



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ENTRE EL AMOR, EL ODIO Y LA RAZÓN
LECTURA CRÍTICA DE UN RELATO DE LA MIGRACIÓN MEXICA
DESDE LA NOCIÓN DE REALIDAD CONSTITUIDA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
IVAN LINA RAMOS

TUTORA
DRA. BERENICE ALCÁNTARA ROJAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM.

MÉXICO, D.F., FEBRERO 2016.



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.

ENTRE EL AMOR, EL ODIO Y LA RAZÓN
*Lectura crítica de un relato de la migración mexicana
desde la noción de realidad constituida*

IVAN LINA RAMOS

**A Lucía y Consuelo,
a Guadalupe y Crispín,
mis abuelas,
mis abuelos.**

Agradecimientos

Muchísimas personas han colaborado de manera directa o indirecta en este trabajo, algunas como mi madre y mi abuela eran mis lectoras imaginarias, pues es para ellas que he escrito. Otras eran mis críticas imaginarias y reales, otras más me acompañaron en el proceso con su cariño invaluable, otras me ayudaron a entender otros mundos con sus conocimientos o sus simples acciones, en fin, muchas personas están aquí plasmadas.

Quisiera entonces agradecer a mi familia, a Trinidad, Pedro, Cuitláhuac, Lucía, Guadalupe (rip), Consuelo, Crispín (rip), Ana, Alba, Lucas, Verónica, Víctor, Pedro, Patricia, Lucio, Francisco, Cecilia, Javier, Bernardo, Alejandra, Eduardo, Guadalupe, Adriana, Javier, Astrid, Elamán, Irving, Pamela, Quetzal, Yolotl, Yunuén, Bernardito, Adrián, Daniel. A mi familia extendida, a Leonardo, Dulce, Edith, Claudia, Ricardote, Ricardito, Osiris, Rafael, Cecilia, Kinrha, Guadalupe, Raúl, Lupita, Lupota, Leo bueno, Naturaleza, Lorelie, Carlos, Alma, Francisco, Fabiola, Blanca, Andrea, Berenice, Guillermo, Ricardo, León, Gerardo, Cynthia, Mary Loli, Roiz.

Agradezco también a mi tutora, mis sinodales y maestros, Berenice Alcántara Rojas, Federico Navarrete Linares, José Alejos Garcías, Eliana Acosta, Carlos Mondragón, Mercedes Montes de Oca, Francisco Hernández, Eduardo Guzmán, Juan Gerónimo, Dulce León.

Finalmente agradezco a la Facultad de Filosofía y Letras y al Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM por brindarme el espacio y el apoyo para desarrollar este trabajo de maestría. Es un honor ser parte de esta casa de estudios.

Índice

Introducción	XIII
I Biología, lenguaje e identidad	1
1 Realidades, explicaciones e intersubjetividad	3
1.1. Un ejemplo: el origen del concepto <i>lenguaje</i>	4
1.2. Humberto Maturana y la teoría biológico-cultural	7
1.3. El postulado clásico: <i>existe una única realidad</i>	10
1.4. Seres vivos y medio	11
1.5. Realidades consensuales	12
1.6. El lenguaje como coordinación de coordinación conductual consensual	13
1.7. Lenguajear	14
1.8. Razonar	15
1.9. El <i>emocionar</i> , fundamento de nuestro vivir	17
1.10. Vivir en conversaciones	18
1.11. Ser observadores	18
1.12. Diferenciaciones e identidad	22
1.13. El cambio de paradigma	24
1.14. Explicaciones en Mesoamérica	27
1.15. El <i>amar</i> : fundamento de lo social	28
1.16. El axioma de la naturaleza violenta del Hombre	30
1.17. Ecología Humana	32
1.18. Revisión de los postulados de Lenkersdorf	35
1.19. Realidades intersubjetivas	37
1.20. Dominios de intersubjetividad	38
1.21. Las realidades mesoamericanas	40
2 Apuntes para una Teoría de la Identidad	43

ÍNDICE

2.1.	Individuo, diferenciación y autoconciencia	44
2.2.	Atributos particulares del individuo	45
2.3.	Colectivos y autoconciencia	47
2.4.	Identidad colectiva y realidades comunes	48
2.5.	Identidad colectiva y territorialidad	50
2.6.	Identidades étnicas en México	51
2.7.	La identidad humana problematizada	54
2.8.	Identidad Occidental Intrínseca	56
2.9.	Identidad Occidental Relacional	57
2.10.	Corrimiento Identitario	58
2.11.	Identidad a la occidental y tiempo	60
2.12.	Contrapropuesta: Identidad de acoplamiento	60
2.13.	Identidades de Parentesco	62
2.14.	Ser, hacer y comer en Mesoamérica	64
 II Cuatro momentos de la historia mexicana		67
 3 Crónica Mexicáyotl: Historia, mito y realidades		69
3.1.	La <i>Crónica Mexicáyotl</i> como fuente histórica	69
3.2.	La <i>Crónica Mexicáyotl</i> como tradición oral	71
3.3.	La <i>Crónica Mexicáyotl</i> y sus filiaciones	73
3.4.	El problema del mito y la historia	74
3.5.	Tres categorías: <i>mito reflejo</i> , <i>mito ilusión</i> y <i>mito arquetipo</i>	76
3.6.	Mito Realidad	79
 4 El altépetl		83
4.1.	Etimología	83
4.2.	Monte Sagrado	85
4.3.	Fundación	86
4.4.	Eje cuádruple de dinamismo social	90
4.5.	<i>Tianquiztli, Tlapatlaloyan</i> . Eje regional de dinamismo social	93
4.6.	Organización político territorial	94
4.7.	<i>Altépetl</i> . Ecosistema metasocial	95
4.8.	Lugar de civilización	97
 5 La partida de Aztlan		99
5.1.	La salida de Aztlan en la <i>Crónica Mexicáyotl</i>	99
5.2.	La salida de Aztlan en el <i>Memorial</i>	104
5.3.	Las razones de partida	105
5.4.	Emociones y política entre altépetl	108
5.5.	Macehuales con y sin tlahtoani	108
5.6.	Los ruegos escuchados	111
5.7.	El altépetl prometido	114

ÍNDICE

5.8.	Promesas de esplendor	117
5.9.	Las diferentes voces	119
5.10.	La identidad de Chalchiuhtlatonac	121
6	Mexicas y mimixcoas	125
6.1.	El encuentro	125
6.2.	Echados al pie de las biznagas	126
6.3.	Los mimixcoas en la <i>Tira de la Peregrinación</i>	127
6.4.	Los primeros que trabajarán	130
6.5.	Amímitl, el personaje de pie junto a los mimixcoas	137
6.6.	Los mimixcoa, ofrendadores por excelencia	140
6.7.	Interpretaciones divergentes	142
7	Mexicas y Michoacanos	145
7.1.	La traducción	145
7.2.	Los Michhuaque en la <i>Relación de Michoacán</i>	146
7.3.	Los Michhuaque en el <i>Códice Florentino</i>	148
7.4.	Los Michhuaque en la <i>Crónica Mexicana</i>	149
7.5.	Escisiones incomparables	151
7.6.	Mexicas y Michoacanos como parientes	152
8	Mexitin y Malinalcas	157
8.1.	La traducción	157
8.2.	Malinalxóchitl en las fuentes	162
8.3.	Algunas explicaciones	164
8.4.	Nuestro acento en el mito	166
8.5.	Quién era Malinalxoch	167
8.6.	Por qué Huitzilopochtli abandonó a Malinalxoch	169
8.7.	Las artes mágicas de Malinalxoch	170
8.8.	La calidad moral de Malinalxoch	174
8.9.	El llanto de Malinalxoch	175
8.10.	La explicación de Huitzilopochtli	176
8.11.	Reconstrucción de los hechos	178
8.12.	Estereotipos y dimensiones de las personas	179
9	Conclusiones	181
10	Epílogo	193
	Bibliografía	203

Introducción

Hace tres años traducíamos un extracto del *Anónimo Mexicano* cuando saltó a la vista una imprecisión que nos dejó atónitos. Teníamos entre las manos la copia impresa a tres columnas de la paleografía, normalización y traducción al inglés de un folio de esta antigua crónica tlaxcalteca. La traducción completa del náhuatl había sido publicada pocos años antes por la Universidad Estatal de Utah y al parecer estaba hecha con bastante cuidado. Sin embargo nos percatamos de una inconsistencia. En la paleografía aparecía la expresión *cen mayan* pero en la normalización escribieron *cenmanyān*; una inocente letra *n* había sido agregada. El paleógrafo estadounidense, corrigiendo al escribano, compuso la expresión para que tuviera un sentido determinado.

Estábamos revisando el capítulo once de esta antigua fuente. En él se describía la fundación del señorío tlaxcalteca de Quiahuiztlan y la sucesión de sus gobernantes hasta la llegada de Cortés. A mitad del capítulo se narra cómo después de la muerte de un *tlahtoani*, los principales de Tlaxcallan entran en conflicto al no ponerse de acuerdo sobre quién sería el nuevo gobernante. Es en este contexto donde aparece la ambivalencia de locuciones.

Como expresión, *cen mayan* significa *una única vez, solamente una ocasión*, mientras que *cenmanyān* se podría traducir como *en todo momento, por siempre*. Evidentemente el sentido de cada frase es diametralmente opuesto, evocando cada una escenas muy distintas. Y efectivamente así fue. Para que se acoplaran con *cenmanyān* los investigadores estadounidenses tradujeron (interpretaron) varias frases aledañas de manera que se generara un cuadro coherente. La escena que nos deja ver la traducción al inglés es un conjunto de señores que guerreaban por quedarse con el poder y que eternamente (*cenmanyān*) sufrieron y se hacían daño por ello. En contraparte, el cuadro que se presenta si utilizamos *cen mayan* es el de un grupo de *pipiltin* que se enemistaron por ver quién sucedería al antiguo *tlahtoani* y que hasta una vez (*inic cen mayan*) llegaron a hacerse daño, escogiendo sin embargo posteriormente al sucesor. Una y otra versión son totalmente diferentes.

El episodio académico que acabamos de describir muestra una forma de comportamiento común en algunos círculos científicos donde acomodamos de manera inconsciente los eventos de otros pueblos y tiempos a nuestras propias lógicas culturales, asumiendo que son las

INTRODUCCIÓN

mismas. La tranquilidad con que los traductores estadounidenses «corrigen» al antiguo escribano, quien «seguramente cometió un error», muestra más su incompreensión de los eventos que un error real en las fuentes. Para el caso del *Anónimo Mexicano* es curioso notar que la escena resultante de esta «corrección» embonara perfectamente con la ideología liberal moderna. El error inconsciente que cometió el traductor evidencia una problemática muy delicada a la que nos enfrentamos los que estudiamos otras culturas. Nuestras experiencias, nuestra educación y nuestras formas de relacionarnos pueden influir de manera contundente en la interpretación o explicación que demos de los eventos que analizamos.



El objetivo de esta tesis es traducir y analizar cuatro pasajes de la migración mexicana. La fuente base para ello es la *Crónica Mexicáyotl*, documento en náhuatl escrito a principios del siglo XVII por Fernando de Alvarado Tezozómoc, nieto de Moctezuma Xocoyotzin. La paleografía que utilizaremos será la que Adrián León diera a conocer en su ya clásica edición de 1949.¹ De este antiguo documento mexicano existen dos traducciones al castellano, la de León y la más reciente de Gabriel Kruell.² Nosotros propondremos una tercera, pero sólo de algunos fragmentos. En ella trataremos de apegarnos lo más posible al sentido original de las expresiones indígenas y al mismo tiempo evidenciaremos visualmente su cadenciosa rítmica interna. Esto dará como resultado un texto organizado en terrazas que nos mostrará una imagen más nítida de la poética y contenido del discurso.

Los cuatro momentos que nos interesa estudiar son bastante clásicos: la salida de los mexicanos de Aztlan, su encuentro con los mimixcoas, la separación de los michoacanos y aquella de los malinalcas. Estos episodios se analizará por separado utilizando una metodología adecuada en cada caso.

La historia mexicana en su conjunto ha sido estudiada desde hace siglos. Actualmente consideramos que estas narraciones son mitos antiguos que no se acoplan a nuestro conocimiento moderno, sin embargo en cada época los investigadores las abordan comparándolas con las verdades de su tiempo. Los primeros que opinaron al respecto fueron los frailes que recopilaban estas historias. El dominico Diego Durán, por ejemplo, trató de acoplar estas narraciones a la historia «verdadera» promulgada por la biblia.³ Su opinión era que había muchas cosas ciertas, pero que otras solo eran ilusiones inspiradas por el demonio para confundir a los indígenas. En general, creer en la veracidad de ciertos episodios y en la falsedad de otros fue la tendencia de análisis hasta el siglo XVIII, tanto de los primeros frailes como de los posteriores historiadores.

En la segunda mitad del siglo XIX el positivismo científico hizo que las interpretaciones tomaran otro rumbo. En México, Alfredo Chavero estudió la historia mexicana y la consideró

¹Alvarado Tezozomoc. *Crónica Mexicáyotl*. Traducción de Adrián León. UNAM, México, 1949.

²Kruell. *La Crónica X: nuevas perspectivas a partir del problema historiográfico de la Crónica Mexicáyotl y su cotejo con la Crónica Mexicana*. Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos. UNAM, México, 2010.

³Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. CONACULTA, México, 1995.

real en su totalidad. El historiador mexicano trató de insertar así el contenido de esas crónicas en la novedosa línea del tiempo universal. Del mismo modo, los lugares descritos debían tener una ubicación precisa entre las coordenadas de los modernos mapamundis. Los discursos mexicas eran para Chavero narraciones fidedignas de lo que les había ocurrido.

Europa y Estados Unidos vivían sin embargo algo diferente. La supuesta supremacía racial de los occidentales negaba la razón y la objetividad a todos los pueblos de otros tiempos y lugares. Los países civilizados basaban su existencia en el *logos*, relegando a los demás a una vida en el *mythos*. La escritura se promulgó reflejo de esa evolución racional sin freno y fue considerada durante muchas décadas la unidad de medida para catalogar las culturas.

Esta dinámica occidental equiparaba civilización, razón y escritura, se extendió hasta el pasado mexica dando como resultado que se considerara su historia una ilusión mítica sin referente real. Daniel G. Brinton en EE.UU y Eduard G. Seler en Alemania, comparaba la historia mexica con los mitos de la Europa premoderna, concluyendo que ambas eran creaciones del *mythos*. Teniendo gran influencia, el alemán postuló una hipótesis que tendría un siglo de arraigo entre los investigadores: los discursos mexicas son una invención pues eran un pueblo sin historia.

A partir de entonces la migración mexica se consideró un mito ilusión y comenzó a estudiarse con las herramientas nacidas de la antropología y de los estudios mitológicos. La hipótesis de Seler fue mutando conforme pasaban las décadas y cambiaban los marcos teóricos. Nadie dudaba que fuese el pensamiento mitológico quien había creado estos discursos, como bien lo propuso Florescano, pero ahora las vertientes interpretativas se multiplicaban. Tres fueron las más influyentes en la segunda mitad del siglo XX.

La primera retomó la hipótesis de Seler y le agregó un toque materialista. Se seguía afirmando que la historia mexica había sido totalmente inventada, pero ahora se buscaba a sus creadores. Duverger, seguidor de esta postura, planteó que fue la élite gobernante mexica quien creó y divulgó falsos discursos para mantener su poder político. Si bien con el tiempo esta línea interpretativa relativizó la falsedad absoluta de las narraciones mexicas, lo que siempre mantendría sería la idea de una carga intrínseca de poder en ellas.

La segunda manera de abordar las fuentes tomó en cuenta la forma en que el pensamiento mítico creaba sus verdades. La invención absoluta de los discursos se puso en duda y más bien se consideró que los mitos eran reflejos de la realidad, la cual pasaba por un filtro mental que los reorganizaba conforme a la cosmovisión. Así, investigadores como Soustelle o Brumfield, propusieron que muchas de las narraciones mexicas eran mitificaciones de hechos históricos. Ciertas partes de la migración narraban así sucesos reales, como el paso en Mesoamérica de sociedades agrícolas a militaristas, pero reorganizados ideológicamente para que tuvieran sentido en aquellas sociedades. La realidad pasaba entonces por un filtro cognitivo y se mitologizaba, presupuesto muy exitoso que sigue vigente hasta hoy.

La tercera vertiente siguió los pasos de la mitología comparada iniciada por Jung y Eliade. Los investigadores hicieron cruces entre civilizaciones y equipararon los mitos mexicas con los de otras latitudes. Algunos pasajes de ella se convirtieron así en representantes mesoamericanos de arquetipos universales. Mercedes de la Garza, siguiendo esta línea, propuso por

INTRODUCCIÓN

ejemplo que las luchas de Huitzilopochtli con sus hermanas representaban realmente la pelea natural entre el Sol y la Luna. Con el tiempo esta mirada perdió su universalidad concentrándose ahora en los arquetipos locales creados por las civilizaciones mesoamericanas.

Estas maneras de abordar las fuentes tuvieron sin embargo una fuerte modificación en las últimas décadas del siglo pasado. Los paradigmas de estudio de las ciencias sociales cambiaron a raíz de las incisivas críticas a la objetividad y a las categorías decimonónicas. El mito dejó de ser una ilusión mental y la historia se separó de la objetividad. Las narraciones mexicas comenzaron entonces a analizarse con otros ojos, donde mito e historia se fusionaban en un misma mirada. Dos líneas nacidas en esta época fueron las de más auge en los últimos veinte años.

Una es la continuación de la corriente mitológica, pero ahora yendo de regreso, es decir, del mito a la realidad. Los investigadores seguían considerando que los mitos eran creaciones del pensamiento, sin embargo ahora estos discursos influían en la vida material. Las sociedades mesoamericanas, y en general todas, actuaban así conforme a patrones míticos particulares de su cultura. Esta metodología hizo que se tuvieran grandes avances en el conocimiento científico, como lo muestra el paralelismo entre la arquitectura del Templo Mayor y el mito de nacimiento de Huitzilopochtli evidenciado por López Austin. Sin embargo también causó casos de exceso pues en ocasiones se buscó desesperadamente el referente mítico de un hecho concreto, cayendo algunos investigadores en interpretaciones muy forzadas.

La segunda línea interpretativa y a la cual nos suscribimos, es aquella que ve en las fuentes relatos plenamente históricos con un alto grado de simbolismo y estructurados desde la lógica indígena. Navarrete Linares, quien inaugura esta vertiente, busca encontrar la organización subyacente en las narraciones y analizarlas a partir de ella. Los conceptos de historia y tiempo mesoamericanos juegan en esta vertiente un rol primordial pues son el telón de fondo de los relatos indígenas.

Existen así muchas formas de abordar la historia mexicana. En este trabajo nos acoplaremos a la propuesta de Navarrete Linares y trataremos de expandirla gracias a una teoría cognitiva nacida de la biología. Al mismo tiempo abandonaremos la primacía occidental de la *mente* para integrar en un solo complejo la razón, las emociones y el cuerpo, ontología más acorde a las realidades de los pueblos mesoamericanos. Como crítica introductoria a este trabajo cabe entonces la reflexión sobre ese mundo paralelo que es el del pensamiento.



Generalmente los occidentales modernos concebimos nuestras acciones como resultado de un pensamiento previo, es decir, *pienso luego actúo*. Pareciera ser que pensamos que toda la gente piensa, no importa en qué cultura o tiempo.⁴ Sin embargo entre los nahuas no existe

⁴En un afán uniformador la cultura occidental ha homogeneizado a todas las personas a partir de características supuestamente biológicas y por lo tanto absolutas para la humanidad. Uno de los primeros ejemplos de

el verbo *pensar* como tal. La expresión que más se aproxima es *nimati*, que también significa *sentir, saber, encariñarse o conocer*. Si al estudiar las antiguas culturas mexicanas decimos que ellos «pensaban que» o «concebían que», estamos de hecho dando un panorama muy restringido de su cultura. Para los pueblos mesoamericanos *pensar, razonar, sentir, saber y conocer* son un único núcleo de su experiencia.

Esta radical diferencia nos permite observar que el conocimiento académico del siglo XX tiene ciertas categorías fundamentales que no se compaginan con las realidades mesoamericanas. Una de ellas es la *mente*.⁵ Este existente psíquico pareciera ser el contenedor de un sinnúmero de entidades etéreas con vida propia independiente del cuerpo. En el ámbito de las ciencias sociales se habla así de las *mentalidades, ideologías, semiósferas, lenguajes y comunicaciones* como seres que manejaran desde lo alto el destino y las acciones de personas y sociedades.⁶ Poco lugar se ha dejado para los deseos o las emociones en estos estudios de masas, entidades subjetivas e individuales que se contraponen a la parte racional de nuestro ser y que tienen su origen en el universo de lo orgánico, alejado por mucho del universo psíquico así concebido.

Estrictamente hablando, la *mente* es una noción explicativa occidental. Es un supuesto cultural basado en las experiencias de las personas que vivimos en estas sociedades. La *mente*, lo *mental* o las *ideas* son formas de explicar algo que suponemos pasa en el interior de nuestros cuerpos pero que no sabemos en absoluto cómo ocurre.⁷ Estas experiencias internas sólo pueden ser descritas gracias al lenguaje, por lo cual la única manera de acercarnos a ellas, si es que existen, es tomando como origen los discursos.⁸ Proponer así que nuestras experiencias

tal confusión epistemológica lo tenemos con Darwin, quien sacó la idea de la competencia de los economistas ingleses de su época. Más tarde ellos adoptaron de la biología la idea de la competencia para validar su programa económico. Como lo plantea Enrique Leff, estas teorías liberales tienen como fundamento filosófico la racionalidad económica e instrumental construida a lo largo de la modernidad. Existe entonces una dinámica social, asociada a la ideología liberal, la cual transforma continuamente los productos de la historia en esencias que forman parte de la «naturaleza» de las personas, como bien lo plantea Barthes en su libro de *Mitologías*. Los estudios de las sociedades mesoamericanas no han sido la excepción pues aún hoy les seguimos atribuyendo formas de ser o de organizarse que tienen más que ver con nuestras sociedades y nuestros prejuicios culturales que con ellas. Para un análisis de las racionalidades véase Enrique Leff, *Racionalidad ambiental*. Siglo XXI Editores, México. 2004.

⁵La *mente* se considera partida en dos categorías: el inconsciente y el pensamiento deliberado. El primero es descrito como instintivo y lleno de emociones; el segundo como racional y lógico. Ambas partes parecieran tener el deseo eterno de dominar a la otra. En ciencia esta dicotomía prevalece, recomendándose a todo investigador que lo racional sojuzgue las pulsiones individuales.

⁶Sobre mentalidades véase Alberro, «La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectiva»; para ideología Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del estado*; para semiósferas Lotman, *La semiósfera I*; para comunicaciones Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*.

⁷Con los enormes avances en neurociencias hoy en día sabemos qué pasa en el cerebro con bastante precisión. Esto no implica que sepamos cómo se generó la *mente*, pues esta categoría lleva implícita una conciencia de sí mismo. Varios mamíferos cuentan con esta autoconciencia.

⁸Podríamos suponer que los aparatos electrónicos que escanean el sistema nervioso son un *reflejo* de la mente o lo mental. Sin embargo esto presupone la existencia de la *mente*, siendo el cerebro origen o receptáculo de ella. De manera inversa, si tomamos como punto de partida estos escaneos, resulta que toda actividad humana conlleva ciertos patrones neurológicos. Si a eso le llamamos mente entonces lo psíquico/mental incluiría todo actuar humano, reformulándose la concepción básica de mente. Todo lo humano sería mental y al mismo tiempo sería orgánico/corporal, todo actuar animal sería también mental. Tal es el postulado de la biología desde los estudios epistemológicos de H. von Foerster y Gregory Bateson en la primera mitad del siglo XX, hasta Humberto Maturana y Francisco Varela a finales del mismo siglo.

INTRODUCCIÓN

y sus explicaciones verbales son aplicables a todo el mundo es menospreciar las experiencias de los otros, es elevarse al rango de modelo universal sin otra base que el supuesto de que nuestra explicación occidental sobre la interioridad corporal humana es la única verdadera y objetiva.

Este y otros presupuestos han sido ya evidenciados por algunas corrientes de la biología. Las últimas propuestas científicas sobre lo humano nos muestran un cuadro bastante diferente al que rige en otras áreas. Desde las neurociencias hasta las recientes teorías evolutivas, los esquemas del siglo pasado parecen invertirse radicalmente. En estas nuevas perspectivas las emociones cumplen un papel fundamental en las relaciones sociales y en la salud individual, constituyéndose además como la base de nuestros discursos y racionalidades.⁹ Todos nuestros discursos emergen de esta manera desde una emoción. Así, las dicotomías mente/cuerpo, racional/instintivo, objetivo/subjetivo o consciente/inconsciente quedan desplazadas y aparecen como particularidades culturales insuficientes para describir la complejidad científica de los seres humanos. Bajo esta mirada biológica aun la moral y ética humanas provienen de una forma de ser heredada de los primates y no de una racionalidad que separa al ser humano de los demás animales.¹⁰

La crítica a ese universo de lo psíquico desemboca así en nuestra primera hipótesis de trabajo, a decir, que podemos utilizar las nuevas teorías biológico-culturales para aproximarnos de una manera más natural a las sociedades de tradición mesoamericana. Estas ramas del conocimiento académico integran en un todo coherente gran cantidad de aspectos como el lenguaje, las emociones, las racionalidades, los comportamientos, las realidades o los deseos. Al anclar las acciones de las personas a sus corporalidades dejaremos atrás el platonismo racional tan característico de nuestra cultura y nos acercaremos más al sentir y hacer mesoamericanos.



Otra crítica introductoria que nos llevará a la segunda hipótesis de este trabajo es la que podemos hacer con respecto a la estructura *sujeto-objeto* tan característica de nuestras sociedades occidentales modernas. Organizar la forma de ver el mundo en sujetos que actúan y objetos que reciben la acción puede corroborarse no sólo a nivel de las lenguas indoeuropeas,

⁹Si bien en ciertas ramas científicas las emociones y los comportamientos asociados a ellas son el objeto de estudio, por lo general el término *emoción* se desprecia operativamente en ciencia por considerarse algo subjetivo y contraponerse a la racionalidad. Lo que no toma en cuenta esta forma cartesiana de pensar es que los humanos somos animales que hemos heredado un sistema nervioso derivado de los mamíferos (que cuenta con sistema límbico y mesencéfalo a diferencia del de los reptiles y aves). Este fundamento cognitivo indisoluble es lo que nos hace tener una emocionalidad compartida con todos ellos y es sobre lo cual, en nuestra evolución, surgieron la sociabilidad, el lenguaje y posteriormente lo que llamamos razón. La emoción, en su sentido biológico y no en el sentido sentimentalista romántico de la modernidad, es lo que biológicamente fundamenta las acciones de los seres vivos.

¹⁰De Waal. *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre.*

sino también en las formas de relacionarnos. Ello influye por supuesto en los estudios académicos pues gran parte de los científicos sociales nos dedicamos al análisis de las maneras en que convivimos las personas. Abordar la complejidad de las sociedades mesoamericanas desde la perspectiva lineal sujeto/objeto puede obnubilar nuestra mirada.

En su libro *La condición postmoderna*, François Lyotard propone el fin del sujeto. Una de las cosas que esto implica es que la distancia absoluta entre *sujeto cognoscente* y *objeto de estudio* es inexistente, pues ambos se influyen mutuamente. Así las explicaciones y percepciones del sujeto sobre el objeto dependerán del sujeto mismo, de sus circunstancias, de su cultura, de su medio, de sus emociones en cada momento, y no serán forzosamente cualidades absolutas de la realidad. En general la relación entre *sujeto cognoscente* y *objeto por conocer* está lejos de ser objetiva, empero tampoco es del todo subjetiva, entonces qué es. Una respuesta a ello surge de la teoría epistemológica que expondremos en el primer capítulo, pero por el momento no nos detendremos en ello. Lo que queremos hacer notar es que nuestras realidades y lenguajes occidentales están estructurados con base en sujetos que actúan y en objetos pasivos que reciben dicha acción. Carlos Lenkersdorf subraya esto en comparación con la lengua y cognición tojolabales, mostrando que para este grupo indígena la categoría *objeto* es inexistente. A esta forma tojolabal de hablar y relacionarse con el mundo le nombró *intersubjetividad*.¹¹

La intersubjetividad que describe Lenkersdorf tiene dos dimensiones entrelazadas: la lingüística y la cognitiva. En la primera el investigador plantea que para la lengua tojolabal es incorrecto utilizar las categorías gramaticales de *sujeto* y *objeto* pues en realidad los *objetos* no existen: todos y todo son sujetos que actúan y por lo tanto se influyen mutuamente. Cognitivamente, esto equivale a considerar que los otros —humanos, animales o cosas— son también sujetos que deben ser tomados en cuenta en su particularidad. Ello genera lo que podemos llamar una filosofía tojolabal, vinculada estrechamente a una manera específica de convivir con el entorno. El resultado es que salga a flote un mundo mesoamericano hiper-complejo donde existen otros conceptos de sociedad y persona, otra forma de estructurar el género, otras lógicas, otra forma de poder, otra estructura territorial, otro modo de prioridad emotivo-cognitiva y aun otra forma de contar.¹²

Nuestra segunda hipótesis es que podemos utilizar la intersubjetividad cognitiva como base de cualquier estudio en Mesoamérica, propuesta que surge a razón de dos hechos. El primero es que la intersubjetividad y la teoría de poder asociada a ella, son más cercanas a las culturas mesoamericanas que las teorías sujeto/objeto occidentales comúnmente utilizadas. El segundo, y no menos importante, es que la intersubjetividad cognitiva es altamente con-

¹¹A diferencia de la *intersubjetividad* vista como la interacción de muchas *subjetividades*, la *intersubjetividad* que proponemos en este trabajo es una intersubjetividad de muchas *objetividades*.

¹²Lenkersdorf: para la filosofía véase *Filosofar en clave tojolabal*; para el poder y el concepto de comunidad *Los hombres verdaderos*; para el género “El género en la perspectiva tojolabal”; para otra forma de contar “Del futuro que tenemos atrás y de los numerales en tojolabal”; para la prioridad cognitiva civilizatoria *Aprender a escuchar*. Entendemos por *prioridad emotivo-cognitiva civilizatoria* la forma en que una cultura expresa en el lenguaje sus procesos cognitivos y el reconocimiento o no de su vínculo emocional a ellos. Los occidentales priorizamos el sentido de la vista con frases como “ya viste”. Los tojolabales priorizan el «escuchar» en sus conversaciones: ‘ab’al la [palabra] escuchada, ‘ab’i yaj sentir dolor, ‘ab’i jun may fumar un cigarro, ‘ab’i ja stsamalil ja k’ini sentir la belleza/alegría de la fiesta (ejemplos sacados de *Aprender a escuchar*, p. 59). Como podemos ver la raíz ‘ab’- implica la recepción de algo y es polisémica si la queremos traducir a nuestros lenguajes europeos.

INTRODUCCIÓN

gruente con las propuestas biológicas que expondremos, lo cual generará un marco unificado donde la intersubjetividad mesoamericana se fundamente desde ciertas ramas de la biología actual.



Las dos hipótesis teóricas que acabamos de exponer serán un hilo guía en este trabajo, el cual está organizado en dos secciones, una teórica y otra de análisis de la migración mexicana. En la primera parte expondremos lo más relevante de la propuesta biológica y cognitiva que utilizaremos para abordar las fuentes indígenas y también reflexionaremos sobre la manera en que se crean las identidades en Occidente y Mesoamérica. En la segunda sección nos centraremos en cuatro episodios de la historia mexicana y la manera en cómo la abordaremos.

El primer capítulo lo dedicaremos así a exponer los principales elementos de tres líneas teóricas: la Biología Cultural, la Ecología Humana y la Intersubjetividad. La primera es una rama desarrollada por el biólogo chileno Humberto Maturana¹³ que tiene la cualidad de mostrar biológicamente la incongruencia de muchos postulados científicos clásicos. En este sentido veremos que nuestras categorías de lo real y lo ilusorio no son absolutas y más bien se van forjando gracias a la convivencia social. Además, serán las emociones quienes tengan la mayor importancia en el comportamiento humano, definiendo inclusive nuestros razonamientos. Esta vertiente teórica rechaza al mismo tiempo el axioma de la naturaleza violenta del Hombre, mostrando que en realidad es la hiper-empatía humana lo que caracteriza a las sociedades y sin lo cual es imposible nuestra existencia. La Biología Cultural nos acercará a las sociedades mesoamericanas desde un nuevo paradigma epistemológico que consideramos más acorde a ellas.

La Ecología Humana es una rama que estudia los ecosistemas humanos a partir de los flujos e intercambios de energía. Mesoamérica es un caso particular pues lo que fundamenta

¹³Entre sus aportaciones más importantes se encuentran la noción de *autopoiesis*, es decir, la capacidad que tienen los seres vivos de autocrearse y autoorganizarse a nivel molecular sin ayuda externa. Esta definición estrictamente biológica se retomó por algunos pensadores en ciencias sociales como Niklas Luhmann o Enrique Dussel; el biólogo chileno generalmente ha estado en desacuerdo en cómo han retomado sus ideas. Al respecto él comenta: "... primero hay que entender lo social antes de describirlo con un término prestado de la biología. Si se usa el concepto de la *autopoiesis* para explicar fenómenos sociales, estos se pierden de vista. La atención se fija en el concepto de *autopoiesis*. ... Mi opinión es que cuando alguien utiliza un concepto fuera del contexto adecuado, se equivoca doblemente, no hace justicia ni al dominio nuevo ni al dominio original para el cual el concepto fue creado." (Maturana & Pörksen, *Del ser al hacer*, pp. 121-123). A partir de los resultados en epigenética Maturana también hizo una reformulación de las ideas evolutivas de Darwin proponiendo la *deriva foligenética*. Aportó una teoría evolutiva del ser humano con base en su emocionalidad de mamífero. En epistemología sus estudios sobre sistemas nerviosos mostraron la incommensurabilidad entre los procesos internos de un ser vivo y las influencias externas del medio, lo que derivó en una teoría de las realidades y del lenguaje. Sus últimos aportes son respecto a la matriz biológico-cultural de los seres humanos, teoría que ha influido profundamente en lo que hoy se denomina psicología posracionalista. Si pudiéramos ubicar a Maturana en una corriente de pensamiento, concordamos con Hernández Zamora que sería en la Decolonialidad Radical, al lado de otros pensadores como Ivan Illich o Carlos Lenkersdorf.

este tipo de intercambios es la forma de relacionarse en comunidad así como los existentes que se cosifican y los que no. Para analizar entonces de manera adecuada los ecosistemas mesoamericanos tomaremos en cuenta un aspecto básico que determina sus intercambios de energía: las relaciones emocionales entre comunidad, dioses y entorno. Es importante tomar esto en cuenta ya que en Mesoamérica mucho de lo que los occidentales consideramos inanimado tiene vida, es decir, son sujetos con voluntad que influyen en la sociedad, de ahí la pertinencia de utilizar la intersubjetividad en nuestros análisis.

El segundo capítulo de la tesis versará sobre la identidad, concentrándonos particularmente en la forma en que cada civilización *crea identidades*. Un importante ejemplo es la identidad de los dioses pues según la cultura occidental ellos podían ser «representados» por una estatua, un animal, algún objeto o una persona ataviada, hecho que en Mesoamérica no opera ya que estos objetos son los dioses mismos. Occidente hace así una rotunda separación entre el *ser* y sus *representaciones*, diferencia que lleva implícita una manera particular de concebir la realidad, donde es forzoso que el *ser* exista independientemente de sus *imágenes*, sean éstas físicas o mentales. Un fundamento civilizatorio más profundo da entonces origen a esta dicotomía: *la existencia de una realidad trascendental independiente de nuestro acto de conocer*.¹⁴

Como veremos en el primer capítulo este axioma es biológicamente incorroborable. Por ello nuestra reflexión sobre la *identidad* estará anclada en la definición biológica del lenguaje. Desarrollando un pequeño esquema teórico trataremos de caracterizar la diferencia entre la creación de identidades en Occidente y Mesoamérica para poder generar una herramienta adecuada que nos permita entender y explicar la historia mexicana.

¹⁴Esta última afirmación es una de las bases de nuestra civilización y puede rastrearse desde la antigüedad europea, siendo además el axioma central de un sinnúmero de teorías filosóficas, epistemológicas y científicas. Éstas consideran que existe una *única* realidad para todos y que el mejor medio para conocerla es la razón. El *cogito ergo sum*, premisa sobre la cual Descartes construye su teoría filosófica racionalista, se basa en que existe la experiencia de una realidad independiente al individuo pero que por ser los sentidos humanos poco fiables de lo único que podemos estar plenamente seguros es de nuestra existencia mental. Esto implica que hay una auto-negación de la experiencia propia cotidiana y por lo tanto, para aprehender la realidad, sea necesario utilizar nuestra razón. Una corriente de pensamiento que invierte el axioma planteado es el solipsismo epistemológico. En él no se duda de la realidad exterior, sino que toda experiencia de una realidad externa e independiente al individuo se cataloga como ilusoria, como creación de una conciencia solitaria. Ahora bien, tanto en uno como en otro caso lo que está en juego es catalogar como falsa o verdadera cualquier experiencia. Para ello es forzoso que exista una meta-autoridad que diga qué es realidad y qué es ilusión. Esta meta-autoridad debe tener acceso privilegiado a la realidad para poder discernir entre ambas (Descartes utiliza la razón como medio para llegar a tener este acceso). Muchas veces nosotros actuamos como meta-autoridades e invalidamos las experiencias de otros o de nosotros mismos. En el enfoque biológico que expondremos veremos que es imposible que cualquier humano tenga un acceso privilegiado a esa realidad exterior, por lo cual no puede existir ninguna meta-autoridad más que Dios, si es que existe. En los estudios antropológicos existe sin embargo cierta inquietud al respecto de lo real pues la divergencia de creencias y haceres de los pueblos del mundo provoca diferentes verdades muchas veces incompatibles. Sin salirse del axioma clásico, una primera solución fue el relativismo cultural. Esta propuesta nace de la lingüística y se condensa en la famosa hipótesis de Sapir-Whorf: existe cierta relación entre las categorías gramaticales del lenguaje que una persona habla y la forma en que la persona entiende y conceptualiza el mundo (Sapir, *Selected writings of Edward Sapir in language, culture and personality*; Whorf, *Language, thought and reality*). Actualmente la propuesta versa sobre las diferencias ontológicas desarrollándose el perspectivismo cultural (Descola, *Par-delà nature et culture*; Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”). Ambas corrientes plantean que cada cultura ve la realidad de manera diferente, describiéndola o conceptualizándola a partir de su particular punto de vista.

INTRODUCCIÓN

El tercer capítulo entrará de lleno al tema principal iniciando con un análisis de la fuente que utilizaremos: la *Crónica Mexicáyotl*. Para ello expondremos primero las características de la tradición oral mesoamericana pues este documento forma parte de ella. Como herencia que se transmitía de padres a hijos de generación en generación, la *Crónica* es legado de Alvarado Tezozómoc nieto de Moctezuma. Sus cualidades orales las podremos apreciar en la poética de sus discursos así como en la conjunción armoniosa entre palabra y figura. Veremos también su filiación histórica con respecto a otras obras hermanadas así como las propuestas de diferentes investigadores sobre su autoría. Pero donde más nos detendremos es en la forma de abordar la fuente, pues diferentes especialistas trabajan con ella de distintas maneras. En este sentido haremos una caracterización de cómo se han concebido generalmente estas narraciones míticas y explicaremos nuestra postura con respecto a ellos.

El cuarto capítulo de la tesis lo dedicaremos al altépetl. Entender las dinámicas organizativas y la cosmovisión detrás de este complejo concepto es muy importante pues toda la historia mexicana se encuentra inserta en ese trasfondo. Desde el inicio hasta el final de la migración los altépetl estuvieron ahí influyendo continuamente en la lógica de las narraciones. Revisaremos así varias de las dimensiones de este sistema social, como su etimología, su concepción cosmogónica, su forma de fundarse, su organización territorial y el tipo de ecosistema que era. Se tendrá entonces un sólido telón de fondo para abordar el análisis de la historia mexicana.

A partir del quinto capítulo abordaremos los cuatro momentos de la migración mexicana que nos interesan. El primer pasaje que analizaremos es la salida del natal Aztlan. Al vivir en ese altépetl los mexicanos eran continuamente agobiados por las vejaciones de sus conciudadanos. Deciden entonces migrar y van en busca de Huitzilopochtli para que les ayude a encontrar su propio señorío. El papel de la deidad es fundamental pues además de ser el guía les promete grandes riquezas para ofrendar y un floreciente futuro comunitario. Al estudiar este fragmento se propondrá una nueva traducción de la *Crónica Mexicáyotl* que sacará a luz algunos errores historiográficos que se han arrastrado desde hace tiempo en las investigaciones. La nueva perspectiva de los hechos nos inducirá además a reflexionar sobre las relaciones políticas entre altépetl y las expresiones nahuas que se utilizaban para caracterizarlas. Veremos así que las fricciones entre antiguos señoríos siempre se describen con frases que hacen referencia a las emociones que tenían las partes en conflicto. Esto mostrará que existen dinámicas de poder propias de las sociedades mesoamericanas, las cuales difieren de las teorías occidentales que comúnmente se usan para estudiarlos.

El segundo episodio que analizaremos es el encuentro entre mexicanos y mimixcoas. Al respecto podemos apreciar que la lámina cuatro de la *Tira de la Peregrinación* muestra este fundamental momento. En la imagen el contingente migrante es representado por cuatro *teomamas* (cargadores del dios) de los cuales el primero lleva el bulto sagrado de Huitzilopochtli. La deidad les habla y les otorga su nombre y las herramientas que les servirán durante su travesía. Del lado derecho de la lámina también se pueden apreciar tres personajes recostados encima de unas biznagas y otro de pie inclinado sobre uno de ellos. Por las fuentes escritas así como por sus ropas y maquillaje se han podido reconocer como mimixcoas, hermanos del dios Mixcóatl, patrón principal de los chichimecas. Con base en la traducción de la *Crónica Mexicáyotl* de Adrián León, esta lámina se ha interpretado comúnmente como el sacrificio



FIGURA 1 *Tira de la Peregrinación. Lámina 4.*

de los mimixcoas. Los mexicas habrían adquirido así su identidad a la par que su sangriento culto, el cual por cierto les ha caracterizado ante los ojos del mundo. Pero otra es la historia. Nuestra traducción e interpretación del encuentro mostrará una escena donde el sacrificio humano nunca aparece, siendo otros los elementos que fundamenten la identidad mexicana.

El tercer y cuarto episodio de la migración mexicana que estudiaremos son las dos primeras separaciones del contingente: la de los michoacanos y la de los malinalcas. Los mitos narran que estos pueblos eran hermanos de los mexicas pues se habían separado de ellos en los inicios de la migración. A los primeros Huitzilopochtli les jugó una treta y quedaron abandonados en Michhuacan; a los segundos los dejaron a su suerte por tener una diosa guía que causaba muchos conflictos.

Aunque las crónicas son recurrentes, al parecer casi todos los investigadores han dudado de que michoacanos y mexicas hayan tenido algún parentesco, de los malinalcas es curioso que nadie lo duda. Utilizando las teorías sobre los discursos políticos y suponiendo que no eran parientes sólo por el hecho de que hablaban lenguas diferentes, se ha llegado a la conclusión de que los mitos fueron creados para explicar las relaciones de poder entre mexicas y esos pueblos. Sin embargo ¿qué pasaría si *realmente* hubieran sido parientes?

