lugar cada vez mayor, en detrimento de sus aliados; estas condiciones le habrían ganado al *tlahtoani* tepaneca un lugar absolutamente negativo en la memoria mexicana. Al respecto, Clementina Battcock analizó y comparó las diferentes formas en algunos de los documentos que narran la derrota, la muerte

²⁶⁴ Clavijero, *Historia antigua...*, III, 2, v. 1.

o la desaparición de Maxtla; donde el gobernante casi siempre es descrito como un individuo cargado de atributos negativos y asociado a hechiceros, al norte y al color negro, este último vinculado a Tezcatlipoca. Debido a este contexto, Battcock plantea la hipótesis de que los relatos de la caída de Maxtla se relacionan más con aspectos simbólicos que pretenden deslegitimar a la hegemonía saliente, Azcapotzalco, y legitimar a la entrante, Tenochtitlan.²⁶⁵ Desde esta perspectiva, el triunfo tenochca sobre los tepanecas es el punto culminante de un largo camino de encumbramiento y legitimación de este linaje gobernante mexicana y, por lo tanto, de los *calpultin* más prestigiosos y antiguos del grupo.

2.3 El *calpulli* en la estructura residencial y estatal de Tenochtitlan

Hasta ahora se han emitido hipótesis sobre los aspectos generales que definieron al *calpulli* durante la migración mexicana y la función de este. Sin embargo, dichas hipótesis están, en buena medida, en el terreno de la especulación, debido a que el contenido de las fuentes disponibles, que tratan sobre el período, se enfoca en el aspecto religioso del movimiento migratorio mexicano, al aspecto fundacional del *altépetl* de Tenochtitlan y en el origen de su linaje gobernante.

Tras la fundación de Tenochtitlan la situación es diferente, tanto fuentes de tradición novohispana como de tradición indígena contienen una gran cantidad de datos sobre temas muy variados: rituales, celebraciones, elementos calendáricos, los linajes de los gobernantes, las guerras, la organización social, entre muchos

²⁶⁵ Clementina Battcock, "Aspectos simbólicos, representaciones y significaciones de las diferentes muertes de Maxtla: una propuesta de análisis", en *Estudios de cultura náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 40, 2009, p. 215-234.

otros. Esto puede deberse a factores como una mayor cercanía temporal entre autores y temas, para el caso de los textos de tradición española; y la necesidad de crear sistemas de registro más estables y perdurables que atendiesen a la complejidad de una ciudad como Tenochtitlan, en el caso de los códices y textos de tradición indígena.²⁶⁶

La disponibilidad de información ha permitido a los historiadores darse una idea más o menos clara de la dinámica social *tenochca* y del papel que el *calpulli* tuvo en ella como institución y célula social. No obstante, hay elementos que permanecen en la mayor ambigüedad y complicación, como la constante interrogante sobre la base de la organización social del *calpulli*, la composición social del mismo dentro de Tenochtitlan²⁶⁷ y la existencia o no de *calpultin* compuestos exclusivamente de *macehualtin* y otros compuestos exclusivamente por *pipiltin*.

El encumbramiento mexica se basó en su búsqueda de un lugar entre los linajes más prestigiosos del mundo que conocían. Este proceso inició en Tzumpanco y culminó con la designación como *tlahtoani* de Acamapichtli y su unión con Ilancuéitl. Los mexicas buscaron activamente crear vínculos políticos con grupos dominantes más poderosos mediante uniones matrimoniales; esto es muy relevante porque constituye un aspecto histórico de la migración que, si bien no excluye aspectos simbólicos, va más allá de estos.

²⁶⁶ Sobre este giro en los corpus documentales: José Rubén Romero Galván “La ciudad de México, paradigma de dos fundaciones”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, vol. 20, 1999, p. 22.

²⁶⁷ Con estas incertidumbres me refiero a 1) si la base social de la organización el *calpulli* estaba basada en los lazos de parentesco o en cuestiones territoriales y administrativas y 2) si en un *calpulli* existía la presencia de diversos estratos sociales o se componían exclusivamente por uno solo y si en su estructura interna la división del trabajo era exclusiva o variada.

Los mexicas se emparentaron con dos grandes linajes de poder, el tolteca y el chichimeca, al establecer alianzas matrimoniales con los grupos gobernantes de Azcapotzalco, Culhuacan y Tetzaco, no obstante, lo hicieron a cambio de aceptar una posición tributaria y de servicio ante las dos primeras ciudades. Clementina Battcock plantea que esta relación asimétrica es conocida como “hipogamia interdinástica”.²⁶⁸

El primer intento mexica por consolidar un gobierno de linaje prestigioso y legítimo fracasó, sin embargo, este tuvo éxito con la designación de Acamapichtli como *tlahtoani*, pero también de Ilancuétl, ya que, gracias a ella, los líderes de los *calpultin* dominantes mexicas lograron emparentarse con un linaje de mayor prestigio.²⁶⁹

La búsqueda mexica de emparentarse con grupos gobernantes más poderosos también significó la búsqueda de apropiarse de sus tradiciones y, así, reclamarlas legítimamente como base de su poder. Este fue un punto clave de distanciamiento y diferenciación de los estratos sociales, de la cultura hegemónica y de la cultura popular mexicas, pues los dirigentes del grupo ya no solo contaban con una experiencia histórica diferente a la de sus seguidores, sino que entraron en contacto directo con la cultura de otros pueblos, contexto en el que, seguramente, se dieron préstamos y apropiaciones.

²⁶⁸ Clementina Battcock, “Transmisoras del linaje, legitimadoras del poder La mujer en el mundo prehispánico del Centro de México”, en Moroni Spencer Hernández de Olarte y Natalia Montes Marín (coords.), *Mujeres, historias y sociedades: Latinoamérica, siglos XVI al XXI*, México, Gobierno del Estado de México, 2016, p. 54.

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 60-65.

En Tenochtitlan, la sociedad mexicana estaba conformada por quince *calpultin* y la traza urbana de la ciudad se definió por medio de un mandato divino: repartirse por los cuatro rumbos del mundo. Así, la urbe quedó dividida en 4 grandes secciones llamadas Moyotlan, Teopan, Tzacualco y Cuepopan.²⁷⁰ Esta división fue consistente con la concepción del universo partido en cuatro, cuyo centro y representación por excelencia era Tenochtitlan. Asimismo, la distribución cuatripartita parece guardar simetría con los cuatro *calputlin* originales que salieron de Aztlan, o los cuatro más importantes de los siete originales, lo que también estaría en concordancia con los cuatro *teomamaque* de la migración. Se podría decir que el tiempo que transcurrió entre la sumisión mexicana a los tepanecas y su encumbramiento, fue una especie de periodo de transición; los mexicanos debieron enfrentarse a la modificación de su dinámica social; el hecho de establecerse de manera permanente, y con un plan a largo plazo, en un punto geográfico determinado, esto pudo tener cierto impacto en su modo de vida y en la conciencia que tenían de sí mismos.

Los mexicanos llevaron a cabo un segundo intento por procurarse un *tlahtoani*, y por lo tanto constituirse como un *tlatocáyotl*, algo que lograron con el nombramiento de Acamapichtli, descendiente de un prestigioso linaje mexicano y del prestigiosísimo linaje tolteca. No obstante, la aparición de este supremo gobernante no supuso la extinción a corto plazo, y en algunos casos tampoco a largo plazo, de

²⁷⁰ Así lo narra Tezozómoc, *Crónica...*, p. 74. Alfonso Caso realizó un estudio general sobre las cuatro parcialidades de Tenochtitlan: Alfonso Caso, *Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco*, México, Imprenta Aldina, 1956, 64 p.; también existen estudios más específicos, por ejemplo sobre Teopan y Cuepopan en: Clementina Battcock y Rossend Rovira Morgado, "Consideraciones en torno a la territorialidad del espacio vivido en las parcialidades de Cuepopan-Tlaquechihua y Teopan de México-Tenochtitlan", *Boletín Americanista*, Universitat de Barcelona, Barcelona, año LXIII, n. 66, 2013, p. 143-160.

otras figuras de autoridad que habían dirigido al grupo durante su migración, es decir, los *teomamaque*, el *cuauhtlato*, y los jefes de *calpulli*. Al respecto, es pertinente resaltar la mención que hace Tezozómoc sobre la importancia de los ancianos durante la fundación de Tenochtitlan (Tenoch, Cuauhtliyalqui, Tzompantzin, Cuauhcatl, Ahuecatl, Izhuactlazquiti, Ocomecatzin, Chicopachmani, Ahatzin, Tenzacatetl, Acacitli, Copil y Xiuhcaque),²⁷¹ así como el caso de Chimalpahin, quien se refirió a Tenoch como gobernante hasta su muerte en 1368, incluso cuando Acamapichtli ya había sido pedido como supremo gobernante, pero no designado formalmente sino hasta 1376.²⁷²

El mismo Chimalpahin parece dar información sobre la súbita aparición, o por lo menos un muy temprano desarrollo, de algunos de los cargos más importantes del aparato de gobierno tenochca. Para 1407, y siendo *tlahtoani*, Huitzilíhuitl, se menciona el *teuctlato*, el *tlacochácatl*, cargo ocupado por Cuatlecáhuatl; y el *tlacatecuhtli*, desempeñado por Izcohuatzin. Asimismo, en 1418, durante el gobierno de Chimalpopoca, se menciona el título de *tlacatécatl*, otorgado a Itzcohuatzin.²⁷³ Los hombres que ocuparon cargos importantes debían proceder de linajes prestigiosos y es probable que fueran especialmente efectivos en su labor, por lo que su presencia en el grupo dominante no era algo inesperado o abrupto. La conformación del sistema de gobierno tenochca no se trazó como un plan premeditado, sino que surgió, como todo proceso histórico, haciendo frente a diferentes situaciones políticas y sociales.

²⁷¹ Tezozómoc, *Crónica...*, p. 77.

²⁷² Domingo Chimalpahin, "Tercera Relación...", v. 1, p. 225.

²⁷³ *Ibíd.*, v. 1, p. 229-239.

Cuando Acamapichtli asumió el poder, los líderes de *calpulli* se emparentaron con él mediante un rito que los hacía hijos de Ilancuéitl, la esposa del *tlahtoani*, lo cual reafirma la idea de que los líderes de antigua preeminencia fueron los que mantuvieron el control, pero ahora con el añadido de ser parientes del *tlahtoani*.²⁷⁴

La sumisión de los mexicas hacia los tepanecas llegó a un punto crítico durante o después del gobierno de Tezozómoc,²⁷⁵ con la llegada al poder de su hijo Maxtla, quien impuso una serie de cargas tributaria absurdas e imposibles de llevar a cabo. Con ayuda de Huitzilopochtli, los mexicas fueron capaces de cumplir, pero finalmente llegó el momento en que el conflicto estalló abiertamente y una serie de factores, que no mencionaré aquí, le permitieron a los tenochcas vencer a Azcapotzalco.²⁷⁶

La guerra contra los tepanecas fue vista por los mexicas como el suceso que sentó las bases de su estratificación social. Al parecer, había opiniones divididas sobre cómo proceder con las imposiciones tepanecas: la gente común, los *macehualtin*, optaban por someterse totalmente a sus dominadores con tal de evitar la destrucción, mientras que los *pipiltin* deseaban ir a la guerra para librarse del yugo. Esta discrepancia derivó en un acuerdo que suponía la extinción de la facción guerrera dominante pues, de ser derrotados, serían comidos por los que optaban por la total sumisión; pero en caso de ganar, estos últimos servirían en todo a los vencedores, es decir, serían sus *macehualtin*. Es poco probable que se confirme

²⁷⁴ Tezozómoc. *Crónica...*, p. 82-87.