Para analizar estas separaciones una vez más nos alejaremos de las teorías clásicas de poder tomando en cuenta además que el concepto occidental de *parentesco* y el de los antiguos nahuas no son iguales, por lo cual es difícil dudar tan libremente sobre la veracidad de la crónica. También consideramos que debemos ser cautelosos al querer aplicar teorías nacidas de nuestras formas políticas modernas a otras civilizaciones y tiempos, como se ha hecho recurrentemente para explicar la disputa entre Malinalxóchitl y Huitzilopochtli. Trataremos así de estudiar las dos separaciones en sus particularidades, por lo cual cada una se abordará des-

INTRODUCCIÓN

de distinto ángulo. Para el caso michoacano reflexionaremos sobre dos aspectos: las diferentes dimensiones de la identidad michoacana y la forma en que las narraciones mesoamericanas se construían y se dinamizaban a partir de la oralidad. El caso malinalca será estudiado desde otro punto de vista, pues al narrar detalladamente las interacciones entre dioses hermanos, serán sus emociones las que articulen la relación divina. Estos análisis cerrarán nuestro estudio dando paso a una recapitulación y a una exposición los posibles derroteros futuros.



Todo lo dicho es dicho por un observador. En este trabajo trataremos de jamás olvidar que somos observadores y que lo que decimos o explicamos no es una verdad objetiva de la cual podamos desligarnos. Muy al contrario, desde las primeras líneas de esta introducción hemos querido evidenciar que los análisis son hechos por personas de carne y hueso que tienen preferencias epistemológicas que dependen tanto de sus personalidades individuales como de la época y sociedades en que viven o vivieron. Cada una propuso explicaciones con las cuales podemos estar más o menos de acuerdo, pero que forzosamente tienen ciertos axiomas que pocas veces hacemos explícitos. Por nuestra parte, algo que intentaremos constantemente en este trabajo es evidenciar tanto los supuestos de las investigaciones que citaremos como los fundamentos sobre los cuales construiremos nuestros análisis. Trataremos así de poner en claro las raíces de nuestras argumentaciones, aunque es probable que en muchas ocasiones no lo consigamos, aun sin darnos cuenta.

Parte I

Biología, lenguaje e identidad

Realidades, explicaciones e intersubjetividad

Los humanos somos mamíferos pertenecientes al linaje homínido y cuyos ancestros conocidos más lejanos vivieron aproximadamente hace 2.5 millones de años.¹ Para diferenciarnos de los demás animales, durante los últimos siglos los pensadores occidentales modernos han propuesto variadas cualidades supuestamente únicas de nuestra especie: la creación de herramientas, el comportamiento moral, la capacidad de abstracción, la simbolización, el lenguaje, etc. La idea que ha tenido mayor arraigo supone al ser humano como el único animal racional, hecho que se reflejó en nuestro nombre científico: *homo sapiens*.

Efectivamente el sistema nervioso humano es algo más sofisticado que el de otros animales. Lo interesante es observar que se habla de esta complejidad como si hubiera surgido de repente en nuestra historia evolutiva y además tuviera una finalidad específica: hacer surgir el *pensamiento abstracto* o *raciocinio*. Desde la perspectiva biológica actual dicho postulado es inválido. La evolución no tiene una finalidad, a menos que se considere la existencia de un Diseñador. Además no existe un elemento trascendental específico que nos defina, ya sea éste la razón, la capacidad de simbolizar o la autoconciencia.

Al decir de la biología contemporánea lo que nos caracteriza es una red de comportamientos heredados de nuestros ancestros, un modo particular de vivir en sociedad. Para llegar al momento evolutivo actual, los primeros homínidos debieron encontrarse en continua convivencia por medio del lenguaje (verbo derivado del sustantivo lenguaje), visto como una serie de conductas sociales sin las cuales sería imposible existir como humanos y no como un sistema simbólico. En el curso evolutivo ello catapultó el desarrollo paralelo del aparato vocal, el aparato auditivo y el sistema nervioso del *homo sapiens*.² Así, lo particular del ser

¹*Homo habilis* y *homo rudolfensis*. Los primeros indicios del *homo sapiens* están datados de hace 900,000 años en África.

²A diferencia de otros primates y antiguos homínidos, la forma peculiar en que está estructurado el aparato vocal del *homo sapiens* es propicio para generar sonidos nítidos y de gran variedad. A su vez el aparato auditivo y el sistema nervioso humanos están estructurados de tal manera que las palabras que escuchamos desencadenan en nuestros cuerpos procesos de gran complejidad, que van desde la excitación hasta el apaciguamiento.

humano ante la diversidad de la vida, lejos de ser la facultad de abstracción, de simbolizar, o de crear normas morales, es el hecho de *vivir socialmente en el lenguajear*.

En ciencias sociales este tema tiene profunda relevancia pues nos abre otros panoramas en el entendimiento de lo humano, sobretodo si nos encontramos entre dos civilizaciones que evolucionaron independientemente durante más de 25 mil años: Mesoamérica y Occidente. Cada una generó modos propios de vivir, pensar y organizarse. Transitar entre ellas conlleva dificultades, sobretodo al momento de querer explicar las realidades mesoamericanas con el uso de lenguajes europeos. Éstos son altamente eficientes para describir sus propias sociedades pero no forzosamente adecuados para analizar otras.³

Vivir socialmente en el lenguaje como fundamento del *homo sapiens* puede cambiarnos la perspectiva y mostrar otra solución a la clásica pregunta sobre la relación entre determinada lengua y las realidades del grupo humano que la vive. En su libro *Los hombres verdaderos* Carlos Lenkersdorf aborda este tema para el caso particular de las comunidades tojolabales del estado de Chiapas. Él presenta cuatro postulados que resumen su propuesta en cuanto a la relación lengua-realidad: “1] Mediante la lengua nombramos la realidad. 2] Nombramos la realidad según la percibimos. 3] Al pertenecer a diferentes culturas y naciones, no todos tenemos la misma percepción de la realidad. Por ello 4] nos relacionamos de modos diferentes con la misma realidad”.⁴ Estudiar las realidades mesoamericanas por medio de lenguajes europeos hace que nos cuestionemos sobre los diferentes modos de cognición, particularmente lo que se considera real y lo que no.

Una entidad real para los occidentales es lo que se nombra *lenguaje*. En las lenguas mesoamericanas este término no existe, siendo lo más próximo el *hablar*, expresión que conlleva siempre una acción. El término *lenguaje*, definido formalmente como una entidad psíquica a partir de Saussure, nace aproximadamente hace 800 años. Veamos cómo apareció, ejemplo que nos hará entender todo ese mundo etéreo de las *ideas* y de la *mente* que tanto utilizamos los investigadores, mundo que no existe en las formas de expresión verbal indígena.

1.1. Un ejemplo: el origen del concepto *lenguaje*

El alfabeto romano apareció en los albores del siglo V a.C. por lo cual tiene aproximadamente 2500 años de vida. Cuando actualmente pensamos en él lo vemos como un instrumento para registrar los sonidos del habla de cualquier cultura. Durante los primeros mil quinientos años de su existencia simplemente no fue así. Desde su nacimiento y hasta la Edad Media europea, las letras, que han demostrado su capacidad para codificar cientos de lenguas, se utilizaron y se concebían únicamente para escribir latín. Pero no el latín tal y como se hablaba, más bien tal como fue alfabetizado en los últimos siglos antes de Cristo. El monopolio absoluto que mantenía el latín sobre las letras romanas y el griego sobre el alfabeto griego estaba anclado en profundas ideas acerca de la relación entre forma y sonido. Aunque hubo excep-

³Muestra de esto lo podemos encontrar en las innumerables críticas a las categorías utilizadas comúnmente en ciencias sociales, como *Estado, política, religión, desarrollo* etc.

⁴Lenkersdorf. *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI Editores, México. 1994. p. 13.

ciones, sólo hasta el siglo XIII d.C. este mecanismo de registro desde hace tiempo disponible comenzó a utilizarse rutinariamente para registrar el habla real de las comunidades.

Hacia el fin del Medievo se afianza la idea de que todas las personas usan una lengua cuando hablan, la cual puede analizarse, escribirse, enseñarse y traducirse como el latín. “Esta abstracción cosificada del habla, llamada lenguaje, pudo así comenzar su carrera para definir la realidad de una nueva forma. *Hablar puede concebirse ahora como deletrear los propios pensamientos.*”⁵ Esta transición es fundamental para nuestra cultura actual.

La civilización occidental no puede concebirse sin alfabeto, tecnología que visualiza los sonidos y cuyo origen moderno fue la Grecia alrededor del siglo VI a.C.. Antes de esto la lengua griega no tenía una palabra para designar «palabra»; si era necesario recordar una frase se traía a la memoria por medio de alguna tonada musical. Fue después de la lenta incubación del alfabeto que los discursos griegos y después romanos se describieron compuestos por palabras y letras.⁶ El habla, asociada anteriormente de manera íntima con las notas del arpa, se volvía ahora inseparable de la visualización gráfica. Las frases que el orador profesional declamaba en público podían traerse a la memoria ya no con la primera nota del canto, como lo hizo Homero, sino recordando la cadena sucesiva de palabras. A su vez, la defensa retórica de alguna postura política o filosófica se expresaba como una sucesión de argumentos destinados a convencer al escucha.

Griegos y romanos unieron así grafía y habla, cada uno con sus propios tonos de voz y por lo tanto con su propio alfabeto. Letra y sonido fueron tan íntimos en estas sociedades como lo es hoy para nosotros palabra y concepto. De hecho, durante los 650 años de dominación romana sobre el mundo mediterráneo ninguna lengua de los pueblos conquistados se registró nunca con letras romanas. Esta inquebrantable unión entre alfabeto romano y latín duró desde la Antigüedad hasta el siglo XIII, cuando súbitamente la letra se separa del latín y coloniza las hablas de otros pueblos.

Con la creación del alfabeto nació además una actividad social que lo utilizaba como herramienta. Hoy en día consideramos que lectura y escritura son dos actividades separadas. Cuando escribimos registramos nuestro pensamiento, nuestros deseos o pasiones; cuando leemos decodificamos los pensamientos de alguien más, esto no era así anteriormente. Del siglo IV a.C al XII d.C lectura y escritura siempre iban acompañadas de la voz. En la Antigüedad y hasta la Edad Media pocas eran las personas que escribían por ellas mismas. El dictado era lo común. El *dictator* hablaba mientras el amanuense escribía, y aun cuando se realizaba una copia de algún documento los escribas leían en voz alta escuchando su propia voz y dictando a su mano el sonido que se volvería imagen. A su vez la lectura siempre se hacía reproduciendo la oralidad contenida en la página. Una obra se leía así *recto tono* ante el público o bisbiseando en una lectura para uno mismo. Leer en completo silencio era algo que sólo algunos increíbles personajes podían realizar. Lectura y escritura no se diferenciaban cabalmente pues en ambas,

⁵Iván Illich, *En el viñedo del texto*, FCE, México, 2002. p. 98. El subrayado es nuestro.

⁶La palabras y las letras son entidades surgidas del alfabeto. Lo que hacemos hoy al partir las lenguas originarias en palabras deriva directamente de la alfabetización del habla indígena en los siglos posteriores a la invasión.

sonido e imagen fluían en una trenza indisoluble, una trenza que mantenía al lector en una ardua actividad física.⁷

De manera congruente a este comportamiento social ante el alfabeto, la organización de las obras, las metáforas para describir la lectura y las páginas de los libros medievales tenían una forma específica. Nuestros actuales libros con índices y temarios no se conocían. Los párrafos, que representan un cambio sutil en la argumentación o en el tema, tampoco se visualizaban de manera formal en las líneas escritas. Los manuscritos medievales no solían tener título sino que se les citaba según sus palabras iniciales, llamadas *incipit*. El *incipit* era una afirmación que tenía carácter de verdad, una máxima de autoridad.⁸ Las páginas de estos documentos tenían una letra cerrada y compacta. El atento lector que quisiera ser iluminado por la luz de las páginas tenía que entrar en armonía con el ritmo discursivo del autor, cuya voz se hacía escuchar gracias a su bisbiseo. El contenido de la página no era independiente de la misma. Ésta irradiaba luz propia, no iluminaba al que leía sino que hacía que surgiera dentro de él una luz llamada sabiduría. De esta manera las líneas se describían como viñedos por los cuales el lector podía pasear una y otra vez, siempre encontrando nuevas facetas y probando los dulces frutos que ellas guardaban. Mientras que hoy la lectura es una decodificación tecnodigital, en el Medievo la lectura monástica era un paseo donde se recogían los frutos de las líneas.⁹

Cien años después, la luz no provenía de los propios objetos sino que éstos existían en la oscuridad hasta que una luz exterior les iluminara, luz que siglos después sería la de la razón. La página dejó entonces de ser el registro del habla y se convirtió en el reflejo del pensamiento. Los libros comenzaron a estructurarse a partir de un orden conceptual determinado de antemano por el autor. Nacieron los índices, los capítulos y un ordenamiento que se estructuraba a partir del alfabeto romano: *a, b, c...* El lector escolástico de las nacientes universidades ya no masticaba pausadamente la voz que emanaba de la letra, como lo hacía el lector monástico; ahora su mirada lógica se posaba sobre el índice en busca de su tema de interés. Comenzaron a nacer las primeras obras críticas donde ya no se buscaba la sabiduría contenida en la voz de los antiguos autores, sino su pensamiento o argumentación sobre un rubro específico. Y junto con esto nació el *texto*, una entidad etérea que flota sobre la página y que podía ser escuchada en silencio o visualizada con los ojos cerrados. Es este texto, independiente del papel y los sonidos, quien dio pie tres siglos más tarde a que la imprenta mecanizara su impresión creando un sinfín de copias. Respecto al libro, el nuevo *texto* era una quimera autónoma con

⁷En la Edad Media la lectura era una actividad intensa y no una pasiva inmersión quietista en los sentimientos.

⁸Los títulos son etiquetas. Un *incipit* es como un acorde. Su elección permite al autor evocar la tradición en la cual quiere situar su trabajo. Mediante la sutil variación de una oración repetida frecuentemente puede manifestar el propósito que lo induce a escribir. Los documentos eclesiásticos todavía se siguen citando por su *incipit*. Algunas obras nahuas del siglo XVI todavía siguen la tradición de ser nombradas por su *incipit*, como el *Nican Mopohua*.

⁹“El lector moderno concibe la página como una placa que entinta la mente, y la mente como una pantalla sobre la que la página se proyecta y desde la cual, en el vuelo, puede desvanecerse. Para el lector monástico, la lectura es una actividad mucho menos fantasmagórica y mucho más carnal: el lector comprende las líneas moviéndose según su latido, las recuerda recuperando su ritmo, y piensa en ellas como si las colocara en su boca ” Illich, *En el viñedo del texto*, p. 75. En la época digital actual la metáfora de la placa de libro que se imprime cedió su lugar a la de un código electrónico que se decodifica.

auténtica existencia material, pero no una existencia ordinaria: no estaba literalmente aquí o allí, sólo su sombra aparecía sobre la página de cierto libro concreto. A decir de Iván Illich, la aparición del *texto* es simultánea a otras creaciones y separaciones: el rompimiento de las letras con el latín; el nuevo concepto de persona como individuo desarraigado de una comunidad, la aparición de un nuevo clero compuesto por letrados, el apogeo de las universidades y el libro portátil, cuya lectura modificaría el paradigma epistemológico sobre el mundo.

De esta manera, en el siglo XIII surge un tipo de página cuya esencia no era la voz sino el pensamiento del autor. El *texto*, más que el *libro*, se convirtió en el objeto donde el pensamiento se recoge y se refleja. “La transformación del libro de indicador de la *naturaleza* en indicador de la *mente* se debe en gran parte a dos innovaciones distintas pero sutilmente relacionadas: por una parte, el desarraigo del texto respecto de las páginas del manuscrito, y por otra, la liberación de la letra de su cautiverio milenar en el latín.”¹⁰ Así comienza la época libresca, donde tras siglos de lectura cristiana, la página, que era una partitura para beatos bisbiseantes, se transformó de repente en un texto organizado ópticamente para pensadores lógicos. El lenguaje, que no existía, comenzó una vida un tanto esquizofrénica, siendo al mismo tiempo una abstracción cosificada independiente de cualquier materialidad y una entidad que iniciaba su recorrido para «habitar» siglos después en el cerebro humano.



El *lenguaje*, como muchos otros trascendentes, es una entidad que nació hace menos de un milenio y ha mantenido su fuerza en la modernidad. La epistemología occidental clásica nos indica que todos estos objetos etéreos forman parte de un mundo inmaterial y real, el mundo de la mente. Así, en nuestras explicaciones históricas sobre diversos temas generalmente decimos que las acciones, los documentos y las narraciones de diversas culturas tienen su origen en ese universo intangible. Siguiendo los pasos del libro, el cual se convirtió en reflejo del pensamiento, el *hablar*, las acciones sociales, los discursos, los mitos o las pinturas de los bellos códices se creen también proyecciones de esas supuestas mentes indígenas. Sin embargo la epistemología mesoamericana es muy diferente. Estrictamente hablando el mundo de lo mental no existe en Mesoamérica. Por ello tomaremos como base para el análisis de las fuentes una teoría nacida de la biología, la cual nos explica cómo operamos los humanos en el lenguaje.

1.2. Humberto Maturana y la teoría biológico-cultural

En la última mitad del siglo XX se descubrieron varios hechos en biología que revolucionaron el área. Mencionemos algunos de ellos:

¹⁰*Ibidem*, p. 157.

- a) El sistema nervioso y en general cualquier ser vivo es operativamente cerrado, es decir, el medio no puede influir de ninguna manera en cómo se llevan a cabo los procesos corporales internos.¹¹
- b) La característica que hace a un ser vivo un ser vivo es su capacidad de autopoiesis molecular, es decir, autogenerar las moléculas específicas necesarias para mantener su estado a partir de moléculas tomadas del exterior.¹²
- c) Al principios de los tiempos las células eucariotas (gracias a las cuales se desarrollaron los organismos pluricelulares) se formaron por la simbiosis de diferentes tipos de bacterias procariotas, a esto se le llama la teoría evolutiva de la endosimbiosis.¹³
- d) La empatía es lo que predomina en los mamíferos y gracias a la cual pueden continuar como especies. Los humanos somos animales hiper empáticos.¹⁴
- e) Al decir algo, el sistema nervioso toma primero la decisión y es hasta después que la persona tiene la experiencia de decidir, es decir, primero actuamos y luego tenemos la experiencia consciente de haber decidido dicha acción.

Estos cinco hechos han reestructurado la concepción sobre la evolución humana y los procesos de aprendizaje y “decisión”. Para nosotros el punto a) es el que nos interesa más pues es a partir del cual Maturana construye la epistemología y teoría del lenguaje que utilizaremos en este trabajo. Veamos entonces una breve semblanza de este pródigo pensador chileno.

Nacido en Chile en 1928, Maturana estudió en la Universidad de Chile y posteriormente en Londres y Harvard. Como profesor invitado del MIT realizó interesantes experimentos con los nervios ópticos de salamandras junto con su colega Jerome Lettvin, estudios que les

¹¹Humberto Maturana, “Neurophysiology of Cognition” en *Cognition: A Multiple View*. Paul Garvin (ed.) Spartan Books, New York, 1969. Encontrar la clausura operativa del sistema nervioso implicó que el clásico paradigma que estipulaba que el exterior influía de alguna manera en nuestro interior para provocar representaciones mentales de la realidad fuese un postulado científicamente erróneo. Maturana desarrolló otra epistemología con base en sus descubrimientos.

¹²Humberto Maturana, “Autopoiesis” en *Autopoiesis: A theory of the living organization*. M. Zeleny. (ed.) Westview press, Boulder. 1981. Antes de los años 80 del siglo pasado se definía la vida como una enumeración de rasgos que un ser vivo tenía que cumplir. Maturana propone el proceso de autopoiesis molecular como el hacer básico de cualquier ser vivo para mantenerse como tal. Hoy en día es el término científico básico para caracterizar lo vivo.

¹³Lynn Margulis, *Una revolución en la evolución*. Universitat de Valencia. 2002. pp.83-163. La teoría de la endosimbiosis plantea que tanto el núcleo como las mitocondrias y otras partes de la célula eucariota se formaron evolutivamente por la simbiosis de bacterias que tenían diferentes cualidades y las cuales unidas se fortalecían unas a otras. Esta teoría fue duramente atacada hasta que prevaleció por las pruebas encontradas. Esto no solamente contradice la competitividad entre especies desde los mismos inicios de la vida compleja, sino que postula una coevolución planetaria.

¹⁴Frans de Waal, *La edad de la empatía*. Tusquets Editores, Madrid. 2011. Hasta antes de estos estudios más puntuales sobre chimpancés, bonobos y gorilas, se establecía una inconmensurabilidad entre el ser humano y sus primos primates. Actualmente el postulado de la competencia y agresividad naturales ha sido desplazado, al mismo tiempo que nos hemos acercado de manera sorprendente a los comportamientos de los otros primates.

valieron ser postulados para el premio Noble de medicina, aunque no ganaron. A mediados de los 60, ya en su país, realizó un experimento que catalizó las intuiciones de 10 años. Mostraron diferentes colores a unas palomas y medían con finos electrodos las señales nerviosas que se generaban en las células retinales. Siguiendo la epistemología clásica él esperaba encontrar un comportamiento especial de la retina para cada color que se mostrara. Desafortunadamente no fue así. Por más esfuerzos que hacía, por más fineza en los aparatos utilizados, no importaba qué color se mostrase a las aves, sus impulsos retinales eran muy similares. Esto contravenía todo. En un arranque de honestidad se cuestionó más bien sobre sus propias expectativas. Él quería encontrar la relación entre un impulso externo y un proceso interno, sin embargo no existía tal. Cambió entonces la pregunta y trató de corroborar la relación entre un impulso en las células retinales y un patrón neurológico en el cerebro, es decir, la relación entre el mismo interior y pudo demostrar tales correlaciones.¹⁵ Este experimento cambió radicalmente la forma en que se concebía el cuerpo humano y puso en la mesa preguntas como ¿qué significa ver un color si no puedes “ver” realmente algo exterior? pregunta que llevaría a un cuestionamiento más amplio ¿qué significa conocer? El impacto de estas investigaciones no se hizo esperar y pronto influyeron de manera determinante en las nacientes ciencias cognitivas y neurociencias.

A partir de estos experimentos el biólogo chileno siguió investigando y proponiendo teorías basadas siempre en sus resultados. Generó una teoría del lenguaje, una teoría de la evolución de las especies por medio de la deriva filogenética, una teoría de lo social, una teoría epistemológica y la teoría de las matrices humanas, dando origen a lo que él llama Biología Cultural.

Por nuestra parte lo que nos interesa en este trabajo es abordar el problema de las múltiples realidades y del lenguaje. Los estudios clásicos conciben el lenguaje como algo interno a nuestros cuerpos que hace referencia a la realidad exterior, sea esta referencia simbólica u objetiva. Biológicamente esto es erróneo pues el sistema nervioso es operativamente cerrado. No existe ningún canal entre el exterior y el interior que haga que el primero modifique la forma en que se llevan las operaciones del segundo. El medio desencadena procesos pero éstos tienen su lógica propia ya establecida. Decir que un oyente recibe un mensaje y que ese mensaje es decodificado internamente de alguna manera para volverlo inteligible, es una descripción biológicamente errónea. El lenguaje es más bien un hacer social que debió adquirirse durante nuestra evolución, una actividad humana externa a nuestras corporalidades que sólo existe en los espacios relacionales donde convivimos.¹⁶

¹⁵Lo que logró demostrar es que la palabra *rojo* estaba asociada a la experiencia de “ver” el color rojo, es decir, un patrón neuronal específico correspondía a una actividad retinal específica. Al querer mostrar esto lo tacharon de loco pues se suponía que la palabra *rojo* (imagen acústica) era una cualquier expresión para designar algo exterior, objetivo e independiente. En términos lingüísticos lo que Maturana demostró en aquellos años 60 es que biológicamente no existe la arbitrariedad del signo.

¹⁶Evolutivamente el lenguaje primero debió surgir como prácticas sociales entre nuestros antepasados, estos comportamientos se repitieron constantemente lo cual hizo que se heredaran de generación en generación durante miles de años. A la par se modificó congruentemente la corporalidad de nuestros ancestros mediante la deriva evolutiva desde procesos epigenéticos. Fue posteriormente cuando esta dinámica externa se interiorizó dando origen a lo que nombramos pensamiento y autoconciencia. Estos últimos rasgos sociales evolutivos afloraron desde la base biológico-cognitiva heredada por los mamíferos, es decir, desde la empatía y la socialización. El

1.3. El postulado clásico: *existe una única realidad*

Desde sus inicios la ciencia moderna ha estado basada en un presupuesto que definió muchas de las formas en que los científicos construimos nuestro conocimiento:

Existe una realidad objetiva externa e independiente de nosotros la cual es cognoscible por medio de la razón.¹⁷

La aseveración anterior fundamenta el modo de vida en nuestras sociedades industrializadas modernas aunque biológicamente sea incorrecto. El experimento que mostró tal incongruencia fue aquel que Maturana realizara en 1960 sobre la visión de palomas y salamandras. Comúnmente se estipula que al «ver un objeto», el objeto observado brinda al ser vivo «información» sobre sus características propias. Tal señal se capta gracias a los sensores visuales (ojos) para después procesarse en el cerebro. En el caso de los humanos se supone un procesamiento de información mucho más complejo que para cualquier otra especie.

Sin embargo no existe relación directa entre el objeto observado y el proceso biológico denominado *ver*. Durante la acción *ver un objeto*, por ejemplo un árbol, una cantidad de fotones golpea la retina y desencadena una serie de procesos biológicos internos. La naturaleza de ellos no depende ni del objeto que se ve ni del medio en el cual está inmerso, sino de la forma particular en que el cuerpo del ser vivo funciona. A su vez el funcionamiento interno de nuestros cuerpos es resultado de la historia evolutiva de la especie así como de la historia individual desde el momento en que se nace. Lo que el medio proporciona son impulsos que desencadenan dichos procesos.¹⁸ No existe así un «canal» por el cual el sistema nervioso y el entorno puedan «intercambiar información». No hay manera entonces de afirmar que nuestro conocimiento sobre el árbol, al *verlo*, sea una representación, aún tergiversada, de la «realidad objetiva» que es el árbol.

Los seres vivos somos así sistemas abiertos al medio en cuanto intercambiamos moléculas con él, y cerrados operacionalmente en tanto el medio no determina de ninguna manera en cómo se llevan a cabo nuestros procesos internos.

pensamiento, la razón y la comunicación fueron así aspectos *emergentes* de este proceso y no finalidades que el gran espíritu de la evolución buscara para beneficio humano.

¹⁷“La epistemología empirista que se ha identificado con el concepto mismo de ciencia, postula que vivimos en una realidad objetiva, que ya tiene contenida en si misma el sentido de todas las cosas, y que esta realidad existe independientemente de nuestro percibir. Esta realidad además es única y es para todos igual. El conocimiento es solo una representación de esta realidad, y la única manera de ver si este conocimiento es verdadero es solo mediante la correspondencia del orden externo con este conocimiento visto como una representación de ese orden.” Alfredo Ruiz. “La psicología y la psicoterapia cognitiva post-racionalista: aspectos teóricos y clínicos”.

¹⁸El medio dispara o gatilla un proceso, esto quiere decir que un pequeño cambio en el medio será «amplificado» en el organismo, visto éste último como sistema total. “Desde el punto de vista energético en este caso no encontramos «causalidad de conservación», sino «causalidad de instigación»: un cambio energéticamente insignificante en [el disparador (gatillador)] provoca un cambio considerable en el sistema total.” Es así que el medio instiga, más no define nada dentro de los procesos internos del sistema. Ludwig von Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas* p. 75.

Podemos concluir entonces que todos los procesos biológicos que consideramos importantes en la cognición del ser humano como el *ver*, el *oler*, el *escuchar*, el *sentir*, el *saborear* o el *pensar*, son fenómenos determinados por la estructura corporal del ser vivo y no por el medio. Al expresar nuestros sentidos o al describir un objeto, el proceso biológico que realizamos tiene que ver únicamente con nuestra corporalidad. El medio no «brinda» ninguna «información objetiva» sobre lo que vemos, sino sólo gatilla el proceso que nombramos *ver*. Una consecuencia es que la *realidad* no sea algo externo e independiente al individuo, no sea un reflejo objetivo de su entorno, sino una construcción que depende de los procesos biológicos personales. Esto podría inducir a pensar que cada individuo tiene su propia *realidad* y estrictamente es cierto, sin embargo es notorio que las realidades humanas son compartidas socialmente, por lo cual es de suponer que debe de existir alguna relación entre organismo y medio.

1.4. Seres vivos y medio

Desde el inicio de su existencia todo ser vivo está inmerso en un medio. Ese primer entorno no es aleatorio sino resultado de la historia evolutiva conjunta de su especie y el ambiente. Al nacer, un individuo cuenta con una estructura inicial que le permite acoplarse y sobrevivir en el medio en que nace: la estructura inicial de una tortuga marina le incita a recorrer lo más rápido posible los 10 metros de playa hasta el mar, los pollitos están perfectamente capacitados para picotear el suelo en busca de su propio alimento y seguir a su madre, el ser humano busca desde su nacimiento el pecho, el calor y el abrazo materno, etc. Conforme el tiempo transcurre el medio local gatilla cambios en la corporalidad del ser vivo lo que hace que éste genere comportamientos adecuados para no morir. A su vez, los comportamientos inducen modificaciones en la estructura del medio local, que junto con los cambios que provocan todos los otros seres vivos repercuten en la estructura de la biósfera. Medio local y organismo evolucionan conjuntamente desencadenándose cambios estructurales mutuos en una dinámica armoniosa de retroalimentación. A esto se le denomina *acoplamiento estructural*.

El acoplamiento estructural entre medio y ser vivo incluye no solamente la necesidad de una conducta adecuada por parte del organismo, sino también la obtención en el medio de las sustancias necesarias para su *autopoiesis*. Además, la forma en que se lleva a cabo este acoplamiento es a manera de *deriva*.¹⁹ Se establecen así dos dinámicas propias de todo organismo:

¹⁹Maturana propone que el acoplamiento entre ser vivo y medio o entre una especie y el medio se da como *deriva*. Imaginemos un barco sin timonel. La marea da dirección al barco la cual a su vez modifica el oleaje al romperlo con su popa. La trayectoria del barco en un determinado instante será producto de las múltiples fuerzas que el mar imprime en él así como de las fuerzas que él imprimió al mar, es decir, dependerá de la historia conjunta desde el momento en que zarpó. La forma en que la vida de un ser vivo se lleva a cabo es similar. En cada instante la estructura de un ser vivo y la estructura de su medio tienen un rango de posibles cambios determinados por la estructura de cada uno, sin embargo sólo una opción dentro del espectro de ellos será la que el organismo y el medio tomen, configurando con esto un nuevo espectro de posibilidades para el momento posterior. Esto ocurre en cada instante del acoplamiento estructural dando como resultado una historia particular, una historia única dentro una concatenación de espacios de posibilidades siempre cambiantes. A la forma en que se lleva a cabo esta transformación estructural momento a momento se le denomina *deriva*, a la trayectoria histórica particular

por un lado cualquier proceso corporal depende totalmente de él, de su estructura corporal; y por otro existe una congruencia estructural entre seres vivos y sus circunstancias la cual se lleva a cabo a manera de co-deriva estructural. Medio y ser vivo tejen una historia conjunta en mutua influencia. Lo que el observador «sabe» de su entorno depende así, no del entorno en particular, sino de dos dimensiones de su existir: la historia cognitivo-evolutiva de su especie con el entorno, y su historia individual conjunta con sus cambiantes circunstancias.

Para los humanos las realidades serán entonces construcciones individuales que lejos de ser aleatorias son congruentes al medio en el cual el individuo creció y están acotadas por la historia evolutiva de la especie. Estos dos aspectos se intersectan en un punto fundamental, el hecho de que el ser humano es por evolución un ser vivo social que convive en el lenguaje.

1.5. Realidades consensuales

En la naturaleza podemos encontrar conductas entre dos organismos que parecen coordinarse: cuando yo llego y me saluda mi perro, cuando un ave trina y otra le responde, etc. Sin embargo estos comportamientos coordinados o coordinaciones conductuales a veces se manifiestan repetidamente, mi perro y yo siempre hacemos lo mismo cada que llego. Las conductas coordinadas que se repiten son de hecho muy comunes en los seres vivos sociales. Para estos es preciso notar que el único medio donde pueden existir es el sistema social especificado por su evolución como especie, pues cualquier individuo en solitario moriría: hormigas, avispas, gorilas, elefantes, humanos, etc. De hecho cada vez que los miembros de un conjunto de seres vivos constituyen con su conducta una red de interacciones que opera para ellos como un medio en el que se realizan como seres vivos estamos ante un caso de *sistema social*.

Los sistemas sociales se crean cuando las interacciones continuas entre seres vivos se dan con cierta permanencia. En el caso humano las actividades que eran necesarias para que nuestros antepasados realizaran una tarea conjunta dieron pie a que cada individuo coordinara sus acciones con las de los otros (como la caza, el comer colectivamente, el cuidado de las crías, la recolección, etc.). Las conductas coordinadas se mantuvieron presentes durante mucho tiempo y fueron heredadas y estandarizadas, lo cual dio origen a patrones de conducta particulares de nuestra especie.²⁰ El surgimiento de estas conductas fue producto de todos los involucrados por lo cual se les nombra *consensuales*, es decir, generadas y estandarizadas por todos los miembros de la comunidad. Al conjunto de acciones recurrentes que se realizan en una sociedad se le nombra *sistema de coordinaciones conductuales consensuales*. De esta manera la pertenencia de un individuo a cierta sociedad (deportiva, religiosa, académica, etc.) se deduce a partir de sus acciones, las cuales deben ser conformes al sistema de coordinaciones conductuales consensuales que definen a dicha sociedad.

de cambios estructurales en un ser vivo se le denomina *deriva ontogénica* y dado que ser vivo y medio están en acoplamiento estructural, ambos están en *coderiva estructural*.

²⁰Pareciera insensato plantear que una actividad externa realizada por una especie particular durante un largo tiempo redundaría en un cambio genético a nivel especie. Esto está siendo corroborado actualmente por la epigenética.

Para los humanos como organismos sociales las realidades están entonces mediadas por la participación en sociedad. La realidad que un observador genera con base en su historia común con el medio no será idéntica a la de ningún otro, sin embargo estará en congruencia con el entorno social en el cual ha vivido. Podemos decir así que las realidades de los individuos de un mismo grupo social son congruentes, o para ser más precisos, que las realidades de los individuos de una misma sociedad son *consensuales* a raíz de las recurrentes y estandarizadas interacciones entre ellos.

1.6. El lenguaje como coordinación de coordinación conductual consensual

Las sociedades humanas tenemos además un segundo nivel en los sistemas de coordinaciones conductuales consensuales: el *lenguaje*. El lenguaje es un fenómeno de la vida que pertenece a la historia evolutiva de los humanos. Es el mecanismo fundamental de interacción en nuestros sistemas sociales. Hasta hoy parece ser que somos los únicos animales que vivimos tan intensamente una triple dimensión simultánea de existencia: la experiencia inmediata, que nos ocurre a todos los animales y según la cual algo simplemente pasa; la explicación de esa experiencia, que tiene lugar en el lenguaje; y la autoconciencia. El lenguaje sería entonces una recursividad en el sistema de coordinaciones conductuales consensuales de nuestras sociedades, un comportamiento coordinado que coordina a su vez los comportamientos coordinados posteriores. Demos un ejemplo.

Supongamos que yo me encuentro con un perro por vez primera y que éste me ladra. Mi reacción en ese instante es defenderme así que me agacho, levanto una piedra y se la lanzo. El perro recibe la pedrada y sale corriendo. Podemos decir que nuestros comportamientos estuvieron coordinados pues actuamos uno conforme al otro. Se generó una *coordinación conductual*. Otra ocasión vuelvo a pasar por el lugar y me encuentro de nuevo al perro. Si el can y yo no tuviéramos memoria muy probablemente se repetiría la coordinación conductual exactamente igual, sin embargo ambos tenemos bastante memoria por ser mamíferos. De esta manera el perro se acuerda de la pedrada que le propiné en el pasado y me ladra con más ahínco. Yo hago como si fuera a recoger una piedra y el perro no espera que la levante para salir corriendo. También en esta ocasión podemos decir que nuestras actitudes estaban coordinadas, sin embargo el primer encuentro influyó en el segundo, lo modificó, es decir, la conducta del pasado definió cómo se llevarían a cabo las conductas presentes. Se tienen así coordinaciones de segundo orden, es decir, comportamientos coordinados que definen los comportamientos coordinados posteriores.

De esta manera, cuando dos seres vivos se encuentran varias veces a lo largo de su vida y en cada ocasión actúan de cierta forma gatillándose mutuamente cambios estructurales, podemos decir que hay *coordinación conductual*. Si además son organismos sociales, esas coordinaciones conductuales serán *consensuales*. Puede ocurrir que la serie de encuentros continuos no tenga «memoria», es decir, que uno no dependa de los anteriores y los dos seres vivos se coordinen como si fuese la primera vez. Pero ocurre que en muchos casos un primer encuentro influye en cómo se comportarán en el siguiente. El segundo se «monta» sobre el primero y da pie a

un cambio en la forma de relacionarse, es decir, hay un cambio en el espacio relacional. Se tienen así coordinaciones conductuales de coordinaciones conductuales.

Las coordinaciones de coordinaciones son numerosas en los seres vivos. Si para los organismos sociales una coordinación de coordinación se realiza de manera recurrente, puede ser integrada como parte natural del comportamiento social y volverse una coordinación *consensual* de coordinaciones consensuales. Un ejemplo son nuestros saludos de reencuentro o de bienvenida, los cuales se crearon en algún momento y posteriormente se estandarizaron espontáneamente durante la convivencia comunitaria. Se tienen así coordinaciones conductuales consensuales de primero y segundo nivel. Si este segundo nivel de coordinaciones conductuales consensuales forma además un sistema, entonces es un lenguaje. Así el lenguaje

consiste en un fluir de interacciones recurrentes que constituyen un sistema de coordinaciones conductuales consensuales de coordinaciones conductuales consensuales. De esto resulta que el lenguaje como proceso no tiene lugar en el cuerpo (sistema nervioso) de los participantes en él, sino en el espacio de coordinaciones conductuales consensuales que se construyen en el fluir de sus encuentros corporales recurrentes.²¹

Este punto de vista difiere mucho del postulado generalmente aceptado donde los lenguajes son sistemas simbólicos psíquicos ligados a la transmisión de información.

1.7. Lenguajear

En la evolución de nuestros abuelos primates se generó un modo de vivir que posibilitó la aparición del lenguaje. El intercambio de comida, los encuentros sensoriales y sexuales frontales, la convivencia amorosa continua con la madre y una biología heredada de los mamíferos muy probablemente operaron para que se formaran lo que hoy llamamos sociedades humanas. En ellas las personas nos «comunicamos» continuamente, nos bromeamos, nos enojamos, nos divertimos, nos amamos.

Visto el lenguaje como un sistema de comportamientos coordinados consensuales de segundo nivel, sus elementos no se limitan sólo a las palabras, la sintaxis o la gramática del habla. Gestos, sonidos, posturas corporales y entonaciones forman parte fundamental de él. Cada acción coordinada consensual combina todas estas dimensiones, por lo cual el vivir en el lenguaje no sólo es el hablar. A este continuo operar en coordinaciones de coordinaciones, realizando gestos, emitiendo sonidos, haciendo entonaciones, adquiriendo posturas corporales se le denomina *lenguajear*.²²

²¹Maturana, “Ontología del conversar”, p. 20.

²²Maturana propone que lo que comúnmente llamamos lenguaje es una actividad social y sólo ahí es posible que ocurra. Para diferenciar el trascendente *lenguaje* con la acción de *hacer lenguaje socialmente* él propone el verbo *lenguajear*. Esta postura es similar a la planteada por Sapir en el sentido que éste analiza el lenguaje como un actuar humano. De la misma forma Kristeva plantea el lenguaje como una creación. Sin embargo ambos investigadores lo ven como algo interno a las personas y asociado directamente al individuo. La postura de Maturana se combina de manera armoniosa tanto con la crítica al trascendente *lenguaje* que ya hemos expuesto, como con el vivir de los pueblos mesoamericanos donde lo que se realiza es la acción de hablar. Cf. Edward Sapir, *Selected writings of*

Con respecto a las palabras, ellas forman parte del lenguaje en el sentido de que son modos particulares de acciones coordinadas consensuales. Sus significados no son intrínsecos, aunque para el que las enuncie lo parezca. El significado de una palabra se construye de manera histórica a lo largo de la vida de una persona. Lo que hacemos cuando decimos que una palabra tiene tal o cual significado es hacer referencia a todos los momentos anteriores donde hemos visto que ella participa.²³ De manera breve podemos decir que las palabras no denotan trascendentes sino que connotan relaciones.

En la vida cotidiana también hacemos referencia al *contenido* de una conversación. Éste es una apreciación que realizamos basándonos directamente en el curso que ha tomado la conversación: si hubo intercambio de miradas, sonrisas, caricias, palabras amorosas, decimos que es una charla romántica; si hubo fórmulas matemáticas, experimentos, reflexiones, decimos que fue un hallazgo científico de cierto tipo. Podemos entonces hablar del contenido de un lenguaje en la medida que se connota el modo específico en que se desarrolló un determinado flujo de interacciones en el lenguaje.

Ahora bien, al estar lenguajeando las personas que participan se gatillan mutuamente cambios en su biología. Como los cambios en los cuerpos son congruentes con las interacciones en el lenguaje, existe un estrecho vínculo entre las modificaciones corporales internas y el contenido de una plática. Como ejemplos paradigmáticos: una buena noticia «pone feliz» a los participantes y una noticia triste hace que a uno se le cierre la garganta (literalmente).

Por otra parte los humanos participamos en diferentes dominios de relaciones: el familiar, el académico, el religioso, etc. En cada uno interactuamos de manera distinta por lo cual las conversaciones en cada uno también son de diferente índole.²⁴ Todos los dominios gatillan cambios en nuestro cuerpo, de tal suerte que las modificaciones en uno influyen en el comportamiento que tendremos en los otros. Cualquier conversación es así contingente a todos los otros ámbitos en los que vivimos y hemos vivido, aunque ellos no tengan que ver directamente con lo que ocurre en ese instante.

1.8. Razonar

En nuestra cultura occidental moderna lo racional se considera un elemento de gran valía. Muchas veces se nos pide ser racionales, sobretodo si se está en ámbitos académicos, en

Edward Sapir in language, culture and personality. University of California Press. 1963; Julia Kristeva. *El lenguaje, ese desconocido*. Editorial Fundamentos, Madrid. 2013.

²³Lo mismo vale para los significados de gestos, sonidos o posturas corporales. Este planteamiento es muy similar al de Vygotsky, con la diferencia que el psicólogo ruso habla de palabras, significados o conceptos como si fueran trascendentes. Maturana es muy específico al notar que ante todo son acciones y por lo tanto viven en el dominio exterior del cuerpo. Cf. Lev Vygotsky, *Pensamiento y lenguaje*. Paidós Ibérica. 2010.

²⁴Esto es similar a la propuesta bajtiniana de los géneros discursivos. En terminología de Maturana diríamos que cuando un grupo de personas interactúan recurrentemente se genera un ámbito de convivencia con una «gramática» específica. Al abstraer las formas en que se llevan a cabo las conversaciones en dicho ámbito podemos entonces hablar de géneros discursivos. Son a fin de cuentas las interacciones humanas recurrentes las que dan origen a los ámbitos y por lo tanto a formas consensuales de conversar, i.e. géneros discursivos. Cf. Mikail Bajtín, *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI Editores, México. 1999.

discusiones donde hay enojos o diferencias, o si se es mujer o niño. Así, en la vida cotidiana y en muchos sistemas filosóficos se habla como si la razón y su lógica tuviesen un fundamento trascendental, y como si tal fundamento diese validez universal a nuestros argumentos racionales. Sin embargo lo que sucede es algo diferente.

Aunque ya se ha demostrado la importancia de la inteligencia emocional para realizar cualquier actividad humana, en numerosos ámbitos se sigue concibiendo el razonar como un elemento intrínseco del *homo sapiens*, un fenómeno «universal» ¿a qué hace referencia esta aseveración? Como hemos visto los humanos vivimos en múltiples dominios de interacciones. En la historia de su desarrollo cada esfera adquirió naturalmente cierto conjunto de regularidades en la organización de su lenguaje. A dichos conjuntos de regularidades podemos connotarlos con el nombre de *lógicas del lenguaje* o *lógicas del razonar*.

Lo que los seres humanos occidentales distinguimos entonces como «razonar» son ciertos flujos de coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales (argumentos) que se organizan respetando la lógica del razonar del ámbito donde se conversa. En este sentido, lo que distinguimos como una «conducta racional», es el operar en discursos, explicaciones o conductas que respetan la lógica del razonar del dominio donde se encuentra. De esto se deduce que la lógica del razonar, y por lo tanto lo racional, pertenecen al ámbito de las coherencias operacionales de las coordinaciones conductuales consensuales que constituyen el lenguaje. En último término esto tiene su fundamento en las coherencias operacionales del vivir. Por ello, cuando se dice que el razonar es un fenómeno «universal», se hace referencia a que cualquier persona puede distinguir las regularidades operacionales propias del lenguaje de cualquier otro grupo humano, regularidades basadas en la *lógica relacional* de un vivir cotidiano particular.

Podemos entonces aseverar que si una cultura distingue como irracionales las conductas de otra,²⁵ lo único que se manifiesta es que las coherencias operacionales del vivir de las dos culturas están suficientemente diferenciadas y que los que critican creen que su razonar tiene un fundamento trascendental independiente de cualquier ser humano, independiente de su biología y de su sociedad y por lo tanto siempre válido.

La conclusión a la que llegamos en este apartado es que lo racional es parte de la organización del lenguaje y por lo tanto se encuentra en congruencia con los flujos de cambios corporales. Lo racional y lo corporal están coherentemente ligados. Esto tiene una importante consecuencia: cualquier cambio en nuestro organismo modificará nuestro lenguaje y con ello nuestro razonar.

²⁵Un ejemplo mesoamericano es el caso del III Concilio Provincial Mexicano que dio categoría de «menor de edad», es decir de irracional, a los indígenas. En los decretos del *Concilio* (1585) se lee: «...y conforme a esto a procurado este sancto concilio, biendo la multitud de gente ruda y destituida de remedio que ay en estos reynos aplicar todos los medios que se an podido hallar para que los niños, esclavos, yndios y las demás personas de poca caçapidad sean ynstruídas en la doctrina...». Llaguno, *La personalidad jurídica del indio*, p. 271.

1.9. El *emocionar*, fundamento de nuestro vivir

En muchas ocasiones ocurre que una persona que está enojada con otra rechaza rotundamente sus argumentos. A veces sucede que una persona que ama a otra acepta de manera incondicional lo que la o el otro dice. En esos casos muchas veces decimos que esas personas se están dejando «llevar por la emoción». ¿Qué son las emociones en el ámbito biológico? Analicemos el enojo.

¿En qué circunstancias los seres humanos decimos que tal persona o animal está enojado? Lo que hacemos cuando decimos que algún animal (humano o no) está enojado, es que nos damos cuenta (observamos) que dicho ser vivo tiene una disposición corporal que le predispone a realizar un abanico específico de acciones, como gritar, arañar, gruñir, golpear, etc. Un caballo que está pastando y empieza a relinchar y a lanzar sus patas traseras hacia atrás después de que es súbitamente golpeado en la grupa por una persona, ha tenido un cambio emocional, y en ese fluir ha pasado de un dominio de acciones a otro. De hecho, esto lo reconocemos al decir que el caballo pasó de la tranquilidad al enojo.

En la vida cotidiana distinguimos las emociones observando la postura corporal de los seres vivos pues sabemos empíricamente que cada emoción

implica que sólo ciertas acciones son posibles a la persona o animal que las exhibe. Por estos motivos [podemos sostener] que lo que distinguimos como emociones, o lo que connotamos con la palabra emoción, son [pre]disposiciones corporales que especifican en cada instante el dominio de acciones en que se encuentra un animal (humano o no), y que el emocionar, como un fluir de una emoción a otra, es un fluir de un dominio de acciones a otro en la dinámica de vivir.²⁶

De hecho, cuando utilizamos los mismos términos del emocionar humano para referirnos a las actitudes corporales de los animales no humanos, como por ejemplo decir que el caballo se enojó, lo que hacemos no es una antropomorfización de lo que pasa con dicho ser vivo, sino que reconocemos que el emocionar es un aspecto fundamental del operar animal que nosotros también exhibimos.

La idea de que las emociones están relacionadas con la «parte animal» de los seres humanos es un tropo común en los discursos de todo tipo, sin embargo los últimos avances en biología y neurociencias vuelcan por completo el planteamiento occidental común que estipula la interacción antagónica de lo racional y lo emocional.

Al ser las emociones disposiciones corporales que determinan cierto rango de acciones, todos los comportamientos humanos tienen su fundamento en lo emocional, no importa en qué dominio de interacciones nos encontremos. Dado que operamos en cualquier ámbito por medio del lenguaje y que mantenemos siempre acciones coherentes a dicho dominio (manteniendo la lógica del razonar), el razonar también está especificado por el emocionar. Por

²⁶Maturana, *La realidad, ¿objetiva o construida?* I p. 23. Usualmente pensamos que las emociones son estados íntimos y nos referimos a ellas como sentimientos. Desde la perspectiva biológica de Maturana lo que cualquier humano connota como emociones son dominios de interacciones.

lo tanto el emocionar es el fundamento social desde donde operamos en el lenguaje y construimos nuestros argumentos racionales. Esta aseveración se puede confirmar en cualquier ámbito humano y es por lo cual no podemos convencer con «argumentos racionales» a una persona que no acepte nuestros postulados porque no está emocionalmente en disposición de hacerlo. “Aunque decimos que actuamos desde la razón, son las emociones, los deseos, las preferencias, el que queramos o no queramos hacer algo, lo que determina los argumentos racionales que usamos para hacer o no hacer algo.”²⁷

1.10. Vivir en conversaciones

De esta forma los humanos vivimos en un continuo lenguajear basado en el emocionar que heredamos de nuestros ancestros mamíferos y de nuestros abuelos primates. Lenguajear y emocionar se entrelazan congruentemente en un flujo continuo que Humberto Maturana llama *conversar*. Demos lugar a su voz para explicar esto.

En su crecimiento el niño o niña vive inmerso en el lenguajear y en el emocionar de la madre y de los otros adultos y niños que forman el entorno de convivencia de ésta durante el embarazo y después del nacimiento. El resultado es que como embrión, feto, niño o adulto, el ser humano adquiere su emocionar en su vivir, congruente con el emocionar de los otros seres, humanos o no, con quienes convive. Corrientemente diríamos que el niño o niña aprende a emocionarse de una u otra manera como ser humano, con el emocionarse de los adultos y niños (y otros animales) que forman su entorno humano, y se alegrará, enternecerá, avergonzará, enojará... siguiendo las contingencias de las circunstancias en que éstos se alegran, enternecen, avergüenzan, enojan, etc. Como este proceso se da en cada nuevo ser humano junto con la constitución y expansión de los dominios de coordinaciones conductuales consensuales en que participa, primero hasta que éstos se hacen recursivos y entra a operar en el lenguaje, y luego en la expansión de éste a medida que amplía y complica su vivir en él, lenguajear y emocionar se entrelazan en un modularse mutuo como simple resultado de la convivencia con otros en un curso contingente a ésta. Al movernos en el lenguaje en interacciones con otros cambian nuestras emociones según un emocionar que es función de la historia de interacciones que hayamos vivido, y en la cual surgió nuestro emocionar como un aspecto de nuestra convivencia con otros fuera y dentro del lenguajear. Al mismo tiempo, al fluir nuestro emocionar en un curso que ha resultado de nuestra historia de convivencia dentro y fuera del lenguaje, cambiamos de dominio de acciones y, por lo tanto, cambia el curso de nuestro lenguajear, y emocionar, [a esto lo] llamo *conversar*, y llamo *conversación* al fluir en conversar en una red particular de lenguajear y emocionar.²⁸

1.11. Ser observadores

El ser humano cuenta con su experiencia inmediata la cual explica o describe por medio del lenguaje. Éste es un segundo nivel de existencia donde las personas reformulamos nuestras vivencias. Decimos entonces que actuamos como observadores pues de cierta manera nos

²⁷Dávila & otros, “¿Sustentabilidad o armonía biológico-cultural de los procesos?” : 14.

²⁸Maturana, “Otología del conversar”, p. 25-26.

«desligamos» de nuestra experiencia inmediata y la describimos o explicamos por medio del lenguaje. Es a esta condición que se le denomina *ser observador*. Pero ¿qué es lo que hacemos al ser *observadores*?

En la tradición occidental clásica decimos que los seres humanos ponemos «etiquetas» a la única realidad existente y que cada cultura «etiqueta» de diferente forma dicha realidad.²⁹ Sin embargo biológicamente las realidades se generan de manera social, son creaciones humanas consensuales ancladas en nuestra biología y determinadas por la experiencia histórica de cierta comunidad con cierto medio. En esta perspectiva lo que hacemos los humanos como observadores no es poner «etiquetas». El proceso básico que realizamos en nuestro vivir es la *diferenciación*.

La diferenciación es una operación donde una persona “produce una unidad (una entidad, una totalidad), así como el medio en el cual esa unidad puede ser diferenciada, e incluye en este último todas las coherencias operacionales que hacen posible la diferenciación de la unidad en la praxis de vivir del observador o la observadora.”³⁰

Los humanos hacemos así diferenciaciones por medio del lenguaje, por ejemplo, diferenciamos un *árbol* del *entorno*, pero además construimos una *lógica* que los relaciona. En otras palabras, *diferenciar* es crear una triada *unidad/medio/lógica relacional*, todo ello sustentado en las experiencias sociales del observador. Dicha unidad existe como una determinada palabra (una red de conductas consensuales específica) así como el medio existe como otro término. De hecho podemos afirmar que las diferenciaciones que realizamos sólo tienen existencia en la vida del ser humano por medio del uso de palabras. Un observador vive así continuamente creando diferencias por medio del lenguaje, produciendo en cada instante triadas

²⁹Esta idea surge desde el siglo I con Marco Terencio Varrón, bibliotecario de Roma, quien en su obra *De lingua latina* propone que la lengua nombra la realidad. Este argumento se actualiza en algunas corrientes modernas dedicadas al estudio del lenguaje.

³⁰Maturana, “Los fundamentos biológicos de la autoconciencia y el dominio físico de la experiencia”, p. 109. Esta caracterización de *unidad* corresponde relativamente al concepto de *mónada* en la teoría semiótica de Iuri Lotman. Aunque el semiólogo mantiene la hipótesis de una única realidad externa e independiente de nuestro proceso decodificador de semiosis, su modelo descriptivo del operar de las *mónadas* en los espacios semióticos es compatible con la propuesta biológica: “Una cuestión fundamental de la semiótica de la cultura es el problema de la generación del sentido. Llamaremos generación del sentido a la capacidad, tanto de la cultura en su totalidad como de distintas partes de ella, de dar «en la salida» textos no trivialmente nuevos [...] El modelo invariante de la unidad generadora del sentido supone, ante todo, un determinado carácter limitado de ella, su autosuficiencia, la presencia de una frontera entre ella y el espacio semiótico que se halla fuera de ella.

Esto permite definir las estructuras generadoras de sentido como una especie de *mónadas* semióticas funcionantes en todos los niveles del universo semiótico. *Mónadas* así son tanto la cultura en su totalidad como cada texto suficientemente complejo encerrado en ella, incluyendo también a la persona humana aislada, considerada como un texto... La *mónada* de cualquier nivel es, pues, una unidad elemental de la formación de sentido y, al mismo tiempo, a ella le es inherente una estructura inmanente bastante compleja. Su organización mínima incluye un sistema binario que consta de (como mínimo) dos mecanismos (lenguajes) que se hallan en relación de intraducibilidad mutua y que, al mismo tiempo, son semejantes uno al otro, puesto que cada uno modeliza con sus medios una misma realidad extrasemiótica.” Iuri Lotman, *La semiosfera II*, pp. 142-143. La diferencia sustancial entre la propuesta biológica y la semiótica es que en la primera la unidad que el observador diferencia es creada consensualmente en el lenguaje y por lo tanto tiene automáticamente sentido (no es un trascendente); en contraparte la *mónada* semiótica es el resultado de la decodificación por medio de un lenguaje (interno al individuo) de un objeto extrasemiótico.

formadas por unidad, entorno y una coherencia operativa entre ellos. El observador siempre describe o explica su experiencia por medio de estas diferenciaciones.³¹

El entorno producido en una diferenciación está formado por otras tantas unidades, las cuales están relacionadas con la primera unidad por la misma lógica relacional. Además podemos decir que cuando diferencia un espacio de unidades coherentemente interrelacionadas, dicha lógica es acorde a la historia social compartida del observador con su entorno. Cada persona generará triadas diferentes aunque consensuales respecto a los ámbitos donde participa.

Como ejemplo podemos considerar dos observadores que generen la unidad *árbol*; supongamos un leñador y un vendedor de ciudad. Dado que cada uno vive en entornos sociales diferentes sus experiencias individuales con los árboles serán disímiles. Aunque las unidades se «nombren» de la misma manera, los entornos y lógicas relacionales de cada quien serán muy distintos. Este hecho nosotros lo expresamos al decir que efectivamente, la palabra *árbol* no «significa» lo mismo para un ciudadano que para un leñador. Para el primero el árbol está «relacionado» con los parques, las avenidas, la navidad o la conciencia ecológica; para el otro está «relacionado» con el bosque, el clima, la remuneración económica, con diversos animales, con el fuego, la alimentación o los dioses. Lo que nosotros como observadores connotamos cuando decimos que esto o aquello «significa» cosas diferentes para ambos, es que cada uno produce su propia triada *unidad/entorno/lógica relacional*. Cada lógica relacional es acorde a la historia conjunta de experiencias de árbol y observador, es decir, a la coderiva ontogénica de la persona con el árbol y su medio. Al visitar un parque en la ciudad el leñador puede decir que es totalmente *incoherente* que tal y cual especie esté plantada al lado de otra, que eso *todo* el mundo lo sabe. Al contrario, el vendedor dirá que es totalmente *coherente* ya que juntas se ven muy bonitas.^{32 33}

Las realidades consensuales se basan de esta forma en las diferenciaciones lingüísticas generadas por un grupo humano que vive en un mismo espacio de haceres. Dicho de otro modo, un colectivo que comparte un mismo dominio de praxis de vivir genera un modo de diferen-

³¹En las realidades científicas esta forma de operar se observa en la generación continua de categorías por parte de los investigadores. Al proponer un nuevo concepto, el científico hace una nueva diferenciación creando una unidad, su entorno y la lógica relacional que los imbrica.

³²Hacemos notar que desde la perspectiva de la existencia de una realidad externa esto es un problema irresoluble, ya que el árbol es independiente del observador y por lo tanto intrínsecamente conlleva todas sus especificidades. Esta última forma de observar crea unidades trascendentales sin entorno, independientes unas de otras, atomizando la *única* realidad. Un problema derivado de este tipo de postulados es la confrontación entre el individuo y la sociedad, o el «significado» de un «mismo objeto» para dos humanos distintos. Vygotsky planteó justamente que el significado de las palabras depende de las experiencias de los individuos y que estos significados se van modificando conforme se vive. La propuesta de Maturana es acorde a estos planteamientos del psicólogo ruso y los explica biológicamente.

³³Cuando el leñador dice que *todo el mundo sabe* que dos tipos de árboles se llevan bien o mal al estar sembrados en cercanía, connota que dentro de su praxis de vivir aquellas personas que forman parte de su comunidad y que realizan acciones similares a las de él generan una triada *unidad/entorno/coherencia relacional* muy similar a la suya. Dicha triada común es resultado de compartir todos un mismo dominio de haceres y tener una convivencia recurrente en dicho dominio.

ciación específico a partir del cual podemos hablar de la *realidad consensual* de dicho grupo humano o individuo.³⁴

Ahora bien, una persona puede generar unidades simples o compuestas. Las unidades simples surgen como totalidades especificadas completamente por sus propiedades. Éstas no son intrínsecas de la unidad sino que son una colección de dimensiones de interacciones en el medio donde se le diferencia, producto de la “praxis del vivir del observador u observadora que las distingue, y no se requiere de ninguna otra explicación respecto a su origen.”³⁵ De esta forma, para el leñador, las propiedades de un *árbol de cierta especie* dependen de cierta altura y cierto grosor con respecto a su al hombre, si le da buena o mala leña, si es difícil o fácil de cortar, si es bueno o malo sembrarlo con tal o cual otro árbol, si tiene mayor o menor remuneración por su madera, si es el representante de tal o cual dios, etc. Todas estas características forman una colección de interacciones con el entorno del cual leñador y árbol forman parte.

Las unidades compuestas se forman al tener una unidad “ya diferenciada como unidad simple, que a través de operaciones adicionales de diferenciación es descompuesta por parte del observador en componentes que mediante su composición constituirían el original de la unidad simple en el dominio en el cual se la diferencia. Una unidad compuesta, por tanto, se diferencia operacionalmente como una unidad simple en un metadominio respecto al dominio en el cual se diferencian sus componentes”.³⁶ El árbol puede así descomponerse en múltiples partes, ramas, hojas, raíces, tronco, savia, etc. las que a su vez son unidades simples pero diferenciadas en un dominio distinto del cual el árbol se distingue. El *árbol* se diferencia en el entorno *bosque*, la *savia* se diferencia en el entorno *árbol*.

Al seguir diferenciando en unidades mayores, el *bosque* pertenece a otro nivel donde los elementos son el *bosque*, *pueblo*, *praderas*, *montaña* etc. con sus respectivas coherencias relacionales. De hecho, el árbol como unidad compuesta conforma el dominio de diferenciación de sus componentes, el cual no se intersecta con el del árbol como unidad simple, no se intersecta con el bosque. Esto se manifiesta cuando decimos que la savia es componente de un árbol y que un árbol forma parte del bosque, pero que la savia **no** es componente del bosque. Este ejemplo, aunque muy básico, nos permite entender el modo particular de nuestros procesos cognitivos. La unidad árbol pertenece a diferentes *contextos* de los cuales el leñador también forma parte. En nuestra experiencia nosotros explicamos esto diciendo que toda uni-

³⁴Esta forma de analizar el lenguaje en relación directa con las diversas esferas de la actividad humana es compatible con los postulados de Bajtín en su trabajo “El problema de los géneros discursivos”, p. 248-293. Por otro lado esto atañe al problema del significado de las palabras. Levinas argumenta que toda palabra *significa* dentro de un *mundo* particular. Estos *mundos*, o en nuestros términos *realidades consensuales*, se generan a partir de la convivencia recurrente de una comunidad humana con un entorno específico con la cual está estructuralmente acoplada. Por otra parte la vida misma es conocimiento, por lo cual el leñador podrá enriquecer su realidad árbol al convivir suficiente tiempo en un ámbito citadino o en cualquier otro. La enorme plasticidad neuronal de los mamíferos y particularmente de nosotros como humanos permite que las realidades consensuales se modifiquen congruentemente con los diferentes ámbitos en los que tomamos parte. Cf. Emmanuel Levinas, *Humanismo de otro hombre*. Siglo XXI Editores, México. 2005.

³⁵Maturana, “Los fundamentos biológicos de la autoconciencia y el dominio físico de la experiencia”, p. 109.

³⁶*Ibidem*, p.109.

dad, simple o compuesta, pertenece a una diversidad de espacios de diferenciación originados por las diversas esferas en las que participamos.

1.12. Diferenciaciones e identidad

Las diferenciaciones que llevamos a cabo las personas generan conjuntos de distinciones que comúnmente llamamos *categorías*. En su hacer el observador puede crear dos unidades compuestas distintas que tengan la misma organización interna, como dos árboles de la misma especie. Las corporalidades de esas unidades se consideran diferentes por acción de su historia de vida individual, pero cuentan con los mismos componentes y la misma coherencia operativa interna. A partir de esto el observador puede agrupar un conjunto de unidades a sus ojos similares y crear una *clase* de objetos, la que se connota generalmente por una palabra específica: *perros, mesas, ríos*, etc. Podemos decir que dos unidades compuestas distintas pertenecen a la misma *clase* o tienen la misma *identidad de clase*, si en la diferenciación de un observador cuentan con similar organización.

Lo anterior es para nosotros un punto fundamental pues atañe lo que denominamos *identidad*. Desde la epistemología que hemos adoptado, el proceso de diferenciación de un observador da origen a las identidades de clase (categorías). Este proceso se realiza para cualesquiera conjuntos de unidades, incluyendo los seres humanos. Así lo que llamamos «identidad» en el contexto de las sociedades humanas surge como una diferenciación. Afirmamos entonces que **no** existe una diferencia operativa sustancial entre la creación de identidades de grupos humanos e identidades de animales o seres inanimados. Cualquier identidad de clase se forma por medio de la diferenciación.

Esta última aseveración se pone de manifiesto cuando se aduce en ciencias sociales que la identidad *siempre es con respecto a otro*.³⁷ Con esta frase connotamos que la «identidad» en el contexto humano surge como resultado de la diferenciación que hace un observador entre dos o más individuos. Dado que el lenguaje permite un tercer nivel de existencia que denominamos autoconciencia, el observador puede a su vez diferenciarse él mismo de su entorno y de los otros individuos y por lo tanto generar su propia identidad de clase. Lo que denominamos «identidad» es así un constructo consensual producto de la diferenciación sociocultural. Por lo tanto, un individuo tendrá tantas identidades de clase como dominios de interacciones en los que participe: una mujer puede ser mamífero, esposa, madre, ingeniera, estudiante, amiga, etc. siendo su corporalidad la intersección de todos estos diferentes espacios relacionales que la definen. El leñador es entonces leñador porque participa en el dominio de las acciones coordinadas consensuales que definen la identidad de clase *leñador*, así como al mismo tiempo puede ser padre de familia, o tío, o abuelo si dentro del dominio de coherencias interrelacionales llamado *familia*, él cumple con las acciones coordinadas consensuales —y las emocionalidades implícitas— que definen las características del *padre*, del *tío* o del *abuelo*.

La *identidad* de una persona es entonces un término vinculado directamente a los espacios de diferenciaciones generados por un observador. En otras palabras, las identidades de un

³⁷En el segundo capítulo abordaremos a detalle el tema de la identidad.

individuo son generadas en la interpolación de las formas en que el observador genera diferencias lingüísticas (con base en su experiencia propia) y las acciones que el individuo lleva a cabo. O dicho de otro modo, las identidades de un individuo dependen tanto de las realidades consensuales del observador como de los espacios sociales en los cuales el individuo participa.

Nosotros consideramos así que la diferenciación es la forma fundamental de generar identidades de clase e individuales, pero también identidades étnicas y de grupo social. Una *identidad étnica* se produce al momento en que el observador genera cierto conjunto de unidades simples que denomina «etnias», las cuales en otro nivel son unidades compuestas. Los elementos de estas unidades son seres humanos que interactúan en un espacio particular de acciones coordinadas consensuales. Una identidad étnica es así una identidad de clase que está definida por la organización particular de sus componentes y se define por dominios de praxis bien establecidos. Como unidad simple ella se diferencia en el mismo nivel que otras etnias, cada una definida por su caracterización como unidad compuesta.

Para el caso de Mesoamérica existen varios niveles de diferenciación que los investigadores aplicamos a los grupos humanos que estudiamos. Muchos de ellos los hemos heredado de los propios grupos y otros de nuestro ámbito científico. De esta forma hablamos de mexicas, texcocanos, cholultecas, chalcas o tepanecas, que son distinciones que retomamos de esos históricos grupos sociales; o hablamos actualmente de nahuas, otomíes, mixes, mayas, etc. a partir de un modo particular de acciones y emociones coordinadas consensuales: la lengua. De hecho, en ocasiones argumentamos que estas últimas categorías (identidades de clase) están «puestas» *a priori*, lo cual hace referencia al hecho de que aunque nosotros veamos a determinados grupos sociales como una «unidad», sabemos que ellos no se «ven» así. En este sentido, un observador interno, por ejemplo un otomí de San Pablito Pahuatlán, al observarse a sí mismo, a su comunidad y a otra comunidad, dirá que no forman en absoluto una «unidad» con los otomíes de San Miguel, aunque hablen la misma lengua, comenzando por el hecho de que sus dioses patronos son diferentes. En este caso él discrimina ambas comunidades no por la coherencia relacional que otorga la lengua sino porque no realizan ciertas acciones coordinadas consensuales que son las que para ellos definen la identidad de su pueblo (la fiesta patronal). Para nosotros los estudiosos de culturas diferentes a la nuestra, hablar de categorías *a priori* o de las categorías «propias del otro», es poner de manifiesto que los modos de diferenciación son distintos, y aunque válidos, es deseable conocer la manera en que el otro lo hace, tanto para poder dialogar con él como para evitar las discriminaciones, injusticias y abusos que conlleva diferenciar de un modo único.

Es en este contexto es que tiene sentido hablar de Mesoamérica, Andes, Amazonia, Occidente, Oriente, Medio Oriente, India, Oceanía o África. Estos términos connotan unidades simples en un cierto nivel y unidades compuestas en un nivel «más bajo». Como unidades compuestas sus elementos pueden ser grupos sociales o conjuntos de dominios de acciones coordinadas consensuales, lo que es lo mismo dadas las relaciones biunívocas que existen entre ambas clases de espacios. De hecho, cada una de las macro familias culturales nombrada puede definirse como un conjunto de clases particulares de etnias. Dos etnias pertenecerán así a la misma clase, a la misma macrofamilia cultural, si sus estructuras es son isomorfas. En otras palabras, un observador dirá que dos etnias pertenecen a la misma clase o misma

macrofamilia cultural si tienen una misma organización interna en un número suficiente de dominios de diferenciación.

Retomar los conceptos de identidad individual, de grupo social y o étnica desde la explicación que Maturana nos ofrece del hacer y emocionar biológico humano, puede abrir vías alternas muy interesantes para el análisis de numerosos fenómenos sociales así como desenredar nudos gordianos en muchas áreas de las ciencias.

1.13. Objetividad Trascendental y Objetividad Constituida

Ya hemos comentado arriba la triple dimensión existencial que rige al ser humano: la experiencia inmediata, la explicación o descripción de dicha experiencia por medio del lenguaje, y la autoconciencia. Explicar nuestras experiencias es algo que hacemos en la cotidianidad y dichas explicaciones pueden ser tomadas como válidas o falsas por el escucha —ya sea otra persona o uno mismo. El paradigma racionalista-objetivista estipula que existe una única realidad externa e idéntica para todos nosotros, siendo la razón el medio primordial para tener acceso «verdadero» a ella. La razón se considera de hecho fundamento constitutivo de todo ser humano, por lo cual una explicación basada en ella no puede ser refutable. A partir de Descartes ella es un medio común e inequívoco para validar o rechazar explicaciones sobre la «realidad». De hecho, el paradigma racionalista forma parte de un conjunto de paradigmas donde en última instancia las aseveraciones son juzgadas por una entidad independiente del quehacer humano —la razón, la realidad, Dios.

Desde el punto de vista biológico propuesto aquí, el hecho de aceptar como válida o falsa una explicación no tiene sentido. Ninguna es intrínsecamente falsa ya que está basada en la realidad del que la propone y no existe un referente absoluto que pueda invalidar una realidad y validar otra.

La problemática de *lo real* es una de las cuestiones más importantes dentro de la actual crisis mundial. Todo lo que hacemos como seres humanos modernos implica una respuesta explícita o implícita a esta pregunta como base para los argumentos racionales que empleamos al justificar nuestras acciones.

En el contexto de los Estudios Mesoamericanos el problema de lo real y lo ilusorio fluye en dos vertientes. Por un lado nos lleva a reflexionar sobre nuestro quehacer como científicos, sobre nuestras verdades, nuestros procederes y la validez de ellos. Por otro nos hace detenernos ante el hecho de que los mesoamericanistas nos encontramos en una posición entre dos mundos, entre dos sistemas de realidades consensuales muy diferentes, generadas cada una por formas distintas de comportamientos sociales, de lenguajes, de modos de hacer y de convivir. Entender ambos mundos y sus formas de generar realidades es un punto que consideramos nodal en el trabajo académico, pero sobretodo en nuestro quehacer como ciudadanos mexicanos que buscamos nuevas formas de comprensión consensual para solucionar la multitud de problemáticas sociales en nuestro país. Comprender las explicaciones de los otros y no discriminarlas desde otras realidades es el primer paso para un actuar y convivir juntos. En este sentido tiene bastante importancia reflexionar sobre las explicaciones.

Explicar un evento es proponer una reformulación a través del lenguaje de una vivencia dada. La explicación puede ser aceptada o rechazada por quien escucha como una reformulación a partir de su vivencia propia. La aceptación o rechazo depende del criterio explícito o implícito de aceptabilidad del oyente. De hecho cualquier observador aplica algún criterio de aceptabilidad a todo en todo momento (vista, olfato, tacto, emoción, pensamiento...). Esto nos incumbe de manera especial ya que la particularidad de la ciencia es crear explicaciones. En este contexto Maturana propone la existencia de dos maneras fundamentales e incompatibles de explicar/escuchar en la vida cotidiana: la *línea de la objetividad sin paréntesis* o línea de la objetividad trascendental, y la *línea de la objetividad entre paréntesis* o línea de la objetividad constituida.

- *Objetividad sin paréntesis (trascendental)*. En esta línea explicativa el observador ignora o no acepta el origen biológico de su existencia y concibe sus habilidades cognitivas como propiedades constitutivas que «ocurren de alguna manera» tácita. El observador implícita o explícitamente supone la existencia de las cosas independientemente de su acto de conocer. Él supone, en la tradición filosófico-científica grecolatina, que es posible llegar al conocimiento verdadero de ellas por medio de la percepción o de la razón. Las aseveraciones generadas por esta línea explicativa se validan mediante la referencia a alguna entidad también independiente del observador, como la materia, la energía, la mente, la conciencia, las ideas o Dios. Esta mirada utiliza un trascendente como argumento definitivo para aceptar una reformulación de la praxis de vivir como explicación válida, universal y única. La objetividad trascendental genera en el observador un único dominio de realidad como fuente definitiva de validación, un único universo vinculado a un único referente trascendental, y toda explicación se reduce a ese dominio. Debido a lo anterior cualquier aseveración que no resulta apropiada al dominio o que no está sustentada por éste es intrínsecamente falsa. Por ello si dos observadores tienen cada cual su propio trascendente para validación, se generarán dos dominios excluyentes de explicaciones objetivas, dos realidades excluyentes.³⁸ Además, la unicidad de la realidad conlleva la necesidad de que el observador tenga un acceso privilegiado a ella, privilegio que comparte únicamente con aquellos que pertenecen al mismo dominio de realidad que él. Al hacer referencia última a un trascendente los observadores no tienen la responsabilidad en su mutua negación de las aseveraciones del otro ya que la validez de sus argumentos no depende de ellos mismos sino del trascendente exterior e independiente. Esta línea explicativa es así constitutivamente ciega y sorda al rol del observador en la aceptación/formulación de explicaciones, por lo tanto éstas últimas surgen como proposiciones independientes de él y son «objetivamente» válidas. “Es en esta línea ex-

³⁸La oposición irresoluble ciencia vs. religión es resultado de la utilización de este tipo de línea explicativa con dos trascendentes diferentes para la validación: la razón y Dios. Aún en el siglo XXI se sigue reflexionando sobre los problemas sociales y democráticos (democracia europea) en esta línea explicativa, donde la racionalidad se opone a la religión, llegando a resultados, si no de negación rotunda, sí de tolerancia, manteniendo ambas partes el carácter ilusorio de la realidad del otro. Como ejemplo de una discusión de este tipo véase Habermas / Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, FCE, México, 2008.

plicativa que un reclamo de conocimiento es una demanda de obediencia”,³⁹ es decir, en el *universum* la coexistencia exige obediencia al saber.

- *Objetividad entre paréntesis (constituida)*. En esta línea explicativa el observador se acepta como ser vivo con todos los rasgos constitutivos de ello. Esto tiene dos consecuencias inmediatas: *a)* entiende que sus habilidades cognitivas son procesos biológicos, en el sentido de que ellas se modifican si su biología se altera, y por lo tanto no toma el conocimiento y el lenguaje como propiedades inexplicables dadas, sino como fenómenos biológicos que deben explicarse como tales; y *b)* en la experiencia inmediata ningún ser humano es capaz de discernir entre lo que llamamos una ilusión, una alucinación o una percepción pues las tres son empíricamente imposibles de diferenciar. Sólo juzgando a través de una experiencia distinta con autoridad metaempírica, sea del mismo observador o de alguien más sujeto a restricciones similares, es que una distinción semejante se lleva a cabo socialmente. Así, el observador carece de bases operacionales biológicas para formular cualquier aseveración o afirmación acerca de objetos, entidades o relaciones como si existieran independientemente de lo que él o ella hacen.⁴⁰ Al aceptarse como entidad biológica él acepta que la existencia de las cosas, la realidad, se genera por medio de las distinciones que realiza en el lenguaje. Por tanto hay tantos dominios de realidad como formas o modos de realizar distinciones por parte del observador. Esto implica además que los dominios de existencia no se intersectan ya que son productos de diferentes operaciones de distinción, lo que da pie a multirealidades, a un *multiversa* (en contraposición al *universum*) cuyos *versa* son igualmente válidos. Así, un desacuerdo entre observadores no surge como error lógico dentro del mismo *universum*, sino como resultado de la posición de los observadores en diferentes realidades, desacuerdo que tendrá que resolverse no como un reclamo al acceso a una realidad independiente, sino mediante la generación de una realidad común. En el *multiversa* la coexistencia exige consenso, esto es, un saber compartido.

Las dos líneas explicativas arriba descritas son consideradas fundamentales, pues al decir de Maturana aplicamos ambos modos en nuestras interacciones cotidianas, siempre en estrecha relación con las emociones en un momento dado.

³⁹Humberto Maturana, “Realidad: la búsqueda de la objetividad. . .”, p. 17. Podemos observar que este tipo de mirada es acorde al axioma racionalista tan común en ciencia. Esta tipo de explicación ha sido la línea argumental de las múltiples religiones abrahámicas-judeocristianas y sus respectivos cleros en los últimos dos milenios, lo cual en nuestro caso es importante evidenciar dados los argumentos religiosos que dieron pie a la invasión del continente americano y al posterior sistema colonial en Mesoamérica. Michel Foucault aborda el análisis de las relaciones de poder en los discursos generados por esta línea explicativa, poniendo de manifiesto las relaciones entre instituciones, saberes dominantes, saberes soterrados, las personas que tienen dichos saberes y sus discursos. Cf. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, México, 1968 y *La arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, México, 1987.

⁴⁰Ya hemos analizado la «independencia» de los objetos y el observador. En lo que respecta a entidades como las *ideas* o las *relaciones*, Maturana critica las diferentes teorías que aun basadas en sus trabajos, toman esas entidades como independientes del quehacer humano. Un caso paradigmático es la teoría de sistemas sociales del sociólogo alemán Niklas Luhmann. Las críticas que Maturana hace a Luhman se pueden encontrar en Maturana y Pörksen, *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*, pp. 122-125.

En el conocimiento académico actual el cambio de paradigma se ha retomado paulatinamente en algunas áreas, particularmente en psicología y epistemología. De hecho mientras se acuñó el término de paradigma *racionalista* para la operatividad científica en la línea de la objetividad sin paréntesis, para la objetividad entre paréntesis se ha propuesto ya el término de paradigma *pos-racionalista*.⁴¹

1.14. Explicaciones en Mesoamérica

A lo largo del capítulo hemos expuesto de manera somera los postulados biológicos que fundamentan la objetividad entre paréntesis. En este trabajo los utilizaremos como línea guía para nuestros análisis.

Al ampliar nuestro panorama y observar que naturalmente toda sociedad humana genera sus propias formas de describir y explicar, podemos reflexionar sobre las posibles líneas explicativas en Mesoamérica. En este sentido es notorio que muchos dominios de la ciencia operan en la objetividad sin paréntesis siendo además la línea explicativa principal de las religiones derivadas del judeocristianismo y en cierta medida de la tradición filosófica griega. Si como lo propone Maturana las objetividades *sin* y *entre* paréntesis son las dos líneas explicativas fundamentales en el quehacer humano, entonces podemos pensar que dos núcleos civilizatorios distintos pudieran operar primordialmente en una u otra mirada, o inclusive en una tercera. Si la praxis homogeneizadora de los haceres sociales y la unicidad del referente trascendental de la tradición occidental está en congruencia con la objetividad sin paréntesis, podemos preguntarnos si la enorme diversificación identitaria y pluralidad eco-político-religiosa de los haceres comunitarios en Mesoamérica pudiera estar en congruencia con una operatividad explicativa de carácter constitutivo.

Como lo veremos en la segunda parte de este trabajo, la hipótesis de una tendencia a la objetividad entre paréntesis en Mesoamérica puede corroborarse parcialmente a diferentes niveles. Lingüísticamente se aprecia en la forma en que las sociedades mesoamericanas estructuran sus categorías, o en nuestras palabras, la manera en que las sociedades indígenas crean sus identidades de clase. A este respecto, la crítica que tanto Carlos Lenkersdorf como Castillo Farreras⁴² realizan es muy interesante. Lo que ambos investigadores resaltan es que al momento de diferenciar y crear unidades y lógicas relacionales, los lingüistas forzan las lenguas indígenas a los cánones científicos de las lenguas indoeuropeas. En ambos trabajos es notorio cómo el tojolabal y el náhuatl, más que denotar trascendentes, connotan modos relacionales particulares compatibles con la objetividad entre paréntesis. Por otra parte, al estudiar algunos documentos nahuas del siglo XVI, podemos observar la forma en que los cronistas retoman los relatos orales y los códices pictóricos para realizar sus obras. Este hecho es importante pues el estudio detallado del proceder de los autores al crear una realidad

⁴¹El término *postracionalista* hace referencia a *algo* después del racionalismo y no precisa en el nombre ninguna de las características del nuevo paradigma. El prefijo *post* connota una forma relacional de carácter lineal donde algo sigue, suple y mejora lo anterior. Es curioso notar aquí que se nombra al nuevo paradigma bajo esta forma relacional lineal tan usada en la modernidad.

⁴²Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos*. ; Castillo Farreras, *Los conceptos nahuas en su formación social. El proceso de nombrar*. UNAM, México, 2010.

utilizando realidades generadas por otros nos puede llevar a encontrar ciertas regularidades en su operar. Al menos en un primer momento estas pautas son acordes con las formas de explicar basadas en la objetividad constituida.

1.15. El *amar*: fundamento de lo social

Como científicos sociales nos interesa ahora revisar un último punto: las bases biológicas de la sociabilidad humana. Para que un sistema social surja deben darse interacciones suficientemente continuas entre sus miembros. Su recurrencia puede que no tenga ninguna consecuencia directa en la vida de los participantes, empero, ocurre que ellas se convierten en un ámbito sin el cual los organismos no pueden vivir. En otras palabras, estas acciones coordinadas cooperativas se vuelven indispensables para que los seres vivos que participan en ellas sigan viviendo como tales. Mientras los comportamientos cooperativos se mantengan existirá un acoplamiento estructural entre los seres vivos que las realizan, el cual se romperá si las acciones cesan.

En nosotros los seres humanos este acoplamiento estructural recíproco se da espontáneamente, en muchas circunstancias diferentes, como expresión de nuestro modo de ser biológico actual, y aparece ante un observador como una pegajosidad biológica que puede ser descrita como el placer de la compañía, o como amor en cualquiera de sus formas. Sin esta pegajosidad biológica, sin amor, no hay socialización humana, y toda sociedad en la que se pierde el amor se desintegra. La conservación de esta pegajosidad biológica, que en su origen asocial es el fundamento de lo social, ha sido en la evolución de los homínidos, en mi opinión, el factor básico en el acotamiento de la deriva filogenética humana que resultó en el lenguaje, y a través de él en la cooperación y no en la competencia, en la inteligencia humana.⁴³

Esta emoción, esta predisposición corporal que nos hace querer estar unos con otros [...] ocurre como el dominio de las conductas relacionales a través de las cuales uno mismo, el otro, la otra, surge como legítimo otro en convivencia con uno. En tanto el amar es un ocurrir, un suceder, lo que un observador distingue como conducta amorosa, es una dinámica relacional de convivencia, de co-existencia centrada en el respeto por uno mismo, por los otros y otras, en el espacio social al que se pertenece [...] es decir, no estamos hablando de sentimientos, no hablamos de valores, de ser cariñoso o compasivo, sino de la dinámica operacional de la mutua aceptación que dio origen al ámbito social desde los primeros insectos sociales.⁴⁴

Las consecuencias de esta aseveración son varias y contradicen el axioma evolutivo de la *competencia entre especies* como rasgo biológico principal de los seres humanos. Al mismo tiempo fundamentan la ética como condición biológica nata.⁴⁵

⁴³Maturana, "Biología del fenómeno social", p. 12.

⁴⁴Dávila & otros, "¿Sustentabilidad o armonía biológico-cultural de los procesos?", p. 11-12.

⁴⁵Para ver más sobre ética y moral fundamentada en los aspectos biológico evolutivos del *homo sapiens* se recomienda ampliamente el libro de Frans de Waal *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*.

Con respecto a la *competencia* como paradigma evolutivo y sentido «natural» del ser humano, podemos comentar que el ser *competitivo* es un modo relacional de las sociedades industrializadas modernas asociado al liberalismo. Darwin lo retomó de los economistas de su época quienes posteriormente se basaron en Darwin para fundamentar desde la biología su política económica colonialista. En dicha visión la sociedad sería una arena donde se llevaría a cabo una lucha encarnizada entre bandos en busca de poder, recursos, beneficios materiales, etc. Esta es obviamente una forma relacional muy común en nuestras sociedades capitalistas occidentales. Proyectarla a todas las sociedades humanas en tiempo y espacio ha sido equívoco.

Ahora bien, al hablar de ética no estamos haciendo referencia a una definición o a un principio filosófico, cuando hablamos de ella

estamos señalando una dinámica relacional humana que todos podemos constatar en el vivir cotidiano al abstraer las situaciones en las cuales hablamos de conductas éticas. Un observador dice que una persona tiene conducta ética, cuando ve que él o ella se conduce escogiendo sus haceres de modo de no dañar a otro u otros en su ámbito social y ecológico porque a esa persona le importa lo que a otros les pueda pasar con lo que el o ella deja de hacer, simplemente porque le importa ese otro u otra. Es decir, no se mueve cuidando la relación con los otros desde respetar normas sino porque las personas le importan. En este sentido cabe distinguir entre ética y moral. La ética tiene un fundamento biológico, dada nuestra historia evolutiva humana de seres sociales nos importa y nos conmueve espontáneamente lo que les sucede a otros, en la ética me importan las personas desde el que me importan las personas, sin justificaciones racionales, en cambio en la moral lo que nos importan son las normas, y por ende el fundamento de la moral es cultural y hay tantas morales distintas como criterios culturales, en cambio ética hay una sola.⁴⁶

De esta manera se establece una diferencia entre las relaciones sociales basadas en la hiperempatía humana y las relaciones antibiológicas basadas en la negación, dominio y explotación del otro. Esto tiene consecuencias importantes con respecto al relativismo cultural, o si se prefiere, a la validez o «derecho» que tienen las personas a construir y fomentar ciertas verdades. Las realidades se construyen consensualmente y en principio todas son válidas, sin embargo no todas son deseables ya que algunas son incongruentes al principio relacional ético/biológico del ser humano. Por ello no tiene sentido pensar que se tiene o no se tiene derecho a creer en tal o cual realidad, más bien existen realidades que tienden a periferizar al ser humano, a constreñirlo biológicamente. Éstas han llegado a provocar un sinnúmero de atrocidades en los últimos siglos, como los genocidios en África instigados por europeos, la bomba atómica, las interminables guerras occidentales contra oriente medio y la increíble injusticia social y natural que se ha propiciado en todo el mundo por las políticas económicas modernas. Existen sin embargo otras realidades que son relativamente acordes a la biología del *homo sapiens*.