²⁷⁵ Al respecto se menciona la posibilidad de que este gobernante se haya suavizado con los mexicas debido a la simpatía que sentía por Chimalpopoca, su nieto y *tlahtoani* de Tenochtitlan.

²⁷⁶ Sobre la conformación de una nueva "Triple Alianza": Clementina Battcock, "La conformación de la última 'Triple Alianza' en la Cuenca de México: problemas, interrogantes y propuestas", *Revista Dimensión Antropológica*, México, año 18, vol. 52, mayo-agosto, 2011, p. 7-30.

totalmente la veracidad histórica de este pacto, sin embargo, su importancia radica en que formó parte del discurso político sobre el que se sustentó el estrato dirigente para dar soporte a su derecho a recibir el servicio del resto de la población.²⁷⁷

Como se ha mencionado, *calpulli* puede definirse como casa grande, vasta sala, barrio, suburbio, aldea, poblado, distrito;²⁷⁸ sin embargo la riqueza metafórica del náhuatl hace difícil comprender correctamente su significado a quienes no están en sintonía con la cultura que creó al lenguaje. Todas estas definiciones parecen corresponder a un contexto residencial, esto es coherente con su carácter de barrio en una ciudad, pero no explican satisfactoriamente la existencia del *calpulli* fuera del ámbito urbano, como en la migración, ni reflejan la complejidad de los lazos que lo unían a nivel cultural.

Los *calpultin* presentes en la fundación de Tenochtitlan se repartieron, junto con sus dioses, por los cuatro grandes barrios, siguiendo las instrucciones de Huitzilopochtli. A lo largo de la historia de la ciudad, los nuevos *calpultin* se fueron acoplando a esa estructura cuadripartita, constituyendo la unidad básica de división territorial²⁷⁹ y, según Zorita, variaban en número de habitantes, tamaño e importancia.²⁸⁰ Aunque los *calpultin* pasaron a formar parte de una gran estructura social, puede suponerse que sus necesidades más directas e inmediatas dependieron de sus integrantes y de sus líderes internos.

²⁷⁷ Miguel León-Portilla, *Toltecatl...*, p. 256. Para un análisis detallado del contexto histórico y simbólico de la guerra entre Tenochtitlan y Azcapotzalco: Clementina Battcock, *La guerra entre Tenochtitlan y Azcapotzalco*, México, tesis doctoral UNAM, 2008, 289 p.

²⁷⁸ Véase Alonso de Molina, *Vocabulario...*, p. 11 y Rémi Simeón, *Diccionario...*, p. 62.

²⁷⁹ No obstante, debe aclararse que sus funciones nunca se limitaron a ser meras demarcaciones territoriales, pues también constituyeron unidades culturales y, como ya se ha visto, su origen precedía al de la ciudad.

²⁸⁰ Zorita, *Relación de...*, v. 1, p. 335.

Si se da por sentado que los *calpultin* estaban basados en lazos de parentesco, es lógico suponer que esto influyó su organización interna, por lo que el nivel más básico de agrupación debió ser la familia. La dinámica familiar y la división de género implicó la asignación de diferentes de roles y labores, desde el ámbito doméstico hasta cuestiones más complejas, por lo que la primera autoridad que existía en el hogar era el padre de familia.²⁸¹

De manera similar al género, operaba la división por edades, siendo los hombres y mujeres mayores quienes tenían una jerarquía superior. Esto último respondía, en buena medida, a la concepción nahua sobre la constitución del cuerpo humano, pues entre más avanzada era la edad, mayor era el grado de calor o de *tonalli* que concentraba un individuo.²⁸² Esta acumulación de energía hacía peligroso realizar demasiadas actividades, pero también otorgaba a su portador un aura de respeto y solemnidad, tanto así que los ancianos de los *calpultin* conformaban un consejo dedicado resolver problemas internos y ser una fuente viviente de sabiduría, adquirida por la experiencia y la transmisión oral.²⁸³

Ahora bien, no es claro si el *calpulli* era endogámico, exogámico o si solo tendía, parcialmente, a alguna de las dos prácticas. Las opiniones de los estudiosos del tema difieren, pero se ha tomado la postura de Alfredo López Austin como la más prudente: consideró que los *calpultin* se regían por una endogamia parcial que se volvió cada vez más laxa, quizá debido a un cierto grado de disolución de su

²⁸¹ *Ibíd.*, p. 242-243.

²⁸² López Austin, *Cuerpo humano...*, v. 1, p. 444.

²⁸³ López Austin, "Organización social...", p. 524. Y Escalante y Alcántara "La Ciudad...", p. 39, en donde lo llama *huehecalli*.

identidad y cohesión.²⁸⁴ Esta hipótesis se basa en la existencia de las normas internas del *calpulli* que procuraban mantener la unión del grupo y que promovían cierto grado de xenofobia hacia miembros de otros barrios; esto se matizaba por la necesidad de relacionarse con otros *calpultin* por medio de matrimonios que resultasen en relaciones benéficas. En última instancia, no puede ignorarse el factor humano, es casi seguro que un número reducido de individuos no se dejaban amedrentar por las costumbres y buscaban una vida o una pareja fuera de su localidad.

Finalmente, la figura de autoridad más prominente dentro del *calpulli* fue una especie de representante o jefe general. Zorita les llamó parientes mayores, *calpullec* o *chinancallec*, y quizá fue quien registró con mayor detalle varias de sus funciones y características. El individuo apto para ocupar el cargo de *calpullec* pasaba por un proceso de elección en el que solo participaban miembros del *calpulli*, su puesto era vitalicio y no hereditario sino meritario; aunque posiblemente había cierta preferencia por sus hijos o parientes. Se hacía gran hincapié en que el *calpullec* fuese un miembro del *calpulli*, por lo que alguien externo, y en ese caso sin lazos de parentesco, era simplemente inaceptable; esto se debía a que el *calpullec* debía resolver los asuntos internos más apremiantes, repartir tareas, dividir las parcelas de tierra entre las familias que componían al *calpulli*, defender los límites de las tierras de otros *calpultin* y jugar el papel de representante de los intereses de su comunidad ante el gobierno central.

²⁸⁴ *Ibíd.* p. 520.

Aunque algunos autores han visto en este jefe de *calpulli* a un dignatario menor y con poca autoridad, cabe resaltar que debía ser reconocido por el gobierno, lo que podría ser un indicio de que este cargo era un punto clave de contacto y comunicación entre el *calpulli* y el *tlatocáyotl*.²⁸⁵

Así como el *calpulli* gozaba de cierta autonomía y conservaba varias de sus autoridades tradicionales, este ocupaba un lugar específico en la sociedad tenochca, por lo que su integración, regulación y control eran algo necesario. El gobierno mexica tenía diversos sistemas para interferir y, precisamente, gobernar a sus *calpultin* por medio de fieles dignatarios ligados directamente al *tlatocáyotl*, cuya relación con los miembros de los *calpultin* era meramente política; esto marcaba una distancia con el parentesco, las experiencias, el lugar de residencia e incluso la cultura.

La máxima autoridad externa y común a todos los *calpultin*, era el *tlahtoani*, seguido de todo el aparato de gobierno tenochca y de los jueces encargados de diversos asuntos. Sin embargo, parece que el modo básico de gobierno regional estaba basado en una institución conocida como *tecali*, casa señorial²⁸⁶ habitada por una familia de *pipiltin* y encabezada por un *tecuhtli*.

No existen datos que nos hagan pensar que los *tecuhtli* fuesen funcionarios con obligaciones bien delimitadas, más bien fueron una especie de dignatarios sumamente flexibles que, debido a sus méritos, recibían el derecho a beneficiarse del usufructo de las tierras que le eran asignadas y del trabajo de ciertos

²⁸⁵ Alonso de Zorita, *Los señores de la Nueva España*, 3ª edición, prólogo y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 29-35.

²⁸⁶ Zorita, *Relación de la...*, v. 1, p. 334.

macehualtin y, dependiendo de su rango o importancia, podían tener ciertas funciones específicas y de gran prestigio. El carácter flexible y ambiguo del *tecuhtli* se puede apreciar en la diversidad sus significados y de los contextos en los que aparece la palabra.²⁸⁷

Otro agente externo que supervisaba al *calpulli* era el *calpixqui*, sin embargo, no queda claro si estos ejercían sus funciones de recaudadores de tributo en todos los *calpultin* o si el pago de este se realizaba mediante sus autoridades internas. Lo más prudente sería pensar que había ciertas situaciones en las que era necesaria la participación del recaudador y otras en las que la relación fiscal era más directa.

La importancia de la tierra para los *calpultin* fue de primer orden por lo que el aspecto residencial quedó estrechamente unido a esta célula social, tanto que, a la llegada de los españoles, su vínculo parecía indisoluble. Muchos de los investigadores que optan por ver al *calpulli* como algo meramente territorial, se basan en la importancia que daban a la posesión de la tierra. Un indicio del valor de la tierra es la gran cantidad de documentos legales emanados de complicados procesos judiciales durante el Virreinato, pleitos de tierras entre los integrantes de los antiguos *calpultin*.²⁸⁸ Sin embargo, como se ha mencionado varias veces, esta postura no explica la trascendencia del *calpulli* más allá de cuestiones administrativas ni la existencia de este fuera del ámbito residencial.

Es posible que el apego del *calpulli* a sus tierras respondiese a un factor muy básico, pero indispensable: la tierra era la base de su sustento y era el elemento de

²⁸⁷ Véase: Marc Thouvenot, "La noción de *teuctli*", en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos del poder en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008, p. 47-65.

²⁸⁸ Véase: Luis Reyes, *Documentos nahuas...*, p. 127.

mayor seguridad que podía ofrecerles el *tlatocáyotl*. Poseer parcelas, otorgaba al *calpulli* la comodidad de construir un lugar permanente de vivienda, la capacidad de producir su propio sustento y todo bajo la protección de un poderoso gobierno, a cambio de una parte del usufructo obtenido.

Generalmente, se acepta que la posesión de la tierra en el *calpulli* era comunal, aunque podría debatirse sobre la existencia o no de propiedad privada entre los *pipiltin*. Por otra parte, también es debatible si el *calpulli* tenía derecho sobre la tierra o sobre el usufructo obtenido de esta, e incluso si el verdadero poseedor o propietario del terreno era el Estado o el *tlahtoani* mismo. Al respecto, Pedro Carrasco consideró que el control de las tierras estaba dominado por una distribución políticamente determinada, misma que permitía realizar transacciones, como ventas o transferencias entre los *pipiltin*, con ciertas limitantes bien definidas.²⁸⁹

Alonso Zorita, un autor muy citado para el tema de la tenencia de la tierra entre los nahuas, afirmaba que las tierras del *calpulli* no eran enajenables, no podían venderse o cederse a ningún particular y tampoco podían ser traspasadas a otro *calpulli* o a cualquier persona externa. Cada familia tenía asignadas ciertas parcelas, acorde a sus necesidades particulares, y en caso de que no las trabajase por dos años, le eran transferidas a otra. El responsable de administrar la repartición de la tierra era el *calpullec*, asimismo debía procurar que cada familia tuviese lo necesario

²⁸⁹ Pedro Carrasco, "La economía del México prehispánico", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, Editorial Nueva Imagen, 1978, p. 24-29.

para sostenerse y que hubiese una parte de la producción dedicada a satisfacer el tributo exigido por el gobierno.²⁹⁰

Aunque las tierras del *calpulli* no eran enajenables, podían rentarse parcelas a otros *calpultin* o a individuos, en ese caso el *calpulli* arrendatario recibía una parte del usufructo como pago. Un caso particular era el de los *mayeques* quienes, desposeídos de tierras y de un *calpulli*, debían dedicarse a trabajar parcelas rentadas.²⁹¹

Al establecerse en un punto geográfico determinado, el *calpulli* adquirió una estructura física, tangible y permanente que lo dotó de un templo para su deidad, de escuelas y de lugares oficiales donde sus autoridades se reunían y presidían; se puede decir que fue un factor de cambio y cristalización al mismo tiempo. El sentido de pertenencia de y a un terruño, seguramente fortaleció su unidad, pero al mismo tiempo lo volvió cada vez más dependiente del *tlatocáyotl*, ya que solo el Estado podía garantizarles seguridad. Cada *calpulli* pasó a formar parte del engranaje social que hacía funcionar la ciudad por lo que, de algún modo, quedó encerrado en la dinámica social, económica, militar, cultural y religiosa de Tenochtitlan.

Varios estudiosos del tema han hablado del *calpulli* como una unidad o como una célula social. Esta definición responde al carácter corporativo de la sociedad mexicana pues, aunque seguramente existía un espacio para el individuo, las sociedades mesoamericanas funcionaban con una base corporativa o colectiva.

En el *calpulli*, lo corporativo se aplicaba a todos los aspectos de la vida, sin embargo, había algunos procesos autónomos y otros no autónomos. Con

²⁹⁰ Zorita, *Los señores...*, p. 29-35.

²⁹¹ *Ibíd.*, p. 31 y 125-127 y Zorita, *Relación de...*, v. 1, p. 336.

autónomos se alude a aquellos elementos que no necesitaban ser sancionados por el gobierno y que podían o debían realizarse sin importar si el *calpulli* estaba integrado o no a un *tlatocáyotl*, mientras que los no autónomos eran aquellos que dependían directamente de la relación del *calpulli* con la autoridad central, cuestiones que, de otro modo, no existirían o no podrían llevarse a cabo.

Lo autónomo: en este grupo se puede incluir la dinámica social y cultural particular de cada *calpulli*: sus autoridades internas, las funciones de estas, la diferenciación social basada en el género, la estratificación social interna basada en la importancia de las familias, los linajes y la posición del *calpulli* mismo con respecto a otros. Los barrios eran, seguramente, el escenario de un conjunto sumamente complejo de interacciones sociales; cada familia, cada casa y entre cada individuo. En estas interacciones se ejercían diferentes normas de conducta, variaciones en el lenguaje, conflictos, necesidades y cualquier tipo de nimiedades y contingencias propias de la cotidianidad. Un ejemplo de esta dinámica autónoma es el culto diario al dios patrón de cada *calpulli*, elemento cuyo ejercicio correspondía solo a los integrantes de cada barrio, con poca o nula intervención de otros *calpultin* y del gobierno central. Este fue, con seguridad, uno de los factores que generaron un sentimiento de unidad dentro del *calpulli* y, al mismo tiempo, un punto de referencia para diferenciarse de otros grupos.²⁹² La fuerza y la importancia de los aspectos autónomos se hace patente por el carácter cerrado del *calpulli*, expresado en su tendencia a la endogamia, la necesidad de poseer autoridades emanadas de la misma comunidad, el deber de estas para evitar que agentes externos perturben

²⁹² López Austin, "Organización social...", p. 520-521 y López Austin, "Cuerpo humano...", v. 1, p. 447-448.

sus asuntos (como apropiarse de sus tierras)²⁹³ y cierto grado de rechazo hacia miembros de otros *calpultin*, tanto que la traza urbana de los barrios era un medio para tener cierta privacidad y aislamiento.

Lo no autónomo: por otra parte, están las actividades y funciones que tenían implicaciones para el total de la sociedad tenochca como la religión estatal, lo militar, el pago de tributos y la educación oficial.

Tomando en cuenta que Tenochtitlan se fundó bajo la promesa de gloria, poder y guerra de Huitzilopochtli, el culto a esta deidad debió de ocupar un lugar de gran importancia en la agenda religiosa de la ciudad. Toda la parafernalia en torno a Huitzilopochtli fue muy importante y vistosa, sus fiestas eran en el mes de *tlaxochimaco* y tenía un lugar privilegiado en la cúspide del mismísimo Templo Mayor. Asimismo, había numerosas y grandes celebraciones y ritos que tenían lugar a lo largo del año con el objetivo de satisfacer o procurar el favor de deidades cuyos atributos eran cruciales para la vida en la ciudad, como todo lo relacionado con el agua, la fertilidad y el poder.²⁹⁴

Estas grandes celebraciones solo eran posibles con la participación del gobierno y varios *calpultin* y también se puede decir que solo en ese contexto eran necesarias.

El carácter belicoso mexica y su constante búsqueda de expandir la recaudación de tributos y la captura prisioneros de guerra, hacía necesario que casi toda la población participase directa o indirectamente en la guerra. El *calpulli*

²⁹³ Zorita, *Relación de...*, v. 1, p. 335-336.

²⁹⁴ Para el calendario y las celebraciones a los dioses véase: Sahagún, *Historia General...*, II, 10, v. 1.

constituyó una base ya establecida para la división del ejército, por lo que cada barrio era visto como una unidad militar que debía aportar cierta cantidad de individuos a manera de cuadrilla o escuadrón de soldados, comandados por el líder o director del *tepochcalli*. La función del *calpulli* como unidad tenía sentido en un contexto militar bien organizado, propio de una estructura social más compleja y con necesidades particulares. Además de posibles enseñanzas que preparasen a los individuos para su función en la ciudad, el principal objetivo del *tepochcalli* era el de dar instrucción militar básica a los jóvenes.²⁹⁵

A diferencia de los pocos *calmecac* de los que se tiene conocimiento, cada *calpulli* estaba ligado a un *tepochcalli* y era obligatorio que todos los jóvenes asistiesen a partir de los siete años. Durante su estancia en la institución educativa los jóvenes tenían permitido cierto grado de libertinaje y promiscuidad, sin embargo, al acabar esa etapa de su vida, sus familias debían pagar una especie de rescate y los jóvenes generalmente pasaban directamente a la vida marital monógama.²⁹⁶

Un último aspecto que vale la pena mencionar sobre el carácter corporativo no autónomo del *calpulli* es la cuestión fiscal y administrativa. Cada individuo dentro del *calpulli* tenía la obligación de contribuir y cumplir sus deberes, sin embargo, el pago de tributo era colectivo, por lo que la suma del trabajo de cada barrio se aprovechaba para satisfacer las exigencias tributarias del gobierno. Al no existir moneda, el pago de tributo se hacía en especie, ya fuese en productos agrícolas o manufacturados, como textiles, cerámica, objetos suntuarios, entre otros.;²⁹⁷ esto

²⁹⁵ Carrasco, "Social...", p. 364-368.

²⁹⁶ López Austin, *Cuerpo humano...*, v. 1, p. 444-445.

²⁹⁷ Zorita, *Relación de la...*, v. 1, p. 391-392 y López Austin, "Organización social...", p. 523.

significa que el *calpulli* también era la unidad básica de producción, la cual se complementaba con lo obtenido de la actividad mercantil.

Para finalizar este apartado, hablaré de dos clases de *calpultin* cuyas condiciones no eran iguales a las de los que se dedicaban de lleno a la labranza de la tierra, estos eran los comerciantes y los artesanos, por lo que vale la pena mencionarlos como un caso aparte.

En términos generales, estos grupos conservaban las mismas características básicas de organización social que el resto de los *calpultin*, sin embargo, había tres rasgos que los diferenciaban claramente: su actividad económica especializada, un origen generalmente no mexicana y un estatus social que podría denominarse *macehualtin* encumbrados.²⁹⁸

El grupo de los comerciantes estaba compuesto principalmente por los tlatelolcas y por un grupo cuyo nombre fue tomado de su lugar de origen: los pochtecas. Al igual que el resto de los *calpultin*, su organización era corporativa, adoraban a sus propios dioses patronos, de entre los que destacan Yacatecuhtli y Chiconquiáhuatl, tenían líderes de gran prestigio, jueces dedicados exclusivamente a sancionar sus asuntos e incluso poseían cierta fuerza militar.²⁹⁹

Por otra parte, el carácter errante de estos mercaderes fue especialmente propicio para actuar como agentes de inteligencia que espiaban a los pueblos que estaban en la mira del *huey tlahtoani*, lo que hacía de su oficio una actividad de alto riesgo. Muchas veces, la presencia de estos personajes significaba la antesala de

²⁹⁸ Sobre la importancia del *calpulli* en los grupos de artesanos y comerciantes y su importancia en la economía tenochca: Edward E. Calnek, "El sistema...", p. 97-114.

²⁹⁹ Sahagún, *Historia general...*, IX, 1-14, v. 3.

la guerra por lo que su asesinato estaba severamente penado, era la justificación perfecta para que los mexicas iniciaran acciones punitivas contra algún pueblo.³⁰⁰

Los comerciantes estaban exentos de labrar la tierra y de los tributos que aplicaban para el resto de los *macehualtin*. Aunque su posición era más favorable que la de otros *macehualtin*, estaban sometidos a varias medidas destinadas a evitar que su influencia y riqueza creciese demasiado.

Al igual que los pochtecas, los artesanos adoraban a sus dioses patronos, tenían sus festividades, se dedicaban de lleno a sus oficios y los heredaban a sus hijos; sus habilidades eran tan refinadas y apreciadas que también se les llegó a denominar toltecas, en alusión al dominio y perfección de su oficio. Las especialidades de los artesanos fueron muy diversas y su producción generaba objetos de gran calidad, pensados para el uso suntuario y el comercio, no para el uso cotidiano ni para la población *macehual*.

El oficio y el nombre de cada *calpulli* artesano estaba definido por su lugar de origen, como en el caso de los plumajeros que también fueron llamados amantecas, ya que provenían de un lugar llamado Amantla. Fray Bernardino de Sahagún habló de varios tipos de artesanos u oficiales, como los llama: los labradores de oro, los plateros, los que trabajaban las piedras preciosas, los plumajeros, sastres, entre otros.³⁰¹

Ahora bien, seguramente había estratificación y diversidad dentro de los *calpultin* especializados, por lo que es posible pensar que no todos sus integrantes poseían una condición plenamente encumbrada con respecto a los meros

³⁰⁰ *Ibíd.*, IX-3-5, v. 3.

³⁰¹ *Ibíd.*, IX, 15-21.

labradores; la abundancia más bien era característica de los grandes comerciantes y de los grandes artesanos. Para concluir, es necesario reflexionar sobre la particularidad de los *calputlin* especializados. Si se toma en cuenta que el origen de estos grupos era, en muchos casos, no mexicana, es posible que su rol y el modo en que se integraron a la sociedad mexicana no fuese igual al de los *calpultin* que estuvieron presentes desde la migración. Por el contrario, existieron diferencias culturales lo suficientemente grandes como para aislar su interacción con el resto de la ciudad, aunque no al grado de que se fracturase el funcionamiento y la cohesión de Tenochtitlan.