⁴⁶Dávila & otros, “¿Sustentabilidad o ...”: 7 - 8. En este sentido el papel de las neuronas espejo es esencial.

1.16. El axioma de la naturaleza violenta del Hombre

Las explicaciones de una persona o las tendencias explicativas de cierta sociedad nos permiten inferir qué es lo que ellos consideran real y qué no, y si viven en congruencia relativa con los fundamentos biológicos del ser humano (son éticas). En la vida cotidiana la crítica a las realidades de otros es muy común pero la autocrítica dista de serlo, incluso si existen grandes ámbitos donde la autocrítica juega un papel preferencial, como la ciencia. La mayoría de las realidades científicas se sustentan todavía por axiomas y categorías occidentales decimonónicas, manteniendo además una dinámica congruente con la objetividad sin paréntesis. Muchos investigadores tienden a relegar y descalificar de manera tajante las verdades de otras tradiciones, particularmente en los países colonizados. Esta descalificación se expresa por la imposición de una verdad científica, una verdad sobre la realidad, lo cual se justifica por el hecho de que las aseveraciones nacidas de la ciencia son «objetivas». En México, donde convivimos con múltiples realidades, este sería un fuerte rasgo de colonialismo epistémico.

Tal y como la encontramos hoy en día la ciencia sería el instrumento más eficiente para describir y explicar lo que proponemos nombrar *realidad real* (en contraposición con las *realidades consensuales*). Las realidades de otras culturas, *realidades étnicas*, se «toleran» pero mantienen cualidades semi ilusorias ante las *verdades verdaderas* científicas.⁴⁷ Aunque en su ámbito de origen una aseveración científica sea debatible, saliendo de él hay una notoria tendencia a que obtenga un carácter absoluto e indiscutible. Ella impacta de manera profunda a todas las sociedades alrededor del mundo y muchas veces justifica gran cantidad de acciones humanas e inhumanas. Aun con el alto nivel de criticidad y constante cambio que se tiene en ciencia, muchas verdades han prevalecido fuertemente arraigadas convirtiéndose en velados axiomas científicos. En este sentido los estudios sobre Mesoamérica y el origen de los Estados arcaicos no son excepción. Podemos encontrar influyentes teorías, como la de Sanders, Parson y Stanley, la de Marcus y Flannery o la de Yoffee, donde se utiliza un «antiguo» axioma biológico como argumento final de validación:

*todos los hombres somos individualistas, egoístas, racionales y pragmáticos, y sólo los que son agresivos pueden cambiar al sistema.*⁴⁸

Criticado duramente en el siglo XX, este axioma sigue siendo utilizado de manera explícita o implícita como fundamento de numerosas teorías, hecho que el arqueólogo Manuel Gándara pone en relieve al analizar algunas de ellas y concluir que

⁴⁷Desde el paradigma de la objetividad sin paréntesis o racionalista, las verdades científicas adquieren calidad de verdades absolutas trascendentales o *verdades verdaderas*. Las verdades de otras culturas tienen calidad de «verdad» por existir personas que creen en ellas, pero no son verdaderas ya que no tienen un fundamento trascendental, es decir, son *verdades étnicas*. Es con base en este prejuicio que las áreas de conocimiento se catalogan como ciencias y *etno-ciencias*, prefijo asociado al estudio de las formas en que otros grupos humanos diferentes a los occidentales crean su conocimiento. El prefijo *etno* es una forma velada de colonialismo. En este trabajo no lo utilizaremos por ser incompatible con la objetividad entre paréntesis o intersubjetividad.

⁴⁸Manuel Gándara, “Los límites de la explicación. La ‘ontologización’ y sus consecuencias éticas y políticas en arqueología” en *Mesoamérica. Debates y perspectivas*. El Colegio de Michoacán, México, 2011. p. 51.

no es casual que estos autores, como otros arqueólogos salidos de la arqueología procesual estadounidense, opten por una ontología que es exactamente la de la filosofía política neoliberal. Esta es la filosofía que está detrás del neoliberalismo económico, el cual ahora se ve proyectado a la prehistoria. Es decir, el espíritu neoliberal no es un producto histórico del siglo XIX y de la consolidación del capitalismo, sino que es parte fundamental de la esencia humana. Esta conclusión, sin embargo, no se presenta como un argumento político, sino como un hallazgo científico. Es curioso que, en tanto ontologización, nunca se evaluó: simplemente se asume que esa es la esencia humana y se nos presenta como un resultado de la investigación.⁴⁹

Por nuestra parte quisiéramos rápidamente analizar un ejemplo de este desuso y sus consecuencias en el estudio de la historia mexicana. Durante los años 90 del siglo pasado algunos científicos sociales estadounidenses utilizaron la *teoría de la competencia faccional* para explicar las interacciones entre las élites gobernantes de antiguas sociedades americanas y ofrecer un marco explicativo de su evolución. Los trabajos de Elizabeth Brumfield son un importante referente de ello. En la primera década del presente siglo la teoría fue adoptada por el mexicano José Fernández Robles Castellanos con el fin de analizar las interacciones entre el «imperio» mexicana y sus pueblos dominados.⁵⁰ Sin embargo él no evalúa con antelación el axioma biológico de la *competencia entre especies* —referente obligado de la filosofía neoliberal y de la forma relacional de las sociedades occidentales actuales— de donde se deriva el modelo de Brumfield. Al utilizarlo, junto con una extensa evidencia arqueológica, el investigador mexicano cuestiona la «real» existencia de la Triple Alianza y la forma en que los historiadores dan prioridad a la «veracidad» de las crónicas. Inversamente, él procede priorizando una teoría antropológica para interpretar la evidencia física en menoscabo de las fuentes escritas.⁵¹ Consideramos que hacer esto no le permite apreciar un mayor panorama de posibilidades interpretativas, las cuales se acoplarían mejor al conjunto de datos tanto arqueológicos como escritos. Al mismo tiempo el arqueólogo comete algunos errores metodológicos al no revisar críticamente la teoría que utiliza como punto de apoyo.

Sin la intención de profundizar, por medio de estos ejemplos quisiéramos resaltar el proceder de la ciencia en ciertas naciones y mostrar cómo la lógica de la vida cotidiana del científico puede llegar a generalizarse y utilizarse como modo relacional «natural» del ser humano, proyectándose a todas las otras sociedades en tiempo y espacio.

⁴⁹*Ibidem*, p. 51.

⁵⁰Robles Castellanos, *Culhua México. Una revisión arqueo-etnohistórica del imperio de los mexica tenochca*. INAH, México, 2007.

⁵¹En las conclusiones de su trabajo Robles Castellanos comenta que puede “decirse, además, que explícita o implícitamente aún en la mayoría de los trabajos en los que se analizan los fundamentos teóricos del concepto de imperio, los criterios para la interpretación de la estructura política imperial azteca al final caen siempre en los postulados subjetivos de los cronistas, principalmente los de la línea texcocana, más que en las propuestas de la teoría de la antropología política, hecho que expone nuevamente la mala costumbre de dejar que en el estudio de las sociedades con registros escritos, las fuentes guíen la interpretación de la investigación.” *Ibidem*, p. 360. Para su mala fortuna, la teoría antropológica a la que se refiere, la *teoría de la competencia faccional*, también tiene un carácter «subjetivo» donde en última instancia predomina el axioma biológico de la competencia, forma relacional básica de la sociedad estadounidense. No es casual que la formación del investigador haya sido en Harvard.

1.17. Ecología Humana

Ahora quisiéramos exponer brevemente algunos cruces de la teoría que acabamos de exponer con otras ramas del conocimiento biológico y social que consideramos importantes para nuestros análisis posteriores: la *Ecología Humana* y la *Teoría de la Intersubjetividad* de Carlos Lenkersdorf.

La *Ecología Humana* es una rama biológica que se centra en la interacción del *homo sapiens* con su entorno. El ser humano es visto y analizado como un animal social que tiene ciertas pautas de conducta que obedecen al menos a tres criterios: normas o leyes biológicas comunes a todos los organismos vivos; cosmovisiones particulares de cada sociedad; y dinámicas propias de los sistemas complejos.

Aunque esta ciencia comenzó como una combinación entre biología y sociología, pronto se desarrolló en múltiples líneas. Poco a poco se fueron integrando las propuestas sociales y biológicas sobre la evolución de las sociedades humanas. Los análisis de los procesos evolutivos del *homo sapiens* se complejizaron pues se estudiaban las relaciones de los seres humanos entre sí, de una comunidad con otras, o el total de interacciones entre los seres vivos y la materia inerte.

La ecología humana es de esta forma una ciencia sistémica, es decir, su objeto de estudio son los sistemas en los cuales los humanos tomamos parte. Así se conciben las entidades como totalidades cuyo funcionamiento es producto de una compleja red de interacciones. La importancia de la teoría de sistemas no solamente radicó en el cambio de visión que se operaba en los científicos, sino sobretudo en que se encontraron grandes similitudes de comportamiento entre eventos poco relacionados.⁵²

En biología el término de sistema ecológico, o ecosistema, se estandarizó y dio paso a un análisis en conjunto de las interacciones de los seres vivos que habitan en una región particular. Al mismo tiempo, este concepto cimentaba la rama científica que se ocuparía de su estudio: la ecología. En este sentido podemos definir un *ecosistema* como el conjunto de existentes en un área determinada —el aire, el suelo, el agua, los organismos vivos y las estructuras físicas, incluyendo lo construido por el ser humano. Un ecosistema tiene la cualidad de evolucionar como un todo.

La ecología se centró así en las interacciones de los seres vivos con su entorno, las cuales pueden ser estudiadas en diferentes niveles: *a)* las interacciones de un único organismo con las condiciones abióticas que lo rodean que vienen a ser los intercambios energéticos y bioquímicos que un ser vivo tiene con la materia inanimada de su entorno; *b)* las interacciones en una población, o sea las interacciones de un ser vivo con los seres vivos de su misma especie;

⁵²Las similitudes son de comportamiento matemático, es decir, un mismo modelo basado en ecuaciones diferenciales parciales era susceptible de describir el comportamiento de un conjunto de sistemas de muy diferente índole, ya sea biológicos, económicos o sociales. De cierta manera la teoría general de los sistemas fue un importante intento por encontrar modelos «universales» que explicaran gran cantidad de sucesos diversos. Los primeros análisis de la teoría de sistemas versaron sobre los organismos vivos, para en seguida voltear su mirada a los sistemas sociales y electromecánicos. Estos últimos dieron grandes pasos para la posterior creación de los sistemas de telecomunicaciones y de cómputo.

c) las interacciones en una comunidad, es decir, las interacciones de una población con otras poblaciones de su entorno; d) las interacciones en un ecosistema, que son las interacciones entre todos los seres vivos de una región particular más los intercambios moleculares con el medio abiótico; y e) las interacciones en la biósfera, es decir, las interacciones en todo el planeta.

Desde un inicio el análisis de las relaciones entre organismos y medio ambiente se centró en los intercambios moleculares y energéticos —por su carácter medible— y al incluirse el ser humano se tomó en cuenta además el «intercambio de información», ya sea como ideas, tecnologías u otros. La fusión de ciencias sociales y biológicas se realizó con base en este tipo de intercambios dando pie a que se tradujeran y criticaran diversas teorías sociales sobre la evolución estadal de las sociedades humanas.⁵³ Estas últimas centraban generalmente su estudio ya sea en los intercambios energéticos y su acumulación, como Marx, o en el modo de producción alimenticia, como Goldschmidt.⁵⁴ De esta manera la ecología humana nace como una rama donde los valores de cambio son la *energía*, la *materia* y la *información*, concepto último que causa problemas para definir y medir.

Como ciencia nacida en el siglo XX la construcción de la ecología humana se hizo a partir de las sociedades industrializadas del presente. El lenguaje utilizado provenía directamente de la economía y organizó a los seres vivos de manera similar: productores, consumidores, etc. Congruente a estas definiciones la ciencia occidental también generó una forma particular para catalogar genéricamente los tipos de ecosistemas en el planeta: el urbano, el agrícola y el natural. Según Garry Maten son éstos los principales tipos de ecosistemas, cuya diferencia radica en dos aspectos, el modo en que cada uno está organizado y los tipos de flujos que mantiene cada cual con sus ecosistemas circundantes.

Los ecosistemas naturales se organizan a sí mismos. Sus productos para uso humano incluyen los recursos naturales renovables como la madera, los peces y el agua. Los ecosistemas agrícolas y urbanos están organizados parcialmente por el insumo humano de materia, energía e información. El resto de su organización proviene de los mismos procesos de auto-organización que conforman los ecosistemas naturales. Los ecosistemas agrícolas proporcionan productos en forma de alimentos, fibras y otros recursos renovables. Los ecosistemas urbanos proporcionan vivienda humana y productos industriales.

⁵³Las teorías estadales plantean que la humanidad pasa evolutivamente por una serie de estadios progresivos crecientes.

⁵⁴Hawley, *Teoría de la Ecología humana*, pp. 86-87. En esta página Hawley escribe: “Ahora bien, cuando un equilibrio establecido es perturbado y un sistema camina hacia un nivel más alto de complejidad, parece que están presentes los elementos de un modelo evolucionista. Las repeticiones de ese proceso pueden formar una secuencia de crecimiento que alterna con el equilibrio. Las aplicaciones de la concepción del ciclo de crecimiento, como en la primera literatura antropológica, conducen a un tratamiento clasificatorio del cambio como una serie de estadios evolutivos. [En el caso de Goldschmidt] se encuentra la serie de estadios [...] que van desde la recolección y la caza nómadas, a través de la recolección y la caza asentada, la horticultura, la agricultura, hasta el final de una sociedad estatal-industrial.” Y más adelante añade: “El enfoque clasificatorio de la secuencia de estadios se resiente por su falta de éxito para poner de manifiesto la mecánica del proceso de la evolución. Para superar esa omisión podemos recurrir al modelo biológico ampliamente aceptado.”

Los ecosistemas agrícolas y urbanos que difieren más de los naturales requieren mayores insumos humanos más intensos para su construcción y mantenimiento.⁵⁵

De esta forma la diferencia básica entre un ecosistema natural y uno agrícola o urbano es la intervención del ser humano sobre los elementos que los componen. En el ecosistema natural no hay acción por parte de los humanos y los procesos de intercambio de materia y energía con los ecosistemas aledaños es poca. Inversamente, en el agrícola y el urbano hay una fuerte injerencia humana en los flujos de materia, energía e información dentro y fuera de ellos. Además, otra cualidad de los ecosistemas urbanos es que son grandes consumidores y desechadores de materia y de energía mientras que los otros dos tipos son principalmente proveedores y absorbedores de desechos.

Una clasificación tal responde a una lógica relacional donde existe una clara diferencia entre lo que es generado por los seres humanos y lo que se genera «naturalmente» por la evolución propia del medio ambiente. Esta forma de diferenciación es común en las realidades de tradición europea y se conoce como la dualidad naturaleza/cultura.

Dichos tipos de ecosistemas son muy eficientes al tratar de describir las realidades y las pautas conductuales de las sociedades industrializadas modernas, sin embargo no lo son para describir otro tipo de realidades. Un observador/investigador crecido en una sociedad occidental puede encontrar pertinente el uso de estas categorías para explicar las relaciones que se llevan a cabo en su sociedad. Un observador/investigador de otra cultura puede generar unidades que no se ciñan a ello, sino que tomen en cuenta otro tipo de intercambios que no sean únicamente de energía, materia o información y donde los seres involucrados no sólo sean los seres vivos sino también las entidades llamadas comúnmente «sobrenaturales». Ambas miradas son válidas, sin embargo el etnocentrismo global ligado a la objetividad sin paréntesis da carácter de *verdad verdadera* a las aseveraciones científicas occidentales y de *verdad étnica* a las aseveraciones de otras culturas.

Como veremos en el capítulo dedicado a la diferencia entre historia y mito, el estudio de las *verdades étnicas* cae en el ámbito de la antropología, la religión, las concepciones cosmogónicas o las *etnociencias*, siendo en última instancia los requerimientos físicos de materia y energía la regla de medida para las verdades verdaderas.

Desde la objetividad entre paréntesis pensar eso sería cometer dos errores metodológicos importantes. Por un lado, evaluar las realidades de los otros a partir de nuestras verdades científicas basadas en algo que llamamos materia/energía puede llegar a invalidar la realidad del otro e impedir cualquier diálogo. En segundo término, atomizar las actividades humanas y considerarlas simples intercambios de materia/energía/información merma el análisis sistémico al no tomar en cuenta la importancia de la emocionalidad relacional en la vida cotidiana de las sociedades. En vez de analizar cualquier grupo humano como un sistema hipercomplejo donde la emocionalidad relacional, el lenguaje y las realidades se fusionan en una sola unidad que define el actuar de dicha sociedad, se toma en cuenta sólo el aspecto material/energético atomizando dicho sistema y enfocando su estudio a partir de las realidades científicas que dan

⁵⁵Marten, *Ecología Humana: conceptos básicos para el desarrollo sustentable*, 2009, capítulo 5, sección 4.

prioridad a lo que llamamos materia. Si separamos el intercambio energético de las cosmovisiones y además relegamos la emocionalidad, se caerá en una interpretación ciertamente limitada.

Cualquier estudio sobre la forma en que cierta sociedad se vincula con su medio debe entonces tomar en cuenta no solamente las realidades, cosmovisiones, concepciones, narrativas, lenguajes o ideologías que «sustentan» dichas acciones, sino particularmente los modos específicos de emocionarse y de conversar. El flujo armonioso donde lenguaje y afectos se articulan surge en las interacciones cotidianas y es lo que en últimos términos fundamenta nuestro actuar.⁵⁶

La crítica al modo de catalogar los ecosistemas como naturales, agrícolas y urbanos con base en los intercambios de materia/energía/información, tiene como intención dar cabida a una mayor gama de ecosistemas y así poder abordar los ambientes sociales mesoamericanos desde otra perspectiva. Las definiciones de nuevos tipos no se centrarían únicamente en el aspecto material, ni pondrían el énfasis en lo creado y lo no creado por los seres humanos, sino incluirían las realidades de los pueblos que las viven y por lo tanto sus sensibilidades relacionales. Al mismo tiempo se abandonarían la unicidad de criterio de la realidad occidental para valorar y catalogar todas las formas que tenemos los seres humanos de interrelacionarnos.

1.18. Revisión de los postulados de Lenkersdorf

La reflexión sobre cómo abordar realidades tan ajenas a la tradición occidental moderna nos lleva a reflexionar sobre los modos de cognición en Mesoamérica. Carlos Lenkersdorf deduce ciertos postulados sobre la relación lengua-cultura-cognición-convivencia a partir de sus experiencias de vida en diversas comunidades tojolabales del estado de Chiapas. Su propuesta la expusimos al inicio de este capítulo y la recordamos ahora: 1] Mediante la lengua nombramos la realidad. 2] Nombramos la realidad según la percibimos. 3] Al pertenecer a diferentes culturas y naciones, no todos tenemos la misma percepción de la realidad. Por ello 4] nos relacionamos de modos diferentes con la misma realidad. Estos postulados son muy próximos a las ideas de Maturana sin embargo consideramos que a la luz de éstas podemos realizar una revisión de ellos.

Carlos Lenkersdorf mantiene la hipótesis de que existe una única realidad objetiva independiente del observador, la cual es percibida de manera distinta por personas de diferentes culturas. El filósofo toma el lenguaje como reflejo de la percepción, lo que le permite analizar la forma de cognición de los grupos sociales a través de la lengua que utilizan. Una consecuencia de esto es que si dos observadores perciben de modo diferente la «misma» realidad exterior entonces la relación que mantienen con ella es también diferente.

El problema principal al que se enfrenta Lenkersdorf es al de la percepción. Él la concibe como un elemento intrínseco al ser humano en estrecha dependencia del contexto social al

⁵⁶Esto lo intuye Gerald Marten al mencionar el alejamiento que tienen los niños de las ciudades con la naturaleza, lo cual no les permite tener, ya de adultos, una sensibilidad para apreciarla y ciuadarla. Marten, *Ecología Humana...*, capítulo 11, sección 2.

cual el individuo pertenece. Esta aseveración es su hipótesis principal y se basa tanto en los largos años que vivió entre los tojolabales de Chiapas como en su propia diferencia cognitiva por ser alemán. Podemos aseverar que su mirada es ciertamente compatible con la biología cultural de Maturana y de hecho puede ser fundamentada desde ella. Este punto lo aleja de una de las características principales de la objetividad trascendental aun si sigue manteniendo el postulado de una única realidad externa. Podemos decir que Lenkersdorf estira al máximo la objetividad sin paréntesis y muestra la relación existente entre el hacer, las emociones-percepciones y el lenguaje.

Este estiramiento llega por otro lado a desgarrar un elemento fundamental de muchas de las explicaciones científicas sociales: el hecho de que lenguas —o ideas, concepciones, imaginarios, símbolos, comunicaciones, cosmovisiones, semiosferas y otros— se consideren espacios de objetos psíquicos cuya existencia es independiente de los haceres de los grupos humanos que los sustentan. La crítica a ello es una constante en su obra *Los hombres verdaderos*.⁵⁷ De hecho la forma de proceder en su argumentación es dando prioridad a las acciones comunitarias e individuales de los grupos tojolabales en los cuales vivió, deduciendo de ello la relación entre lengua, grupo social y sentires (emociones).⁵⁸

Esta crítica está correlacionada a su vez con cierta tendencia epistemológica. Como ya lo comentamos, en diversos estudios sociales se desvincula el pensamiento de la corporalidad de mujeres y hombres y se utiliza como una unidad independiente que se relaciona con otras del mismo tipo, formando redes de trascendentes. Se crean así metasistemas de ideas, concepciones, símbolos o lenguajes, y se habla de ellos como si estuvieran desvinculados totalmente de los humanos, de sus emociones y de sus interacciones sociales.

Desde nuestro punto de vista la situación se invierte. Evolutivamente la percepción y las ideas están mediadas por el lenguaje y en última instancia por el emocionar. Este paradigma explicativo se contrapone al postulado clásico dando prioridad al aspecto convivencial-emocional del ser humano y no al psíquico-racional individual. Pero eso no es todo pues los dominios de acciones consensuales, los lenguaje, las realidades y las emociones forman una unidad compleja en cada individuo que las vive. Todo esto nos lleva entonces a proponer una reformulación de los postulados de Lenkersdorf teniendo ya como fundamento la teoría evolutiva del ser humano (lenguaje y sociabilidad incluidos):

⁵⁷El autor dice: “Por todas estas razones nos preocupan las exposiciones de lingüistas que no ven el enlace entre las lenguas estudiadas y la cosmovisión de los hablantes; que sólo enfocan el campo restringido de las lenguas, aisladas de la realidad vivida, de la cosmovisión...” Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos*, p. 64. Otras críticas similares se suceden en la obra.

⁵⁸Esto se nota en los múltiples ejemplos de sucesos ocurridos en las comunidades que nos proporciona el autor, después de los cuales teoriza y relaciona por medio de las estructuras gramaticales de la lengua tojolabal. Cf. *Ibidem*, pp. 62, 66, 70, 72, 73, 77, 79, 81, 82, 84, 88, 89, 96, 102, 105, 108, 109, ... Podemos además retomar esta cita: “Sociedades divididas en clases, regiones (dialectales) y razas antagónicas pueden ayudarnos a entender nuestra hipótesis de que las estructuras lingüísticas y sociales están vinculadas entre sí y no son independientes las unas de las otras, ya que las marcadas diferencias lingüísticas implican también diferencias de perspectiva y de conducta.”, p. 67.

1. Al pertenecer a diferentes culturas y naciones los seres humanos tenemos emocionalidades relacionales distintas, las cuales definen las interacciones entre nosotros y con nuestro entorno.
2. Dichas formas peculiares de relacionarnos son producto de la historia particular de la cultura o nación a la que pertenecemos.
3. Dos individuos de culturas o naciones distintas tienen diferentes realidades consensuales (modos de diferenciación, de descripción, de explicación, de hacer, de convivir) producto de su historia individual y de la historia particular de su cultura o nación.
4. Las realidades consensuales son creadas en el conversar, o dicho de otro modo, mediante la convivencia se articulan dinámicamente el lenguaje y el emocionar dando origen a nuestras realidades consensuales.

De esta manera podemos observar que los postulados de Lenkersdorf y de Maturana son compatibles. Pero no solamente en este rubro la mirada del lingüista y del biólogo se armonizan, sino en otro aspecto fundamental: la existencia de sociedades mesoamericanas que viven y construyen sus realidades de manera isomorfa a la teoría biológica de la evolución co-ontogénica propuesta por Maturana.

1.19. Realidades intersubjetivas

Cuando decimos *yo te digo* ¿cuántas personas son necesarias para que la acción *decir* ocurra? claramente son dos, *yo* y *tú*, habiendo además algo que se dice, *el mensaje*. En las realidades occidentales hay dos personas que juegan papeles diferentes: *yo* es quien realiza la única acción, es quien emite el mensaje, y *tú* es quien lo recibe. Al *yo* se le denomina sujeto, al mensaje objeto directo y al *tú* objeto indirecto. Si los hablantes del castellano y de muchas otras lenguas de origen indoeuropeo reflexionamos en nuestra forma de decir las experiencias conjuntas que vivimos, nos daremos cuenta que la estructura sujeto-objeto es una constante dentro de nuestra lengua. Si ahora nos fijamos en nuestras acciones, podemos apreciar que en diversos ámbitos sociales existen los «actores» y los «espectadores», como en el arte, la política, la religión, los deportes y un espacio importantísimo para la continuidad de nuestras sociedades modernas, la educación: el maestro es el actor, los alumnos los espectadores. Esta forma sujeto-objeto está relacionada con muchísimos de nuestros problemas actuales, uno de los cuales es el hecho de tomar al «Hombre» como un actor y a la «naturaleza» como un simple receptor de esa acción, relación que se define por el verbo *dominar*: “el Hombre dominó a la Naturaleza”. No queremos ahondar en este tema sino sólo señalar que al menos en nuestras sociedades industrializadas modernas una de las consecuencias de este actuar sujeto-objeto es la desregulación planetaria de los múltiples ecosistemas y el muy probable colapso energético y alimenticio mundial ampliamente pronosticado.

En contraparte Carlos Lenkersdorf nos muestra que la lengua y el hacer tojolabal son una manera muy distinta de vivir en sociedad y relacionarse con el entorno. Cuando en tojolabal decimos **kala awab'i** —generalmente traducido por *yo te digo*— sería un error preguntar

solamente cuántas personas se necesitan para que la acción ocurra, tendríamos que preguntar además cuántas acciones se están llevando a cabo así como quiénes están vivenciando las acciones. La respuesta a la primera pregunta es evidente, se necesitan dos personas: **k-** (prefijo de primera persona del singular — *yo*) y **aw** (prefijo de la segunda persona del singular — *tú*). Sin embargo, mientras que en castellano y otras lenguas europeas hay una única acción la cual es *decir* y es realizada por el único sujeto *yo*, en tojolabal hay dos acciones, la acción que realiza el *yo* que es **ala** — *decir* —, y la de su compañero de acción *tu*, quien realiza la acción **ab'i** — *escuchar, oír*. De esta manera la traducción adecuada de **kala awab'i** es *yo digo tú escuchas*.

Este tipo de formas gramaticales son características de la lengua tojolabal. Al describir un evento ellos evidencian cada acción realizada por los participantes, dando pie a que no haya un único sujeto, sino que todos los que interactúan realizan una acción adecuada para que el evento se lleve a cabo, todos son sujetos y están estructuralmente acoplados. Lenkersdorf también notó que los haceres tojolabales en todos sus espacios de convivencia los realizan siempre como actores, ya sea que actúen como tales, que reconozcan a los otros como tales o que demanden a los otros ser actores. De hecho los actores de las sociedades tojolabales no se reducen a los seres humanos o a los seres vivos, también lo son todas las entidades que nosotros consideramos inanimadas. Piedras, cerros, milpas, fuegos, comales, casas, etc. son otros tantos actores vivos que intervienen en el devenir de su vida comunitaria. A este modo particular de vivir y generar realidades Lenkersdorf le denomina *intersubjetividad*.

Las realidades tojolabales son intersubjetivas con respecto a cualquier existente. Para ellos todos y todo tiene corazón, todos y todo merecen ser tratados como sujetos, todos y todo tienen la vivencia y son partícipes de cada una de las actividades comunitarias que estas sociedades desarrollan, todo se influye mutuamente y por lo tanto todos somos hasta cierto punto responsables de las acciones que todos tomamos, pero sobretodo de cualquier acción propia.

Maturana propone que la vida de un individuo se lleva a cabo como una historia conjunta entre él, su sociedad y su medio. Cada uno cambia congruentemente con los demás, influyéndose recíprocamente y teniendo un acoplamiento que debe ser armonioso para que el ser vivo y la sociedad no mueran. Los tojolabales explican sus realidades de una manera similar. Para ellos la comunidad debe vivir en acoplamiento congruente. Cuando una persona pierde esa congruencia se afecta la comunidad entera. Pero además, así como ellos influyen en el entorno, el entorno influye en ellos, el acoplamiento estructural se da con todo lo que tiene corazón.

1.20. Dominios de intersubjetividad

Carlos Lenkersdorf hizo la distinción lingüística y cognitiva entre las relaciones sujeto-objeto de occidente y las intersubjetivas de los tojolabales. Nosotros consideramos que muchas de las sociedades mesoamericanas también muestran rasgos intersubjetivos en algunos de sus ámbitos, así como en nuestras mismas sociedades se dan también las relaciones intersubjetivas. Proponemos así que en congruencia con las formas básicas de explicar/escuchar (la objetividad sin y entre paréntesis) existen dos modos básicos de interacciones humanas: la forma objetual (sujeto-objeto) y la intersubjetividad. Al igual que los dos modos explicativos,

DOMINIOS DE INTERSUBJETIVIDAD

estas formas de relacionarnos se utilizan en la vida cotidiana, aunque nuestra tradición occidental tenga tendencia hacia el sujeto-objeto así como en las sociedades tojolabales prevalece la intersubjetividad.

Aunado a esto, no solamente nuestros comportamientos puntuales pueden ser objetuales o intersubjetivos. También postulamos que existen espacios relacionales enteros que operan preferentemente en uno o en otro modo relacional. Un ejemplo sería nuestro espacio político, donde disfrazado bajo el término *democracia*, la operatividad genérica que se da es de tipo sujeto-objeto.⁵⁹

En principio la intersubjetividad puede aparecer en ciertas esferas de praxis y no en otras. Si al decir de Carlos Lenkersdorf los tojolabales se relacionan de manera intersubjetiva en *todos* sus dominios, cabría preguntarnos si otras comunidades mesoamericanas actúan intersubjetivamente en algunos aunque no en todos. De hecho consideramos que esto se puede corroborar en múltiples acciones de las comunidades, comenzando por el hecho de que lo «vivo» en Mesomérica es tan amplio como para los tojolabales.

De esta manera una de nuestras propuestas es que podemos utilizar la intersubjetividad como una teoría explicativa en nuestros análisis sobre las culturas mesoamericanas. Generalmente dichos estudios se realizan desde el operar sujeto-objeto occidental, por lo cual creemos pertinente apegarnos ahora a una forma relacional propia de Mesoamérica. En nuestro caso particular nos apoyaremos en la intersubjetividad para analizar la historia mexicana. Podría pensarse que pasar de una cultura maya contemporánea, como los tojolabales, a la mexicana es un paso peligroso, y efectivamente tendremos cuidado. Sin embargo las formas relacionales de los antiguos y modernos nahuas pueden ser más afines a las de culturas de la misma tradición mesoamericana que a aquellas de carácter occidental, desde donde comúnmente se les estudia.

Concluyendo, proponemos que una acción es intersubjetiva si cada participante en ella considera a todos los demás y a él mismo como actores para que se realice dicha acción (se da cuenta intuitivamente del acoplamiento estructural y lo plasma en su lenguaje). Mientras, en una acción objetual solo ciertos participantes actúan, siendo otros los receptores pasivos de dicha acción. En este último caso el sujeto es indispensable para que se realice la acción mientras que los objetos pueden ser reemplazables. Proponemos similarmente que así como en la tradición occidental existen dominios donde el modo de relacionarse es principalmente de tipo sujeto-objeto, en Mesoamérica pueden existir sociedades donde el modo de relacionarse en ciertas esferas obedezca a la intersubjetividad, siendo el paradigma de la sociedad intersubjetiva la cultura tojolabal.

⁵⁹El ámbito político nace en nuestros Estados Nación como una esfera fuertemente objetual. Tan sigue siendo así que se acuñó en fechas recientes el término «democracia participativa» para describir la necesidad de que la sociedad civil tome un papel activo, es decir, actúe como sujeto y no sólo como objeto de las decisiones de la clase política.

1.21. Las realidades mesoamericanas

Para el estudio de las realidades de los pueblos mesoamericanos actuales y antiguos mucho se ha avanzado en lo que algunos antropólogos como Maurice Godelier llaman la descentralización del Yo.⁶⁰ Esta expresión evoca el análisis crítico de nuestras formas de diferenciar y generar realidades, tratando de entender los modos en que sociedades de otras tradiciones culturales lo hacen. En este sentido varias categorías teóricas de uso genérico, o más precisamente, varias triadas de *unidades/entorno/lógica relacional* han sido puestas ya en entredicho, derivando nuevas formas de entender y explicar diversos eventos. Estos reajustes teóricos se han centrado particularmente en ciertas dicotomías antitéticas occidentales usadas frecuentemente en ciencias sociales, las cuales sin embargo no hallan paralelo en las realidades mesoamericanas. Religión y política, mundo de los dioses y mundo de los hombres, monoteísmo y politeísmo, sueño y vigilia, seres animados e inanimados, naturaleza y sobrenaturaleza, sagrado y profano, cultura y naturaleza, pueblos ágrafos y pueblos con escritura, historia y mito, urbano y rural, civilizado y salvaje, razón y emoción.

Podemos decir entonces que actualmente el estudio científico de las sociedades mesoamericanas muestra un panorama donde la inquebrantable separación entre dichas dicotomías se difumina, dando pie a propuestas científicas que consideramos más acordes a las realidades de los pueblos indígenas.

De esta manera en las sociedades mesoamericanas religión y política no existen separadamente pues las diferentes acciones en pro del ordenamiento social o las acciones gubernamentales están siempre articuladas con complejos rituales y en continua relación con los dioses; por otra parte los humanos toman decisiones, los dioses también y conjuntamente se define el futuro de los grupos sociales. No existe así un mundo de los dioses y un mundo de los hombres, los dioses lo permean todo y están presentes en las actividades cotidianas de toda comunidad. En este sentido, el futuro de las sociedades humanas depende de las relaciones intersubjetivas con los dioses, los cuales se fusionan y se fisianan siendo uno y múltiples a la vez. Pero no sólo la relación con las deidades influye en el futuro de las sociedades, de la misma importancia es aquella que se mantiene con el entorno, con las piedras, los montes, las plantas, el fuego o los utensilios de cocina. Dicha convivencia se vive no solamente en el plano material sino también en el emocional: humanos y no humanos conversan, dialogan, y es el sueño y las visiones los medios predilectos para ello. Los sueños no son así reminiscencias del estado de vigilia y las visiones no son simples alucinaciones. Los sueños y las visiones son un estado de vigilia diferente, el cual influye fuertemente en las acciones de los humanos. Seres animados e inanimados se funden de esta manera en un sólo conjunto donde todo cuenta con «alma», con cierta esencia etérea común a todo lo existente en este plano, en el cual también todo cumple con el ciclo de vida y muerte, donde todo es precedero. De la misma manera lo natural y lo sobrenatural forman una unidad inseparable en la cual los mesoamericanos están inmersos y en continua comunicación. El fuego, las piedras, el venado o los montes se aparecen en sueños o visiones comunicando a los humanos sus designios o siendo en ocasiones mensajeros de los dioses. Pero una conversación fuerte y constante también conlleva sus

⁶⁰Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines*. Albin Michel, Francia, 2007. pp. 46 - 49.

riesgos. No cualquiera tiene las cualidades para ser un buen interlocutor y menos si se trata de conversar con entidades de gran jerarquía y por lo tanto de gran influencia en el devenir de las comunidades. La dicotomía sagrado y profano se disuelve adquiriendo una infinidad de puntos medios donde las acciones no se miden por su mayor o menor sacralidad, sino por su peligrosidad para el que las ejecuta. Y en la ejecución los humanos crean, modelan a sus dioses con papel, con amaranto, con barro, así como en algún momento los dioses crearon y modelaron al ser humano. Lo creado por las personas no se diferencia así de lo ya existente antes de su paso por este mundo. Además de que todos y todo cuenta con alma, todo también fue modelado por alguna hábil mano ya sea humana o no. Esta creación sólo pudo existir por el sacrificio comunitario que se ofrenda para ello, ofrenda de sangre, de flores, de semillas, de cantos, de danzas, de guerras o de esfuerzo. Lo cultural y lo natural no tiene existencia en estos mundos donde todo y todos pueden platicar y donde la memoria, la palabra y la reflexión profunda son tan abstractos y racionales como se requiera. Nos encontramos así ante otra racionalidad que unifica emoción y razón, pensamiento más apegado a los cuerpos y a los sentires, lejos de las abstracciones desvinculadas de las personas. Y no les era necesaria una escritura para conocer los hechos pasados o para narrar lo que habían visto o escuchado en tiempos y lugares lejanos. Lo ocurrido antes del comienzo de este tiempo al igual que lo sucedido apenas, era explicado de manera precisa por medio de pinturas y bellos discursos. Cada narración era tan compleja y real como las otras, aunque algunas se perdieran en los tiempos primigenios y otras tuvieran una fecha reciente inscrita. Lo histórico y lo mitológico es entonces otra dicotomía extraña a la mirada de un observador indígena.

CAPÍTULO 2

Apuntes para una Teoría de la Identidad

Los indígenas comenzaron su existencia al llegar los españoles al continente. Anteriormente en Mesoamérica las personas se diferenciaban conforme al pueblo o región que habitaban y no por esa separación de tipo racial y civilizatoria. El término *indio* se acuñó no sólo por la diferencia ontológica entre invasores y originarios, sino como lo señala Bonfil Batalla, por la estructura colonial que designaba como *indio* al colonizado, en contraposición con el colonizador.¹ Aunque en México las identidades *indio* e *indígena* variaron según las épocas, han tenido casi siempre una connotación negativa desde el punto de vista de los poderes gubernamentales. Como lo comenta Alberto Bartolomé, un aspecto esencial de esta identidad social, o más bien de las personas a las que se les asigna, es su falta de reconocimiento como *sujetos colectivos* de pleno derecho durante casi 500 años.² En la época colonial los indios tenían una legalidad especial impuesta por la corona de España quien trataba de protegerlos de los abusos españoles, mas no otorgarles derechos plenos como súbditos. Después de la Independencia ellos fueron simples individuos al estilo occidental, lo cual hasta la fecha no concuerda con sus formas de vida y organización. El reconocimiento a que los indígenas tuvieran el derecho a ser como son y organizarse según sus propias normas no fue insípidamente admitido de manera legal hasta 1990-92, y ya de manera más formal en el 2001, levantamiento armado zapatista de por medio. Este reconocimiento político y jurídico no merma sin embargo una historia de 500 años de vapulaciones, despojos y explotación que al parecer hoy se recrudece. A pesar de ello, actualmente los indígenas están en crecimiento,³ lo que muestra un cambio en la valoración de esta identidad.

Ser indígena es una de las principales diferenciaciones que hoy en día creamos en las realidades mexicanas. Para nosotros como investigadores esto caracteriza además a las personas de

¹Bonfil Batalla, "El concepto de indio en América. Una categoría de la situación colonial." en *Anales de Antropología* Vol. 19, UNAM, México, 1972.

²Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI Editores, México, 1997. p. 38.

³"Aumenta en México la población indígena: Cepal." *La Jornada*. 6 de julio del 2014. <http://www.jornada.unam.mx/2014/07/06/economia/025n2eco>

tradicón mesoamericana. Pero una duda surge entonces: ¿en qué se diferencian la *identidad indígena* generada por un indígena y la *identidad indígena* generada por un occidental? Esta pregunta nos lleva a su vez a un terreno más amplio donde más bien nos preguntaríamos sobre la forma en que un occidental y un mesoamericano generan realidades.

2.1. Individuo, diferenciación y autoconciencia

Comúnmente se divide la identidad humana en dos categorías: la individual y la colectiva. La primera se piensa arraigada a la conciencia y voluntad de una persona concreta, mientras que se habla de la segunda sólo en analogía con la identidad individual pues los grupos humanos carecen psicología propia.

En la teoría clásica la identidad individual está relacionada con la idea de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás. Para ello es necesario que exista un sujeto que se mantenga en el tiempo y se conciba como una unidad con límites definidos. Esta frontera lo diferenciará de los otros, quienes a su vez deben reconocerlo como tal.⁴ Asumiendo el punto de vista de los sujetos individuales, podría definirse la identidad como “un proceso subjetivo (y frecuentemente autoreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo, [...] debe añadirse que la autoidentificación del sujeto requiere ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente.”⁵

Aunque no compartimos la epistemología que da origen a las *representaciones mentales*, concordamos que la diferenciación yo/otro es un elemento fundamental de la identidad. Desde la perspectiva biológica que expusimos esta separación es ante todo un hacer heredado de los mamíferos ficado en la relación prístina de la madre con su cría. Esta primera relación amorosa dio origen a que evolutivamente comenzaran a realizarse diferenciaciones de uno con respecto a otro, al mismo tiempo que se fortalecía la empatía/amor entre sí. A la par del aumento en la empatía, varias especies fuimos adquiriendo una conciencia-propia / conciencia-de-los-otros mucho mejor definida. De ahí que lo que nombramos autoconciencia no pueda ser separada biológicamente ni de la diferenciación yo/otros, ni de la empatía hacia los demás, sean humanos o no. En el *homo sapiens* esto se expresa en las diferenciaciones que hacemos y por lo tanto en las realidades consensuales.

Presuponer así que sólo se puede hablar de *identidad individual* cuando existe una conciencia que se autodefine es ciertamente limitado. Ello implicaría que la identidad es algo que se posee y además es un asunto sólo de humanos. De hecho así es como se ha estudiado en

⁴Pierre Bourdieu, “L’identité et la représentation.” en *Actes de la recrece en sciences sociales* Vol. 35, París, 1982, pp. 63-72. Al igual que muchos otros investigadores, Bourdieu caracterizan las identidades como representaciones mentales del individuo.

⁵Gilberto Giménez, “Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas.” en *Frontera Norte* Vol. 21 No. 41, México. 2009. pp. 12-13.

las teorías clásicas donde únicamente se problematiza la identidad humana, dejando de lado la identidad de los no-humanos.

Nosotros consideramos que la identidad no es algo perteneciente a un individuo y a su conciencia sino que es una creación consensual que separa una unidad de su entorno. Como un observador hace siempre esto tanto para personas, conjuntos sociales, cosas o diferenciándose él mismo, afirmamos que la identidad no sólo compete a humanos sino a cualquier tipo de entidad, sea un objeto, un ser vivo o un ser sobrenatural.