2.4 El *tlaxilacalli*

A la dificultad para definir precisamente al *calpulli*, se le suma la existencia de presuntos sinónimos, tal es el caso de *chinancalli* y *tlaxilacalli*. Zorita menciona al primero en su obra y lo define, simplemente, como barrio; en el texto de Casillas de la Vega, la palabra es considerada como un término relacionado con lo territorial y residencial.³⁰² Por otra parte, el *tlaxilacalli* aparece, por ejemplo, en las obras de Chimalpahin y también es, casi siempre, identificado como barrio. En realidad, la etimología de esta palabra es realmente oscura por lo que, hasta ahora, no se ha emitido una traducción del todo satisfactoria. La ambigüedad que caracteriza a este término puede deberse a varios factores: algunas fuentes mencionan al *tlaxilacalli* en contextos inespecíficos, a veces usado como sinónimo de *calpulli* o de barrio; es posible que la palabra contenga una partícula o composición que no esté registrada en los corpus que se poseen sobre la lengua náhuatl o que provenga de otro idioma

³⁰² Véase: Casillas de la Vega, *El calpulli en...*, 344 p. y Zorita, *Relación de la...*, v. 1, p. 335.

e incluso existe la posibilidad de que sea un nombre propio que, con el tiempo, se convirtió en un título general, como quizá pasó con los nombres de los *teomamaque* durante la migración mexicana.

Pablo Escalante ha propuesto el siguiente desglose: *tlaxil-a-calli*: *tlaxilli* (empujado, excitado, picado, agujoneado), *atl* (agua) y *calli* (casa); así pues, *tlaxilacalli* podría significar algo como “casa de agua punzante”, “casa de agua punzada”; en todo caso, queda pendiente la tarea de descifrar a qué hace referencia. Una posibilidad sería la que sugiere el mismo Escalante: “caserío rodeado por agua”, así, el adjetivo de punzante podría referirse simplemente a que el agua viene o rodea a la casa en todas direcciones. No obstante, no existe una mención de la palabra cuyo contexto sea lo suficientemente claro como para asegurar algo más específico, además a esta traducción se le podría objetar la omisión que hace de la palabra *acalli* (en su sentido de braca o canoa), lo que cambiaría el significado de *tlaxilacalli* a barca o canoa punzante o punzada. En cualquier caso, también podría argumentarse que estas definiciones carecen de sentido, salvo que se le busque algún valor metafórico sumamente rebuscado o un carácter residencial en el que la presencia de agua sea obligatoria, lo que no parece muy probable.

Existen pocos trabajos que traten específicamente sobre el *tlaxilacalli*, pero hay, al menos, dos hipótesis que contrastan: una es la de Arturo Monzón y la otra la de Pablo Escalante y Alejandro Alcántara.³⁰³

³⁰³ Al respecto, Pablo Escalante reflexionó, en 1990, sobre la necesidad de un debate sano y la vigencia de la polémica: Pablo Escalante Gonzalbo, "La polémica sobre la organización de las comunidades de productores", *Nueva Antropología*, vol. XI, n. 38, octubre, 1990, p. 147-162.

Para Arturo Monzón, el *tlaxilacalli* fue una subdivisión propia del *calpulli* que, en el ámbito residencial, se expresó como una unidad territorial menor y dependiente, como un lote familiar o una calle dentro de un barrio; de ser cierto, esta sería la unidad mínima urbana de Tenochtitlan y no el *calpulli*. Por otra parte, si esta división trascendía el ámbito territorial, entonces podría ser considerada como un núcleo de familias o una familia extensa cuyos lazos eran muy directos e inmediatos. Monzón rechazó, en cierta medida, la igualdad de significado entre *calpulli* y *tlaxilacalli* basándose en un oscuro pasaje en el que se menciona que dicha equiparación surgió hasta después de la conquista, lamentablemente él mismo acepta que perdió la referencia. En cuanto al carácter del *tlaxilacalli* como subdivisión, retomó menciones de Chimalpahin, Torquemada y la *Descripción del arzobispado de México*, en la que se refieren a dicho término como calle o barrio chico, además se esforzó por realizar una comparación entre los nombres conocidos de los barrios de Tenochtitlan con los *tlaxilacallis*.³⁰⁴

Por otra parte, Pablo Escalante y Alejandro Alcántara, trataron de refutar la hipótesis de Monzón por considerarla poco sustentada, confusa y carente de indicios que mostraran la necesidad o la existencia de subdivisiones dentro de los barrios. Para estos dos académicos, el *taxilacalli* fue la plena expresión territorial del *calpulli*, razón por la que las fuentes de tradición española equipararon la palabra barrio con *tlaxilacalli*.³⁰⁵

Escalante y Alcántara se basaron, sobre todo, en la contextualización del término en documentos coloniales, donde la palabra *tlaxilacalli* tiene gran

³⁰⁴ Monzón, *El calpulli...*, p. 32-33.

³⁰⁵ Escalante y Alcántara, "La Ciudad...", p. 31-32.

preeminencia en aquellos que se refieren a pleitos por tierras.³⁰⁶ No obstante, no consideraron que el lenguaje legal de dichos documentos corresponde a un ámbito eminentemente hispano que, por necesidad, tuvo que adaptar numerosos términos del náhuatl a su lenguaje legal. El uso de un término en contextos jurídicos no es, necesariamente, una garantía sobre la fidelidad de su significado, pues además de pasar por el lente de la cultura y el lenguaje, ha pasado por el filtro de la jerga legal.

Recientemente, Benjamin Johnson, profesor de la materia de América pre Colombina en la Universidad de Massachusetts, publicó un libro titulado *Pueblos within pueblos. Tlaxilacalli communities in Acolhuacan, Mexico, ca. 1272-1692*.³⁰⁷ Según Johnson, los *tlaxilacalli* eran comunidades autónomas, administradas de forma comunal, demarcadas territorialmente y, en algunos casos, dispersas y aisladas entre sí.³⁰⁸ Este autor resaltó la capacidad de adaptabilidad de los *tlaxilacalli*, específicamente los de la región acolhua, ya que estos precedieron al encumbramiento de la *Excan Tlatoloyan*, sobrevivieron a su caída y lograron mantenerse durante el periodo novohispano.³⁰⁹

Johnson considera que el *tlaxilacalli* fue una piedra angular en la conformación de estructuras políticas más amplias (los *altépetl*) y de presuntas conformaciones imperialistas. La relación entre las élites hegemónicas del Altiplano Central y las comunidades de los *tlaxilacalli*, generó una compleja dinámica que fue esencial en el declive o surgimiento de los acolhuas, los tepanecas, los mexicas y,

³⁰⁶ *Ibíd.*, p. 31.

³⁰⁷ Benjamin D. Johnson, *Pueblos within pueblos. Tlaxilacalli communities in Acolhuacan, Mexico, ca. 1272-1692*, Louisville, University Press of Colorado, 2017, 252 p.

³⁰⁸ *Ibíd.*, p. 3, 11y 24.

³⁰⁹ *Ibíd.*, p. 9.

finalmente, los españoles; todos estos buscaron atraerse el tributo y la alianza de los *tlaxilacalli* para fortalecerse y debilitar a sus enemigos.³¹⁰

En *Pueblos within pueblos* se rechaza la equiparación entre barrio y *tlaxilacalli*, ya que estos tuvieron un alto grado de autonomía e independencia; si bien podían quedar dentro de las zonas de influencia de los grandes *altepeme*, conservaban su territorio, autoridades internas, su sistema de administración y no pasaban a formar parte de las subdivisiones territoriales de otras entidades políticas.³¹¹ Lamentablemente, Johnson no es del todo claro en cuanto a las diferencias entre *calpulli* y *tlaxilacalli*, tan solo se limita a decir que el primero es más bien una convención académica que aparece en “literatura secundaria”, mientras que el segundo tiene preeminencia en numerosas fuentes.³¹² La función que el autor da al *tlaxilacalli* como institución social es, realmente, muy similar a la que otros académicos han enunciado sobre el *calpulli*, no obstante, en su obra se pueden apreciar algunas posibles diferencias significativas.

El *calpulli* era una unidad social de fácil movilidad y con capacidad de autonomía; en la tradición histórica de la migración mexicana un grupo de estas unidades decidió desprenderse de Aztlan, una estructura política más amplia. A pesar de estas características, los *calupltin* mexicas, al menos el núcleo original, mantuvo un alto grado de cohesión y unidad; finalmente, estos encontraron su expresión física en los barrios de Tenochtitlan, en donde fueron partes constitutivas de su urbanidad. Por el contrario, algunos de los *tlaxilacalli* mencionados por

³¹⁰ *Ibíd.*, p. 17 y 61-64.

³¹¹ *Ibíd.*, p. 9-10.

³¹² *Ibíd.*, p. 25, nota 2.

Johnson eran algo más similar a lo que hoy consideraríamos pueblos o ciudades, dispersas y hasta aisladas entre sí, que poseían un territorio con sus propias subdivisiones. En el libro se menciona la existencia de un *tlaxilacalli* mexicana que forjó alianzas con otros grupos de origen étnico diferente y especializados, tal es el caso de Pochtlan.³¹³ Hay que recordar que los *pochtecah*, conocidos por su pericia en el comercio, eran un *calpulli* o barrio muy particular debido a su lugar de origen, su especialización y los considerables privilegios que tenía, al grado que sus integrantes podrían ser considerados como *macehualtin* encumbrados. Aunque Johnson casi descarta la pertinencia del uso del término *calpulli*, en favor del *tlaxilacalli*, quizá estos se traten de formas de organización o instituciones político-sociales diferentes; es posible que los *calpultin* de Tenochtitlan que tenían un lugar de origen claramente diferenciado al del núcleo original mexicana, y que tenían notables privilegios y autonomía, fueran, en realidad, *tlaxilacalli*; sin embargo, por su importancia y grado de incorporación a la ciudad, la élite gobernante los consideraba como parte de sus *calpultin* y barrios sujetos.

Probablemente, los *calpultin* de Tenochtitlan estaban totalmente conformados por *macehualtin* y otros por *pipiltin* (los que incluso podían convertirse en *tecalli*, cuyo sustento dependía de trabajadores externos); aunque no se descarta la posibilidad de *calpultin* socialmente mixtos. En todo caso, esta configuración estaba relacionada con la diversidad cultural mexicana, en la que había *calpultin* hegemónicos y *calpultin* populares. Por otra parte, los *tlaxilacalli* tendrían su propia jerarquización y diferenciación cultural, lo que explicaría la existencia de comerciantes

³¹³ *Ibíd.*, p. 14-15, tabla 0.2.

especialmente ricos, que incluso ocupaban altas dignidades, y la de otros mucho más modestos. Así pues, aunque la cultura de los *tlaxilacalli* no formara parte de la cultura hegemónica, por no pertenecer al núcleo gobernante mexicana, internamente esta podía tener su propia diversidad entre erudita y popular; por lo que estas unidades sociales conformarían culturas locales no del todo enmarcadas en la cultura dominante mexicana ni en la cultura popular mexicana.

Capítulo III. Cultura popular mexicana en la tradición de la migración

Tenochtitlan fue una gran urbe mesoamericana y es el modelo de ciudad que a muchos les viene la mente cuando piensan en ciudades prehispánicas. Esto significa que, aún con la existencia de las chinampas, este espacio era eminentemente urbano o por lo menos mixto. En este caso, es más difícil asociar lo popular con el campo y los agricultores; en Tenochtitlan lo popular se encontraba en los barrios de la ciudad, en las calles y callejones donde los *macehualtin* hacían su vida diaria.

Anteriormente se ha mencionado la relación entre *calpulli*, barrio y cultura, lo que permite plantear las siguientes interrogantes: ¿qué era la cultura de *calpulli*?, ¿existían barrios enteramente compuestos por *pipiltin* y otros por *macehualtin*? y ¿había *calpultin* socialmente diversos? Con esto en mente, es pertinente plantear la posibilidad de equiparar la cultura de barrio con la cultura de *calpulli* y con la cultura popular o la necesidad de buscar la diferenciación de lo popular y lo dominante dentro de cada una de estas células y unidades residenciales.