Por otra parte una persona puede cimentar la identidad de un existente en correspondencia con los elementos que lo componen o la red lógica que le une al entorno. Como lo comenta Giménez, usualmente los individuos apelan a ciertos atributos relativamente continuos en el tiempo para fundamentar su identidad individual. En general estos elementos de autocaracterización son de dos tipos: de pertenencia social y particularizantes.

Los atributos de pertenencia social son un conjunto de categorías o grupos sociales a los cuales el individuo pertenece, como la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad o el género. En la perspectiva clásica esto implica compartir, aunque sea parcialmente, los modelos culturales simbólicos de los grupos a los que se pertenece.⁶

Efectivamente todos los integrantes de un grupo humano tendrán realidades parecidas dependiendo el grado de convivencia y los intereses y espacios que les unan. Los atributos de pertenencia social se forman así en congruencia con los ámbitos y tipos de conversaciones en los que se participe. Es a la similitud de miradas que se hace referencia cuando se habla de los «modelos culturales compartidos», con la sustancial diferencia de que unas son creaciones consensuales y otros trascendentes ligados a la psique de cada individuo.

Los segundos elementos de autodefinition individual son los atributos particularizantes, es decir, las caracterizaciones que una persona hace sobre sí mismo y que le hacen único a su mirada. En general éstos se agrupan en varias categorías: *a*) los caracterológicos, *b*) los de estilo de vida o hábitos de consumo, *c*) la red personal de relaciones íntimas, *d*) los objetos entrañables que una persona posee y *e*) la biografía propia incanjeable.

2.2. Atributos particulares del individuo

Características individuales. Los atributos caracterológicos son un conjunto de propiedades como habitus, tendencias, actitudes y capacidades, a los que se añade la imagen del propio cuerpo. Generalmente algunos tienen un significado individual (inteligente, perseverante, imaginativo) mientras que otros connotan relaciones con los semejantes (tolerante, amable, comunicativo, sentimental).⁷ Al construirlos en el lenguaje lo que hacemos es hacer referencia a las acciones de un individuo, pues cada vez que decimos que alguien es *inteligente*, *amable*, etc., lo que expresamos es que bajo ciertas circunstancias hemos notado que

⁶*Ibidem* p. 14.

⁷Liapinsky, *Identité et communication*, PUF, Paris, 1992. p. 122.

APUNTES PARA UNA
TEORÍA DE LA IDENTIDAD

la persona tiene actitudes recurrentes que designamos con esos términos. En otras palabras, decimos que alguien es *inteligente* si hemos visto que tiene comportamientos coordinados que consensualmente se connotan con la palabra *inteligente*. Si comparamos esta postura con las realidades occidentales comunes, podemos darnos cuenta que en ellas las coordinaciones conductuales que «definen» la personalidad de un individuo existen como entidades trascendentes que se encuentran dentro de la persona. Así, la *inteligencia*, la *amabilidad*, etc. se describen como elementos intrínsecos que pueden poseerse y perderse (Juan *tiene* paciencia) o que son esencias de ella (Pablo *es* muy inteligente).

Estilos de vida. Existe una fuerte imbricación entre los términos con los que caracterizamos a las personas y las preferencias personales en materia de consumo, por ejemplo una persona ecológica refleja esta característica en el dispendio de alimentos orgánicos junto con un comportamiento «amigable» frente a la naturaleza. En este sentido Giménez sostiene la tesis de que los estilos de vida constituyen sistemas de signos que dicen mucho acerca de la identidad de las personas.⁸ Este punto puede de hecho adquirir mucha relevancia para nuestro trabajo pues los estilos de vida en Mesoamérica son un componente fundamental de la identidad comunitaria de una persona. Afirmamos esto ya que es notorio que cada pueblo mesoamericano tiene su tequio comunitario, el cual es justamente su modo productivo comunitario. Una observación crítica es que a diferencia de los atributos que definen la personalidad y que se estipulan intrínsecos al individuo, los estilos de vida se muestran como comportamientos externos asociados al consumo de productos.

Red de relaciones íntimas. Edgar Morin destaca la importancia de los parientes cercanos, amigos, camaradas de generación, novias, novios, etc., como operadores de diferenciación. Él comenta que cada persona entrañable funciona como *alter ego* (otro yo), es decir, como extensión y «doble» de uno mismo. La pérdida de un *alter ego* por alejamiento o muerte se sentiría como una herida, como una mutilación, como una incompletud dolorosa.⁹ Biológicamente esto ocurre porque gran parte de las diferenciaciones y de la emocionalidad que una persona expresa se genera justamente dentro de la red íntima de convivencia. De hecho la familia extendida es el primer nivel de diferenciación del infante, y a la vez el primer ámbito de empatía profunda, convirtiéndose todos sus integrantes en *alter egæ*. Por ello es tan importante en el acoplamiento estructural. Es dentro de las conversaciones de la familia extendida que el niño realiza las diferenciaciones principales en el lenguaje y adquiere gran parte de la emocionalidad básica que lo definirá en el futuro. Los otros *alter egæ* que encontrará en su vida, como amigos íntimos o parejas, definirán también de manera profunda su forma de diferenciar y emocionarse ya que estarán fuertemente acoplados por el amor mutuo y crearán realidades consensuales altamente similares, las cuales incluyen la forma de autodescribirse.

Objetos entrañables. Los individuos no solamente tenemos apegos afectivos con otras personas sino también con ciertos objetos. Según el investigador chileno Jorge Larraín determinadas posesiones forman parte de nuestra red de relaciones íntimas: nuestro propio cuerpo, nuestra casa, un automóvil, un perro, un repertorio musical, un álbum de fotos, unos poe-

⁸Giménez, "Cultura, identidad y memoria", p. 15.

⁹Edgar Morin, *L'identité humaine. La méthode Tome V*, Seuil, Paris, 2001. p. 69.

mas, un retrato, un paisaje, etc.¹⁰ Esto es consecuencia de la educación desde pequeños pues los niños adquieren la forma de diferenciar y emocionarse en la convivencia tanto con seres humanos como con todo lo demás. Cualquier persona aprenderá así a relacionarse y emocionarse con las entidades no-humanas en congruencia con la lógica de los ámbitos donde crezca. Por ello, ante los ojos de un observador, los afectos a ciertos objetos¹¹ también caracterizan su identidad.

Biografía personal. El relato de la propia historia es lo que más nos particulariza y distingue de los demás. Por medio del intercambio interpersonal un individuo construye su biografía. Cada vez que existe una intimidad mayor con alguna persona, el relato se va volviendo más profundo y confidencial.¹² Como discurso, la biografía personal es una construcción por medio del lenguaje de una experiencia presente, donde tenemos la vivencia de que existe un cúmulo de acciones pasadas que lógicamente nos han llevado hasta ese presente que vivimos. De esta manera la narración individual obedecerá a la lógica consensual del presente social del observador, donde además enyran en juego los cronotopos civilizatorios y los géneros discursivos. A su vez, las relaciones íntimas muy estrechas permiten un fuerte acoplamiento y por lo tanto la creación de realidades muy próximas y detalladas, incluyendo los relatos autobiográficos.

En la teoría clásica estos cinco atributos particulares de las personas se entretajan con la pertenencia a grupos sociales para fundamentar la identidad de un individuo. Se tienen así dos grandes bloques: el de rasgos individuales y el de identidad personal colectiva.¹³

Por nuestra parte más que hablar de unos y de otros hablaremos de acoplamientos al entorno, donde en términos genéricos podemos decir que ya se incluyen tanto los aspectos de carácter y personalidad, como los hábitos de consumo, las pertenencias a grupos sociales, las relaciones íntimas con personas y objetos, así como la forma en que se crea consensualmente la narración de nuestra propia historia.

2.3. Colectivos y autoconciencia

Al comparar las identidades individuales con las colectivas, el planteamiento común postula que son inconmensurables pues los grupos humanos no tienen autoconciencia, no tienen una corporalidad bien definida y se crean y desintegran muy rápidamente. Por ello en las teorías clásicas se dice que sólo podemos hablar de la identidad colectiva en analogía con la individual y no concibiéndola como una entidad real.

¹⁰Jorge Larraín, *Identity and modernity in Latin America*. Polity Press, Cambridge, 2000.

¹¹Quisiéramos hacer una observación crítica con respecto a la objetivación o cosificación occidental de las entidades, incluyendo *nuestro* cuerpo. Es ilustrativo que en nuestras sociedades hablemos del cuerpo como una cosa que nos pertenece y cuyo dueño parece ser un Yo que existe primordialmente como conciencia, como pensamiento, y no como organismo. El hecho de que el sociólogo chileno Jorge Larraín ubique «nuestro propio cuerpo» dentro de las posesiones materiales pertenecientes a nuestra red de afectos, muestra nuestra occidental y omnipresente división mente/cuerpo y la lógica antagónica de dominio que les une.

¹²Giménez, “Cultura, identidad y memoria”, p. 16.

¹³Esta dicotomía es continuación de la clara distinción entre lo público (grupos sociales de pertenencia) y lo privado (gustos, afectos y pasiones propias).

APUNTES PARA UNA TEORÍA DE LA IDENTIDAD

Efectivamente los colectivos carecen de autoconciencia así como de voluntad o de psicología propias, por lo cual debe evitarse atribuirles rasgos que sólo corresponden al sujeto individual. Sin embargo es justamente sobre este punto que nuestra mirada se separa de la teoría clásica. Partiendo de la epistemología maturaniana, consideramos que tanto la identidad individual como la colectiva son creaciones de un observador y no entidades etéreas que se encuentran dentro de la psique de una persona. La identidad como *representación mental* por supuesto que necesita una mente individual y es por ello que se le niega a los colectivos. Pero si vemos ambas como diferenciaciones en el lenguaje entonces el rumbo cambia. La disparidad no depende en este caso de si se tiene autoconciencia o no, sino que radica en el nivel de diferenciación. La identidad individual es una unidad con componentes particulares y cierto entorno y lógica relacional. La identidad colectiva es otra unidad de diferente nivel con otros componentes, otro entorno y otra lógica relacional. No concordamos entonces con el hecho de que sólo se pueda hablar de una *en analogía* con la otra pues ambas son diferenciaciones de distinto nivel y por lo tanto válidas y reales una como la otras.¹⁴

La desazón que sin embargo compartimos con ciertos investigadores es que algunos especialistas manejan la identidad colectiva como si fuera individual, reificándola, naturalizándola o sustancializándola indebidamente. La crítica clásica es con respecto a la carencia del colectivo de psique y organismo propio. Pero nosotros explicamos esto de otra forma. Lo que los investigadores hacen cuando reifican la identidad colectiva, es que la describen con los mismos componentes y lógica relacional que la identidad individual, es decir, se manipula como identidad individual cuando son de niveles distintos. Obviamente hacer esto es incorrecto. Las personas somos seres vivos mientras que el colectivo no lo es. Por ello hablar como si los sistemas, las sociedades o las comunidades tuvieran características de los individuos es no respetar ni a unos ni a otros, pues ambos son de dimensiones diferentes y por lo tanto tienen componentes y lógicas inconmensurables.¹⁵

2.4. Identidad colectiva y realidades comunes

Alberto Melucci propone que las identidades colectivas son sistemas de relaciones y de representaciones compartidas que implican una definición común de las orientaciones de la acción del grupo en cuestión, es decir, los fines, los medios y el campo de la acción. Esa definición compartida no debe verse simplemente como una cuestión cognitiva, sino como

¹⁴Al postular que el principal factor que separa la identidad colectiva de la individual es la voluntad psicológica y los límites materiales del individuo, pareciera que seguimos manteniendo la primacía de lo racional en el *homo sapiens* ante los demás seres vivos, con lo cual no concordamos. De hecho en occidente hablamos de *voluntad* únicamente porque en la vida cotidiana experimentamos una gran capacidad de decisión, pero como lo han mostrado las neurociencias, las decisiones que tomamos en la vida cotidiana primero surgen en el sistema límbico y luego las hacemos conscientes, es decir, el sistema límbico (donde «radican» las emociones) «toma» la decisión y sólo posteriormente nosotros tenemos la experiencia de haber decidido. Este planteamiento desecha básicamente la necesidad de una *voluntad* para fundamentar la diferenciación. Más bien nosotros tomamos ésta como un proceso que surgió en el curso de la evolución y que evidenciamos en nuestro lenguaje.

¹⁵La diferencia biológica primordial entre un individuo y un colectivo es que el primero tiene autopoiesis molecular mientras que el segundo no. Por mucho que hablemos de uno en similitud con el otro, las estructuras son inconmensurables como para no respetar este hecho en nuestras investigaciones.

valor o como modelo cultural susceptible de adhesión colectiva. Para ello existe un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales asociados dentro de los cuales los miembros participan. Con el paso del tiempo se construye así una historia y una memoria que confieren cierta estabilidad a la autodefinición identitaria, de manera similar a la memoria biográfica individual.¹⁶

Cada persona que participa en un grupo de manera continua diferenciará el colectivo como una unidad con ciertos componentes, un entorno y determinadas lógicas interna y externa que organizan sus dinámicas. Como los miembros se coordinan entre sí para realizar acciones particulares, al verbalizarlas éstas se describen como una finalidad de existencia o propósito común. Son de hecho las coordinaciones conductuales recurrentes en determinados espacios las que definen al colectivo, por lo cual esta orientación de la acción es tan importante. Las realidades consensuales que los miembros generan individualmente son así similares dependiendo del grado de convivencia, mostrando similitud en sus discursos tanto en lo que concierne a los fines como a la historia del conjunto.

Cuando individuos externos observan a un grupo y conviven con sus miembros pueden decidir adherirse o no hacerlo. El ensamble de prácticas, rituales, herramientas, discursos y emociones que sostienen al colectivo influyen en esa decisión.¹⁷ De esta manera no sólo son los discursos racionales los que atrapan a otras personas, sino todo el complejo de convivencia, donde la emocionalidad compartida juega un papel fundamental aunque casi no la tome en cuenta la teoría clásica.

Entre más se conviva en esta red más se fortalecerá e irá decantando la historia del grupo. Con esto queremos decir que al pasar el tiempo la unidad que cada miembro genere será más compleja y bien definida y el discurso biográfico adquirirá una racionalidad más depurada y acoplada a las lógicas culturales del momento. La historia del colectivo se construye así de la misma manera que la biografía individual, mostrando generalmente la autonomía del grupo y la lógica que les une con los otros grupos del entorno. A este respecto Giménez escribe:

“La identidad colectiva define la capacidad de un grupo o de un colectivo para la acción autónoma, así como su diferenciación de otros grupos y colectivos. Pero también aquí la autoidentificación debe lograr el reconocimiento social si quiere servir de base a la identidad. La capacidad del actor para distinguirse de los otros debe ser reconocida por esos ‘otros’. Resulta imposible hablar de identidad colectiva sin referirse a su dimensión relacional. Vista de este modo, la identidad colectiva comporta una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que un movimiento ofrece de sí mismo y el reconocimiento otorgado al mismo por el resto de la sociedad. El conflicto sería el ejemplo extremo de esta discrepancia y de las tensiones que genera. En los conflictos sociales la reciprocidad resulta imposible y comienza la lucha por la apropiación de recursos escasos.”¹⁸

¹⁶Cf. Alberto Melucci, *Challenging codes. Collective Action in the information age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

¹⁷Separadas en *haceres, objetos y representaciones mentales*, la teoría clásica no toma en cuenta las emociones compartidas, quienes son para nosotros el adhesivo principal.

¹⁸Gilberto Giménez, “Cultura, identidad y memoria”, p. 18.

Si lo importante es la *autodefinición* entonces efectivamente se necesita de la validación ajena para fundamentar la identidad del grupo. Pero si la identidad colectiva es una creación consensual, lo que entra en juego son las diferenciaciones de *nosotros* con respecto a las de los *otros*. Muchos grupos sociales buscan el reconocimiento como colectivo, es decir, que exista cierto nivel de consensualidad en las diferenciaciones de un observador interno y otro externo. Quien no pertenezca a la comunidad puede generar una unidad en congruencia con la unidad creada por el grupo, pero con otra lógica relacional derivada de sus propias experiencias. Si esto ocurre se da un cambio en las realidades y por lo tanto en lógica relacional de convivencia entre grupos e individuos.

Cada quien tendrá así su propia realidad consensual, por lo cual la identidad colectiva que un miembro genere será muy similar a la de sus otros observadores internos y forzosamente más «alejada» a la de los externos. El problema no es que sean diferentes, como lo propone Giménez, eso siempre ocurre, el conflicto surge cuando una de las partes quiere imponer su realidad en detrimento de la otra. Recordemos que la realidad es una reformulación por medio del lenguaje de una manera de acoplamiento con el entorno, de una manera de hacer y convivir, de tal forma que imponer una realidad es imponer coordinaciones de coordinaciones de haceres y emociones, es imponer lo que se debe desear y hacer.

2.5. Identidad colectiva y territorialidad

Un último aspecto que se subraya comúnmente sobre las identidades colectivas es lo referente a la territorialidad. Con respecto a las identidades étnicas, Frederik Barth propone que ellas no se definen únicamente por el conjunto de rasgos culturales que en un momento determinado las delimita y distingue de otros actores. Al asumir una perspectiva histórica, se comprueba que los grupos étnicos suelen modificar los rasgos fundamentales de su cultura manteniendo al mismo tiempo sus fronteras, es decir, su identidad. Así, un grupo puede cambiar su lengua o religión y continuar percibiéndose como ellos mismos mientras sigan viviendo en determinado territorio. La fuerza de una frontera étnica puede entonces permanecer constante a través del tiempo a pesar de los cambios culturales internos. De ahí que Barth infiriera que son las fronteras y la capacidad de mantenerlas en la interacción con otros grupos lo que define la identidad étnica, y no los rasgos culturales seleccionados para marcar, en un momento dado, dichas fronteras.¹⁹

La crítica actual que le podemos hacer a Barth es que utiliza una combinación de dos dicotomías antagónicas clásicas en occidente moderno: estipula un elemento exterior y natural (el territorio) versus otro interior y cultural (la identidad como representación mental). Como muchas otras ramas, los estudios del siglo pasado sobre lo étnico y la identidad querían encontrar el fundamento último y único que le diera soporte. Esto es una dinámica común en varias ciencias la cual se basa en dos postulados: *a*) si algo (la identidad) se mantiene en el tiempo su fundamento es lo que no se modifica; *b*) éste debe ser un trascendente único o

¹⁹Frederik Barth,

en su defecto varios trascendentes. Se buscan así los elementos absolutos, ya sea intrínsecos (culturales) o extrínsecos (naturales), que fundamentan la identidad comunitaria.²⁰

Para nosotros los rasgos identitarios son tan sólo elementos de una unidad compuesta, por lo cual es el observador quien decidirá cuales son más valiosos que otros, en correspondencia con el momento presente del observador así como con su realidad consensual (esto aplica tanto para etnias como para investigadores). Dado que el acoplamiento estructural de una comunidad con su medio es siempre cambiante, existirá una valoración consensual a partir del cambiante presente comunitario, la cual está en relación directa con la lógica cultural que predomine. No consideramos así que exista un rasgo específico que funcione como marcador esencial de la identidad étnica, ya sea el territorio u otro. Entre grupos el territorio con el que se está fuertemente acoplado puede ser tomado como índice de identidad étnica, pero no como determinante absoluto.

De esta manera la identidad colectiva está fundamentada en las recurrentes conversaciones que un grupo mantiene en un espacio específico. Dependiendo su tipo, unas se llevarán a cabo en determinados lugares o situaciones y otras en otros. La simbiosis de un género de conversaciones con un espacio particular y con ciertas herramientas es a lo que nombramos *ámbito de convivencia*. En una comunidad existen múltiples ámbitos de convivencia y aunque a unos se les de más prioridad que a otros dependiendo el observador, todos en conjunto generan el tipo de acoplamiento de la comunidad con su entorno. Es así la amalgama de ámbitos dentro de un territorio bien delimitado lo que nos permite hablar de identidades colectivas pues es a partir de esto que surge su diferenciación. En ello las emociones y los afectos juegan un papel determinante, aunque casi ningún investigador las tome en cuenta.

2.6. Identidades étnicas en México

El contexto mexicano presenta sus particularidades con respecto a las identidades étnicas. En su libro *Gente de costumbre y gente de razón*, Alberto Bartolomé reflexiona sobre ellas ampliamente. Considerándolas una forma específica de la identidad social que alude a la pertenencia a un grupo étnico, él comenta que ellas son fenómenos procesuales y cambiantes que reflejan el estado de una cultura en cierto periodo, todo ligado históricamente a contextos específicos. En este sentido pensarlas como esencias compartidas es incorrecto, ya que además de su evolución constante, no hay *un ser* sino *formas de ser*. La diferenciación étnico/no-étnico en nuestro país se expresa así caracterizando a unos como *gente de costumbre* y a otros como *gente de razón*, separación que se construye por medio de la confluencia tanto de la autopercepción, la percepción por otros, así como de la percepción propia de los otros, todo ello por supuesto enmarcado en tensas relaciones de poder y sujeción. Según Bartolomé este entramado forma construcciones ideologizadas de las representaciones mentales, producto de las respectivas historias de articulación interétnica de cada grupo. Es a ello que define como identidad étnica.²¹

²⁰Esto se aprecia en la lista de atributos étnicos que los antropólogos del siglo pasado enumeraban como características de una comunidad, o en la idea de que es el territorio lo que define las identidades étnicas.

²¹Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón* pp. 23-24, 42-43.

APUNTES PARA UNA
TEORÍA DE LA IDENTIDAD

Comunidad, procesos y emociones. Aunque no concordamos con la teoría de representaciones mentales, la manera en que este investigador aborda las identidades étnicas hace que nuestras posturas se aproximen de manera importante. Como él, nos hemos distanciado del *ser* para concentrarnos en los procesos, es decir, en el *hacer*. Criticando las posturas instrumentalistas y esencialistas, Bartolomé muestra que si bien hay indicadores que varían en el tiempo, la característica básica de las identidades étnicas es estar sostenidas por un profundo contenido emocional. Al igual que Darcy Ribeiro, afirma que las etnias son categorías de relación entre grupos humanos, compuestas más de representaciones recíprocas (realidades consensuales congruentes) y lealtades morales que de especificidades culturales o raciales. Para el caso de las sociedades indígenas mexicanas esto se evidencia en las relaciones de parentesco, las que determinan las más de las veces la pertenencia o inserción social de un individuo. Así, tanto para el antropólogo como para nosotros, son la convivencia recurrente y la emocionalidad subyacente los puntos clave para entender las identidades étnicas. Las emociones deben entonces ser comprendidas y reconocidas, sobretodo por su enorme capacidad para orientar las conductas humanas.

Hacer comunitario y proximidad emocional. Para México y en particular Mesoamérica el aspecto complementario a la emocionalidad es el de los estilos de vida, pues justamente el sentido de la realidad surge de ellos, o en nuestros términos, la realidad se construye al hacer cosas juntos. Como lo dice Bartolomé, la conciencia del sí generalizado supone que el otro idéntico y afectivamente próximo, el otro semejante, es el que comparte la vida. El afecto, comúnmente asignado al mundo subjetivo, se origina más bien a partir de las relaciones materiales que facilitan la comunicación y la identificación. Es en esta coyuntura donde cobra importancia el entorno, pues en muchas ocasiones todo el mundo social y natural es considerado emocionalmente próximo.²²

Diversidad étnica. Existe una amplia diversidad étnica en México, tanto de manera interna como externa. No se debe así de considerar la identidad indígena como algo uniforme ni *lomesoamericano* como una formación homogénea, sino como una tradición civilizatoria que presenta un alto nivel de variación biológico cultural e histórica. De esta manera las culturas indígenas son vastos conjuntos que exhiben grandes diferencias entre sí y dentro de sí. Ellas no deben ser homogéneas para que sus miembros puedan relacionarse en forma satisfactoria, como lo plantean algunas teorías, aun si en algunos casos no comparten la misma lengua.²³ La identidad comunitaria como diferenciación entre pueblos está mediada entonces por las relaciones históricas interétnicas y sus coyunturas específicas, dando origen a lo que más adelante nombramos *realidades modulares fractales*.

²² Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre, gente de razón*. pp. 47-52. En una nota de la página 49 el investigador escribe: "Los antropólogos que hayan residido largamente en una comunidad indígena comprenderán mejor lo que significa aproximarse a esa afectividad social, hasta el punto de identificarse con ella y desarrollar prácticas solidarias con el grupo. En las residencias prolongadas las amistades y los compadrazgos suponen la posibilidad de participar, en alguna medida, en la red afectiva comunitaria." Por otra parte es bajo esta red de afectos comunitarios que abarca el mundo social, el natural y aun el sobrenatural que cobra relieve nuestro concepto de *ecosistema metasocial*.

²³ *Ibidem*, pp. 56-59.

Identidad étnica y poder. Bartolomé subraya que dentro de la tradición nacional el poder se entiende a partir de la clásica caracterización weberiana, esto es, como la capacidad otorgada a un actor social para modificar la conducta de los otros. Para los indígenas, sin embargo, el poder deriva de responsabilidades sociales que suponen la obligación de ejercerlas en beneficio de la comunidad. En general, se podría proponer que dentro de la tradición mesoamericana ni la acción política ni la delegación primaria del poder tiene una orientación individual.²⁴ Este sentido del poder en Mesoamérica se condensa en un término: el *tequio*. Si se toma la identidad étnica como representación mental entonces su conjugado en el ámbito material sería ese sujeto político colectivo que es la comunidad o el pueblo. La identidad en acción, la etnicidad, sería entonces la manifestación política de lo étnico, como lo propone el antropólogo. Pero si definimos la identidad de un pueblo mesoamericano como una diferenciación consensual sustentada en la convivencia y la emotividad comunitaria, entonces el poder político radicaría en el *tequio* y su carácter emotivo de compromiso moral.

Cambios en las identidades étnicas. Tomando en cuenta al *ser*, los investigadores buscaron los atributos esenciales que definen una etnia. Eso ha provocado controversia pues éstos cambian mientras que los nombres o categorías con que se autodenominan no lo hacen. Barth indicó de manera certera que los límites territoriales parecen ser lo único que se mantiene sin cambios, sin embargo como lo propusimos, sus fronteras están lejos de ser el «fundamento» de la identidad étnica. Bartolomé comenta que todos y cada uno de los miembros de un grupo étnico habitan espacios sociales definidos y organizados por la existencia de formas culturales específicas. Las mismas fronteras se construyen y especifican en razón de referencias a rasgos culturales, los que tienden a desempeñarse como argumentaciones clave para la delimitación de los respectivos espacios sociales. Es decir, las fronteras territoriales no son absolutas sino que se construyen de manera simbólica por lo cual la cosmovisión tiene gran influencia en esta territorialidad. Por nuestra parte, al ver a las etnias como unidades que cambian en el tiempo, lo que les hace ser etnias no son las esencias tan caras a los occidentales, sino la manera en que se acoplan a un entorno. Generación tras generación los individuos crearán una unidad llamada etnia donde se conjuguen los múltiples ámbitos de convivencia comunitaria. En determinada época los observadores decidirán qué elementos o qué relaciones toman primacía en esa unidad, tal y como los investigadores lo hacemos. Así, los cambios son un problema para aquellos que buscan esencias, mientras que son algo natural para los que vemos que para seguir existiendo, un grupo humano debe acoplar sus conductas coordinadas a al siempre cambiante presente, pues de lo contrario perdería el acoplamiento y dejaría de existir.

La definición que da Barth de grupo étnico dejó atrás el enfoque que preponderaba los rasgos culturales y centró su atención en las formas específicas de interacción social. Bartolomé va más lejos pues considera que no sólo hay que ver las interacciones dentro del grupo sino también las relaciones con su entorno, particularmente con otros grupos. Así, este mismo investigador propone que la etnicidad, en tanto producto de la relación dialéctica entre un grupo étnico y su entorno social, puede ser entendida como un mecanismo de comportamiento para relacionarse con ese mundo alterno. La identidad étnica como creación de un

²⁴*Ibidem*, p. 69.

observador mantiene todas estas dimensiones y las amplía. Al diferenciar se crea una unidad compuesta inserta un entorno con otras unidades de la misma dimensión y una lógica que les une. Los que definían las etnias con base en rasgos específicos centraban su atención en los componentes internos de la unidad. Barth pone el acento en las relaciones internas de la comunidad, es decir, en la lógica interna que determina las interacciones de los componentes de la unidad. Bartolomé anexa a ello las interacciones con otras etnias, lo que corresponde a enfocar la lógica externa que une la unidad con otras unidades del mismo tipo. Así, cada observador podrá poner su atención en distintos aspectos. Cuando nosotros decimos que la identidad étnica está basada en el acoplamiento de una comunidad con su entorno, lo que estamos tratando de decir es que hay que tomar en cuenta tanto los elementos internos y su lógica como el entorno y la lógica externa. Todo ello forma parte de la creación consensual de un observador y consideramos debe tomarse en cuenta, aunque dependiendo lo que queramos estudiar en algún momento pongamos el acento en un lugar y luego en otro.

2.7. La identidad humana problematizada

Con respecto a la *identidad*, lo que nosotros como observadores occidentales connotamos con esta palabra es un conjunto de unidades individuales o de unidades de clase que se refieren casi exclusivamente a la autodefinition de seres humanos.²⁵ Así, en nuestras conversaciones, la «identidad individual», «identidad colectiva», «identidad étnica», «identidad nacional», o «identidad racial» son tantas maneras de connotar las diferenciaciones que los occidentales realizamos con nosotros mismos y con los grupos de nuestro entorno.

La utilización del término vinculado exclusivamente a los humanos y a su mente es congruente con la concepción de una realidad externa e independiente de nuestro acto de conocer. Esto lo podemos observar pues al reflexionar sobre cualquier entidad no-humana un cuestionamiento sobre su *identidad* es irrelevante, pues se presupone que las cosas conllevan *en su ser* todas sus especificaciones y además son carentes de «voluntad». Las cosas *son lo que son*. En este sentido, la pregunta que los pensadores occidentales modernos han planteado generalmente sobre lo no-humano no se focaliza en su identidad, sino en la forma de llegar a conocer lo que «realmente» son las cosas.²⁶ Dicho de otro modo, desde la mirada de un observador en la objetividad trascendental, la *identidad* es un «problema» que únicamente

²⁵Los occidentales tendemos claramente a diferenciar lo humano de lo no-humano y postular una inconmensurabilidad entre ellos. Lo que se nombra *identidad* es un ejemplo. Gran parte de los investigadores operan con ese concepto como si fuera de dominio únicamente humano. Un ejemplo de la separación que realizamos son las siguientes palabras de Navarrete Linares en su interesante libro *Las relaciones interétnicas en México*: “En efecto, aplicar una categoría de definición étnica a una persona o grupo no es lo mismo que nombrar un objeto natural como llamar piedra a una piedra, pues se refiere a una realidad mucho más compleja y contradictoria, una realidad que es construida por el mismo acto de nombrarla.” p. 22. Al operar desde la objetividad entre paréntesis el antropocentrismo desaparece, dando lugar a una única forma de crear realidades tanto para humanos como para no-humanos.

²⁶La reflexión epistemológica se ha centrado en ese proceso desde la metáfora platónica de la caverna hasta nuestros días.

concierna a los humanos ya que para todo lo demás la problemática se centra en la mejor manera de conocer «la realidad».²⁷

Por otra parte, pensar que la *identidad humana individual* es algo sobre lo que vale la pena reflexionar, es decir, problematizarla parece ser el resultado de la diversidad de miradas. Las diferencias que surgen cuando uno se define a sí mismo y dicha definición se confronta a las que los otros dan de uno puede crear un enfrentamiento de realidades. Expandiéndose al dominio de los grupos sociales, el «problema» de la identidad humana individual se convierte en el «problema» de la identidad humana colectiva, pues los grupos humanos pueden diferir ampliamente de la definición que otros les otorguen. Comúnmente estos desacuerdos provocan conflictos a escala social.

Como ya lo expresamos, la identidad siempre se define con respecto al *otro*, pues efectivamente lo que está en juego son las diferenciaciones que realizamos los humanos de nosotros mismos y de nuestros congéneres. Ellas separan la unidad (*el nosotros*) del entorno (*los otros*) y estipulan la forma en que se interrelacionan mutuamente. Para el caso del occidente moderno el *otro* tiene diferentes definiciones según el contexto: vista la humanidad como una unidad, el *otro* es la «naturaleza»; vista como diversidad de unidades, el *otro* se limita a los demás grupos humanos.²⁸

El «problema» de la *identidad humana* en Occidente surge así como una discrepancia de miradas respecto a nosotros mismos. Sin embargo estos desacuerdos no existen al tratarse de entidades no-humanas pues dado que no hay comunicación con ellas les imponemos las definiciones que queremos, son *objetos* de nuestro «nombrar». No hay así discusión sobre *lo que son* sino que les imponemos una definición.

Por nuestra parte, la pregunta no radicaría en la veracidad corroborable del conocimiento sobre la «verdadera» identidad de tal o cual existente o grupo humano, sino sobre la forma en que se construyen e interactúan las múltiples realidades. Lo que nos interesa investigar es la forma en que diferentes sociedades realizan sus diferenciaciones y dan pie a la creación de identidades humanas y no-humanas. En este sentido, afirmamos que las sociedades de tradición occidental cuentan con dos formas básicas de generar identidad, tanto para humanos como para no-humanos: la *identidad intrínseca* y la *identidad relacional*.

²⁷Véanse por ejemplo las reflexiones de Kant sobre *la cosa en sí*.

²⁸Ivan Illich muestra con gran claridad cómo para Europa el «extranjero» ha jugado un papel fundamental en los últimos dos milenios. “Fue sólo en la baja Antigüedad, con la Iglesia de Occidente, que el extranjero se volvió un ser necesitado, un ser que debemos admitir entre nosotros. Esta visión del extranjero ... se volvió constitutiva de la sociedad occidental.” *Obras Reunidas II*, pp. 499-500. La definición del extranjero como ser carente se ha mantenido hasta nuestros días. Después de ser *bárbaro* se transmutó en *pagano*, la Edad Media lo convirtió en *infel* y el Renacimiento en *salvaje*, con la invasión de América se transformó en *indígena* y la última etapa fue transformar al extranjero en *subdesarrollado*. Además de esto, también en la baja Antigüedad la Iglesia de Occidente pone en práctica el concepto de la escasez en el dominio religioso, lo cual es el fundamento del sistema económico moderno basado en la administración de los bienes y servicios escasos.

2.8. Identidad Occidental Intrínseca

La *identidad intrínseca* de un existente es aquella que se explica como interna a él. Esta se forma cuando se diferencia la entidad de su entorno y uno de sus componentes se prioriza como elemento fundamental y generador de sus cualidades. Sin dicho componente la unidad no sería lo que es. Lo que define a la unidad es así uno o varios de sus componentes, un elemento intrínseco a ella, el cual filosóficamente puede describirse como «esencia». Los ejemplos triviales de esto se manifiestan en las entidades no-humanas las cuales en la realidad real tienen una identidad intrínseca de facto. Históricamente lo podemos corroborar: a través del tiempo en Europa se concibieron los existentes como formados primero por cuatro elementos básicos (agua, tierra, fuego, aire), después por ciertos humores, y ahora por átomos de diversos elementos químicos. A su vez, actualmente cada ser vivo tiene una cadena de genes que lo define de manera única. En estos ejemplos, los cuatro elementos, los humores, los átomos o los genes, son esencias intrínsecas que definen a los existentes. Sin embargo, es curioso notar que a través de esta misma historia los humanos usualmente hemos contado con un elemento extra: alma, espíritu, razón, pensamiento complejo, etc. Este componente trascendental siempre se ha considerado inmanente a las personas aunque no definitorio de su identidad.

Por otra parte la creación de identidades intrínsecas no sólo se realiza para individualidades sino también para grupos humanos. Esto sucede de dos formas:

- a) Un observador occidental puede diferenciar cierto conjunto de seres humanos y describirlos como una unidad a partir de un elemento común intrínseco a todos ellos. En otras palabras, una persona puede considerar que ciertos individuos tienen un componente interno común, el cual abstrayéndolo define al conjunto. Éste elemento sería el fundamento de la *identidad colectiva intrínseca*. Un ejemplo son las noblezas europeas de los diferentes siglos, las que se definen a partir de su sangre noble, que es un elemento individual común y esencial. Otro son las identidades familiares, las que se caracterizan también por un componente sanguíneo. Las identidades zodiacales son un ejemplo más, pues ellas se describen como un componente innato, interno de todos los individuos que nacieron entre ciertas fechas. No se nos olvide mencionar las identidades étnicas cuya búsqueda de sus componentes esenciales fue tan criticada por Barth, aunque muchos las sigan pensando así. El proceso cognitivo para generar este tipo de identidad colectiva es exactamente el mismo que para las identidades de clase de objetos, como *pedras, árboles, edificios*, etc. Sin embargo en nuestro lenguaje común a estos últimos términos no les llamamos «identidades» sino muchas veces «categorías». Ello pone en evidencia la lógica relacional que tenemos los occidentales con nuestros entornos, pues se crean cualidades internas inconmensurables entre lo humano y lo que no lo es. Como síntesis podemos decir que la *identidad colectiva intrínseca* parte de lo individual a lo colectivo.
- b) Otra forma occidental de crear identidades intrínsecas colectivas aparece cuando un observador describe a un grupo humano como una unidad a partir de una determinada forma de interacción colectiva. Esta característica relacional define la identidad del grupo y se afirma como constitutiva de él. Dicho de otro modo, un observador puede considerar un

grupo humano como una unidad si él observa que ellos tienen una actividad o una manera de relacionarse particular que los diferencia de otros grupos humanos de su entorno. Esta actividad o manera de relacionarse se considera intrínseca del grupo y fundamenta la identidad colectiva. Pero en numerosas ocasiones dicha identidad tiene un revire, pues pasa de ser una característica intrínseca de la colectividad a ser una característica intrínseca individual de cada miembro del grupo. Un ejemplo es la identidad mexicana que han creado algunos investigadores en estos últimos siglos. En ella los mexicanos se definen a partir de una práctica social, el sacrificio humano. En numerosas ocasiones esta definición se ha individualizado a todos los miembros de la sociedad mexicana, los cuales para algunos son intrínsecamente salvajes, hecho que para muchos otros es resultado de la mala alimentación que llevaban y de la imperiosa necesidad de proteínas que tenemos las personas.²⁹ Otro ejemplo de este tipo de identidades son las comunes generalizaciones que realizamos sobre la forma de ser de las personas de diferentes países o localidades. De esta manera se dice que los mexicanos somos malinchistas, los cubanos bailadores, los ingleses puntuales, los antiguos griegos grandes pensadores, los otomíes testarudos, etc. De hecho, al interactuar con un individuo de estas sociedades se sorprende uno si no cumple la característica general. En estas dinámicas las proposiciones que se abstraen del conjunto toman calidad de afirmaciones veraces para las individualidades. Así, la proposición *en general los ingenieros son cuadrados* se convierte en *todos los ingenieros son cuadrados*. Una forma de convivencia entre individuos de un mismo grupo toma entonces el papel de elemento identitario colectivo intrínseco y se generaliza para *todos* los individuos de ella, volviéndose parte de cada uno de ellos. Sobra decir que este tipo de generalizaciones están al origen de innumerables discusiones, tanto cotidianas como doctas (véase el libro *El Laberinto de la soledad*). En síntesis, proponemos que este tipo de identidad parte de una característica relacional del colectivo y tiende a introyectarla en los individuos.

2.9. Identidad Occidental Relacional

La *identidad relacional* es otra forma en que los occidentales creamos identidades. La podemos definir como aquella que se genera tomando en cuenta las relaciones que un existente tiene en determinado contexto. Con otras palabras, la identidad relacional se crea al momento en que un observador diferencia una unidad de su entorno y prioriza como elemento clave una forma de actuar particular en un medio específico. Al generarla no se toman en cuenta los componentes sino el contexto específico donde se encuentra y la lógica relacional que los une. Así, los humanos occidentales hablamos de ser *doctor, vendedor, cajero, leñador* y un sinnúmero de identidades que dependen del ámbito donde interactuamos, y no particularmente de nuestra «esencia».³⁰ La identidad relacional de los no-humanos en nuestras sociedades mo-

²⁹A este respecto, los grupos de la mexicanidad que plantean que no hubo sacrificios humanos entre los mexicanos operan con la misma lógica pero con la proposición invertida (la negación de la proposición). Ellos consideran que los mexicanos no eran salvajes por lo cual no pudo haber sacrificios humanos. Es interesante observar cómo la ciencia del siglo XX trató de encontrar elementos biológicos intrínsecos al ser humano que dieran origen a la salvajez, a la maldad, a la estupidez o a la homosexualidad.

³⁰Sartre lleva al extremo esta separación entre identidad intrínseca e identidad relacional. En sus reflexiones existencialistas él da prioridad a la búsqueda del «verdadero ser» de las personas, el cual no depende de nuestra

dernas es prácticamente inexistente —excepto en algunas ciencias—³¹ pues generalmente un no-humano está definido intrínsecamente y no por el papel que juega dentro de un entorno específico. Al respecto, cuando vemos un no-humano que realiza algo para lo cual no está especificado intrínsecamente, hacemos siempre una aclaración al respecto: *utilizó la piedra como martillo, lo llevaban como perrito aunque era un puerco, etc.*

Con respecto a las identidades relacionales colectivas, éstas se crean al observar un conjunto de personas y priorizar sus interacciones con otros grupos del entorno. La definición se da entonces a partir de las actividades que realiza. Así, ser *países maquiladores*, *países desarrollados*, o ser *países exportadores de petróleo* son identidades relacionales colectivas que no se consideran intrínsecas de los grupos humanos, al menos en algunos círculos.³²

2.10. Corrimiento Identitario

Ahora bien, al proponer que las realidades occidentales se sustentan en estos tipos básicos de creación identitaria, también tenemos que evidenciar una dinámica muy común entre ellos. Supongamos que una persona realiza una actividad particularmente bien, por ejemplo jugar fútbol. Por el hecho de ejecutar ciertas acciones determinadas en un entorno dado podría pensarse que la identidad *futbolista* es lo que hemos nombrado identidad relacional. Dependiendo de la experiencia del observador, él puede describir la identidad *futbolista* como un simple trabajo que no forma parte fundamental de la «esencia» del individuo, aun si

alienada función dentro de la sociedad occidental moderna. Con este pensar se hace patente la dicotomía antitética individuo-sociedad, rasgo que se expresa en la definición de la identidad de los seres humanos. Otro aspecto que nos muestra la posición de Sartre es que se considera que la «verdadera» identidad de los seres humanos, además de ser intrínseca, es trascendente; la identidad relacional tan sólo es una condición temporal de los individuos. Obviamente nuestra sociedad moderna industrializada genera en los individuos conflictos emocionales muy fuertes, derivados de una relacionalidad anti-biológica a gran escala. Es curioso notar que este malestar civilizatorio se connota con una palabra que hace referencia a un proceso donde algo intrínseco y natural a nosotros de cierta manera se pierde, donde «dejamos de ser nosotros mismos»: la *alienación*.

³¹En biología existen identidades relacionales que están en estrecho vínculo con otros términos, como el de *nicho ecológico*, o *rol biológico*. En otras áreas académicas encontramos categorías similares. Particularmente en sociología se ha hablado de *nichos* biológicos para humanos y *roles* sociales. Estas dos categorías sociológicas entran también dentro de las identidades relacionales.