La concepción que los mexicas tenían de sí mismos debió variar considerablemente durante su devenir histórico: en Aztlan, durante la migración, en el auge de Tenochtitlan y después de la llegada de los españoles; no obstante, es difícil discernir esto en los corpus documentales. Lo que sí se puede hacer es tratar de rastrear algunos de los elementos culturales que tuvieron continuidad, por ejemplo, entre la migración y el periodo posterior a la fundación de Tenochtitlan.

El movimiento migratorio mexicana fue dirigido por un reducido número de líderes, poseedores de un vínculo exclusivo con Huitzilopochtli y con las deidades de cada *calpulli*; por lo tanto, es casi seguro que la memoria registrada de esta etapa

perteneció a un incipiente sector social dominante dentro del grupo. A esto se le debe sumar el hecho de que las principales fuentes sobre el tema (*Códice Boturini* y el *Códice Azcatitlan*, la *Crónica Mexicáyotl*, la obra histórica de Chimalpahin y otras) son obras que fueron plasmadas por medio del registro gráfico y elaboradas por personas con acceso a un cierto nivel de conocimientos y habilidades. Existe la posibilidad de que, dentro de la memoria de estos sujetos, haya elementos de la cultura popular que hayan influido o permeado la dominante, pero el carácter particular de la información deja ver nada o casi nada sobre esta.

3.1 Posible reconstrucción de la cultura popular mexicana durante la migración

La información sobre el pasado más remoto de los mexicanos se remite a su salida de Aztlan, por lo tanto, también es el punto de partida para hablar de su cultura, pero ¿puede hablarse de cultura popular o cultura dominante desde este periodo?

En el capítulo II se ha hablado sobre la necesidad del grupo dominante mexicano por registrar y asentar su historia como un elemento de legitimación; situación que quizá no fue una preocupación de primer orden para el estrato no dirigente, cuya transmisión de saberes, tradiciones y costumbres se ejercía mediante el ejercicio vivo de estos o mediante la oralidad. No obstante, es posible que la destrucción de “otras historias”, por órdenes de Izcóatl, también incluyera cualquier tipo de registro gráfico que el estrato social bajo mexicano poseyera; al respecto, ya se ha mencionado la imposibilidad del estrato dominante para inventar una historia sin ningún fundamento o elemento de identificación que incluya a la totalidad del grupo. En este sentido, el relato de la migración proviene de una

tradición cultural eminentemente *pilli*, pero, obligadamente, también contiene información referente a todo el grupo.

Los mexicas quizá fueron *macehualtin* de los dirigentes de Aztlan, los aztecas chicomoztocas, por lo que, en algunas fuentes, el recuerdo de esta etapa parece percibirse como de precariedad y opresión.³¹⁴ Según Domingo Chimalpahin, los mexicas no pertenecían al estrato dominante de Aztlan. En este contexto ¿sería posible afirmar que el pueblo mexica pertenecía al ámbito de la cultura popular o existían las condiciones para hacer una diferenciación interna basada en su propia estratificación?

Como se ha visto, hubo cierto nivel de estratificación social durante la migración, por lo que es válido especular que también había diferenciación cultural entre líderes y liderados e incluso entre cada *calpulli*. No obstante, lo “anómalo” de un estado intermitente de sedentarismo y nomadismo, debió de complicar y alterar la dinámica cultural interna del grupo. Aun así, la migración mexica constituye la base o el antecedente inmediato de lo que después sería su cultura en Tenochtitlan, en la medida en que distintos elementos culturales pervivieron, cambiaron o fueron olvidados.

Se puede hablar de dos grupos humanos en las fuentes que relatan la migración y la salida de Aztlan, los que son recordados y los que son omitidos, debemos suponer que los primeros fueron los protagonistas, aquellos con la ideología y la autoridad para ser los autores y planificadores de la migración. Este grupo estaba conformado por los iniciadores del movimiento: los caudillos, también

³¹⁴ Chimalpahin, *Memorial de...*, v. 1, p. 15.

llamados “reyes” o cuauhtlatos, que son mencionados muy tempranamente en la historia mexicana; los ancianos, portadores de sabiduría; los *teomamaque*, cargadores de los bultos sagrados y los líderes particulares de cada *calpulli*. A estos cargos estaba ligado el poder de facto y el religioso, se caracterizaron por tener una relación estrecha con lo divino y de esto derivó su visión: un plan, a largo plazo, que prometía una gran gloria. Las ocasiones en las que este grupo tomó decisiones cruciales para todo su pueblo son prueba de su capacidad de mando: la voluntad de dar inicio y continuidad a un largo viaje (la salida de Aztlan y la posiblemente violenta salida de Tula), la planificación del mismo, mediante una logística que lo hiciese posible (asentamientos temporales y grupos agrícolas de avanzada), el abandono de aquellos que no cuadraban con los ideales o valores que consideraban propios (Malinalxochitl y los que fueron dejados en Michoacan), el impulso de obras que requerían de cierta mano de obra (templos a Huitzilopochtli y las obras hidráulicas de Tula), un interés especial por emparentarse con linajes prestigiosos y, finalmente, el ímpetu de la guerra que mostraron ante el dilema de liberarse o someterse al dominio tepaneca.

Las bases del poder de los líderes mexicanos radicaban en el ámbito espiritual y en el pragmático. El grupo dirigente se caracterizó por cierto halo místico de constante cercanía a lo divino, pues tenían la exclusividad de experiencias y conocimientos religiosos que les permitía comunicarse con Huitzilopochtli. De este rol social derivó su papel como portadores, protectores, intérpretes y ejecutores de los deseos de sus dioses.³¹⁵ Esto generó toda una parafernalia ritual que encontró

³¹⁵ Durán, *Historia de las...*, I, 30, v.2 y II, 43, v. 2. y Torquemada, *Monarquía...*, II, 2, v. 1.

su expresión material en la construcción de templos y tzompantlis, en las ofrendas de ramos de flores y de navajas, en los ornamentos de papel y en los sacrificios.³¹⁶ Por otra parte, quizá en un aspecto más material, es posible que estos hombres también fuesen los poseedores de ciertos conocimientos especializados para llevar a cabo obras hidráulicas, planificación agrícola y la guerra; actividades que permitían la supervivencia del grupo mediante la explotación de recursos naturales y la capacidad de defenderse ante agresiones de otros grupos.

Ahora bien, el hecho de que los dirigentes ejercieran un papel tan sobresaliente en la sociedad mexicana pudo implicar que estos tuvieran acceso a ciertas comodidades y distintivos que los diferenciaban del resto de la población: mayor diversidad en su dieta, vestimenta de mejor calidad, objetos no indispensables, títulos, dignidades y quizá hasta objetos suntuarios. La situación económica de los mexicanos durante la migración era precaria, sin embargo, ya se formaba un incipiente estrato dominante cuya cultura estaba profundamente marcada por la religión, el poder y los conocimientos especializados y exclusivos.

La contraparte de los protagonistas, son los olvidados, aquellos que solo se pueden notar gracias a la omisión, a la oposición o a menciones secundarias. ¿Quién llevaba a cabo las órdenes de los caudillos y *teomamaque*? El resto de los mexicanos, aquellos a los que comúnmente se les denomina “el pueblo”.

La salida de Aztlan es narrada como un suceso en el que la atención es totalmente acaparada por los más altos personajes mexicanos que, sin hacer mención alguna de los *macehualtin*, decidieron que debían marcharse, por mandato de su

³¹⁶ Tezozómoc, *Crónica...*, p. 56-57; Torquemada, *Monarquía...*, II, 1, v. 1 y Clavijero, *Historia antigua...*, II, 18, v. 1.

dios, para buscar la gloria en tierras lejanas. El cumplimiento de este objetivo quizá fue señal de la existencia de cierto consenso por parte de todos los estratos sociales. El poder de mando de los *pipiltin* precursores fue lo que permitió la partida de la totalidad, o al menos de la mayoría, de los mexicas, sin embargo, es difícil pensar que un grupo plenamente asentado acceda a un cambio tan radical de la cotidianidad. Asimismo, esta es señal de la fuerza de cohesión que debió de existir entre los miembros de cada *calpulli*, cuyos lazos de parentesco y culturales trascendían la cuestión residencial, tanto así que decidieron partir agrupados en el mismo orden en que estaban asentados en Aztlan, respetando su identidad y a sus líderes tradicionales. No obstante, este pasado común, plenamente sedentario, agrícola y residencial, pudo ser un punto de distanciamiento entre *pipiltin* y *macehualtin* ya que los primeros tenían un plan a largo plazo, mientras que los otros, quizá más preocupados por objetivos inmediatos que les diesen seguridad, posiblemente tenían un mayor apego a la tierra que habitaban.

Una forma de entender la heterogeneidad social y cultural mexica durante la migración es considerar los casos de conflicto y escisión que experimentó el grupo mexica a lo largo de su camino. Es casi seguro que estos fuesen pleitos y desacuerdos entre las más altas esferas mexicas, pero eso no significa que en ellos no se viesen involucrados los *macehualtin*.

Cerca de Tula, algunos consideraron que era momento de asentarse definitivamente, entonces Huitzilopochtli montó en cólera y terminó con el problema de manera contundente y violenta. Lo que no se sabe es si esta diferencia fue un asunto interno de los dirigentes o si fue entre estos y el resto de la comunidad, o

una parte de esta.³¹⁷ El que este conflicto se presente como una terrible batalla entre dioses, puede interpretarse como que un grupo de mando, el sustentado directamente en Huitzilopochtli, llevó a cabo alguna especie de exterminio de otra parte del grupo de mando, que más bien se identificaban con Coyolxauhqui. Una gran interrogante es si los desertores tenían algún tipo de apoyo popular y, de tenerlo, el destino que pudieron sufrir aquellos que los siguieron. Aunque es solo una especulación, no sería difícil imaginar que el estrato social *macehual*, cuyas principales actividades estaban orientadas hacia la agricultura y la obtención de recursos básicos, viese con mejores ojos la idea de quedarse en un lugar que era viable para un asentamiento permanente. Finalmente, también podemos sacar algunas conclusiones sobre lo que, para los *pipiltin*, eran ideales o valores adecuados y cuáles no, pues la fuerza con la que rechazaron la idea de detener la migración quizá fue un indicio de su desprecio por lo fácil, lo inmediato, de la comodidad y la falta de carácter para seguir adelante.

Similar a esta crisis, fue la del abandono de Malinalxóchitl, otra hermana de Huitzilopochtli. Este es el caso una mujer que no era guerrera y que era muy poderosa, pero se valía de la magia y la hechicería: es llamada en varias fuentes como una “mala mujer” o como una “mujer embustera”.³¹⁸ En contraste, Huitzilopochtli basaba su poder en la guerra, en el esfuerzo físico y espiritual, por lo que existía un contraste total entre ambas maneras de actuar. De nuevo se presenta

³¹⁷ Tezozómoc, *Crónica...*, p. 33-37, Durán, *Historia de las...*, II, 32-35, v. 2. y Torquemada, *Monarquía...*, II, 2, v. 1.

³¹⁸ Tezozómoc, *Crónica...*, p. 28 y Durán, *Historia de las...*, II, 31, v. 2.

un conflicto divino cuyo reflejo mundano posiblemente fue, en este caso, una desavenencia causada por diferencias culturales insalvables.