³²A finales del siglo XIX y principios del XX, la *inteligencia*, una característica intrínseca y considerada genéticamente hereditaria, tomó primacía en los países anglosajones como elemento de discriminación social. A cada persona se le asignaban ciertas tareas sociales que estaban en hipotética correspondencia con su nivel de inteligencia. Los negros, como raza, eran obviamente la escala más baja del escalafón. Ellos estaban así intrínsecamente determinados para realizar las tareas sociales menos agradables. Una identidad que hoy en día veríamos como un oficio (es decir una identidad relacional) se pensaba sin embargo como identidad intrínseca. De hecho, el orden social en la edad media y aún hasta el siglo XVIII decretaba una organización donde cada persona tenía su lugar específico. Dios se lo había otorgado de nacimiento y debía cumplir con él. Nos damos cuenta así que la tendencia europea anterior al siglo XVIII asignaba a los grupos sociales una identidad colectiva de nacimiento: todos los leñadores lo eran porque nacieron para serlo. Sin embargo a partir de la industrialización y el nacimiento de las clases sociales actuales y particularmente de los productores y consumidores, el orden divino dejó paso al orden económico. En esta nueva organización social es difícil hacer sentir a la gente que nació para ser explotado, por lo cual se comenzaron a generar identidades colectivas a partir de un oficio que no se consideraba parte intrínseca de cada individuo. Así, podemos encontrar identidades relacionales colectivas mucho más frecuentemente en la modernidad que en épocas anteriores.

él es el futbolista. Esto está en congruencia con el hecho de que ser *futbolista* se considere generalmente una identidad relacional. Pero si un jugador es muy bueno con respecto a otros compañeros del gremio, en su caso particular se dice que *nació para jugar fútbol* o que *desde chiquito se veía que ya lo traía*, e inclusive en primera persona, *mi don es jugar fútbol*. En todos estos casos lo que en primera instancia pareciera una identidad relacional, con lo cual concoriarían la mayoría de las personas, se convierte en una propiedad interna del futbolista, hecho que se connota con las palabras «nacer para», «traer algo de nacimiento» o «tener un don». Todas estas frases hacen siempre referencia a un elemento identitario intrínseco e inalienable de los seres humanos. Lo que ocurre es lo que hemos nombrado *corrimiento identitario*, pues una identidad que se considera comúnmente relacional se *corre* y se convierte en identidad intrínseca para un individuo en especial. El corrimiento identitario es así un modo en que bajo ciertas condiciones los observadores occidentales construimos identidades intrínsecas a partir de identidades relacionales.

Esta dinámica tiene otra característica particular: se aplica generalmente para actividades con una valoración social positiva, como las artes, los deportes, los haceres comerciales e industriales, o las actividades académicas, mientras son mucho menos frecuentes para actividades de menor prestigio social como ser barrendero, chofer o albañil. Notamos de esta forma que el corrimiento identitario opera primordialmente para oficios de élite. Podemos entonces afirmar que los corrimientos identitarios dependen también de las valoraciones sociales que se hacen de las diversas actividades que realizamos en la sociedad.³³



Realizando una síntesis, podemos decir que las dos formas de crear identidades en nuestras sociedades occidentales generan una dicotomía que lingüísticamente parte a la mitad el conjunto de *categorías culturales*. Un bloque se connota por la palabra *identidad* y el otro por términos como *identidad funcional*, *rol social* o solamente *categoría*. El uso de la palabra *identidad* en occidente se refiere casi siempre a algo intrínseco de cualquier entidad humana. La otra manera de diferenciar los existentes a la cual hemos nombrado identidad relacional se considera en muchos casos un estado momentáneo y poco vinculado al *ser*. Con respecto a los estudios académicos es común el uso de la palabra *categoría* para connotar la identidad relacional.³⁴

³³La influencia de estas valoraciones es enorme pues determina cómo nos percibimos los individuos y cuáles son nuestras expectativas de vida, es decir, cuáles son las identidades relacionales que nosotros pretendemos sean identidades intrínsecas. Al respecto, lo que llamamos manipulación de los medios masivos de comunicación es la generación de identidades particulares que se piensan no son propias de los individuos sino que han sido introyectadas en ellos a través de los medios de comunicación.

³⁴Al respecto, Navarrete Linares opera desde esta perspectiva al asignarles ya sea el nombre de *identidad* o de *categoría* a las identidades colectivas que crean los diferentes grupos humanos en México: “Antes de iniciar esta revisión histórica, sin embargo, es necesario definir de manera clara los conceptos que emplearemos a lo largo de este libro como «categoría étnica», «identidad étnica», «identidad cultural» y «relaciones interétnicas.»” Federico Navarrete, *Las relaciones interétnicas en México*, UNAM, México. 2004. p. 21.

2.11. Identidad a la occidental y tiempo

En occidente la identidad del ser humano y de cualquier existente se considera básicamente inalterable ante la multiplicidad de ámbitos en los que toma parte. En última instancia esto puede connotarse por lo que se denomina *esencia* de los existentes. Las identidades intrínsecas son así constantes a través del tiempo, mientras que las identidades relacionales son temporales y no caracterizan «esencialmente» a un existente, sino son sólo «accidentes» de la vida. Todas las entidades en la realidad real están así especificadas por ellas mismas, es decir, por lo que «realmente» son y no particularmente por la forma en que se relacionan en un entorno particular.

Este modo occidental de crear identidades es por supuesto congruente con la objetividad trascendental pues los existentes se crean teniendo la cualidad de ser únicos e irrepetibles. La congruencia con la concepción lineal del tiempo se hace patente, ya que la repetición se hace imposible para todos los acontecimientos «naturales», hechos «históricos», personas u objetos. La periodicidad de los eventos naturales se explica como una concatenación lineal de sucesos únicos, que aun siendo similares en determinados lapsos de tiempo, son «esencialmente» diferentes. La vida y la muerte, o el inicio y el fin del universo, marcan un inicio absoluto y un final absoluto y son los extremos de una irremediable progresión lineal que va de uno a otro. La identidad en occidente moderno está arraigada así íntimamente a la materialidad del objeto, a los átomos que la componen y a la organización de ellos, así como a dos instantes temporales irrepetibles, su fecha de *creación* y su fecha de *desaparición*.

2.12. Contrapropuesta: Identidad de acoplamiento

El estudio de los disímiles modos de generar realidades es importante para entender la vida de los grupos humanos. Así, profundizar en cómo se crean identidades en Mesoamérica es relevante pues al evolucionar independientemente de otros núcleos civilizatorios ellas se generan de un modo particular. Ello se puede corroborar con innumerables ejemplos, uno de los cuales es nuestra dificultad para abordar su estudio.

Un primer acercamiento a las formas de creación identitaria de las sociedades mesoamericanas nos podría hacer pensar que sus realidades se construyen a partir de una extraña combinación entre identidades intrínsecas y relacionales. De hecho, se podría decir que estas dos formas son los modos «universales» en que los seres humanos operamos. Las sociedades occidentales tenderían así a crear identidades intrínsecas mientras que las sociedades mesoamericanas tenderían a las relacionales. Una interpretación como esta seguiría operando en última instancia desde el observar occidental donde sus concepciones se promulgan únicas y se aplican con entrecomillados a las demás sociedades del planeta. Más bien, lo que hay que postular desde el principio es una diferencia inconmensurable entre una y otra civilización. Reconocer que occidentales y mesoamericanos somos muy diferentes y aceptar nuestras diferencias es un proceder que nos hará siempre dudar sobre las formas de explicar o describir Mesoamérica. En este sentido la aproximación que realizaremos a continuación es un modelo

anclado en la teoría biológica que nos puede dar otra visión del modo de creación identitaria en Mesoamérica.



De inicio recordemos que desde su nacimiento todo ser vivo se encuentra en acoplamiento estructural con su medio ambiente viviendo una historia conjunta que evoluciona congruentemente. Operando bajo la objetividad entre paréntesis, el tipo de identidad que un observador puede generar sobre determinado ser vivo dependería de sus acoplamientos y no de algo intrínseco, como sus genes, ni tampoco de algo extrínseco como su nicho ecológico. Al resultado de diferenciar unidades tomando en cuenta su coherente existir con el medio y los cambios que ambos sufren para mantener tal congruencia, le hemos nombrado *identidad de acoplamiento* o *identidad integral*.

Este tipo de identidad no sólo opera para seres vivos pues al momento de diferenciar, la unidad creada puede ser animada o inanimada. Así, si tomamos el ejemplo de la identidad de un cerro, ella seguirá existiendo si se mantiene el acoplamiento con los seres vivos que en él habitan. En cambio desaparecería si una especie dejara de existir provocando un cambio radical en su corporalidad, causando posiblemente una erosión paulatina que generaría en algún momento la pérdida del acoplamiento del cerro con su entorno, hecho de todas formas irremediable a escala geológica.

Las identidades de acoplamiento humanas se generan de manera sencilla, siempre que nos desvinculemos de nuestro paradigma trascendental. Como ejemplo podemos mencionar la identidad *estudiante*, cuya creación se basa en la unión que existe entre un ser humano y determinado entorno, la *escuela*. Este acoplamiento se pierde al graduarse o al darse de baja, dando como resultado la desintegración de la identidad *estudiante*.

Al interactuar de manera acoplada en múltiples esferas un observador puede generar diferentes identidades de acoplamiento para una «misma» persona, ya que cada ámbito generará una identidad particular. Para determinados observadores el *estudiante* del ejemplo anterior será *padre de familia*, *compañero deportivo* o *cajero de un banco* dependiendo el contexto en que el observador vea que la persona participa. En este sentido, no podemos hablar formalmente de *la* identidad de un individuo ya que cada observador generará consensualmente una propia, pero de lo que tal vez sí podríamos hablar es de la multidimensionalidad de su identidad. Ésta se generaría si hacemos una abstracción y fusionamos las diferentes identidades consensuales de acoplamiento que los observadores han generado de un «mismo» individuo. Podemos definir a esta fusión como la identidad «global» de acoplamiento, la cual por supuesto siempre está en constante cambio ya que cada una de sus dimensiones se modifica con el tiempo. Desde esta mirada, las identidades de acoplamiento heredan la estructura sistémica del conjunto unidad-medio, creando una identidad «global» de acoplamiento. Ésta, es un sistema multidimensional que depende tanto de los ámbitos en que el individuo se ha acoplado a lo largo de su vida como de las miradas de los observadores y de la historia de cada uno de ellos.

2.13. Identidades de Parentesco

Para entender mejor el proceso generativo de las identidades de acoplamiento tomemos como punto de comparación la identidad *padre*. En las realidades occidentales la identidad *padre* es una identidad intrínseca, definiéndose por el componente sanguíneo de las personas. Esto puede corroborarse no solamente en las leyes sobre paternidad en las constituciones de nuestros estados modernos, sino sobretodo en las explicaciones que brindamos cuando una madre soltera se vuelve a casar y el niño o niña crece con la nueva pareja de su madre. En estos casos se usan frases como *él no es su verdadero padre o su padre biológico es otro o él ha sido como un padre para la niña*. La distinción entre el *verdadero padre* y el que *funge ser padre* es evidente en nuestras sociedades, lo que reafirma la hipótesis de la identidad de parentesco intrínseca para occidente. Sin embargo, es curioso notar que esta distinción no la aplican los niños o niñas cuando en ausencia del padre o la madre biológica otra persona se hace cargo de ellos. En múltiples casos es posible corroborar que al hacerse cargo el abuelo o la hermana mayor, el niño o la niña les llama *padre* o *madre*. El infante connota su acoplamiento con ellos por medio de estos términos, aunque no lo sean «realmente».

Otro ejemplo que corrobora el fundamento intrínseco de las identidades de parentesco en Occidente es el uso en ciencias sociales de la expresión *parentesco ritual*. Este término se utiliza en la academia sobretodo para referirnos a muchas de las formas de parentesco de otras culturas. Se evidencia así la incapacidad de extraer las identidades de parentesco de su raíz sanguínea e intrínseca, fundamento vital de las relaciones sociales occidentales.

Con respecto al ser *padre* visto como identidad de acoplamiento quisiéramos mencionar un caso mesoamericano que consideramos opera en este tenor, al tiempo que evidencia las profundas diferencias culturales en la creación de identidades. En su *Arte de la lengua Otomí*, Pedro de Cáceres comenta que entre las familias nahuas del siglo XVI existía una similitud entre el hijo que ya había muerto y el que había dejado el núcleo familiar y vivía en otro lugar, similitud que podemos deducir por el uso de una misma expresión verbal para ambos casos:

Si es muerto el hijo o hija o otro pariente posponen *catca* [...] *vel. nopiltzincatca* [...] *vel omomiquili nopiltzin* [...] y nota de este *catca* [...] que aunque el hijo no es muerto tambien usan del si ya no biue con los padres s. que sea ausentado de casa de sus padres³⁵

Por el otro lado, justo cuando el hijo se casaba y partía de la casa paterna/materna para vivir con los suegros, era considerado como un *hijo* de facto en su nueva familia. Así lo expresa el fragmento de la *Crónica Mexicáyotl* al momento en que los mexicas emparentan con los culhuacanos durante su migración:

³⁵Pedro de Cáceres, *Arte de la lengua Otomí*, citado en Madajczak “Holy Family. The nahuatl kinship terms in the context of christianity”, p.115. En este interesante trabajo la investigadora opera desde la realidad trascendental tomando como principio analítico el campo semántico biológico, es decir, la identidad intrínseca derivada del lazo sanguíneo. Así ella diferencia la identidad nahua *-ta* (padre) en un sentido biológico y la identidad *-ta* como honorífico. Desde la realidad constituida y la creación de identidades de acoplamiento esta diferencia desaparece en muchos casos, siendo posible explicar de manera coherente y unificada no solamente la identidad *padre* en los textos nahuas, sino en general la forma de crear la *familia*.

68. *Auh in Mexica in yebuecagua yequin mochihua montia inimichpochhuan in Culhuaque in yebuantin Mexica, auh in Culhuaque yequin momontia in Mexica inintelpochhuan ye nellihui inin pilhuan.*

68. Y los mexicas mucho se detuvieron, hacían nueras a las jóvenes hijas de los culhuacanos, ellos los mexicas. Y los culhuacanos tomaban por yernos a los jóvenes de los mexicas, [haciéndose los mexicas] de esta manera, verdaderamente sus hijos.³⁶

Consideramos que el uso de la expresión **nopiltzincatca** (era nuestro hijo) tanto en la situación del hijo muerto como del hijo ido, connota un tipo particular de interacción entre *hijo y entorno familiar*. La identidad *hijo* se desintegra al romperse el acoplamiento entre el individuo y la familia y no únicamente perdiendo el acoplamiento biológico, es decir muriendo. De manera inversa, al acoplarse un hombre por medio del matrimonio al núcleo familiar de los suegros, se crea una nueva identidad *hijo*, la cual se connota por las palabras **nellihui inin pilhuan** (así [se hicieron] verdaderamente sus hijos). Juzgamos que la identidad nahua *hijo* (*tepilhuan*) sería un ejemplo de creación de identidad de acoplamiento.

El modelo identitario por acoplamiento nos puede brindar también un marco interpretativo para entender las identidades de los hombres-dioses en el contexto de las fiestas prehispánicas mexicas dedicadas a alguna deidad, y en general de innumerables rituales en Mesoamérica. Explicados desde la realidad real, en estos rituales «un mismo individuo» adquiriría la identidad del dios al tiempo que perdía la suya o se deificaba a través del tiempo gracias a una vida gloriosa. Esto representa un verdadero problema si pensamos que la identidad es intrínseca e inalienable al individuo. Por ello, para explicar tal cambio se habla del «hombre-dios», pues nos es muy difícil abandonar el fundamento orgánico intrínseco del ser humano así como el numinoso e intrínseco de la divinidad. Aunado a esto, en muchos casos se encuentran rituales asociados a la muerte de la identidad humana y al nacimiento de la divina. Al igual que para el parentesco, explicamos estos eventos con expresiones como *muerte ritual* o *nacimiento ritual*. Observamos así que en nuestro quehacer científico la palabra *ritual* unida a otro término connota eventos que generalmente se asocian a otras culturas que la occidental. Estos sucesos siempre hacen referencia a cambios o relaciones identitarias cuya «rareza» nos genera problemas, pues comúnmente no están fundamentados en un elemento intrínseco de la corporalidad de quien la sufre. Las problemáticas se diluyen sin embargo tomando en cuenta la identidad de acoplamiento. A partir de ella podemos decir que una persona designada para ser Tezcatlipoca en cierta fiesta, perdía su acoplamiento familiar y social-humano acoplándose a otro ámbito social. «Su» identidad humana muere y «pasa» de ser el *hijo* de fulanita o un *guerrero* de tal o cual calpulli, a nacer «como» Tezcatlipoca. En este caso y desde la perspectiva de la identidad de acoplamiento sería incorrecto llamar a dicha persona la «representación» del dios, pues caeríamos nuevamente en un operar desde la realidad real. La problemática identitaria que surge de este planteamiento no se puede describir como aquella del significado/significante ni del representante/representado, pues ambas dicotomías están arraigadas a nuestras lenguas sujeto-objeto, a la objetividad trascendental y por lo tanto a las identidades intrínsecas. Aquí lo que está en juego es la congruencia de la interacción entre medio e individuo. Ello a su vez es consecuencia de la lógica de los cambios corporales que

³⁶*Crónica Mexicáyotl* p. 51. La traducción es propia.

sufre cada uno. La desaparición de una identidad específica no se da así desde un aspecto biológico-material sino desde la pérdida del acoplamiento con determinado entorno.

La forma de explicar las realidades Mesoamericanas puede tener en la identidad de acoplamiento un importante aliado, mas no sólo para ellas, también para otras culturas a través del mundo. Al respecto, la hermosa película de Werner Herzog titulada *Donde sueñan las verdes hormigas* cuenta con una escena clave para entender la forma en que se generan identidades entre ciertos aborígenes de Australia. La trama versa sobre un pleito legal de tierras sagradas entre una minera y algunas comunidades locales. En la escena del juicio uno de los ancianos aborígenes habla y dice todo un discurso en su lengua, por lo cual el juez solicita a otros nativos ahí presentes que traduzcan al inglés lo que el anciano dijo. Uno de los solicitados, que es también un anciano portavoz de las comunidades, le replica al juez que no puede traducir porque el anciano que dijo el discurso *es mudo*. Sorprendido por la respuesta el juez no entiende ya que acaba de ver/escuchar hablar al anciano. Interviene entonces el abogado occidental, el cual le explica al juez que toda la tribu del primer anciano ha desaparecido y que él es el último hablante de su lengua, la cual es muy diferente a la de los otros aborígenes en la sala. Dado que ya no hay nadie que le entienda le dicen *el mudo*. Esta escena ejemplifica perfectamente las formas en que los occidentales generan identidades en comparación a otras culturas. El juez, al concebir la identidad *mudo* como una cualidad intrínseca del anciano, se sorprende que hable, mientras que en la película muestran que los aborígenes generan la identidad *mudo* a partir de un acoplamiento especial con un entorno específico. Para los autóctonos una persona se considera *muda* cuando no puede mantener un acoplamiento conversacional con alguien más, sin que esto sea una propiedad intrínseca de él. El ser/estar/vivir *mudo* está muy lejos del simple hecho de no poder pronunciar palabras, el ser *mudo* es no poder conversar —en el sentido de Maturana—, es decir, no tener al menos otro individuo con el cual se pueda estar acoplado socialmente. La película muestra así que ser *mudo* entre los aborígenes australianos es una identidad de acoplamiento.

Concluyendo este apartado, podemos decir que la diferencia principal entre operar como observadores trascendentales u observadores de acoplamiento es que en el primer tipo se crean realidades atomizadas donde cada entidad es individual e independiente en su identidad de las demás. En contraparte las identidades de acoplamiento crean sistemas que integran congruentemente unidad y entorno, donde una identidad deja de existir si se destruye el sistema, es decir, si se acaba el acoplamiento. En otras palabras, la forma de crear identidades de acoplamiento es ambiental, pues el individuo no se considera independiente del entorno ni el entorno del individuo como en las realidades trascendentales, sino que unidades y medio forman un sistema complejo indisoluble que evoluciona en el tiempo.

2.14. Ser, hacer y comer en Mesoamérica

En las sociedades occidentales modernas la comida no tiene un papel definitorio en las identidades de los individuos. Ella es tan sólo un requerimiento biológico mas no una necesidad trascendental. El *ser* de cualquier existente es implícito, al tiempo que el *hacer* es una condición no trascendental; el *comer* no figura dentro de las esencias de las comunidades o

individuos. De manera contraria, podemos notar que al menos entre los nahuas del posclásico, las formas en que se adquiría el alimento para la manutención comunitaria fundamentaba algunas de las identidades colectivas. De hecho, el uso del término *tonacatl* —nuestra carne— para designar ciertos alimentos pone de relieve algo importantísimo dentro de las realidades nahuas, *se es lo que se come*. Así en Mesoamérica muchas de las identidades colectivas de los pueblos nahuas tanto del posclásico como actuales, se fundamentan en una actividad particular que da soporte a su identidad colectiva, la cual es gran parte de la veces un modo de obtención del mínimo sustento alimenticio.³⁷

Ser, hacer y comer no se encuentran disociados en las realidades nahuas sino que forman un sistema que podemos definir a partir del acoplamiento que cierta comunidad tiene con su entorno. Esto nos lleva a proponer que también las identidades colectivas mesoamericanas pueden ser analizadas como identidades de acoplamiento. La identidad de una comunidad dada se desintegraría entonces al dejar de realizar cierta actividad en cierto medio con el que estaban acoplados y mantenían un intercambio material mínimo para su autopoiesis individual. El *dejar de hacer* es el *dejar de comer* que es dejar de estar acoplados y por lo tanto es *dejar de existir*.



El *ser humano* como individuo ha jugado en las realidades occidentales un papel central ante los demás animales y seres inanimados que nos acompañan en el vivir. Las concepciones grecojudeocristianas que hemos heredado conllevaban desde sus inicios la separación entre humanos y todo lo demás. Este pensamiento también aleja a dioses y hombres, creando espacios de existencia diferenciados para unos y otros. Por otra parte, la perenne esencia de los seres y las cosas se contraponen a su transitoria existencia en este mundo. Dicha incompatibilidad ha llevado a tratar de modificar el pensar en pro de una mirada integradora que trascienda la problemática de lo mutable y lo inmutable. Así, en épocas recientes se postula un cambio de paradigma, donde el pensamiento complejo y el análisis sistémico sean las puntas de lanza de una nueva manera de ver el mundo. Desafortunadamente muchos esfuerzos se truncan desde los primeros pasos a causa de la característica sujeto-objeto de nuestros lenguajes, regresando indefinidamente al modelo analítico racionalista atomizador y desvinculante del entorno.

Pero realidades donde el «pensamiento» integral es fundamento del vivir prosperan de manera paralela en muchas partes del planeta. Mesoamérica es una de ellas. Aquí existe una mirada acorde a dicho pensamiento. La intersubjetividad, la creación de identidades por acoplamiento y el pensar paralelo en términos de comunidades y personas, forman un conjunto coherente que fundamenta dichas realidades.

³⁷Una vez más insistimos que el término *mínimo* connota la acción completa de preparar los alimentos de cierta manera en ciertos momentos específicos, incluyendo así la materia prima, los saberes necesarios, la coordinación comunitaria para la cabal realización, todos los elementos extras para que el alimento y medio se acoplen correctamente (como los elementos de una fiesta particular), cierta convivencia comunitaria específica, etc.

APUNTES PARA UNA TEORÍA DE LA IDENTIDAD

Vista desde la mirada intersubjetiva, la identidad se desprende de su atadura a lo humano, a las esencias y a la incongruencia de su modificación en el tiempo. Ella existe entonces como creación consensual de cada observador, el cual no «analiza» los eventos, sino los explica como totalidades integradas a su entorno que se crean y se desintegran continuamente. En el seno de estas totalidades cada elemento es un sujeto que participa activamente. Los mundos se definen así muchas veces como comunidades, siendo todos ellos parte de un mundo mayor que a escala global es todo el Mundo.

Pensamos que es primordial desarrollar una teoría de la identidad específica para Mesoamérica, la cual tendría que estar fundamentada en la intersubjetividad. Pero por el momento consideramos que las ideas planteadas en este apartado son relativamente suficientes para comenzar a estudiar la historia mexicana.

Parte II

Cuatro momentos de la historia mexica

Crónica Mexicáyotl Historia, mito y realidades

En esta tesis analizaremos cuatro momentos de la migración mexicana: su salida de Aztlan, el encuentro con los mimixcoas, su separación con los michoacanos y la divergencia entre Huitzilopochtli y su hermana mayor Malinalxóchitl. El documento en náhuatl que contiene estos pasajes y que utilizaremos como fuente primaria es la *Crónica Mexicáyotl*.

Numerosas obras narran alguno o varios de estos clásicos pasajes de la migración mexicana. Entre ellos existen documentos pictóricos con breves anotaciones caligráficas como la *Tira de la Peregrinación* y el *Códice Azcatitlan*; otros están escritos sólo en español como la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* de fray Diego Durán, la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta y la *Crónica Mexicana* mal atribuida a Tezozómoc;¹ unos terceros combinan imágenes de tradición indígena y texto alfabético como el *Códice Aubin*; y otros están escritos sólo en náhuatl como el *Memorial breve acerca de la fundación de la Ciudad de Culhuacan* y por supuesto la *Crónica Mexicáyotl*.

En este capítulo veremos un poco de la historia de esta última fuente así como sus filias con otros documentos de contenido parecido. También reflexionaremos brevemente sobre el proceder de los investigadores al analizar estas historias utilizando el hecho de que cada civilización tiene modos particulares de crear sus realidades y por tanto formas diferentes de narrarlas.

3.1. La *Crónica Mexicáyotl* como fuente histórica

La *Crónica Mexicáyotl* es una obra histórica en náhuatl atribuida generalmente al mexicano de noble estirpe Fernando de Alvarado Tezozómoc. Hasta 1982 se le conocía gracias a un documento perteneciente a José Antonio Pichardo y Antonio de León y Gama el cual era copia de un texto de Lorenzo Boturini. Se tiene referencia que el manuscrito de Boturini no era

¹Gabriel Kruell, *La Crónica X: nuevas perspectivas a partir del problema historiográfico de la Crónica Mexicáyotl y su cotejo con la Crónica Mexicana* tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México, 2011.

el original, pues a su vez había sido transcripción de un texto antiguamente extraviado. Fue en 1982 cuando Wayne Ruwet encuentra en la Universidad de Cambridge un *corpus* de obras del siglo XVII pertenecientes al historiador chalca Chimalpahin. Entre ellas se encontraba justamente la *Crónica Mexicáyotl* que Boturini mandó copiar.

La única edición completa en español de la *Mexicáyotl* es la que Adrián León publicó en 1949. El documento que utilizó como base para su traducción fue aquel de Pichardo y León y Gama, el cual era copia de la copia del documento de Cambridge. Esta edición está conformada por tres partes paralelas, una en náhuatl correspondiente a la paleografía, una traducción algo literal con un marcado estilo indígena, y una segunda traducción libre acoplada al estilo gramatical del castellano. Generalmente esta última ha sido utilizada para muchas de las interpretaciones de la historia mexicana en los últimos sesenta años, desembocando ello en ciertas imprecisiones que trataremos de corregir en este trabajo.

Con respecto a la organización interna de la obra, podemos observar que la *Crónica* está formada por dos grandes bloques: uno que comprende la historia mexicana desde la salida de Aztlan hasta la toma de poder de Acamapichtli, y otro que hace un recuento detallado de los tlatoque mexicanos y sus descendientes. El primer bloque, que podemos llamar histórico, tiene tres particularidades.

Por una parte, al inicio se encuentra un proemio donde se define la autoría del documento. En él Alvarado Tezozómoc, nieto de Moctezuma Xocoyotzin, dice haber escrito la obra y ser el legítimo depositario de la historia de su pueblo. La importancia que se le daba en la tradición indígena a la herencia y resguardo de la historia de la comunidad, sobretodo de un pueblo en vías de desaparecer, se muestra aquí con particular fuerza. Tezozómoc hace en este proemio una introducción al documento enfatizando la veracidad de su narración, sacada directamente de las palabras de sus nobles y ancianos parientes. Al mismo tiempo la eleva al rango de verdad ante otras tradiciones históricas como la tlatoqueca, así como contra la dinámica colonial que relegaba muchas de estas narraciones al terreno de las funestas fábulas e ilusiones del diablo.²

La segunda particularidad de la parte histórica es que un importante fragmento inicial es atribuido al anciano tenochca Alonso Franco. Esta sección abarca desde la salida de Aztlan hasta la partida el encuentro con los mimixcoa. Su particular estilo nos hace suponer que se entrevistó al anciano mexicano en algún momento de la segunda mitad del siglo XVI y su discurso en náhuatl fue transcrito a caracteres latinos.³ Ya sea que haya sido el mismo Tezozómoc

²Ya hemos mencionado que siempre y en todo momento los humanos creamos estructuras de discriminación entre lo verdadero y lo falso. Como bien lo ha mostrado Federico Navarrete en su artículo "Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre mito e historia", el escepticismo histórico de los frailes del siglo XVI y XVII se basaba en el principio de verdad promulgado por La Biblia. Cf. Federico Navarrete, "Las fuentes históricas más allá de la dicotomía entre mito e historia" en *Estudios de Cultura Náhuatl* Vol. 30. UNAM, México, 1999. pp. 234-235.

³Afirmamos que este extracto es la transcripción de las palabras de Don Alonso Franco por tres razones: a) realizar entrevistas a los ancianos, transcribirlas y luego utilizar esa información de la manera más pertinente según la obra, era la metodología generalizada que se utilizaba en el siglo XVI para obtener el conocimiento sobre asuntos anteriores a la llegada de los españoles; b) el estilo del extracto es marcadamente oral con respecto al proemio y a los textos posteriores, pues cuenta con numerosos paralelismos y variadas figuras y aclaraciones

el transcriptor o fuese alguien más, el nieto de Moctezuma utilizó este gran fragmento como inicio de su obra. Para nosotros el extracto de Don Alonso es de suma importancia ya que en él se encuentran dos de las escenas de la historia mexicana que analizaremos.

La tercera particularidad de esta primera parte de la *Crónica* es que ella finaliza abruptamente en la toma de poder de Acamapichtli. Como bien lo sugiere Gabriel Kruell, esto nos induce a pensar que existió una versión más extensa que sí contenía los folios que narran lo ocurrido después de este tlahtoani. De hecho muy probablemente abarcaba hasta la llegada de los españoles, de manera similar a otras crónicas como el *Códice Aubin*. Desafortunadamente la obra completa no llegó a nosotros pues hasta el momento sólo se conoce la versión que se corta en el gobierno de Acamapichtli y que está contenida en los documentos encontrados en Cambridge.

A este respecto es importante señalar que la *Crónica* del manuscrito de Cambridge está escrita totalmente con la grafía de Chimalpahin. Al parecer el historiador chalca obtuvo el documento de Tezozómoc, pero incompleto y de él hizo una copia. Por ello la primera parte de la *Crónica* se acaba tan abruptamente. Sin embargo Chimalpahin no se limitó al copiado pues hizo anotaciones y precisiones a la historia.

Las propuestas de los investigadores ante ello han sido de dos tipos. Algunos como Romero Galván o Peperstraete se inclinan a pensar que Tezozómoc es completamente el autor y Chimalpahin sólo transcribió la *Crónica Mexicáyotl* insertando algunos comentarios.⁴ Otros, como Kirchhoff y Kruell, le conceden al historiador chalca la autoría de la segunda parte e importantes inserciones en la primera.⁵

Independientemente de estas posibilidades, podemos decir que como documento histórico la *Crónica Mexicáyotl* de Tezozómoc es el texto en náhuatl por excelencia de la historia mexicana. La gran cantidad de detalles le hacen un texto imprescindible. Su marcado estilo oral con numerosas figuras retóricas y paralelismos muestran su profundo carácter antiguo. Aunque transcrita por Chimalpahin e intervenida por él en cierto grado, la *Crónica Mexicáyotl* guarda su clara tradición tenochca y muestra una historia oficial de ese altépetl.

3.2. La *Crónica Mexicáyotl* como tradición oral

Y hoy en el año 1609, yo mismo, Don Hernando de Alvarado Tezozomoc, que soy nieto de la persona que fuera el gran rey Moctezuma el menor [...] precisamente yo mismo certifico y doy fe, en este mencionado año, de esta antigua herencia, de esta antigua

utilizadas comúnmente en una conversación entre personas; y c) al finalizar el extracto se dice literalmente “34. *Oncan tlamí inítlatl huebue in Alonso Franco catca nican ichan ipan altepetl Ciudad Mexico Tenochtitlan, aub in omomiquillico ipan xihuitl de 1602 años, inin Meztizo catca*. 34. Ahí concluye el relato [las palabras] del anciano Alonso Franco, cuya morada se encontrara aquí en el altépetl Ciudad de México Tenochtitlan. Murió en el año 1602 años y era mestizo”. Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl* p. 25.

⁴José Rubén Romero Galván, “La Crónica X”, p. 185-195; Sylvie Peperstraete, “Nouvelles hypothèses sur la *Crónica Mexicáyotl*” pp. 7-37.

⁵Paul Kirchhoff, “El autor de la segunda parte de la *Crónica Mexicáyotl*”, pp. 226-227; Gabriel Kruell, “La *Crónica Mexicáyotl*: versiones coloniales de una tradición histórica mexicana tenochca”, pp. 197-232.

amonestación [...] lo que ellos asentaran y dijeran en sus escrituras ocurrió todo, es todo verdad, no es mentira, no lo inventaron ni fingieron así nada más al asentarlos.

Y también por eso, yo Don Hernando de Alvarado Tezozomoc, certifico y confirmo a los mencionados ancianos, ya que no es tan sólo de la boca de unos cuantos la relación que aquí comparo; por ello atribuyo el relato a los ya nombrados, a los ancianos que la ordenaran; puesto que yo custodio mi depósito por propia decisión, ya que de sus amados labios recogí tal cual la contarán los amados reyes y nobles que vivieran, a quienes después se cita aquí, a los cuales perdonara Dios nuestro señor; por medio de ella mutuamente se concertaban y ponían de acuerdo el espíritu de la antigua relación admonitoria los gobernadores Don diego de Alvarado Huinantzin, padre mío preciadísimo, noble, Don Pedro Tlachuepatzin, mi tío, Don Diego de San Francisco Tehuetzquitzin y los demás queridos nobles a quienes escuchara, los cuales bien y genuinamente sabían su antigua relación admonitiva que yo tomara de sus relatos.⁶

Con estas palabras Tezozómoc se afirma heredero de la tradición histórica tenochca. El tequio de conocer y resguardar la historia de la comunidad era una herencia familiar entre los antiguos pueblos mesoamericanos. En principio las crónicas históricas eran documentos inacabados que se heredaban de generación en generación. Antes de la llegada de los españoles los discursos orales y los códices pictográficos se resguardaban y se transmitían sucesivamente. Posteriormente fueron los documentos escritos en alfabeto romano los que pasaban de padres a hijos, anexándose nuevos eventos conforme los sucesos de la época. En el caso de la historia mexica tenochca Tezozómoc fue el último heredero conocido de esta tradición histórica.

Antes de la llegada de los españoles los encargados de la manutención de la historia eran los sabios ancianos de ciertos calpullis o linajes. Ellos tenían la responsabilidad y compromiso moral de preservar los códices pictográficos históricos así como los estilizados discursos hablados que los complementaban. La narración pintada en el código se enriquecía así con la narración hablada. La palabra ahondaba en fechas, acciones, conversaciones y muchos otros detalles que se acoplaban a las pinturas y las expandían en la imaginación. Tanto discursos visuales como hablados eran seguramente aprendidos de memoria y se transmitían de generación en generación. Las variaciones de ellos dependían de múltiples factores, sin embargo en ciertos pasajes muy probablemente se mantenían con pocos cambios durante generaciones. Para que no variaran en demasía o para que las variaciones fueran acordes al poder gobernante, una institución social se encargaba de fortalecer esta actividad. Al menos se sabe que para los mexicas eran el *telpochcalli* y el *calmécac* los centros donde se enseñaba a los jóvenes la historia de su comunidad. Los más aptos de los linajes adecuados eran quienes en algún momento asumirían el cargo de mantener viva en su memoria la historia de su pueblo. Al mismo tiempo resguardaban celosamente los códices heredados por sus padres. Es así que voz y pintura se unificaban como dos partes disjuntas de un todo, como dos palabras de un difrasismo. Y al ser narradas en una ocasión especial o en una clase escolarizada, esta unión armoniosa de tinta y palabra era acompañada de olores, ambientes, luminosidades, tonos de voz, ademanes y muchas más emotividades, creando una performática que hacía aflorar la profundidad sacra de la historia que nos dice quiénes somos.

⁶Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, UNAM, México, 1989. Traducción de Adrián León. pp. 8-9.

En ese sentido la *Crónica Mexicáyotl* es el resultado de la antigua tradición acoplada ahora al naciente contexto colonial. La milenaria dinámica civilizatoria de resguardo, transmisión y performática oral tan característica de Mesoamérica se vio trastocada por la entrada del registro alfabético y la lectura individual. La *Crónica* se encuentra en esta transición. Algunos rasgos se mantuvieron en ella, como el tequio familiar de mantener viva la historia del altépetl para las generaciones futuras. Otros aspectos se perdieron, como la antigua performática comunitaria y las instituciones que la mantenían viva. El difrasismo *voz y pintura*⁷ se rompió quedando disociadas sus partes. Como lo dice Tezozómoc, la *Crónica Mexicáyotl* muestra la *voz* de aquellos nobles mexicas, pero sólo eso. Otros documentos como la *Tira de la Peregrinación* muestran sólo la *pintura*.

Sin embargo muchas huellas de esta inquebrantable unión se vislumbran en los códices. La *Crónica*, que registra en los eficientes caracteres latinos las antiguas voces indígenas, mantiene gran parte los paralelismos y las estilizadas figuras retóricas del buen hablar nahua. Como veremos más adelante, importantes extractos de estos discursos transcritos se empalman de manera perfecta con las láminas de códices pictográficos como la *Tira de la Peregrinación*, el *Códice Aubin* o el *Códice Azcatitlan*. En este trabajo veremos que efectivamente *voz y pintura* forman un binomio que institucionaliza el hacer de la tradición oral mexica, siendo la *Crónica Mexicáyotl* una de las armoniosas partes.

Por otro lado las escenas que estudiaremos se encuentran en su mayoría dentro del extracto atribuido a Don Alonso Franco. Como ya comentamos, consideramos que esta sección es la transcripción de una entrevista al anciano tenochca. Existe dentro del fragmento una combinación de dos aspectos importantes. Uno es que aparecen bellos y estilizados discursos que parecieran haberse decantado durante decenas de años hasta llegar a la estética oral que muestran. Suponemos que gran parte de ellos ya existían con anterioridad y fueron aprendidos de memoria por el anciano desde muy joven. El segundo aspecto es que el fragmento tiene pequeñas frases insertas que aclaran ciertas situaciones, sobretodo en lo que corresponde a los nombres que tomaron los mexicas durante su migración. Esto es un elemento característico de una entrevista, donde el entrevistado hace comentarios que aclaran al escucha ciertos aspectos que de otro modo podrían quedar ambiguos. De este modo todos los extractos que estudiaremos forman parte de la antigua oralidad nahua donde lo dicho y lo dibujado se integraban en un binomio inseparable.

3.3. La *Crónica Mexicáyotl* y sus filiaciones

Varios documentos hablan sobre la historia mexica, la mayoría escritos en español. Desde hace ciento cincuenta años las propuestas de filiaciones esgrimidas para ellos han evoluciona-

⁷Proponemos el difrasismo moderno *voz y pintura* para hacer referencia al acoplamiento de dos partes disjuntas de la antigua tradición oral mesoamericana: el discurso hablado y el discurso pintado. Su acoplamiento daba pie a toda una performática social del discurso oral mesoamericano al momento de ser expuestos ante cierto público, hecho diferente al hacer individual de la lectura en la modernidad. A su vez, este difrasismo connota toda una red de acciones y comportamientos vinculados al resguardo, transmisión y creación de la historia comunitaria. Este hacer social comunitario cambió radicalmente al llegar los españoles con el avasallante registro alfabético.

do. Las perspectivas han cambiado gracias al análisis y descubrimiento constante de nuevos documentos, como el manuscrito de Cambridge. Con respecto a la *Crónica Mexicáyotl*, los últimos trabajos muestran interesantes ligas. Una primera propuesta la hace Gabriel Kruell, quien evidencia los parecidos y las diferencias del manuscrito de Cambridge en náhuatl con la *Crónica Mexicana* en castellano.⁸ Las conclusiones de este investigador son que la crónica en español es una traducción con fuertes errores de la *Mexicáyotl*. Por ello atribuirle también a Tezozomoc la *Crónica Mexicana* ha sido un error pues él no pudo haber cometido estas impresiones en la traducción.

A su vez, la historiadora belga Sylvie Peperstraete ubica la *Crónica Mexicáyotl* dentro de la familia de documentos que provienen de la famosa, primigenia y extraviada *Crónica X*.⁹ Ella propone que al igual que las obras de Durán, Acosta y Tovar, la *Mexicáyotl* es copia del hipotético documento propuesto por Robert Barlow en 1945.¹⁰

Bajo esta filiación el mismo Gabriel Kruell va un poco más allá. Su propuesta es que Tezozómoc escribió una primera versión de la *Crónica Mexicáyotl* que fue traducida en algún momento dando origen a la *Crónica Mexicana*. Para 1602, como proyecto más ambicioso, Tezozómoc anexó un proemio donde exalta su ascendencia mexica tenochca. Esta crónica con proemio es la que llegó de manera incompleta a Chimalpahin. El historiador chalca la transcribió y utilizó para sus propias obras. Revisando entonces la hipótesis de Barlow, Kruell llega a la conclusión que la primera versión de la *Crónica Mexicáyotl* de Tezozómoc, aquella que no tenía proemio y estaba completa, cumple con todas las características para ser la *Crónica X*. Las demás historias, tanto en castellano como en español, provendrían así de ella.¹¹

Por nuestra parte no concordamos del todo en la hipótesis *Crónica X*. Si bien se han podido encontrar filiaciones certeras para ciertos documentos, anexar la crónica en náhuatl de Tezozómoc y proponer que es la crónica perdida nos parece inadecuado. Sin embargo lo que es indudable es que la mayoría de los documentos que hablan de la historia mexica pueden ser emparentados pues tienen una marcada raíz tenochca.

3.4. El problema del mito y la historia

Al inicio de su peregrinación los mexicas salieron de Aztlan, lugar controversial pues algunos lo consideran mítico y otros real. Esta problemática tiene directamente que ver en cómo los investigadores de la historia mexica han abordado los textos que la narran. Desde los primeros frailes hasta la actualidad, los marcos de verdad, los marcos de objetividad para discernir lo falso de lo verdadero han cambiado mucho. En este sentido el puntual análisis de

⁸Gabriel Kruell, *La Crónica X: nuevas perspectivas a partir del problema historiográfico de la Crónica Mexicáyotl y su cotejo con la Crónica Mexicana* tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México, 2011

⁹Sylvie Peperstraete, "Nouvelles hypothèses sur la *Crónica Mexicáyotl*" pp. 7-37.

¹⁰Barlow, Robert H. "La Crónica X: versiones coloniales de la historia de los mexica tenochca", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, n. 7, 1945, p. 65-87.

¹¹Gabriel Kruell, "La *Crónica Mexicáyotl*: versiones coloniales ...". p. 222.

Federico Navarrete sobre el tema del mito y la historia en los estudios sobre los mexicas es imprescindible.¹²

Haciendo un análisis de los principales argumentos esgrimidos por los historiadores desde el siglo XVI hasta el XX, el investigador propone que han existido dos grandes líneas contrapuestas con respecto al altépetl de donde salieron los mexicas. Una considera Aztlan como un lugar histórico real, y otra lo considera un lugar mítico inexistente. Ambas vertientes son estudiadas por diferentes especialistas con sus respectivas metodologías. Los historiadores analizan el Aztlan real, los antropólogos y mitólogos se encargan del Aztlan mítico. De esta manera la división *mythos-logos* llega hasta las fuentes mexicas y las envuelve en su álito separatista.

Aquellos que ven Aztlan como un lugar mítico, un lugar que nunca existió, una ilusión ideológica, consideran de hecho casi toda la historia mexicana desde esta perspectiva.¹³ Al contrario, los que lo consideran real lo han intentado ubicar en algún lugar físico determinado.¹⁴ Como lo comenta Navarrete, los primeros ven el inicio de la migración mexicana en un tiempo mítico cargado de simbolismo que refleja el presente en el pasado, pues afirman que Aztlan es la proyección ideologizada de Tenochtitlan. Los segundos ven la migración en un tiempo histórico y un espacio real que es el que registran las historias de la migración, sin tomar en cuenta que las estructuras espacio-temporales mesoamericanas no son del todo similares a las de la modernidad occidental. Ambas vertientes son incompatibles y muestran dos formas particulares de concebir las fuentes.

Navarrete propone una tercera mirada, una mirada dialógica que integre lo mejor de las dos metodologías y que trate a las fuentes indígenas como documentos plenamente históricos, pero no en el sentido de la historiografía occidental moderna, sino en el de la lógica histórica de los antiguos pueblos mesoamericanos.¹⁵ Al mismo tiempo abandona la definición común de mito como *ilusión falsa llena de significados* para adoptar aquella de Barthes. De este modo

¹²Federico Navarrete, "Las fuentes históricas más allá de la dicotomía entre mito e historia" en *Estudios de Cultura Náhuatl* Vol. 30. UNAM, México, 1999. pp. 234-235.

¹³Los más importantes exponentes de esta opinión son Cristian Duverger, Enrique Florescano y Michel Graulich. Cf. Duverger, *El origen de los aztecas*. Grijalvo, México. 1987; Florescano, "Mito e historia en la memoria nahua" en *Historia Mexicana* XXXIX, Vol. 3. 1990. pp. 607-661; Graulich "Aspects mythiques des pérégrinations mexicas." en *The native source and the history of the valley of Mexico*. Durand-Forest ed., Oxford, 1984.

¹⁴Alfredo Chavero, "Historia antigua" en *México a través de los siglos*. Editorial Cumbre, México, 1967. pp. 1-911.

¹⁵Federico Navarrete, "Las fuentes históricas más allá de la ..." p. 250-251. También del mismo autor véase "¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos" en *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*. UNAM, México, 204. pp. 29-52. Con respecto a la estructura del tiempo en Mesoamérica, consideramos que su caracterización como tiempo cíclico es incorrecta. El tiempo cíclico se contrapone en la modernidad al tiempo lineal, sin embargo ambos provienen de una misma forma de construcción numérica. Al contrario, en Mesoamérica la manera de construir los números es completiva, por ello no puede decirse ni que es cíclica, ni lineal, ni combinación de ambas. Con respecto al espacio mesoamericano consideramos que el sentido de éste abarca dos aspectos absolutamente separados en las realidades occidentales modernas. Uno es el espacio común en el cual vivimos, y otro espacio es lo que en occidente llamamos estados mentales. De esta manera estar en un estado psíquico alterado, en las realidades nahuas se describe como estar en un lugar. Por ello mientras que en occidente existe la mente individual que puede encontrarse en diferentes estados neurológicos, en Mesoamérica, donde no existe la mente, uno entra a otros lugares por medio de ensoñaciones, sueños o ingestión

“cualquier acontecimiento, persona o lugar pueden ser investidos de significados simbólicos dentro del discurso histórico y así adquirir la condición mítica”.¹⁶

El mito sería así un metalenguaje que opera dentro del discurso histórico. Las fuentes narran entonces sucesos reales con gran profundidad simbólica, acoplados a la lógica histórica indígena. Esta postura, adoptada por muchos jóvenes investigadores en la última década, valora las realidades indígenas como tales e inaugura una nueva forma de concebir las fuentes. Sin embargo existen también variantes, pues aunque se trata a los mitos como realidades para los portadores, las conclusiones muchas veces se realizan a partir de presupuestos ontológicos de la modernidad occidental.

3.5. Tres categorías: *mito reflejo, mito ilusión y mito arquetipo*

Como ya lo vimos la realidad se construye consensualmente. La objetividad trascendental promulga otra cosa. Para ella existe una única realidad, a la cual hemos llamado *realidad real*. En los estudios sobre otras culturas se acepta en general que las creencias y conocimientos de los pueblos no occidentales son verdades para ellos, pero no forzosamente verdades absolutas como las que genera la racionalidad trascendental. La historia, la sabiduría o la filosofía de los pueblos se ha valorado y sopesado siempre en función de los cánones de verificación de la modernidad occidental, tomando la realidad de los pueblos no como una realidad objetiva, sino tan sólo una *realidad étnica*. De tal forma que la realidad étnica de cada pueblo siempre queda sojuzgada a la realidad real promulgada por la modernidad occidental.

Al cambiar la definición de mito podemos entonces abordar desde otra dinámica las fuentes, pero no forzosamente cambiar el hecho de que existe una realidad real y una realidad étnica. Los mitos, incluso siendo plenamente históricos, pueden seguir inscritos en la realidad étnica y ser valorados desde un conocimiento certero nacido del estudio de la realidad real. En este sentido veamos algunas formas tanto antiguas como recientes de abordar los mitos. Para ello quisiéramos tomar un ejemplo que más adelante estudiaremos a detalle, la confrontación entre Huitzilopochtli y Malinalxóchitl.

La historia nos narra que durante su migración el dios guía de los mexicas abandonó a su hermana mayor pues era una bruja que le hacía mal a su pueblo. Los análisis de este episodio han sido de diversas índoles. Revisemos brevemente algunos.

Siguiendo la línea de la evolución estadal de las sociedades, Soustelle y Brumfield plantean que este mito representa el conflicto entre sociedades agrícolas y militaristas en Mesoamérica.

de plantas sagradas, lugares donde el cuerpo pesado no puede entrar del todo. Es la conjunción de este tiempo completo y de este espacio multidimensional donde se desarrolla la lógica histórica de los antiguos nahuas.

¹⁶Navarrete escribe: “Esto apunta hacia una definición diferente de mito. Los defensores de la interpretación mítica suponen que hay una diferencia ontológica entre los acontecimientos míticos, que son inventados, pero plenos de significados simbólicos, y los acontecimientos históricos, que son reales y por ello carecen de significados simbólicos. De acuerdo con Barthes, se propone en cambio, que el mito no corresponde a un tipo especial de acontecimiento, ni siquiera a un tipo especial de discurso, sino que se trata un significado simbólico a un signo ya establecido en el seno de cualquier discurso. En este sentido, cualquier acontecimiento, persona o lugar pueden ser investidos de significados simbólicos dentro del discurso histórico y así adquirir la condición mítica.” *Ibidem*. p. 244.

La teoría antropológica clásica del parentesco, por su parte, también ofrece una interpretación. Kurnitzky utiliza los estudios sobre indios de América del norte para proponer que el conflicto entre dioses hermanos representa en realidad una lucha entre el clan matrilineal de la diosa y el patrilineal del dios.¹⁷ En ambos casos el mito se toma como un relato ideologizado de una hipotética realidad histórica.

Una tercera interpretación es aquella de Balutet. Utilizando la teoría freudiana afirma que la desvalorización que los nahuas tenían hacia la mujer es producto de la universal y psicológica angustia masculina a la castración.¹⁸ El investigador propone que esta supuesta desvalorización se muestra en el mal trato que le da el dios a su hermana.

Un poco en este sentido pero desde el feminismo moderno, Miriam López plantea que el abandono de Malinalxóchitl representaría el desprecio social a las artes mágicas femeninas y su exclusión de la estructura religiosa de la sociedad mexicana.¹⁹

Estas dos últimas interpretaciones muestran otra manera de concebir el mito. Ambas dan por hecho que existe una desvalorización de la mujer en el mundo nahua. La primera hace del mito un reflejo de esta desvalorización provocada por un elemento natural psíquico; la segunda lo muestra como justificación social de esta supuesta desvalorización.

Viendo las cuatro interpretaciones anteriores en conjunto encontramos dos puntos en común. Uno es que ellas conciben la narración como una mitologización de la realidad. Para unos es proyección de una realidad histórica; para otros es proyección de una realidad biológica o social. En ambos casos la realidad étnica se explica a partir de los hechos científicos absolutos extraídos del estudio de la realidad real.

El segundo punto en común es que todos otorgan de manera intrínseca una carga de poder político a las narraciones. Todas estas interpretaciones siempre explican el desencuentro de los dioses como conflicto entre linajes, hombres y mujeres, o sociedades. El supuesto deseo innato de las personas a tener el poder es aquí su base. Aunque analizar las relaciones de fuerza en los mitos es sin duda importante, el asunto radica en qué teoría se utiliza, pues las derivadas del occidente moderno son diferentes a las creadas por las sociedades mesoamericanas. Aquí vemos una vez más que se generaliza una dinámica occidental particular a todo tiempo y cultura.

Otra vertiente en las explicaciones sobre este extracto de la historia mexicana es la de carácter mitológico. La comparación entre narraciones de diversas culturas ha dado como resultado que algunos investigadores lleguen a la conclusión de que la disputa entre hermanos es extensión de la pelea entre el sol y la luna.²⁰ De esta forma se equipara una dualidad oriental clásica

¹⁷Horts Kurnitzky, "Extravíos de la Antropología mexicana. Problemas metodológicos en los estudios mesoamericanos" en *Cuicuilco Vol. 22* ENAH, México. 2005. pp. 127-152.

¹⁸Nicolas Balutet, "La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas" en *Contribuciones desde Coatepec vol. 16*, UAEM, México. 2009. pp. 49-76.

¹⁹López Hernández Miriam. *De mujeres y diosas aztecas*. México, CACCIANI. 2011. p. 63.

²⁰Esta interpretación la encontramos en Nicolas Balutet, "La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas", p. 60; Mercedes de la Garza, "El águila real, símbolo del pueblo mexicano" en *Caravelle*

con un evento particular de la historia mexicana. El mito en esta vertiente no es en absoluto histórico, sino reflejo de un arquetipo humano universal.

Una manera diferente de abordar la escena la ofrece Graulich. Él afirma que la diosa pretende paralizar a los migrantes y hacerlos un pueblo sedentario para que no cumplan su destino.²¹ Además, propone como arquetipo mesoamericano la relación entre dioses hermanos, donde el menor, recién llegado, seco y luminoso, logra vencer al primogénito en su forma húmeda y femenina.²² La manera de abordar aquí el mito es como reflejo de ciertos arquetipos, pero acotados a la cultura náhuatl.

La mirada mitológica de análisis se centra entonces en la búsqueda de arquetipos, ya sea universales o acotados a Mesoamérica.

Con este breve ejemplo, el cual veremos más a detalle en el último capítulo, nos podemos dar cuenta que las maneras de trabajar con las fuentes son diferentes. Incluso si el mito no es concebido como ilusión, sigue perteneciendo a la realidad étnica, la cual está subyugada a la comprobación de la realidad real. Para este mito particular podemos entonces encontrar ciertas categorías que corresponden a las diferentes maneras de trabajar con las narraciones nahuas.

- *Mito ilusión.* El mito es una invención posiblemente maquiavélica que obedece a los patrones de la cosmovisión nahua. La narración se considera una ilusión con una fuerte carga ideológica y se analiza desde una teoría del poder occidental.
- *Mito reflejo histórico.* El mito es la proyección verbal, mediada por la ideología, de un hecho histórico de la realidad real. Hay dos casos, uno es la proyección de un evolucionismo social, y el otro es la pelea entre supuestos clanes familiares.
- *Mito reflejo natural.* El mito es la proyección verbal de un hecho supuestamente natural y por lo tanto universal, que es el dominio del hombre sobre la mujer. Esto último es consecuencia de un temor psicológico natural del hombre.
- *Mito reflejo justificación.* El mito es una narración histórica para justificar un supuesto hacer social generalizado como lo es la exclusión de la mujer de los ámbitos de poder.²³ Al mismo tiempo el mito nació como proyección de esta misma dinámica.

2001. pp. 76-77; Luis Mario Schneider, "Malinalco prehispánico" en *Monografía municipal de Malinalco*. México, 2005.

²¹Michel Graulich. "La brujas de las peregrinaciones aztecas" en *Estudios de Cultura Náhuatl Vol. 22* UNAM, México. 1992. pp. 87-98.

²²Michel Graulich. "Más sobre la Colyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco" en *Estudios de Cultura Náhuatl Vol. 31* UNAM, México. 2000. pp. 88-105.

²³La idea de que los discursos mexicanos son justificaciones de legitimación está muy extendida en los análisis académicos recientes. Para nosotros la *justificación del dominio masculino* o la *justificación del dominio mexicana* son hipótesis que deben utilizarse con cautela. En general podemos observar que esta manera de interpretación asigna a los documentos una función política intrínseca: la legitimación del poderío mexicano. Consideramos que el concepto de *legitimación* pierde toda su fuerza al aplicarse a un sinnúmero de eventos de muy diferente índole. En vez de aclarar, en ocasiones su uso indiscriminado nubla, confunde y diluye las particularidades de los hechos

- *Mito arquetipo universal*. El mito es la proyección de una entidad psíquica o naturalista que es el arquetipo universal. En este caso es la pelea del sol contra la luna.
- *Mito arquetipo local*. El mito es una proyección de un arquetipo social ligado a la cultura base.

Podemos ver así que varias de las interpretaciones no consideran falsos estos discursos, pues saben que para las poblaciones de origen eran verdaderos y se respeta este hecho. Pero de todas maneras las teorías que se utilizan para explicarlos siguen siendo derivadas de la realidad real. Los mitos mexicas no adquieren el mismo estatus que los mitos modernistas, sino que siguen perteneciendo a la subclase de la realidad étnica. Los cánones de veracidad que se aplican para explicar la realidad real acaban siendo una vez más la norma explicativa.

3.6. Mito Realidad

Para nosotros los mitos que estudiaremos son *mitos realidad*, categoría anclada a la *realidad consensual*. De manera similar al planteamiento de Navarrete, consideramos que las fuentes mexicas son mitos plenamente históricos. Sin embargo no basta considerarlos reales sólo para el pueblo que los originó, sino que debemos entenderlos como realidades consensuales con sus propias lógicas y diferenciaciones. A su vez tenemos que conocer y hacer explícitas nuestras propias lógicas, derivadas sobretodo de la modernidad occidental. Sólo así tendremos cuidado de no utilizarlas de manera incorrecta.

En este sentido cabe decir qué es lo que **no** haremos. Por un lado, **no** consideramos que estas narraciones sean *mitos ilusión* ni *mitos arquetipos*. Esto significa que no tomamos los mitos como reflejo ideologizado de la *realidad real*, ni tampoco como expresiones lingüísticas de una entidad psíquica universal, natural o cultural. En otras palabras, no veremos las narraciones como representaciones mentales ni tampoco como expresiones verbales de un texto etéreo llamado arquetipo, sino como acontecimientos mito-históricos particulares.

Esto tiene virtudes y deficiencias. Uno de los puntos de cuidado es que podemos caer en tomar la narración de manera literal, sin un análisis crítico previo. Esta dimensión es de

estudiados, sobreponiendo un halo que en última instancia se basa en una concepción del poder que corresponde a la de nuestros estados autoritarios modernos.

Nuestra crítica al postulado de la legitimación es que no toma en cuenta varias dinámicas propias de los altépetl, pues ¿acaso no era suficiente el ganar las batallas gracias al tequio del dios patrono para justificar que las cosas fueran así? ¿eran realmente necesarios los discursos para justificar una dinámica de continuo dominio, la cual, por cierto, era común entre los altépetl del centro de México y allende? Pero esta crítica tiene otra cara. En ella se aprecia que además de no tomar en cuenta las dinámicas descritas, esta mirada proyecta formas de poder de nuestra época a otros tiempos y culturas. En este sentido ¿no son más bien nuestros estados modernos imperiales basados en la legalidad libresca los que necesitan crear continuos discursos escritos para *legitimar* sus acciones que de otro modo serían condenadas al atentar brutalmente contra lo que dicen defender, como la *libertad*, la *justicia*, los *derechos humanos* y otros conceptos modernos? ¿y acaso no es costumbre de nuestra modernidad homogeneizar todas las formas de vida pasadas y presentes? ¿acaso esta homogeneización no se da con el uso de un lenguaje cuyos términos son únicamente propios de la modernidad y no tienen más de 150 años de uso común? Por ello pensamos que el postulado de la justificación o legitimación debe ser aplicado de manera muy cuidadosa a la historia mexica, así como a otros documentos de tradición indígena.

hecho la que más ha importado a los investigadores que utilizan la proyección. En general ellos critican la fuente y buscan un fundamento en la realidad real que haya dado origen a estos mitos. Sus planteamientos siempre hacen que los mitos sean reflejo de las relaciones de poder. Los personajes de las crónicas, sobretodo los dioses, dejan de serlo para convertirse en antagonistas «reales» que cambian dependiendo las preferencias epistemológicas del investigador. Para el caso de la historia mexicana, la cual es una historia oficial, la dimensión que analiza las relaciones de poder y los métodos de legitimación parece ser la única en la que los investigadores se concentran.

Sin embargo esta mirada es muy acotada y toma poco en cuenta las formas de poder en Mesoamérica. Sus afirmaciones las sustentan a partir de las dinámicas de dominio de nuestros Estados Nación. Toman así como referencia la manera en que éstos construyen sus discursos y los imponen, equiparando los antiguos gobiernos mexicanos con los modernos estados imperialistas. Se olvidan que las maneras de crear discursos entre ambos son muy distintas. La diferencia civilizatoria, más de 500 años de separación, y por lo mismo, la manera de construir y validar discursos así como las estructuras de poder, son inconmensurables. Si queremos analizar la dimensión que corresponde a lo que se denomina *análisis crítico de la fuente*, que es el cómo se construyó, el quién la hizo y cuáles eran sus intenciones escondidas, cuál era el público al que iba dirigido, etc., debemos al menos entender un poco las dinámicas de construcción de discursos en la tradición oral mesoamericana y partir de ello.

Ahora bien, con respecto a las virtudes que conlleva visualizar la historia mexicana como un mito realidad, podemos decir que la primera es que se dejarán atrás las clásicas diferencias entre mito e historia, mundo psíquico y mundo material, naturaleza y cultura, mundo de los dioses y mundo de los hombres. Considerados *mitos realidad*, las narraciones de las fuentes son eventos históricos que muestra un origen, un punto de inflexión en la historia de la comunidad. Esto hace que todos los personajes tengan la cualidad de ser históricos, incluidos los dioses. En este sentido es notorio que en Mesoamérica dioses y humanos conviven en una misma sociedad, aunque sean de diferentes naturaleza y jerarquía. El tratamiento que le dan a los dioses las otras formas de ver los mitos es muy diferente. Para el *mito ilusión* y el *mito reflejo* los dioses son personajes irreales.²⁴ Las interacciones divinas son ilusiones simbólicas que reflejan las relaciones *reales* humanas de índole materialista, es decir, las relaciones de poder entre clases, géneros o facciones, todas exclusivamente humanas y con el fin del control político-económico. Para el *mito arquetipo* los dioses son personajes que pertenecen a una *realidad étnica*. Ellos son proyecciones en el mundo narrativo de una entidad psíquica etérea más general que es el arquetipo, ya sea éste universal o acotado a una sociedad. Habitantes de un mundo onírico, las divinidades están desvinculadas de su comunidad. Los dioses así vistos sólo son comparables con sus congéneres, ya sea de la misma tradición mesoamericana o de otras religiones.

²⁴En muchos estudios se acepta que los dioses en Mesoamérica son considerados reales para los originarios, pero esto dista de cómo los manipulan al analizar las fuentes. Por lo común los dioses son sólo reflejos ideológicos falsos, como bien lo promulgan los postulados materialistas. El decir y el hacer de los investigadores no siempre es congruente.

MITO REALIDAD

De esta manera, una de las diferencias sutanciales es que tomaremos a los dioses como personajes históricos (en el sentido mesoamericano), los cuales están siempre arraigados a una comunidad. Mientras otras interpretaciones sólo observan la relación humanos-humanos o la dioses-dioses, nosotros estudiaremos el complejo de relaciones que se establecen en el relato, el de dioses con sus macehuales, el de dioses entre ellos, el de dioses con otras comunidades, el de pueblos entre sí, etc. Para ello nos centraremos en las emociones que rigen las relaciones, pues consideramos que es justamente a partir de ellas que los nahuas explican y validan sus maneras de convivir, incluyendo las relaciones de poder.

Esto último es así un segundo punto de quiebre con las interpretaciones clásicas. El hecho que fundamenta esta separación es la inexistencia de la *mente* en las realidades nahuas. Para nosotros occidentales la *mente*, lo *mental*, las *ideas*, las *ideologías*, las *representaciones mentales* y todo lo que tenga que ver con la psique, tienen existencia real. Ellas pertenecen a un mundo etéreo y paralelo al mundo material. De hecho aun el habla se concibe como la expresión sonora de la mente, por lo cual los mitos y narraciones se piensan como proyecciones de alguna de estas entidades mentales. Sin embargo el mito realidad no es proyección de nada. En las realidades mesoamericanas la epistemología es otra. Es por medio del corazón, lugar donde radican las emociones-razones-pensamientos-conocimientos, que una persona se expresa. La dicotomía mente/cuerpo no opera en Mesoamérica. Así, mientras la modernidad occidental separa pensamientos y emociones explicando nuestras interacciones con esta diferenciación, en Mesoamérica se describen por medio de emociones y sentires. Abordar las fuentes desde esta idea nos hará evidenciar otras dimensiones de ellas. Las relaciones que aparecen en la historia mexicana hunden sus raíces en el emocionar-razonar nahua. Nuestro interés se centrará entonces en los flujos de interacciones, en los vínculos entre *altépetl*, en cómo se relacionan los dioses, en las emociones subyacentes y en las responsabilidades comunitarias que inducen ciertos comportamientos. Nosotros pondremos el acento en las dinámicas relacionales de los mitos realidad, y por supuesto, en las emociones-razones que les dan sustento.

Basta entonces mencionar la última gran diferencia de nuestra mirada. Como hemos reiterado, las teorías del poder occidentales son las que han sido generalmente utilizadas para explicar la historia mexicana. Nosotros no concordamos con ello y pensamos que en Mesoamérica existe un concepto fundamental desde el cual se enraizan las estructuras de poder intersubjetivas: el *tequio*. Este destino personal, esta responsabilidad moral para con la comunidad y el cosmos, esta esencia que define las relaciones de una persona o un pueblo, este hacer excelso que genera productos de alto valor estético, esta herencia milenaria propia de un pueblo, es lo que consideramos uno de los principales soportes para el desarrollo de cualquier teoría del poder en Mesoamérica. En las fuentes encontramos este vocablo una y otra vez, por lo cual es un fértil concepto mesoamericano que saca a flote las lógicas indígenas. El *tequio* determina así parte de las relaciones y las acciones de las personas. Por lo mismo las relaciones de género están muy vinculadas a él. Actividades, herramientas, vestidos, insignias de estatus y muchos otros aspectos de la vida comunitaria están mediados tanto por los *tequios* como por las estructuras de género de los antiguos nahuas. El énfasis que pondremos en ello será una diferencia con respecto a otras interpretaciones.

A los fragmentos de la historia mexicana que analizaremos les daremos trato de mitos realidad. Nacidos de las realidades consensuales mesoamericanas los estudiaremos desde el punto de vista interno. Todos los involucrados en los mitos serán personajes históricos que viven en un espacio-tiempo mesoamericano. Su jerarquía y su naturaleza son sin embargo diversas pues hay entre ellos dioses, humanos y otros seres sobrenaturales. Poniendo atención en las emociones que rigen las relaciones trataremos de elucidar la lógica interna que les hacía ser historias verosímiles para los antiguos nahuas. El tequio, el género nahua y el parentesco por acoplamiento guiarán nuestras interpretaciones.

Pero antes de abordar de lleno el estudio de las fuentes cabe reflexionar sobre otra entidad nahua cuya importancia es enorme, sobretodo porque es en su seno donde se llevan a cabo la mayoría de las relaciones comunitarias: el altépetl.

CAPÍTULO 4

El *altépetl*

altepetl s. Poblado, ciudad, estado, rey, soberano; *uei altepetl*, gran ciudad, provincia.

Rémi Siméon
Diccionario de la lengua Náhuatl

Altépetl es la palabra náhuatl que designaba a las sociedades que se asentaron en un territorio bien delimitado y cuya fundación y organización cumplían ciertas cualidades particulares. Como concepto es uno de los más complejos en Mesoamérica. Todas las dimensiones de los antiguos pueblos de México se integraban en él. La totalidad de la existencia de una persona se dinamizaba en su seno. Vida, destino y muerte construían el flujo comunitario del *altépetl*. Montes, milpas y bosques formaban parte de él. Dioses, animales y seres extraordinarios eran habitantes comunes. Y aun si la sociedad iba migrando, el *altépetl* existía en sueños, en deseos, en esperanzas que guiaban sus pasos.

4.1. Etimología

El vocablo *altépetl* ha sido comúnmente traducido como *señorío*. Su construcción se da a partir de la conjunción de *atl* (agua) y *tépetl* (cerro), siendo su traducción directa *cerro agua*. Al ser una lengua polisintética¹ el náhuatl tiene reglas precisas para unir palabras, sin embargo el término *altépetl* no las cumple. Al conjuntar *atl* con *tépetl* el resultado debería ser *atepetl*, pero el vocablo tiene una *l* intermedia. Una hipótesis para explicar esta falta a la norma es pensar que *altépetl* sea un arcaísmo que se lexicalizó en un estadio anterior de la lengua.² Esto implicaría que al menos desde el Clásico mesoamericano la palabra era de uso

¹Las lenguas polisintéticas tienen la cualidad de formar palabras que contienen varios morfemas. Podemos tomar como ejemplo los innumerables nombres propios de ciertos lugares como *Xochimilco* el cual en una palabra conjuga múltiples morfemas que en castellano se enuncian separadamente: *Xochimilco* = *xochi-mil-co* = *xochitl* + *milli* + *co* = flor + milpa + lugar = lugar de los campos sembrados de flores.

²Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*. UNAM, México, 2011. p. 24.

común, manteniéndose de manera constante entrando el siglo XX y en menor grado hasta la actualidad. Las sociedades prehispánicas que connotaba debieron ser similares entre ellas, es decir, tener una organización político-religiosa-espacial parecida, la que se mantuvo en ciertas zonas incluso después de la reorganización política y territorial del gobierno de la Nueva España.

El término *altépetl* también se puede expresar en forma de difrasismo: *in atl in tepetl* (el agua el cerro).³ Un bello ejemplo se encuentra en los *huehuetlahtolli* del Libro VI del *Códice Florentino*, donde se ruega a Tezcatlipoca para que otorgue un nuevo tlahtoani que cuide y realice con bien las fiestas del *altépetl*:

<p><i>Tlacatle</i> <i>totecue</i> <i>tloquee nahuaquee</i> <i>manozo tlacahua in moyollotzin</i> <i>maxicmomacahuili</i> <i>maxicmonextili</i> <i>maxicmomachiyotili inaciehuatl</i> <i>in mitzonmotlapialiliz</i> <i>in tlatquiz</i> <i>in tlamamaz</i> <i>in oneticihuiz</i> <i>in conabuiltiz</i> <i>in atl</i> <i>in tepetl</i> <i>in imetzpan contlatlalityez</i> <i>in conabuiltiz</i> <i>in contlahuihuitequiliz</i> <i>in atl</i> <i>in tepetl</i></p>	<p>¡Señor! ¡Señor Nuestro! ¡Tloque Nahuaque! dueño también de nuestros corazones concédelo muéstralo señala al más indicado al que irá a conservármelo al que gobernará al que llevará a costas al que irá a consolidar al que regocijará al agua al cerro al que en sus meses pondrá recaudo al que regocijará al que corregirá al agua al cerro.</p>
--	--

El agua el cerro es un difrasismo y como tal tiene una amplia red semántica. Su simbolismo no se cierra al mundo nahua pues en todas las lenguas mesoamericanas existen sinónimos y formas de organizarse parecidas: *chuchu tsipi* (agua-cerro) en totonaco, *yucunduta* (montaña-agua) en mixteco, *an debe nttoebe* (agua-cerro) en otomí, etc.⁴ La amplitud de este concepto abarca la civilización mesoamericana entera. Su significado fue construido de manera comunitaria generación tras generación. Su historia fue sembrada y cosechada cada vez que un

³Los difrasismos son figuras estilísticamente bellas y rítmicas recurrentes en la oralidad náhuatl. Para construirlos se yuxtaponen dos o a veces tres términos cuya semántica conjunta no se construye por la suma de sus partes, sino que remiten a un tercer significado. La unión de las partes no es aleatoria sino que está motivada por aspectos sociales, culturales y representa las maneras de percibir y conceptualizar referentes significativos en el México prehispánico del siglo XVI. Son muy numerosos los difrasismos en náhuatl, como ejemplos podemos tomar: *in huitztli*, *in zacatapayoli* = la espina, la bola de zacate = autosacrificio; *tona*, *tlahui* = hacer calor, hacer luz = mantener la vida. Véase Montes de Oca, “Los difrasismos de la guerra y el sacrificio” en *Destiempos*, Año 3, No. 18, México. 2009.

⁴Fernández Christlieb (coord.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. FCE, México. 2006. p.14

altépetl se fundaba y florecía. Su vida se enraizaba en una profunda y milenaria relación entre humanos, dioses y naturaleza.

4.2. Monte Sagrado

En las realidades mesoamericanas los cerros son sagrados. Ellos son entidades vivas que merecen respeto. Su ser se personaliza en una figura extraordinaria: el dueño del monte.⁵ Este personaje es el cuidador de las riquezas que se encuentran dentro de la gran vasija de vida que es el cerro, cubierta protectora de los bienes del mundo subterráneo. Dentro de él se encuentran todas las semillas de vida, las semillas de las plantas, de los animales y también de los humanos. A su vez resguarda minerales preciosos como la obsidiana, el jade y el oro.⁶ Pero principalmente y ante todo, el cerro guarda lo más vital para la vida en la faz de la tierra: el agua.⁷ Por las fisuras del monte este vital líquido se derrama brotando desde manantiales y ríos subterráneos. La bendición del agua salida del inframundo humedece la tierra y permite la vida, brotando como líquido o como neblina que traerá la lluvia. De las sagradas cavernas del monte salen las nubes que esparcirán los dones de Tlaloc. Es por ello que las peticiones a los montes y a sus dueños son de vital importancia para el futuro comunitario. Recibiendo las correctas ofrendas, estos seres extraordinarios propician la lluvia y no dejan que las heladas o tormentas afecten las cosechas. Ellos cuidan a la población siempre que la población cuide sus montes y los animales y seres sobrenaturales que ahí habitan. No cumplir con la reciprocidad, con esta relación intersubjetiva de respeto, puede acarrear funestas consecuencias.

Además de ser recipiente de riquezas, el monte es morada del dueño y de los ancestros. Los muertos, y particularmente los personajes importantes de la comunidad, entran en él y escapan así de la materialidad y pesadez de la vida terrestre. Al morir, las personas de la comunidad emprenden su viaje al mundo subterráneo ingresando por las cavernas sagradas del monte.⁸ Como eje cósmico el monte sagrado de cada comunidad es el árbol y raíz del pueblo, conectando con su tronco los planos superiores e inferiores del mundo. Es por estos caminos que las semillas humanas, las esencias de vida de los habitantes del pueblo, emprenden su viaje al inframundo. Por ellos también regresan para ayudar o proteger a sus familias y comunidades.

El monte y el agua que contiene, son entonces la parte medular para poder fundar cualquier poblado. La palabra *altépetl* proviene de esta densa realidad mesoamericana. Como lo mencionan los informantes de Sahagún, el altépetl, la congregación de gente, brota y fluye como el agua desde el mundo subterráneo:

⁵Para una amplia caracterización del dueño del monte véase López Austin & López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. IIA-UNAM INAH, México. 2009.

⁶Molina nos dice que al oro se le decía *coztic teocuitlatl* que significa *excremento amarillo divino*. El jade o turquesa lo traduce como *tlacuac xihuitl* cuyo significado literal es *yerba endurecida*.

⁷Sahagún, *Historia General*. Libro XII Capítulo XII.

⁸Las cuevas en Mesoamérica jugaban un papel fundamental pues es por donde se daba a luz a los altépetl y por donde regresaban los humanos al inframundo. Véase Linda Manzanilla, "Las cuevas en el mundo mesoamericano" en *Ciencias* No.38, UNAM, México. 1994.

EL ALTÉPETL

*In nican Nueva España tlaca
in ye huecauh tlaca ... quitoaya
ca in tepetl zan nahualca
zan pani in tlallo
in teyo
ca zan yuhqui comitl
noce yuhquin calli
ca tentica in atl umpa ca
intla quenman monequiz xitiniz tepetl
ca apachihuiz icemanahuac*

La gente de aquí de la Nueva España
los ya ancianos decían
– Los cerros son sólo fingidos
sólo por fuera son de tierra
de piedra
[Pero] son semejantes a ollas
o semejantes a cajas
están colmados del agua que se encuentra allá.
Si en algún momento se quisiera destruir el cerro
se anegaría su mundo.

*Auh ic contocayotique inin necentlaliliztlaca altepetl
quitoaya
inin altepetl
inin atoyatl
ca ompa hualehua in itic tepetl
ca umpa quihualihua
quihualmacahuan in chalchihuitl icue.*

Por ello se nombra a las congregaciones de personas
altépetl
[Y] se decía:
– Este *altépetl*
esta agua esparcida
de allá se escapa del interior del cerro
de allá es enviado
es soltado por Chalchihuitl icue.

El *altépetl* era entonces un río de gente que salía de las entrañas del monte, era agua de vida humana que brota de los manantiales extendiéndose y fertilizando la tierra. Cada pueblo es dado a luz por la montaña, al mismo tiempo que cuando se asienta a las faldas de un monte recibe sus bendiciones. Del mundo subterráneo no sólo brota el agua sino también las personas que vivirán en los *altépetl*.

Era así necesario que cada comunidad tuviera su propio Monte Sagrado. Ahí habitaría el dueño o dios patrono de la comunidad. En ese lugar se harían las ofrendas más importantes para que el dios hiciera florecer a su pueblo. Primordialmente el agua y buenas cosechas era lo que se solicitaba, pero también salud y éxito en las empresas que se emprendían, ya fuesen bélicas, comerciales, artísticas, agrícolas o de ingeniería. Cada templo, cada *teocalli* era un Monte Sagrado sin el cual ninguna comunidad podía existir. Pero antes de que el *altépetl* comenzara su vida, de que el templo se convirtiera en Monte Sagrado, el pueblo fundador debía esforzarse y merecerlo.

4.3. Fundación

Las crónicas cuentan cómo se fundaron muchos *altépetl*. En cada una un pueblo migrante busca por años el lugar idóneo para florecer. Al llegar a él comenzaban los preparativos para crear el señorío, lo cual podía tardar años. Tiempo y gran esfuerzo comunitario se necesitaba para que este grupo de gente asentada pudiera formar su *altépetl*. El permiso del dios patrono y de las entidades espirituales del lugar era imprescindible, así como también las negociaciones con las comunidades cercanas. Diversas fueron las maneras en que los grupos migrantes fun-

FUNDACIÓN

daron sus altépetl pues cada uno tenía su propia tradición. Sin embargo podemos encontrar algunos aspectos que todas estas fundaciones compartían.⁹

Autonomía. La comunidad que migraba era libre. Su deber moral, económico y militar para con algún otro altépetl había sido roto o sencillamente nunca había existido.¹⁰ Esto le permitía negociar su estancia al querer asentarse en un lugar. Si en el territorio no había poblaciones humanas se podía fundar el altépetl y florecer manteniendo autonomía. Pero comúnmente ya existían pueblos establecidos. Las negociaciones, los conflictos bélicos o la expulsión de alguno de los grupos eran las consecuencias en estos casos. La autonomía comunitaria se conformaba así como el punto de quiebre al inicio de la migración, y el punto de partida en las relaciones que establecería el grupo migrante con los altépetl ya asentados.

Cerro y agua. El lugar donde se fundaría el nuevo altépetl debía tener un monte repleto de riquezas que fuese el eje comunitario que unificaría los diferentes planos del mundo. Había decenas de señoríos fundados a las faldas de cerros con cuevas y manantiales, como Culhuacan junto al Huizachtécatl, o Ehecatépec junto al cerro Ehécatl. Aun con este elemento «natural» el templo principal era otro Monte Sagrado en el cual vivía el dios patrono y desde donde se vertían las riquezas resguardadas en el inframundo. De esta manera, aunque muchos altépetl llegaran a un lugar donde no se tuviera de manera «natural» un cerro con agua, éste debía ser creado en el lugar idóneo. Se construía entonces el teocalli, el templo del dios patrono en la cima de un basamento piramidal. Este fungiría como centro del nuevo altépetl y condensador del prestigio y de la historia comunitaria, convirtiéndose en el Monte Sagrado de la comunidad.

Sacrificio. El templo debía por otra parte ser consagrado como centro de ofrendas y sacrificios. En él se harían las peticiones más importantes, sería el eje de las fiestas principales y de las ofrendas en beneficio de la comunidad. Por ello un primer sacrificio humano o animal era necesario.¹¹ Esto marcaría la pauta para el futuro del altépetl.

Acciones propiciatorias. Para obtener el permiso del dios patrono y de las entidades espirituales que vivían en el lugar, los guías de la comunidad migrante debían hacer intensas penitencias. Los sacerdotes se comunicaban con los dioses principales por medio de sueños, ensoñaciones y visiones. Ayunos y otras oblacones eran necesarios para ello. La relación entre humanos, dioses y naturaleza era intersubjetiva. Unos como otros eran sujetos que in-

⁹Navarrete Linares, “La fabricación de los espacios sagrados”; Michel Oudijk, “La toma de posesión: un tema mesoamericano para la legitimación del poder.” en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIII, núm. 91, 2002. El Colegio de Michoacán, A.C. El listado siguiente se basa primordialmente en la integración de las propuestas de Navarrete y de Oudijk con algunas anexiones propias.

¹⁰El ejemplo paradigmático de un rompimiento es la salida de los mexicas de Aztlan. Por otra parte el ejemplo de los chichimecas de Xólotl muestra la inexistencia de una sujeción previa.

¹¹Michael E. Smith. “La fundación de las capitales de las ciudades-estado aztecas: la recreación ideológica de Tollan.” en *Nuevas ciudades, nuevas patrias: fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*. Ed. María Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruiz. Sociedad Española de Estudios Mayas. Madrid. 2006. p. 265-267. En la tira de Tepechpan podemos encontrar una escena que corresponde a la fundación de ese altépetl. En ella se puede claramente observar varios animales sacrificados. Cf. *Tira de Tepechpan. Códice colonial procedente del Valle de México*. ed. Xavier Noguez. Instituto Mexiquense de Cultura, México. 2010. Imagen 2.

teractuaban y dialogaban para la conformación del altépetl. Las jerarquías obligaban a los humanos a solicitar el permiso divino y natural. Sin embargo también los dioses estaban obligados a mantener la reciprocidad y corresponder a sus ruegos. Las acciones propiciatorias eran imprescindibles para obtener la aprobación divina, la cual se mostraba en el mundo visible por medio de una hierofanía.¹²

Hierofanía. Los dioses mostraban sus designios de muchas maneras, pero generalmente es por sueños, ensoñaciones y eventos naturales poco comunes y cargados de simbolismo que se hacen escuchar. En las fundaciones se combinan todos estos elementos. Después de haber llegado al lugar y crear un Monte Sagrado, de haber consagrado el templo como lugar de ofrendas y realizado las acciones que propiciarán la respuesta afirmativa de los dioses, los sacerdotes esperaban el milagro. El momento cumbre de la fundación era un suceso natural extraordinario. El dios patrono se mostraba por medio de uno de sus nahuales, por medio de una hierofanía, haciéndose presente y otorgando el derecho de comenzar su altépetl.

Ritual de posesión de tierras. La tradición chichimeca realizaba un rito de flechamiento a las cuatro partes para mostrar su posesión de tierras. Este acto era la reencarnación del mito donde Itzpapálotl hiciera su primera encomienda a los chichimecas.¹³ Varios altépetl, como Cuauhtitlan o Tenayocan, fueron fundados de esta manera. El clavar una flecha en un territorio, al igual que en un animal, marcaba entonces el derecho que tenían los chichimecas sobre ello. Si las tierras eran ya de otro altépetl, representar en los códices una flecha clavada en tierras ajenas simbolizaba la conquista por guerra,¹⁴ ya sea que hubiera habido enfrentamiento bélico o el otro pueblo hubiera aceptado sin confrontación armada estar bajo la sujeción de los chichimecas.

Asentamiento altamente organizado. El asentamiento humano ya existía pero no se convertía en altépetl sino tiempo después. En ocasiones pasaban años desde la llegada hasta la fundación. Al ocurrir la hierofanía el dios patrono no sólo otorgaba sino también disponía la organización territorial que debía tener el señorío recién nacido. Generalmente eran cuatro las partes en las que se estructuraba el altépetl. A partir del templo principal, que era el centro, se tomaba posesión de toda una zona circundante, la cual era partida en cuatro. A cada una de ellas le era asignado un calpulli o un principal.¹⁵ De esta manera los altépetl surgían como asentamientos perfectamente planificados, que si bien crecerían en el futuro, guardarían la estructura inicial.

Linaje gobernante. Todo altépetl debía tener un tlahtoani de linaje prestigioso. Al menos en la tradición nahua del posclásico existían dos identidades genéricas fuentes de prestigio y

¹²*Hierofanía* es un término acuñado por Mircea Eliade para referirse a la manifestación de lo sagrado en el mundo material ordinario. Proviene del griego *hieros* (ἱερός) = sagrado, y *faneia* (φαίνειν) = manifestar.

¹³“Tirad con el arco por Huitztlan, en Huitznahuatlan, en Amilpan y en Xochitlan, donde flecharéis un águila roja, un tigre rojo, una culebra roja, un conejo rojo y un venado rojo: y cuando hayáis vuelto de tirar con el arco, ponédlos en manos de Xiuhtectli Huehuetéotl, a quien guardarán los tres, Mixcóatl, Tozpan e Íhuatl.” éstos son los nombres de las tres piedras del hogar. De esta manera instruyó Itzpapálotl a los chichimecas.” *Anales de Cuauhtitlan en Códice Chimalpopoca*, UNAM, México, 1975, p. 3.

¹⁴Michel Oudijk, “La toma de posesión ...”, p. 104.

¹⁵Michael Smith “La fundación de las capitales de las ciudades-estado aztecas: la recreación ideológica de Tollan.”, p. 267.

cualidades sociales de gran valía: la tolteca y la chichimeca.¹⁶ Era así de suma importancia que el *tlahtoani* fuese heredero de alguna de estas identidades. Lo ideal era que ambas se fusionaran, si no en una sola persona, sí en el conjunto social. Sin embargo un altépetl recién creado no siempre contaba con tlahtoani. En muchas ocasiones un sacerdote guía gobernaba en los primeros años. Al gobierno de este regidor se le denominaba *cuauhiltloa*.¹⁷

Tequio comunitario. El tequio comunitario era uno de los nodos de identidad del altépetl. Podemos decir que era el bien cultural¹⁸ por excelencia pues definía gran parte de la identidad social. En sí no forma parte de la fundación, pero era un legado importantísimo generalmente heredado por el dios patrono.¹⁹ Así como toda persona tenía su propio tequio, toda comunidad también lo tenía. En nuestros términos podemos decir que el tequio comunitario era y sigue siendo un hiperacoplamiento entre comunidad y entorno. Es un hacer que la población realiza de manera virtuosa desde hace generaciones. Es el dominio total del uso de una herramienta específica en un contexto dado. Es un hacer-saber-entender-ser heredado de padres a hijos. Es un modo particular de vivir y relacionarse con las demás comunidades, los dioses y el entorno.