En esta ocasión es muy clara la connotación negativa que se le da a lo femenino y a su relación el ámbito de la magia, la hechicería o la brujería. Aunque no se menciona un conflicto físico o armado, el rechazo de los seguidores de Huitzilopochtli no carece de violencia ya que abandonan a Malinalxóchitl y los suyos, no como algo casual, sino como algo altamente despreciativo y ofensivo. Aquí, otra vez se hace ver la lealtad y cohesión que existía entre los miembros de cada *calpulli*, pues aquellos que pertenecían al de Malinalxóchitl decidieron permanecer juntos, mientras que el resto de los *calpultin* aceptaron abandonar a aquellos que fueron sus compañeros de viaje, gente conocida con la que incluso pudieron tener relaciones, al menos solidarias. Esto también podría ser una señal del gran respeto de los mexicas por la estratificación y la obediencia, confianza o lealtad entre los *macehualtin* y sus líderes, cosas tan arraigadas en su forma de ver el mundo. El sentido de pertenencia al *calpulli* quizá rebasaba a la identidad general de grupo.

Lo anterior se liga con el supuesto abandono en Michoacán³¹⁹ de otra parte de la comunidad y la división de tlatelolcas y tenochcas: en ambos casos, cada grupo permaneció con “su gente”. En el primero se hace énfasis, otra vez, al desprecio por la falta de voluntad para dar continuidad al movimiento migratorio. Por otra parte, la separación de los tlatelolcas reforzó la idea mexicana del mérito como algo que se gana por medio del esfuerzo y la guerra. La elección del camino trabajoso y difícil se opone a la decisión tlatelolca de la riqueza, el lujo y el camino

³¹⁹ Durán, *Historia de las...*, II, 19-25, v. 2

del comercio.³²⁰ Ambas facciones desarrollaron estructuras y gobiernos propios, la construcción de la identidad tlateloca, ante los ojos de los mexicas, quedó marcada por la separación y se les asignó un papel negativo o inferior a las tradiciones históricas tenochcas.

No todos los elementos que un grupo dominante califica de negativos pasan a formar parte, automáticamente, de la identidad de los estratos no dominantes. Sin embargo, son un claro indicio de la reafirmación de una identidad oficial y de la diferenciación con respecto al otro. De esto se desprenden dos situaciones: 1) la construcción de la identidad *macehual* por parte de los *pipiltin* y 2) lo que nosotros podemos inferir de los *macehualtin* a partir de las oposiciones, negaciones u omisiones en las fuentes.

El “otro”, es decir los *macehualtin*, fueron vistos por el grupo dominante como aquellos que no poseían un linaje importante, los que no tenían en su haber méritos que les diesen grandeza y dignidad, como no guerreros, incluso como cobardes, sin conocimientos “elevados”, sin capacidad de mando ni de decisión, sin visión hacia el futuro.

Si la oposición de esfuerzo contra hechicería, de asentamiento contra migración y de guerra contra comercio, eran asuntos que solo preocupaban a la élite ¿qué generaba cohesión entre los miembros de cada *calpulli*? La respuesta es: una identidad cultural, un sentido original de pertenencia, de creencias, códigos, símbolos, costumbres, tradiciones y demás elementos que debieron existir entre los

³²⁰ Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, (pdf), Barcelona, Red Ediciones, 2016, p. 34, Torquemada, *Monarquía...*, II, 2, v. 1 y Clavijero, *Historia Antigua...*, II, 14, v. 1.

sectores populares y que, en estrecha relación con el *calpulli* como célula social, daban ser a una cultura popular y de barrio.

Ahora bien, esto es solo lo que se puede deducir de la cultura popular a partir de omisiones y silencios en las fuentes, pero también es posible aportar elementos más concretos, aunque muy básicos. Si las grandes decisiones eran cosa de los dirigentes, ¿de qué se preocupaba la gente común? Algo muy elemental sería el sustento: la agricultura, la recolección, la caza, la pesca y el aprovechamiento o almacenamiento de lo obtenido mediante estas actividades. Por lo tanto, los conocimientos apropiados y puestos en práctica por “el pueblo” debieron de estar estrechamente relacionados con estas actividades. Así pues, tiene sentido pensar que las oraciones y ruegos de estos hombres estuviesen enfocadas hacia la fertilidad de la tierra, las lluvias, la buena salud de los cultivos y la abundancia de las cosechas. Una prueba de la importancia de la agricultura, como principal actividad de sustento, es la afirmación, en algunas fuentes, sobre de la extensión de tiempo que los mexicas pasaron en cada parada de su migración; debían sembrar y esperar la cosecha para poder abastecer a todo el grupo.³²¹ Quienes realizaban estas actividades también recurrían a la pesca, la caza y la recolección, por esto es posible inferir que este sector social desarrolló conocimientos cada vez más especializados en estas áreas o que ya los poseían, del tiempo en que, presuntamente, estuvieron asentados en una región ribereña y lacustre.³²² Por otra parte, se tiene registro de que los mexicas ya sabían hacer chinampas y camellones para cultivo desde Aztlan, asimismo, realizaron obras de considerable complejidad

³²¹ Durán, *Historia de las...*, II, 2-3, v. 2.

³²² Martínez Marín, “La cultura...”, p. 250.

durante su migración: templos, presas, albarradas defensivas, tzompantlis y temazcales; esto quiere decir que la mano de obra empleada para tales tareas poseía conocimientos técnicos importantes al respecto.³²³

Otro punto para considerar es la vida hogareña, la necesidad de que funcionase adecuadamente, de que sus miembros fuesen capaces de realizar sus tareas y de que la procreación fuese prolija. Las cabezas de cada familia y cada uno de sus integrantes, seguramente pedían protección contra una serie de males que pudiesen afectarlos: enfermedades, lesiones y fuerzas sobre humanas nocivas. No se puede afirmar que estas contingencias no fuesen motivo de preocupación para los mandos, pero estos tenían su ojo puesto en fines últimos, en planes a largo plazo, en grandes estrategias y, aunque también buscasen protección y sustento en los dioses, su principal esperanza era que el poderoso Huitzilopochtli cumpliera su promesa de guiarlos hacia la gloria y el poder. Por otra parte, la gente común, desprovista de esa capacidad de mando, de la autoridad y quizá hasta del conocimiento necesario para hacerse cargo de tales deberes, probablemente pensaba más en otras deidades y peticiones, aquellas que respondiesen mejor a sus necesidades.

Ahora bien, es claro que la religión debió ser un elemento importante de diferenciación cultural entre *pipiltin* y *machehualtin*. Si consideramos las creencias religiosas como un complejo sistema de conocimientos y símbolos que dan sentido al mundo, es válido afirmar que estas cambian y proliferan en la medida en que lo haga la sociedad que las practique. Así, Huitzilopochtli se volvió una figura de gran

³²³ *Ibíd.*

poder y rica en atribuciones, en la medida que los mexicas, sobre todo los *pipiltin*, prosperaron y se mantuvieron bajo su protección. Por otra parte, las necesidades básicas son primigenias y permanentes, por lo que las deidades que las satisfacen suelen poseer una parafernalia ritual, simbólica y mitológica muy antigua y, en esencia, poco cambiante; aunque esto no significa que no pueda volverse más compleja. Es posible conjeturar que Tláloc, por ejemplo, fue una figura de gran relevancia para los agricultores mexicas debido a su papel como señor de las lluvias y de fecundador por excelencia. De hecho, su importancia fue tal, que sus atributos fueron los aspectos característicos de varias deidades en toda Mesoamérica. Lo anterior no quiere decir que Tláloc fuese un dios exclusivo de los labradores y de los estratos populares, por el contrario, era una figura indispensable para la sobrevivencia misma de toda la sociedad mexicana, al grado que ocupó un lugar en la cima del Templo Mayor. Sin embargo, la presencia de deidades como Tláloc en la vida de los campesinos debió ser protagónica, por la estrecha relación de estos dioses con las actividades agrícolas. El culto a deidades relacionados con la agricultura debió acaparar gran parte del tiempo que los labradores dedicaban a rituales propiciatorios, incluso más que el dedicado al gran Huitzilopochtli. Mientras los dirigentes se ocupaban de interpretar correctamente la voluntad de su guía, los dirigidos se preocupaban por dar abasto a las necesidades humanas básicas de todo el grupo.

Es posible pensar en el desarrollo de una religiosidad alterna en la que ciertas deidades desarrollasen un culto más amplio en determinados sectores sociales, acorde al papel de estas en las diferentes actividades económicas; aun cuando la

migración fuese un período anómalo y de estratificación social tenue o confusa, esta diferenciación debió existir.

Un último factor de distinción cultural para considerar es el de la guerra; esta fue el estandarte, por excelencia, de la religión y la mentalidad mexicana, al menos de la élite. Fueron los *pipiltin* quienes, en cada paso, refrendaron su compromiso de alcanzar la gloria a través del esfuerzo, quienes tenían comunicación directa con un dios terrible que comía los corazones de sus enemigos y quienes decidieron salir de Aztlan. No obstante, no se puede asumir, sin más, que este entusiasmo por lo bélico se extendiese homogéneamente hacia todos los estratos sociales mexicanos. Por el contrario, cuando llegó la hora de enfrentarse a los opresores tepanecas de Azcapotzalco, los *macehualtin* se mostraron poco entusiastas al respecto y fueron descritos como cobardes y temerosos, lo que influyó en la construcción de la imagen del *macehual* por parte de los *pipiltin*.³²⁴ Si bien esto puede responder a la justificación del rol social de cada estrato, no se puede negar que sea un reclamo firme y abierto de los *pipiltin* sobre la guerra como algo exclusivamente suyo. Por otra parte, al ofrecerse como alimento a los *macehualtin*, los *pipiltin* quizá pretendían satisfacer las prioridades de estos, el alimento; y aceptaban el castigo correspondiente por haber fallado como grupo de mando competente y capaz, que garantizara estabilidad y seguridad. Este punto es especialmente interesante porque fue una situación en la que los *macehualtin* tuvieron la oportunidad de ejercer un terrible castigo sobre sus líderes: la exterminación total. Entonces, quizá la guerra no era la insignia cultural de todo el pueblo mexicano.

³²⁴ Durán, *Historia de las...*, III, 9, v. 2.

Comentarios finales

El *calpulli* fue la base de la organización social mexicana y su antigüedad puede remontarse, por lo menos, hasta el inicio de la migración mexicana hacia el Altiplano Central.

Considero que la base de la estructura del *calpulli* era el parentesco y la importancia del linaje, ya fuese biológico o social. Los miembros de cada *calpultin* se identificaban como descendientes de una deidad patrona y reconocían como líderes a aquellos que eran vistos como sus descendientes directos; compartían celebraciones, rituales, tradiciones y, en ocasiones, un oficio. Estos rasgos permitieron al *calpulli* conservar cohesión incluso durante momentos de gran incertidumbre, como la migración mexicana. No obstante, la estructura interna de esta célula social era compleja y altamente jerarquizada, no era una organización horizontal ni igualitaria, todos cumplían un rol acorde a su linaje, sus méritos, su género y su edad. Los *calpultin* se materializaron y consolidaron en contextos residenciales, se asentaron como barrios y fueron la base de la organización tributaria, fiscal, religiosa y urbana de Tenochtitlan. Asimismo, los barrios desarrollaron una relación muy estrecha con las tierras que les fueron asignadas, esta fue su principal medio de subsistencia y ejercieron su posesión de forma comunitaria.

Es posible que, en un pasado muy remoto, los *calpultin* trataran de conservar una endogamia estricta, sin embargo, la agrupación de estos y la necesidad de relacionarse con otros grupos propiciaron la exogamia; las mujeres protagonizaron los sistemas de alianzas mediante las uniones matrimoniales estratégicas. La tendencia a una endogamia cada vez menos estricta pudo ser señal de

debilitamiento de la importancia de los lazos de parentesco, sin embargo, es más probable que fuera una adaptación necesaria para garantizar la supervivencia de los grupos mediante su posicionamiento en los linajes más importantes y antiguos de Mesoamérica.

Con el tiempo, los linajes mexicas más destacados concentraron poder y prestigio, en la medida en que tuvieron éxito al dirigir al grupo y en forjar alianzas asimétricas con otros linajes mucho más prestigiosos: el tolteca y el chichimeca. Debido a este fortalecimiento, los grupos dirigentes mexicas desbordaron la organización de sus propios *calpultin* y se convirtieron en *tecalli*, casas señoriales que dieron gran importancia a los lazos de parentesco, pero que también establecieron relaciones de tipo político con sus miembros menos encumbrados y con miembros de otros *calpultin*, es decir, generaron una estratificación social de mayor complejidad.

Los mexicas partieron de Aztlan organizados en *calpultin*, posiblemente replicando una estructura que ya existía en este lugar de origen. Aunque pervive cierta controversia en torno al carácter histórico o mítico de la migración mexica, es casi seguro que esta contiene, por lo menos, algunos trazos históricos; no es viable pensar que los gobernantes tenochcas hayan inventado, de la nada, una historia con la que los *macehualtin*, ni ellos mismos, pudieran relacionarse. La continuidad y unidad de los *calpultin* durante un periodo tan anómalo como la migración, es un fuerte indicio de que estos tenían una gran capacidad de cohesión que iba más allá de la estructura residencial y de la posesión de tierras. Su deidad tutelar, su parentesco, su cultura, sus autoridades internas y su sentido de pertenencia eran elementos tan sólidos que bastaban para mantener al grupo unido y con la

capacidad de adaptarse. Así pues, el *calpulli* fue una célula social mínima sumamente cambiante y resistente a la vez; dichas características, me han llevado a la conclusión de que los *calpultin* fueron el repositorio perfecto para la cultura popular mexicana, ya que esta, en casi cualquier pueblo, también posee el rasgo de ser altamente adaptable y resistente a la vez.

Los estratos sociales mexicanos más elevados, los *pipiltin*, se distanciaron de los *macehualtin* en la medida en que estos tuvieron experiencias históricas y de vida disímiles: su rol fue el de gobernar, dirigir y hacer la guerra; además se vincularon política y sanguíneamente con linajes pertenecientes a culturas diferentes. Los *pipiltin* mexicanos desbordaron la estructura del *calpulli* y de los lazos de parentesco, dieron pie a una estratificación social más marcada y de mayor complejidad, aunque el estrato dominante mexicano nunca abandonó del todo la importancia de los lazos de parentesco ni la forma de organización del *calpulli*.

Pipiltin y *macehualtin* tuvieron experiencias diferentes y, con el tiempo, también desarrollaron cambios sociales específicos. Los *calpultin* de los estratos sociales bajos se readaptaron a un contexto urbano y residencial, mientras que los estratos sociales hegemónicos establecieron complejos sistemas de alianzas y, muy posiblemente, vieron a sus *calpultin* transitar hacia la estructura del *tecalli*. Estas diferencias, a su vez, generaron cambios culturales estrechamente relacionados con los procesos sociales; el *calpulli*, que se mantuvo relativamente estable, también fue el principal espacio para el desarrollo de la cultura popular, mientras que las nuevas estructuras de los estratos hegemónicos fueron la cuna de otras producciones culturales, apropiaciones y reinterpretaciones. Lo anterior no quiere decir que el *calpulli* y la cultura popular fuesen inmutables, estos también

debieron adaptarse a apropiaciones, reinterpretaciones y hasta imposiciones, lo destacable es que formaron un binomio sólidamente relacionado.

Los *calpultin* se transformaron en los barrios de la gran Tenochtitlan, por lo que las casas, los patios, los canales y los callejones fueron el escenario donde se desarrolló la vida cotidiana y cultural de los *macehualtin*. La conservación y perdurabilidad de la cultura popular tuvo mucho que ver con la conservación y la perdurabilidad de los elementos medulares del *calpulli*. En este sentido, la diferenciación cultural entre lo hegemónico y lo popular también dependió de la configuración territorial de Tenochtitlan, por lo que es posible hablar de una cultura de barrio.

La mayor parte de las fuentes de las que se dispone para el estudio de la cultura náhuatl provienen de dos tradiciones, la indígena y la española, y son la expresión de la memoria de los estratos sociales encumbrados. Los códices y los personajes como Fernando de Alvarado Tezozómoc, Domingo Francisco Chimalpahin y los informantes de frailes como fray Bernardino de Sahagún o fray Diego Durán, pertenecían a los linajes más prominentes del Altiplano Central. No obstante, incluso estas fuentes mencionan algo sobre aquellos que eran gobernados: sus virtudes, sus defectos, lo que se esperaba de ellos, los sitios que habitaban y demás; asimismo, ya sea por omisión o contraposición, hacen notar con fuerza la otredad de los *macehualtin* con respecto a los *pipiltin*. Por lo anterior, es posible retomar ciertos elementos de la cultura popular y emprender una reconstrucción, al menos parcial, de la cultura *macehual* y de la cultura de los barrios *macehualtin*.

No sería pertinente hacer una dicotomía que divida tajantemente a la cultura mexicana en dos. Sin embargo, también sería un error considerar la cultura popular mexicana como un subproducto de la cultura hegemónica de los linajes más poderosos de Tenochtitlan. Si bien es cierto que los *macehualtin* debieron adaptarse al mandato de sus líderes y aceptar las imposiciones que les mandaban, el barrio y el *calpulli* permitió a los estratos bajos conservar mucho de su cultura; por otra parte, el acto de apropiación y reinterpretación también es algo que va más allá de la mera subcultura. Por esto, considero adecuado utilizar el término cultura popular como algo que corría paralelamente a la cultura hegemónica, se dejaba influir por esta y también la influía, pero de la que no dependía totalmente, es decir, que tenía su propia originalidad.

La vida cotidiana y el ciclo de vida, son ámbitos históricos que pueden aportar mucho a los estudios de cultura popular, ya que en estos es fácil vislumbrar la forma en que una sociedad enfrenta las contingencias del día a día y de los sucesos más impactantes de la vida humana, ya sea que recurran a la protección del barrio, de la familia, de los dioses y rituales específicos, lo que comen, de qué forma lo hacen y en qué horarios, con qué protocolos y una infinidad más de aparentes nimiedades. Tenochtitlan fue un poderoso *altépetl* pluricultural, esta gran urbe abrigó a numerosos *calpultin*, algunos de los cuales provenían de zonas geográficas distintas y que aportaron elementos culturales propios al ya de por sí diverso cúmulo de *calpultin* propiamente mexicas. El Estado y el gobierno tenochca tuvo éxito al aglutinar a todos sus miembros bajo la bandera de Huitzilopochtli y la religión estatal, pero las comunidades de los barrios también tuvieron éxito resistiendo a la

intromisión absoluta de las autoridades centrales y conservando a sus líderes internos.

Es cierto que la falta de corpus documentales populares significa una gran dificultad para hacer historia de la cultura popular, sobre todo en sociedades antiguas, sin embargo, no considero que sea un impase total. Las producciones materiales e intelectuales, fuentes de registro gráfico incluidas, no son objetos de estudio socialmente prístinos, es decir, no reflejan de forma pura o inmaculada la totalidad de un solo estrato social; incluso si tal cosa existiera, habría que tomar en cuenta la relación de estas producciones con las prácticas, las interpretaciones y las apropiaciones culturales que se dan en toda comunidad humana, como lo plantea Chartier. Las fuentes de las que se dispone para el estudio de la cultura mexicana aportan una doble ventaja: indicios de información explícita y analizable sobre la cultura popular y la posibilidad de acceder a una interpretación previa que ya había reconocido la diferenciación social y cultural de la sociedad tenochca; aquella hecha por los españoles y los indígenas hispanizados que tuvieron a bien dejar un registro de sus experiencias y observaciones.

El estudio de la cultura popular es una forma de reivindicar la historia de aquellos que no la dejaron escrita, o que no tuvieron oportunidad de contarla y, para los historiadores, representa la única forma de entender y estudiar de forma integral cualquier sociedad, con un profundo y genuino sentido humano.

Bibliografía

- Acosta, José de, *Historia natural y moral de las indias*, 3ª edición, edición de Edmundo O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 491 p.
- Alcántara Gallegos, Alejandro, “Los barrios de Tenochtitlan. Topografía, organización interna y tipología de sus predios”, coordinación e introducción del volumen de Pablo Escalante, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, 5 v., México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2011, v. 1, p. 167-198.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica Mexicana*, (formato epub), Barcelona, Red Ediciones, 2016.
- _____, *Crónica Mexicáyotl*, 3ª edición, traducción de Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 189 p.
- *Arqueología mexicana. Cultura y vida cotidiana*, Editorial Raíces, México, edición especial no.75, 2017, agosto, 88 p.
- Bandelier, Adolph y Morgan Lewis, *México antiguo*, 2ª edición, prólogo y edición de Jaime Labastida, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Editorial Siglo XXI, 2004, 591 p: ils.
- Battcock, Clementina, *La guerra entre Tenochtitlan y Azcapotzalco*, México, tesis doctoral UNAM, 2008, 289 p.
- _____, “Aspectos simbólicos, representaciones y significaciones de las diferentes muertes de Maxtla: una propuesta de análisis”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 40, 2009, p. 215-234.
- _____, “La conformación de la última ‘Triple Alianza’ en la Cuenca de México: problemas, interrogantes y propuestas”, *Revista Dimensión Antropológica*, México, año 18, vol. 52, mayo-agosto, 2011, p. 7-30.

- _____, “La Crónica X: sus interpretaciones y propuestas”, *Orbis Tertius*, Universidad Nacional de La Plata-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria, La Plata, vol. XXIII, no. 27, junio 2018, e067, <https://doi.org/10.24215/18517811e067> (consulta: 19 de octubre de 2019).
- Battcock, Clementina y Rossend Rovira Morgado, “Consideraciones en torno a la territorialidad del espacio vivido en las parcialidades de Cuepopan-Tlaquechihua y Teopan de México-Tenochtitlan”, *Boletín Americanista*, Universitat de Barcelona, Barcelona, año LXIII, n. 66, 2013, p. 143-160.
- Botta, Sergio, “Los dioses preciosos. Un acercamiento histórico-religioso a las divinidades aztecas de la lluvia”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, vol. 35, p. 89-120.
- Briggs, Asa, Peter Burke, et. al., “¿Qué es la Historia de la cultura popular?”, en *Historia Social*, Fundación Instituto de Historia Social, no. 10, primavera-verano 1991, (https://www.jstor.org/stable/40340279?seq=1#metadata_info_tab_contents, consultado el 26-02-2020) p. 137-149.
- Burke, Peter, *Cultura popular en la Europa moderna*, 3 ed., traducción de Antonio Feros y Sandra Chaparro, España, Alianza Editorial, 2009, 4011.
- Calnek, Edward E., “El sistema de mercado en Tenochtitlan”, en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, Editorial Nueva Imagen, 1978, p. 97-114.
- Carrasco, Pedro, “Cultura y sociedad en el México Antiguo”, en Ignacio Bernal (et. al.), *Historia General de México*, México, El colegio de México, 2000, p. 169-179.

- _____, "La cultura nahua", en Pedro Carrasco *Historia de América Latina. América Indígena*, 2 t., Madrid, Alianza Editorial, 1985, t. 1, p. 51-102.
- _____, "La economía del México prehispánico", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, Editorial Nueva Imagen, 1978, p. 15-76.
- _____, "La organización social de los nahua en la época prehispánica", en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México: panorama histórico*, 12 v., México, INAH, 1987, v. 3, p. 466-531.
- _____, "Social Organization of Ancient Mexico", en Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, *Handbook of Middle American Indians. Archeology of Northern Mesoamerica*, 16 v., Austin, Austin University of Texas Press, 1971, v. 10, p. 349-375.
- Carrasco, Pedro, Johanna Broda, (et. al.), *Estratificación social de la Mesoamérica prehispánica en México*, México, Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976, 301 p.
- Casillas de la Vega, Akira Gustavo, *El calpulli en el formativo: presunta asociación originaria de Mesoamérica*, México, 2006, 344 p.
- Casas, fray Bartolomé de las, *Los indios de México y Nueva España. Antología*, edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O'Gorman, 10ª edición, México, 2014, 275 p. (Sepan Cuantos, 57).
- Caso, Alfonso, "Instituciones precortesianas" en Rosa Campos de la Rosa (coord.), *Obras: El México Antiguo (nahuas)*, 12 v., México, El Colegio Nacional, 2006, v. 6, p. 209-226.
- _____, "La tenencia de la tierra entre los antiguos mexicanos", en Rosa Campos de la Rosa (coord.), *Obras: El México Antiguo (nahuas)*, 12 v., México, El Colegio Nacional, 2006, v. 6, p. 278-287.
- _____, *Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco*, México, Imprenta Aldina, 1956, 64 p.

- Castañeda de la Paz, María “La pintura de la peregrinación culhua-mexica (Mapa de Sigüenza). Nuevas aportaciones a su estudio, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, El Colegio de Michoacán, México, vol. 22, no. 86, primavera, 2001, p. 85-114.

- Castillo F., Víctor M., *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, prólogo de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, p. 196 p.

- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, traducción de Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2005, 276 p.

- _____, “Cultura popular: retorno a un concepto historiográfico”, en *Manuscripts: revista d’història moderna*, no. 12, 1994, p. 43-62 <https://www.raco.cat/index.php/Manuscripts/article/view/23234> (Consultado el 20-02-2020).

- Chávez Balderas, Ximena, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007, p. 375.

- Chimalpahin, Domingo, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 v., paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. (Colección Cien de México).

- Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, 2ª edición, 4 t., edición y prólogo de Mariano Cuevas, México, Porrúa, 2006.

- *Códice Aubin. Manuscrito azteca de la Biblioteca de Berlín, anales en mexicano y geroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlan hasta la muerte de Cuauhtémoc*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1902, p. 89.

- *Códice Azcatitlan*, comentario de Robert H. Barlow, París, Bibliothèque Nationale de France, Societe des Americanistes, 1955, 159 p.

- Casas, fray Bartolomé de las, *Los indios de México y Nueva España. Antología*, edición, prólogo, apéndices y notas de Edmundo O’Gorman, 10ª edición, México, 2014, 275 p. (Sepan Cuantos, 57).

- Escalante Gonzalbo, Pablo, "La polémica sobre la organización de las comunidades de productores", *Nueva Antropología*, vol. XI, n. 38, octubre, 1990, p. 147-162.
- Escalante Gonzalbo, Pablo, "El Posclásico en Mesoamérica", en *Nueva Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2013, p. 119-168.
- _____, "La casa, el cuerpo y las emociones", coordinación e introducción del volumen de Pablo Escalante, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, 5 v., México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económico, 2011, v. 1, p. 231-259.
- _____, "La ciudad, la gente y las costumbres", coordinación e introducción del volumen de Pablo Escalante, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, 5 v., México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económico, 2011, v. 1, p. 199-230.
- _____, "La cortesía, los afectos y la sexualidad", coordinación e introducción del volumen de Pablo Escalante, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, 5 v., México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económico, 2011, 1 v., p. 261-278.
- _____, "La Ciudad de México desde su fundación hasta la conquista española", en Ariel Rodríguez Kuri (coord.), *Historia política de la Ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2013, p. 19-66.
- García Quintana, María José, "¿Por qué hacer una traducción del Florentino al español?", en José Rubén Romero Galván y Pilar Máñez (coords.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 41-55. (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 31).

- García Zambrano, Ángel Julián, *Pasaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Facultad de Arquitectura, 2006, 276 p.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, traducción de Francisco Martín, Barcelona, Península-Océano, 2011, 119 p.
- Jáuregui, Jesús, “Mexcaltitán-Aztlan. Un nuevo mito”, en *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, no. 67, mayo-junio, 2004, p. 56-61.
- Johansson, Patrick, “Los refranes nahuas en la obra de Sahagún”, en José Rubén Romero Galván y Pilar Máñez (coords.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 89-106. (Serie Cultura Náhuatl, monografías, 31).
- _____, “Presagios del fin de un mundo en textos proféticos nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 45, enero-junio, 2013, p. 69-147.
- Kenrick Kruell, Gabriel, “Sobre Sylvie Peperstraete, La “Chronique X”: Reconstitution et analyse d’une source perdue fondamentale sur la civilisation Aztèque, d’après l’Historia de las Indias de Nueva España de D. Durán (1581) et la Crónica Mexicana de F. A. Tezozómoc (ca. 1598)”, *Estudios de cultura náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. 46, julio-diciembre, 2013, p. 320-327.
- Kirchoff, Paul, *¿Se puede localizar Aztlán?*, México, Facultad de Filosofía y Letras, 1961, 67 p.: ils., mapas.
- León-Portilla, Miguel, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, 466 p.

- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1980.
- _____, “El origen de los mexicas: ¿nomadismo o migración?”, en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, México, vol. 39, no. 3, enero-marzo, 1990, 675.
- _____, *La constitución real de México Tenochtitlan*, prólogo de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, 197 p.
- _____, *La educación de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Secretaría de Educación Pública-Ediciones el Caballito, 1985, v. 1, p. 9-30. (Biblioteca Pedagógica).
- _____, “La sexualidad entre los antiguos nahuas”, en *Familia y sexualidad en la Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública-Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 141-177.
- _____, “Organización Social en el Altiplano Central de México durante el Posclásico”, en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, México, v. 23, no. 4, México, El Colegio de México, 1974, abril-junio, p. 515-550.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, 3ª edición, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2014, 322 p. (Sección de obras de historia).
- Martínez, Hidelberto, *Tepeaca en el siglo XVI*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1984, 230 p., (Ediciones de la Casa Chata, núm. 21).
- Martínez Marín, Carlos, “La cultura de los mexicas durante la migración” en Miguel León-Portilla, *Antología. De Teotihuacán a los aztecas. Fuentes e interpretaciones históricas*, México Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 247-255. (Lecturas Universitarias, 11).

- Matos Moctezuma, Eduardo, *La muerte entre los mexicas*, (formato epub) México, Tusquets Editores, 2010.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2 v., estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, (Cien de México).
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, 6ª ed., estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 2013, LXIV+162 p. (Biblioteca Porrúa de Historia, 44).
- Monzón, Arturo, *El calpulli en la organización social de los tenochca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1949, 112 p.
- Moreno, Manuel M., *La organización política y social de los aztecas*, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1981, 151p.
- Motolinía, Toribio, *Historia de los Indios de la Nueva España*, 7ª edición, edición de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 2001, 354 p. (Sepan Cuantos, núm. 129).
- Navarrete Linares, Federico, "La migración mexicana: ¿invención o historia?" en Constanza Vega (coord.), *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, México, INAH, 2001, p. 303-322.
- _____, *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, UNAM, IAH, 2011, 547 p.
- Offner, Jerome, *Law and politics in Aztec Texcoco*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 340 p., (Cambridge Latin American Studies, núm. 44).
- Olivera, Mercedes, *Pillis y Macehuales. Las formaciones sociales y los medios de producción del Tecalli del siglo XII al XVI*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1978, 246 p. (Ediciones de la Casa Chata, núm. 6).
- Olivier, Gilhem, "Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico", coordinación e introducción del volumen de

Pablo Escalante, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, 5 v., El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2011, v. 1, p. 301-338.

- Pastrana Flores, Miguel, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, 180 p., (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, núm. 30).

- _____, "Para que descansa su corazón y su cuerpo. Reflexiones en torno a la ejecución de los gobernantes en el mundo náhuatl", en María Elena Vega Villalobos y Miguel Pastrana Flores (coords.), *El gobernante en Mesoamérica. Representaciones y discursos del poder*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, p. 121-158.

- _____, "Tula y los toltecas en los textos de Sahagún", en José Rubén Romero Galván y Pilar Máynez (coords.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 107-113. (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 31).

- Reyes García, Luis, *Cuauhtinchan del siglo XII al XVI. Formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*, 2ª edición, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Fondo de Cultura Económica, 1988, XV+127 p. (Colección Puebla).

- _____, *Documentos nahuas de la Ciudad de México del siglo XVI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Archivo General de la Nación, 1996, 357 p.

- Ricoeur, Paul, traducción de Graciela Montes Nicolau *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI Editores, 2017, 112 p.

- Romero Contreras, Alejandro Tonatiuh, "Origen y desarrollo de un calpulli noble de la antigua ciudad de Tenochtitlan", en Cienca ergo-sum,

Universidad Autónoma del Estado de México, México, vol. 4, no. 3, 1997, p. 287-295.

- Romero Galván, José Rubén, “Hernando Alvarado Tezozómoc”, en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, 3 v., México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 313-330.

- Romero Galván, José Rubén, “La Crónica X” en *Historiografía novohispana de tradición indígena*, 3 v., México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, v. 1, p. 185-195.

- Romero Galván, José Rubén, “La ciudad de México, paradigma de dos fundaciones”, *Estudios de Historia Novohispana*, México, vol. 20, 1999, p. 13-32.

- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 5ª edición, notas y apéndices de Ángel Ma. Garibay, México, Porrúa, 2005, 4 v. (Biblioteca Porrúa, 8-11).

- Simeón, Remi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, traducción de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI Editores, México, 2010, 783 p. (Colección América Nuestra. América Antigua, número 1).

- Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, 3ª edición, traducción de Carlos Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, 283 p. (Sección de obras de antropología).

- “Tira de la Peregrinación (Códice Boturini). La saga del pueblo mexicana de Aztlan a la Cuenca de México”, estudio de Patrick Johansson, *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, México, edición especial no. 26, 2008.

- Thouvenot, Marc y Javier Manríquez, *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, 481 p. (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 34).

- Thouvenot, Marc, “La noción de *tecutli*”, en Gilhem Oliver (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p. 47-65. (Serie Culturas Mesoamericanas, 5).
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 7 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983.
- Uruñuela y Ladrón de Guevara, Gabriela y Patricia Plunket Nagoda, “Las maquetas de montes deidades de amaranto del Posclásico ¿una tradición ancestral?”, en *Arqueología Mexicana Amaranto Fuente de la “alegría”*, Editorial Raíces, México, no. 138, 2016, marzo abril, p. 40-45.
- Villela F., Samuel, “El *huauhtli* sagrado. Los tamales de *tzoalli* entre los nahuas de guerrero”, en *Arqueología Mexicana Amaranto fuente de la “alegría”*, Editorial Raíces, México, no. 138, 2016, marzo abril, p. 46-53.
- Wolf, Eric R., “Para explicar Mesoamérica”, en *Social Anthropology*, European Association of Social Anthropologist, vol. 1, no. 2, 1994, p. 1-17.
- Zantwijk, Rudolf, “Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México, v. 6, 1966, p. 177-185.
- Zorita, Alonso de, *Los señores de la Nueva España*, 3ª edición, prólogo y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, 224 p. (Biblioteca del Estudiante Universitario, núm. 32.).
- _____, *Relación de la Nueva España*, 2ª edición, edición, 2 vols., paleografía y estudio preliminar de Ethelia Ruiz Medrano y José Mariano Leyva, introducción y bibliografía de Wiebke Ahrndt, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, (Cien de México).