Los altépetl vecinos. Aunque el dios patrono haya estado de acuerdo en otorgar a su pueblo cierto lugar para vivir, los altépetl aledaños no siempre los aceptaban. Si el territorio estaba bajo el dominio de un señorío, generalmente la comunidad migrante solicitaba permiso. El gobernante del lugar les indicaba donde podían establecerse a cambio de rendirle pleitesía.²⁰ Al pasar el tiempo esta unión podía volverse más fuerte y entonces ambos altépetl se unificaban en uno de mayor amplitud, siempre manteniendo cierta jerarquía en sus relaciones.²¹ En

¹⁶Federico Navarrete Linares, “Chichimecas y toltecas en el valle de México”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 42, UNAM, México, 2011; Michael Smith “La fundación de las capitales de las ciudades-estado aztecas: la recreación ideológica de Tollan.” p. 261-277.

¹⁷Varios altépetl tuvieron en sus inicios un *cuauhiltloa* como gobierno. Castillo Farreras traduce este término como *gobierno rústico*. Nosotros no estamos tan de acuerdo en esta traducción. Consideramos que el *cuauhiltloa* era un gobierno liderado por un *águila*, es decir, por un sacerdote o *hermano mayor* principal que no era tlahtoani pues no tiene el linaje.

¹⁸Para bienes culturales véase Navarrete Linares, *Los pueblos indígenas de México*. CDI, México. 2008.

¹⁹El tequio personal de Huitzilopochtli era *in mitl in chimalli* la flecha el escudo, la guerra. Los mexicas heredaron de su dios patrono esta habilidad, este destino, logrando por este medio tener un altépetl esplendoroso. Sin embargo dentro de los mexicas también podemos ver la diferencia de tequios comunitarios de segundo nivel entre Tenochtitlan y Tlatelolco. Ellos se definían por el *tlaquimilolli* que cada comunidad había heredado de Hutzilopochtli. Los tenochcas escogieron los palos para hacer fuego mientras que los tlatelolcas las piedras de jade. Estos legados definían que unos se dedicaran aspecto bélico y otros al comercio, sin por ello dejar de tener el legado general que era el de la guerra.

²⁰Uno de los casos más conocidos es el del altépetl Mexico quien en sus inicios rendía tributo a Azcapotzalco. Malinalco es otro ejemplo pues según la *Crónica Mexicáyotl*, al fundarse pidieron permiso al gobernante de un altépetl cercano. En este sentido es curioso notar que en dos ocasiones los mexicas no pidieron permiso a los habitantes del lugar terminando ambas en un conflicto bélico: la fundación en Coatepec donde pasaron por alto pedir permiso a los otomíes que moraban en las proximidades, y en Chapultepec donde tampoco lo hicieron.

²¹Un ejemplo es el de Quiahuiztlan, uno de los cuatro altépetl que conformaban Tlaxcallan. En el *Anónimo Mexicano* podemos encontrar esta narración:

Inic XI Capitulo Nican motēnhua inic ōhuālpeuh in tlahtocāyōtl Cuiahuiztlan motōcāyōtl Tlapitzahuacan. Inin yēi tlahtohcāyōtl ca nō nican pōuqui tēpan Tlaxcallan. ōmanaloc, ōtlāliloc in pampa in Chichimēcāh, pipiltin ōhuālmoxēloqueh īxtlahuacan Teōpohyautlan in ihcuāc ōquimanqueh inin tlahtocāyōtl, inic nican ōhuālbico, in Popocatepēt. Inic ōncan cochia quēzqui ilhuitl niman ōpanoqueh, in ōhuālnenenquil ōahcico nican tecpan Tlax-

otras ocasiones ocurrían conflictos bélicos. Los nuevos arrivantes podían ser expulsados del lugar. Si las fuerzas eran equilibradas había una negociación y los recién llegados mantenían su autonomía. En caso de que estos últimos fuesen más poderosos, el otro atépetl era expulsado o quedaba sojuzgado y debía pagar tributo al nuevo. Las fundaciones no sólo necesitaban así del beneplácito divino, sino también de las autoridades humanas, de los altépetl vecinos. Con ellos se debía negociar o guerrear para poder permanecer y florecer.

En resumen podemos decir que la fundación de un altépetl era un proceso que podía durar varios años. Llegar a un territorio, asentarse y decirse dueño de él sin más, al estilo occidental, no tenía ni tiene sentido en Mesoamérica. Ninguna parte del mundo carece de dueño, todo lugar, todo río, monte, selva o desierto tiene un *teuhctli* que vela por su bien. Presencia sobrenatural, este dueño del monte, este dios patrono que guía a la comunidad debe dar su aprobación. Oblaciones e intensas ofrendas de ayuno y sangre tenían que realizar los guías de la comunidad para merecer la bendición de su dios. A su vez éste estaba obligado a corresponderles. Pero inclusive teniendo el beneplácito divino, era necesaria la aprobación de los señoríos vecinos pues de no tenerla los conflictos bélicos surgían.

4.4. Eje cuádruple de dinamismo social

Otorgado por los dioses y reconocido por los pueblos vecinos, el territorio soberano de un altépetl era el espacio donde surgía toda creación socio-biológica. Alimentos, materia prima, utensilios, rituales, cantos, narraciones, discursos, lenguajes o danzas eran necesarios para el florecer comunitario.²² Sin embargo la obtención de este acervo no siempre era sencilla. En ocasiones se carecía de ello en el territorio propio o no se tenían los conocimientos o

calan. Auh zan ic õquitabqueh ye mochi tlāca mantoc, ye quimexxelhuica, ca ceceaca quiqiyaya in imāx, cah õquimomatennāmiquliqueh in tēuctlahtoāni Colhuacatēuctli Cuanex. õquimitlaniliqueh quinmacaz tlālli itech in itlahtocā altepeuh, auh niman in Cohualcateuctli õquinceli paquiliztica. Inic itech huālquizaia in ic õtoncauh, itlacamecayō. Quincelili in intlañlaniliz ihuān tlālli, ic altepēmanazqueh, ca zan niman iuh quichiubqueh. Inic quimaxcatiqueh inin tlālli yeyāntli.

“Aquí se dice cómo vino a comenzar el señorío de Quiahuiztlan, de otro nombre Tlapitzahuacan. El tercer señorío ciertamente también a aquí pertenece, a la casa real de Tlaxcala. Se juntó, se asentó, porque señores Chichimecas vinieron a dividirse el valle de Teopohyautlan, y así ofrendaron en este señorío, desde que aquí vinieron a vivir, de allá, del Popocatepetl. Varios días fueron los que allá durmieron, y entonces cruzaron el río, vinieron a caminar mucho, vinieron a llegar aquí a la casa real de Tlaxcala. Y llegando vieron a toda la gente ya extendida [en el valle], ya se lo habían repartido, [y] seguramente querían guardar lo suyo. [Así que] fueron al encuentro del señor que gobernaba, Colhuacatēuctli Cuanex. Ellos solicitaronle que les diese tierras en el altépetl que gobernaba, y entonces Cohualcateuctli les recibió con agrado. Y es así que de ellos surgieron sus parientes, su linaje. [Cuanex] Aceptó sus solicitudes y entregó el asiento y la tierra, [y] es por esto que se juntaron al altépetl. [Fueron] entonces los propietarios de esta tierra, de este lugar.” La traducción es propia.

²²Como entidad biológico-social, al ser humano le es necesario no solamente cierta cantidad y variedad de alimento para su vida individual (autopoiesis), sino que le es indispensable una serie de elementos para su continuidad como conjunto social. Estos materiales físicos necesarios, muchos de ellos fabricados por las propias personas (como bastones de mando, vestimentas, instrumentos musicales, esculturas, bebidas preparadas, papel, cerámicas, edificios, etc.) se conjugan con los materiales «intangibles» (cantos, narraciones, músicas danzas, discursos) para formar sistemas de coordinaciones conductuales consensuales que generan el medio de los seres humanos de dicha sociedad particular. La imperante necesidad de crear expresiones estéticas, sin las cuales la comunidad estaría en fuerte riesgo de desaparecer y tan necesarias como la alimentación, lo evidencia de manera soberbia Berenice Mondragón López en su estudio sobre las danzas en una comunidad altamente marginada de la costa

herencias culturales para echarlos a andar. Por ello se buscaba interactuar con otras sociedades y adquirir lo necesario. Algunas de estas relaciones eran pacíficas, como los intercambios económicos, las herencias de tecnologías y saberes o las alianzas matrimoniales. Otras no lo eran tanto pues implicaban continuas guerras de sujeción y obligación tributaria.

El territorio soberano era así el espacio base donde se desarrollaba la complejidad social. Toda dinámica en él tenía un gran eje rector alrededor del cual se articulaba la vida de las comunidades y familias. Cuatro elementos lo conformaban: un dios principal, su templo, un tequio comunitario y un gobernante dinástico.

Dios principal. Todos los dioses habían viajado durante la migración en un *tlaquimilolli*, un bulto sagrado de reliquias. Cargados por los *teomamaque*, al fundarse un altépetl los envoltorios se resguardaba en los templos de las deidades. Los diferentes calpullis tenían cada cual sus reliquias, sin embargo las más importantes eran las del dios principal. La relevancia de esta deidad le impelía mayores responsabilidades pues no sólo debía velar por la población del altépetl, sino también cuidar y al mismo tiempo ser respetado por los dioses particulares de cada calpulli.²³ La reciprocidad era así no sólo con los humanos sino también con los otros dioses patronos que tenían sus templos en el territorio. La jerarquía estaba estrictamente definida, mediada siempre por una relación intersubjetiva de respeto y mutuo deber moral.

Teocalli. Al templo principal se le consideraba la raíz del pueblo, el centro donde estaba sembrado el altépetl, el lugar desde el cual florecería extendiendo sus ramas por los cuatro rumbos. El dios patrono vivía en él. La arquitectura de este edificio estaba íntimamente ligada a la historia de la comunidad. Cada parte de la construcción reflejaba un momento, un lugar de una narración extraordinaria muy antigua. Todo el templo era la reencarnación en piedra y estuco del mito cosmogónico del nacimiento del dios patrono. La fiesta principal encarnaba este mito año con año. El presente y el pasado remoto se unían en ese instante haciendo vivenciar a los presentes el origen de su pueblo.

de Oaxaca. Cf. Mondragón, *La cruda danza. Una mirada desde el hacer estético comunitario*. Tesis de maestría en Psicología Social, UAM-X, 2010. Con respecto a la importancia de la preparación de alimentos, Yurira Iturriaga muestra su complejidad y diferencia entre la cocina, la gastronomía y la culinaria, comentando que todo ello forma un conjunto coherente con los demás ámbitos de una comunidad, por lo cual es imposible desvincularlo de la propia identidad colectiva de una cultura. Iturriaga de la Fuente, “A propósito de la humanidad, cultura y cocina.” Ponencia en el *Congreso de patrimonio cultural inmaterial*, Zacatecas, México, 2003.

²³Esto lo podemos ver en el momento que los mexicas llegan a Cohuatepec y Huitzilopochtli desenvuelve y asienta a los otros dioses que lo acompañan:

[...] *inoncan omotlallique in Cohuatepec [...] niman ye quiquetza inin teocal inichan inHuitzilopochtli niman ye quimana oncan in Quauhxicalli ihuan in Yopico ihuan Tlacochoalco Huitznahuac Tlacteapan Tzomolco Atempan Tezacohuac Tlamatzinco mollocotitlan Nonohualco Cihuateapan Yzquitlan Milnahuac Cohuatlxoxouhcan Aticpan. cabuel oncan quincenquixti quinteapan quinpouh in ixquichtin tlatlacteacollo in yehuatl in Huitzilopochtli cayeica in teyacancauh in Diablosme*

“[...] allá en el Cohuatepec se habían asentado [...] y enseguida ponen de pie su templo, la casa de Huitzilopochtli, ofrendando después en Cuauhxicalli, al igual que en Yopico, al igual que en Tlacochoalco, en Huitznahuac, Tlacteapan, Tzomolco, Atempan, Tezacohuac, Tlamatzinco, Mollocotitlan, Nonohualco, Cihuateapan, Yzquitlan, Milnahuac, Cohuatlxoxouhcan, Aticpan. Huitzilopochtli adecuadamente allá los reunió, los colocó en orden, desenvolvió a todos los *tlacteacollo*, pues ciertamente lo primero [que hizo] fue aposentar a los diablos.” Tezozomoc, *Crónica Mexicáyotl*, párrafos 41-42. Traducción propia.

Tequio comunitario. El tequio de un dios, una persona o una comunidad es un hacer-deber-producto arraigado a su identidad y que tiene una fuerte connotación moral. Los humanos tenían varios tequios, algunos imbuidos de nacimiento, otros adquiridos durante su vida. Al igual que las personas, toda comunidad tenía un tequio originario. En nuestras palabras, el tequio comunitario la forma específica en que una comunidad se acopla de manera profunda a un territorio. Las personas lo hacen y lo explican como parte fundamental de su ser individual/colectivo. No es una cualidad innata, un hacer introyectado en cada individuo por medio de un corrimiento identitario, sino un modo de convivir que a nivel comunitario se hace de manera notable en comparación con otros pueblos. Su adquisición no es por genética sino por herencia cultural. Es el dios patrono quien otorga este don particular a su comunidad. Ellos a su vez saben que es su legado y se esfuerzan en mantenerlo y seguir siendo los mejores en ello. Son orgullosos portadores de esta habilidad y lo demuestran manteniendo un excelso nivel en su hacer. La pasión, el orgullo, la felicidad o a veces la tristeza por perder su legado, son las emociones que lo fundamentan. De tal manera que el tequio comunitario es un hiper acoplamiento comunitario. Sus elementos son un hacer, una herramienta, un producto derivado del hacer y una emocionalidad profunda que vincula todo ello con la identidad propia de la comunidad. El tequio comunitario se condensa materialmente en una imagen o un difrasismo.²⁴ La identidad de una comunidad se define en buena parte por este hiper acoplamiento social.

Tlahtoani. El tlahtoani era la persona humana de mayor jerarquía en el altépetl. Tenía primacía en la interacción con el dios patrono y era el comandante supremo de las fuerzas armadas. Para ser tlahtoani se debía pertenecer a una noble estirpe, además de mostrar cualidades idóneas y un alto grado de compromiso con la comunidad. Los rituales para llegar a serlo variaban de región en región, sin embargo todos compartían fuertes penitencias físicas y una preparación religiosa, política y militar de élite.²⁵ La obligación del tlahtoani era tomar las decisiones correctas para proteger y hacer florecer su altépetl. El buen gobernar se reflejaba en la opulencia del templo y el esplendor de las fiestas veintenales. Mantener la humildad ante el pueblo era una cualidad deseada. El tlahtoani, el que habla, condensa un complejo concepto de poder en Mesoamérica donde cada palabra se convierte en hecho.

Las dinámicas religiosas y políticas anuales del altépetl fluían así alrededor del eje cuádruple formado por un ser divino, una construcción que reflejaba el mito de origen, un hacer comunitario que definía la identidad social y un humano de noble linaje que dirigiera las fiestas religiosas y las fuerzas armadas.

²⁴Los mexicas tenían como tequio comunitario la guerra, lo cual se condensaba en la imagen de un escudo con flechas o en el difrasismo *in mitl in chimalli*. El de los xochimilcas es todavía hacer florecer las plantas. El tequio comunitario de varios pueblos Oaxaqueños está bien definido, como el de San Bartolo Coyotepec que es trabajar el barro negro. Otros tequios comunitarios puede cambiar a través del tiempo, como el de Chilac, en Puebla, el cual es actualmente producir ajos.

²⁵Véase Alonso de Zorita, *Los señores de la Nueva España*, UNAM, México. 1993.

4.5. *Tianquiztli, Tlapatlaloyan. Eje regional de dinamismo social*

Mientras que el eje cuádruple estructuraba gran parte de las actividades al interior del altépetl, el mercado dinamizaba los señoríos a nivel regional. Cada uno tenía su propio tianguis. Ciertos días la población de los calpullis se reunía ahí para intercambiar sus productos. Legumbres, madera, semillas, herramientas, mantas, inciensos, instrumentos, noticias, técnicas, historias, acuerdos, lenguas, amistades, todo ello fluía en el tianguis.

Los altépetl de alta jerarquía que dominaban amplias regiones tenían por lo regular mercados establecidos de planta. Los marchantes de estos centros venían de diversas regiones, sobretodo de las zonas dominadas. También llamados *tlapatlaloyan*,²⁶ dos de los más famosos del centro de México durante el posclásico eran el de Tlatelolco y el de Tepeyac.²⁷ Estos pueblos tenían por tequio comunitario el marchandaje.²⁸ Eran señoríos enteros dedicados sobretodo al comercio. Como centros regionales favorecían la distribución de lo que cada altépetl cercano producía. La población de las comunidades aledañas podía intercambiar ahí sus productos y adquirir lo necesario. De esta manera un conjunto de pueblos vecinos satisfacía todas sus necesidades intercambiando productos entre ellos. A nivel regional no se tenía necesidad de nada, excepto en situaciones de desgracias ambientales. Los *tlapatlaloyan* generaban así una estructura regional de autosuficiencia socio-ambiental.²⁹

Estos centros de canje no se regían por el principio económico moderno de la *escasez* ni por monedas o pesos absolutos preestablecidos por una autoridad. El intercambio estaba sujeto a las necesidades reales de vida y no a la acumulación de capital. Entre intercambiantes regía el principio moral de equidad, el cual se alcanza al haber armonía entre la cantidad y la calidad de los productos. Para ello se daba el alegato. Lo que se tomaba en cuenta en esta negociación eran tanto el trabajo creativo invertido, como el tiempo o la distancia de donde provenía, la dificultad de la manufactura y la calidad. Todo ello se consideraba por las partes.

El tianquiztli era, y es hasta la fecha, el eje complementario en las dinámicas sociales de los altépetl, un lugar de convivencia social que no solamente contemplaba intercambio de productos sino también de saberes, noticias, tecnologías y lenguas. La relación entre marchantes ya conocidos es de mutuo aprecio y lealtad, lo que siempre fortalece las redes comunitarias y emocionales de un pueblo.

²⁶*tlapatlaloyan* significa *lugar de intercambio*.

²⁷El altépetl Tepeyac, hoy Tepeaca, Puebla, era hasta hace 50 años un importante centro regional de intercambio de mercancías.

²⁸Recordemos que los tlatelolcas eligieron las reliquias de Huitzilpochtli que contenían el chalchihuite, piedra preciosa que simbolizaba el comercio.

²⁹Lucio Leyva Contreras. *Anahuac y su sistema de autosuficiencia*. Tesis de Maestría. Facultad de Ciencias Políticas, UNAM. 2011. En el territorio mexicano, la diversidad de ecosistemas dentro de pequeñas regiones propició la coexistencia de acoplamientos comunitarios diversos fuertemente unificados. Ello generó gran diversidad de productos agrícolas y artesanales con sus correspondientes saberes, técnicas, herramientas y lenguas, así como intensos intercambios. Estas sociedades vecinas satisfacían todas sus necesidades entre ellas, es decir, eran autónomas como conjunto, aunque vistas de manera individual no lo fueran.

4.6. Organización político territorial

El altépetl Mexico estaba conformado por dos altépetl, Tlatelolco y Tenochtitlan, cada uno con su templo principal y su propio tlahtoani. El enorme Tlaxcallan era también una confederación de cuatro señoríos unidos por una enraizada historia conjunta de convivencia y parentesco: Tepeticpac, Ocotelulco, Quiahuixtlan y Tizatlan. Muchos otros como Tetzaco o Xochimilco, eran grandes conjuntos de altépetl cada uno con su propio templo y tlahtoani. El término altépetl designaba así tanto a un señorío con las características ya descritas, como a un conjunto de ellos, donde los lazos históricos, emocionales y de parentesco eran tan fuertes que les hacían ser una sola unidad de mayor nivel.

Realizando una comparación entre civilizaciones vemos que la realidad que unifica módulos territoriales bien delimitados para formar una unidad mayor es característica de Mesoamérica. En la tradición occidental los asentamientos humanos se diferencian históricamente según su tamaño y densidad: pueblo, villa, ciudad. En la tradición mesoamericana lo hacen por los lazos comunitarios históricos de parentesco y de responsabilidad moral comunitaria (tequio). El sistema occidental genera una organización vertical donde ciertos pueblos con sus campiñas quedan subordinados a una ciudad y ésta a una capital. La organización regional mesoamericana unificaba varios altépetl autónomos en una unidad mayor también llamada altépetl. La jerarquía entre ellos se estructuraba con base en el prestigio histórico, la nobleza del linaje gobernante y el esplendor de su centro ceremonial, muchas veces adquirido a costa de los pueblos sojuzgados. Se tienen así altépetl unitarios y altépetl de segundo nivel surgidos por la unificación de varios señoríos sencillos. Esta diferenciación la hace James Lockhart nombrando a unos simples y a otros complejos.^{3º}

Altépetl simples. Los altépetl simples contaban con varias características mínimas que ya hemos mencionado: un territorio, un conjunto de módulos llamados comúnmente *calpulli*, un tlahtoani, un templo principal, un mercado y un templo particular en cada calpulli. El número de módulos no era tomado al azar sino que se acomodaba a las realidades nahuas. De esta manera generalmente un altépetl simple estaba conformado por 4, 6 u 8 calpullis. Cada uno tenía un templo que se consideraba casa del dios patrono particular y donde se resguardaba su bulto sagrado de reliquias. El territorio estaba bien delimitado y se dividía en viviendas familiares con un responsable de la tierra o de la recaudación del tequio. Los calpulli tenían ciertas obligaciones que cumplir para con el altépetl, como la limpieza del templo principal, la construcción de obras públicas, la manutención de los *pipiltin* y el aporte de una unidad de combate en tiempos de guerra. Sus contribuciones se pagaban en un estricto orden rotativo. En el cumplimiento de su tequio para con el altépetl, cada calpulli participaba en forma ordenada y secuencial conforme a un sistema de rotación que dependía de su importancia. Este orden lo podemos observar en la mayoría de las crónicas indígenas donde se les enumera del mayor al de menor importancia. Dicha secuencia regía el orden de cumplimiento del tequio.

Altépetl complejos. Los altépetl complejos estaban formados por la conjunción de dos o más altépetl simples. Su gobierno no recaía en un sólo tlahtoani sino que los diferentes tlahto-

^{3º}Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, FCE, México, 1999, pp. 27-88.

que (uno por cada altépetl simple) co-gobernaban el territorio total. Cada cual mantenía cierta autonomía en los territorios propios. Para las fiestas religiosas que involucraban al conjunto es probable que sólo uno de los tlahtoque fuese la cabeza ceremonial. El altépetl complejo no contaba con un único núcleo urbano sino con varios, cada uno correspondiente al de sus altépetl simples. Estas centralidades no se ubicaban en medio del territorio correspondiente sino que tendían a estar relativamente próximas unas de otras, aunque lo suficientemente alejadas para no formar una centralidad continua que pudiese ser interpretada como «ciudad». La toma de decisiones concernientes a un solo altépetl recaía en el tlahtoani y su consejo, sin embargo para aquellas que implicaban a los altépetl unificados todos los tlatoqueh decidían conjuntamente. La mayoría de los señoríos que encontraron los españoles en el altiplano central eran complejos: Tlaxcallan, Cuauhtinchan, Tetzaco, Chalco-Amecamecan, Xochimilco, Mexico...

Resumiendo un poco este apartado, podemos decir que en Mesoamérica existe una forma creativa de vivir donde se construyen módulos bien delimitados que al unirse generan una unidad de segundo nivel y diferente índole. A su vez, estas nuevas unidades pueden conjuntarse para formar una de tercer nivel, la cual aunque es similar a las de primero y segundo, es inconmensurable a ellas. A esta manera de construir altépetl, tanto en lo territorial como lo identitario, le hemos denominado *Modular Fractal*.³¹ Sin embargo es notorio que esta forma de creación cognitiva abarca muchos otros ámbitos del hacer de los pueblos mesoamericanos, como la lengua, el espacio-tiempo, la religión, las artes, las ciencias, etc. Proponemos que la forma Modular Fractal no sólo es una manera de organizarse político-territorialmente, sino que es un modo civilizatorio particular de crear realidades. A ello le hemos nombrado *Cognición Modular Fractal Mesoamericana*.³²

4.7. *Altépetl*. Ecosistema metasocial

El altépetl es la conjunción social de lo cultural, lo natural y lo sobrenatural. Las categorías de raíz europea nos limitan al querer explicarlo. Un concepto que nos puede ayudar pues contempla de manera relativamente amplia las relaciones de los humanos con el entorno es el de *ecosistema*. Los occidentales catalogamos las zonas geográficas utilizando este término, el cual tiene la ventaja de diferenciar modos más amplios de interacciones en el planeta. Como ya lo mencionamos, los ecosistemas occidentales se dividen de manera básica entre humanos y naturales, con subcategorías que dependen de los flujos energéticos. En esta diferenciación lo único real es lo medible, es decir, los intercambios energéticos y de información, dejando a la fantasía lo sobrenatural y relegando a la periferia académica las emocionalidades que fundamentan los acoplamientos de una comunidad con su entorno.

Para comparar los modos en que cada civilización crea realidades, podemos retomar la propuesta de Philippe Descola sobre las diferencias ontológicas entre distintas culturas del

³¹*Modular* pues cada unidad está compuesta por módulos en cada uno de los niveles de organización. *Fractal* ya que cada nivel de complejidad está organizado de manera similar a los inferiores y a los superiores, es decir, hay autosimilitud de escala.

³²Es equivalente al famoso sentido *analítico* de la sociedad occidental moderna, la cual atomiza los existentes y genera partes descontextualizadas.

mundo. Este antropólogo francés centra sus investigaciones en la relación humano-naturaleza y cataloga las civilizaciones planetarias en cuatro distintas ontologías: naturalismo, totemismo, animismo y analogismo. A Occidente lo define como naturalista mientras que a Mesoamérica le asigna el analogismo.³³

Retomando este tipo de comparación, podemos resumir en la Tabla 4.1 las diferencias entre los asentamientos humanos occidentales modernos y los mesoamericanos.

OCCIDENTE MODERNO	MESOAMÉRICA
<p>Los ecosistemas están divididos en humanos (urbano y rural) y naturales (virgen o salvaje). A los ecosistemas humanos se les denomina sociales, a los otros naturales. Lo sobrenatural no forma parte de las interrelaciones del ecosistema.</p>	<p>Los ecosistemas están formados por la continuidad de lo cultural, lo natural y lo sobrenatural. Estos tres niveles están fusionados en uno solo e interactúan íntimamente. El ecosistema está estructurado como una sociedad. Toda parte de territorio está habitado y tiene dueño (generalmente sobrenatural).</p>
<p>Los ecosistemas humanos están jerárquicamente organizados: lo rural está supeditado a lo urbano. La religión no participa en la organización.</p>	<p>Los ecosistemas tipo altépetl están organizados de forma modular. Hay continuidad entre lo político y lo religioso. Cada módulo tiene un núcleo político-religioso.</p>
<p>La densidad de población es muy alta. Los humanos generan centralidades muy pobladas.</p>	<p>La densidad de población es baja. Los núcleos político-religiosos cuentan con la mayor densidad. Sin embargo, el grueso de la población está extendida en el territorio.</p>
<p>La fundación de un ecosistema humano se hace por medio del asentamiento de cierta población sobre un territorio «virgen».</p>	<p>La fundación de un ecosistema humano se realiza por una compleja serie de elementos que generan la creación del ecosistema. Los humanos se fusionan con el territorio, con el ecosistema natural y con sus habitantes sobrenaturales.</p>
<p>Existe una única persona que condensa el poder político en cada nivel jerárquico. En el nivel más alto de la jerarquía hay un único gobernante. El nivel religioso se estructura de manera isomorfa.</p>	<p>Cada módulo cuenta con un responsable. En el nivel más alto de estructuración modular el poder político-religioso se condensa en los gobernantes de cada macromódulo. El número de módulos y submódulos no es arbitrario. Existe un estricto ciclo de turnos entre los módulos.</p>
<p>El ecosistema humano es poco planificado al inicio. Se planifica conforme la población aumenta.</p>	<p>El ecosistema altépetl está rígidamente planificado desde su fundación.</p>

Tabla 4.1 Comparativa entre Occidente moderno y Mesoamérica.

³³Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*. Éditions Gallimard, Paris. 2005.

Existe así una diferencia sustancial entre los ecosistemas occidentales y los mesoamericanos. De los segundos el altépetl es sólo un tipo, existiendo otros como *la montaña* o el *chichimecapan*. Las formas de catalogar entre civilizaciones son muy diferentes por lo cual es necesario crear una familia de términos acordes a las maneras de diferenciar indígenas. Por ello hemos propuesto caracterizar a los altépetl como *ecosistemas meta-sociales*, pues se construyen como sociedades sedentarias donde sus habitantes son muchos más que sólo humanos; dioses, seres vivos, seres inanimados y entidades sobrenaturales son sujetos pertenecientes a esta sociedad y definen los comportamientos, las emocionalidades y los flujos energéticos del ecosistema.

4.8. Lugar de civilización

El agua el cerro, *in atl in tépetl*, significa lugar de civilización. El sentido mesoamericano del término dista mucho del occidental donde lo civilizado se contrapone al salvajismo. Esta dicotomía europea hace de la diferencia cultural una relación de superioridad basada en la tecnología, la industrialización y el dominio y alejamiento de la naturaleza. En Mesoamérica lo civilizado no es un trascendente, no es una norma del buen comportamiento social, no es una forma de actuar vinculada a una supuesta superioridad racional, no es el reflejo del dominio del Hombre sobre la Naturaleza. Lo civilizado en Mesoamérica es un lugar, un territorio bien delimitado donde una comunidad tiene sus casas, sus tierras, sus templos y buscan conjuntamente florecer. Lo civilizado es un espacio donde se vive según la tradición propia y puede uno lograr su tequio. Un lugar donde las semillas salidas de las entrañas de la tierra brotan y mantienen su cíclica continuidad. Un lugar donde uno puede ofrendar a los dioses en agradecimiento al autosacrificio que ellos hicieron para darnos vida. Un lugar donde hay orden y concierto, hay leyes y normas comunitarias acordes a la tradición propia. Lugar de civilización es un espacio donde se hace florecer la tradición para que perdure lo más posible, pues como bien se sabe, todo tiene un término. El cerro lleno de agua es la imagen que condensa todo ello.

La partida de Aztlan

Los mexicas partieron de Aztlan, pasaron por Chicomoztoc Teoculhuacan y comenzaron la migración en busca de su altépetl. Algunas crónicas nos relatan que también los xochimilcas, los chalcas, los culhuacanos, los tlaxcaltecas, los cholultecas y otros pueblos llevaron un proceso similar. Salían unos del antiguo Aztlan, otros del famoso Tula, todos en busca de un territorio otorgado por su dios patrono en el cual pudieran prosperar. Cada uno de estos pueblos migró por lugares diferentes y se fueron asentando en diversos sitios a diversos tiempos. Las crónicas nos ofrecen un cuadro donde dichas sociedades abandonaban un altépetl originario para entrar en una etapa de migración, la cual concluía con la fundación y florecimiento de su propio altépetl. La historia de estas sociedades puede entonces concebirse dividida en dos grandes etapas: la migratoria, etapa de desprendimiento y búsqueda, y la del altépetl, etapa de fundación y florecimiento. En este sentido la historia mexica es inseparable de su altépetl, tanto del de origen como del final.

5.1. La salida de Aztlan en la *Crónica Mexicáyotl*

Las razones por las cuales los mexicas emprendieron una migración para encontrar su propio altépetl las encontramos en varias fuentes sobre el tema. En este apartado nos centraremos únicamente en dos diferentes relatos, el de la *Crónica Mexicáyotl* y el del *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*.

Una primera versión de la salida de Aztlan la encontramos de manera casi idéntica en las dos fuentes.¹ Ella nos narra la salida de los mexitin como consecuencia de un conflicto político entre hermanos. Es la ambición de uno lo que provoca la ruptura de sus comunidades. El peculiar problema al que nos enfrentamos es reconocer la personalidad del hermano ambicioso, ya que aun siendo el texto en náhuatl exactamente el mismo, existe discordancia en las traducciones.

¹Chimalpahin, autor del *Memorial Breve*, utilizó los documentos de Tezozómoc para su obra. Es por ello que las versiones son iguales.



FIGURA 5.1 Códice Aubin. Fol. 3r. Aztlan.

Crónica Mexicáyotl
Traducción de Adrián León

19. *In Aztlan [...] in ompa tlahtohuan i catca i toca Moteuhççoma. inin tlahtohuan i oncatca omentin ipilhuan. auh inicuac yemiquiz niman ye icquin tlahtocatlallitiuh in omoteneuhque ipilhuan in tetiachcauh amobuel momati in itoca yehuatl in tlahtoauh yez in cuixteca. auh in teteiccauh in Mexicatl zan mitohua Mexi. itoca Chalchiuhltatonac yehuatl yequinmacan. in Mexitin in tlatochayez. i nomoteneuh in Chalchiuhltatonac.*

20. *auh inicuac inye in tlahtoauh in Mexitin in Chalchiuhltatonac, auh niman ye ic quicocolia in itiachcauh inin tlahtoauh cuixteca ye quitohua camobuelitzin in ce in tlahtoauh yez in mexitin cazanmochniquincenpachoz nehuatl in Mexitin.*

21. *Auh in mexitin niman ye ic ye hualla macehua in oncan itocayocan quinehuayan in tzotzompa in quihualtemaya inimacxoyauh annozo acxoyatl nauhpailloque inoncan inceptahualhui in quihualtittaca cecenmantoc in acxoyatl, in aquin quihualcecenmana niman inoncan quibto in mexi in chalchiuhltatonac tocnihuane quimilhui in mexica, maye ic otihualaque, maye ic otihualquizque in tochan Aztlan, auh ic niman quitlacamatque in Mexica.*

19. En Aztlan [...] reinaba allá el llamado Motezuma. Este rey tenía dos hijos, y al tiempo de su muerte establece como señores a sus mencionados hijos. El nombre del primogénito, quien habría de ser el rey de lo cuextecas, no se sabe bien. El menor, que era mexicano, se llamaba Mexi, era de nombre Chalchiuhltatonac, y a él habíasele de adjudicar los mexicanos, habría de ser señor suyo el mencionado Chalchiuhltatonac.

20. Y ya que Chalchiuhltatonac era el rey de los mexicanos aborrecía a su hermano mayor, el rey de los cuextecas, y decía: “Esto no ha de ser tan sólo uno habrá de ser rey de los mexicanos; únicamente yo habré de gobernar a todos los mexicanos.”

21. Hacen luego penitencia los mexicanos allá en el lugar llamado Quinehuayan, Tzotzompa; al depositar acá sus “acxoyates” regresaron cuatro veces; viene acá una vez, cuando quien disemina los “acxoyates” ve que van esparciéndose. Luego dijo Mexi, Chalchiuhltatonac: “Amigos nuestros”, les dijo a los mexicanos, “por eso vinimos, salgamos ya de Aztlan, nuestra morada”, y por ello al punto obedecieronle los mexicanos.²

Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan
Traducción de Víctor Castillo Farreras

Ca i yehuantin in oncan huel chanchiuhhticate i huel maltepeyotocate in oncan tlahtocati in oncan in Aztlan chicomoztoc. i huel yehuantin Azteca chichicomoztoc in oncan huey centlahtoani mochiuhhticatca itoca Moteuhççoma in quincenpachohuaya azteca yhuan in nepapan tlaca. auh inin omoteneuh huey tlahtohuan i Moteuhççoma oncatca omentin ipilhuan. auh in ihcuac ye mo-

Los que ahí precisamente están conformando un territorio, que realmente están atentos a la población, en donde asumen la función del mando, allí en Aztlan Chicomóztoc, son precisamente los azteca chicomoztoc. En ese lugar estaba funcionando como tlahtoani universal el de nombre Moteuhççoma, quien regía unitariamente a los azteca y a una diversidad de gentes.

²Tezozomoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 15.

miquiliz. in tetiachcauh amo huel momati in itoca yehuatl intlahtocauh mochiuh in cuexteca ihuan i nepapan tlaca. auh in teteiccauh itoca chalchiuhhtlaonac. yehuatl intlahtocauh mochiuh in Mexica. auh in ihcuac ye intlahtocauh in Mexica. in chalchiuhhtlatonac. auh yc niman ye quicocolia in itiachcauh cuallani ye quihtohua

camo huelitiz in ce intlahtocauh yez. in Mexica. ca çan moch niquincenpachoz. nehuatl in Mexica in iuh ocatca Tothatzin Moteuhççuma.

auh in mexica niman ye ic huallamacebuayan acaltica i hualpanoya inic hualbuia in quihualtemaya in imacxoyauh in oncan itocayocan chicomoztoc. Tzotzompa.

Los párrafos que en náhuatl son idénticos y sin embargo las traducciones de Adrián León y Víctor Castillo Farreras difieren son:

20. auh inicuaç inye in tlahtocauh in Mexitin in Chalchiuhhtlatonac, auh niman ye ic quicocolia in itiachcauh inin tlahtocauh cuixteca ye quihtohua camohuelitizin in ce in tlahtocauh yez in mexitin cazanmochniquincenpachoz nehuatl in Mexitin.

auh in ihcuac ye intlahtocauh in Mexica. in chalchiuhhtlatonac. auh yc niman ye quicocolia in itiachcauh cuallani ye quihtohua

camo huelitiz in ce intlahtocauh yez. in Mexica. ca çan moch niquincenpachoz. nehuatl in Mexica in iuh ocatca Tothatzin Moteuhççuma.

Pero de este mencionado gran tlahtohuani Moteuhczoma habían dos hijos. Y estando a punto de morir, de inmediato asienta en el mando a sus dos hijos mencionados: el hermano mayor, que no se sabe bien su nombre, fue el que se convirtió en la autoridad de los cuexteca y de diversas gentes; y el hermano menor, de nombre Chalchiuhhtlatónac, fue quien se convirtió en la autoridad de los mexica. Pero tan pronto fue autoridad de los mexica el Chalchiuhhtlatónac, pues por ello al punto lo aborrece su hermano mayor quien, ya enojado, determina:

– No podrá ser esto. Una será la autoridad de los mexica; solamente yo habré de regir a todos por completo, incluyendo a los mexica, tal como lo estuvo nuestro padre Moteuhczoma.

Y los mexica por ello, desde entonces venían a merecer; en barcas pasaban para venir a colocar sus acxoyates allí, en el lugar de nombre Chicomoztoc Tzotzompa.³

20. Y ya que Chalchiuhhtlatonac era el rey de los mexicanos **aborrecía a su hermano mayor, el rey de los cuextecas**, y decía: “Esto no ha de ser tan sólo uno habrá de ser rey de los mexicanos; únicamete yo habré de gobernar a todos los mexicanos.”

Pero tan pronto fue autoridad de los mexica el Chalchiuhhtlatónac, **pues por ello al punto lo aborrece su hermano mayor** quien, ya enojado, determina:

– No podrá ser esto. Una será la autoridad de los mexica; solamente yo habré de regir a todos por completo, incluyendo a los mexica, tal como lo estuvo nuestro padre Moteuhczoma.

Como se observa las versiones en castellano se encuentran invertidas con respecto a la identidad del hermano que promulga aquellas palabras llenas de ambición. La traducción de

³Chimalpahin, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. Paleografía y traducción por Víctor M. Castillo. UNAM, México. 1991. pp. 20-21.

la *Crónica* sugiere a Chalchiuhtlatonac mientras que la del *Memorial* a su hermano mayor. Para discriminar entre ellas analicemos el contenido.

Si le asignamos a Chalchiuhtlatonac las palabras *esto no puede ser, sólo uno será el señor de los mexitin, sólo yo gobernaré por completo a todos los mexitin* son dos los corolarios: o estamos cayendo en una incongruencia pues Chalchiuhtlatonac ya es gobernante de los mexitin y por lo tanto es ilógico que lo desee y así lo exprese; o entonces debemos aceptar una fusión identitaria entre mexitin y cuextecas, es decir, considerar que los cuextecas también son mexitin y que Chalchiuhtlatonac quiere tener el control de todos. Contemplando la segunda opción vemos de entrada que violenta al texto, ya que en él se especifica perfectamente la diferencia identitaria entre *mexitin* y *cuexteca*. Además, esto último es reflejo de la clara tendencia en los altépetl a generar precisas divisiones étnicas entre los grupos que los conformaban.

De mayor congruencia es la propuesta de Castillo Farreras donde el rencor y el deseo de querer ser el único gobernante se le asigna al hermano mayor de Chalchiuhtlatonac. Esta versión tiene más sentido pues es coherente que sea el gobernante de los cuextecas quien exprese sus deseos de ser la única autoridad. Además es de notar que el texto náhuatl utilice la expresión *in ce — una sola* en la frase *camohuelitzin in ce in tlahtocauh yez in Mexitin — no puede ser, una será la autoridad de los Mexitin*. Como observadores castellanos afirmar que *una sola* será la autoridad de un grupo social es por demás innecesario pues en las dinámicas políticas de nuestras sociedades la tendencia es tener un único dirigente en cada estrato de la organización. De manera contraria, recordemos que los altépetl podían tener varias parcialidades cada una con su propio tlahtoani. Expresar así el deseo de ser la única autoridad de los mexitin tiene sentido ya que podemos suponer que el hermano de Chalchiuhtlatonac no quería que los mexitin tuvieran la independencia que les otorgaba tener su propio tlahtoani, es decir, conformarse como altépetl relativamente independiente. El hermano mayor deseaba mantener el gobierno unificado en su persona. Así lo expresan sus últimas palabras en el *Memorial*, las cuales por cierto no aparecen en la *Crónica*:

*ca çan moch niquinçepachoz. nehuatl in mexica
in iuh ocatca Tothatzin Moteuhççuma.*

Solamente yo habré de regir a todos por completo, incluyendo a los mexicas, tal como lo estuvo nuestro padre Moteuhczoma

Consideramos así que la escisión presentada en la *Crónica Mexicáyotl* es causada por el enojo y ambición del hermano mayor de Chalchiuhtlatonac y no por una decisión arbitraria del dirigente mexitin. Tomando esto en cuenta, proponemos una traducción propia para el párrafo correspondiente:

*20. auh iniquac in ye in tlahtocauh in Mexitin in
Chalchiuhtlatonac, auh niman ye ic quicocolia in
itiachcauh, inin tlahtocauh cuixteca ye quitohua :*

20. Y cuando ya Chalchiuhtlatonac es autoridad de los mexitin, entonces le odia su hermano mayor, y este gobernante de los cuextecas he aquí que dice:

camohuelitzin, in ce in tlahcoauh yez in Mexitin, caçanmochniquincenpachoz nehuatl in Mexitin

— No puede ser, una [sola] será la autoridad de los mexitin, seré únicamente yo quien regiré a todos los mexitin.

5.2. La salida de Aztlan en el *Memorial*

En el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan* se encuentran dos versiones diferentes de la salida de los mexicas de Aztlan. Una es la que acabamos de analizar y que tiene semejanza gemelar con la *Crónica Mexicáyotl*. La otra es introducida por Chimalpahin con la siguiente frase:

Nican ompehua oc centlamantli nican ycuiliuh-toc. Ontzintli yn huebue mexica nemiliztintiliz-peuhcayotl

Aquí va a comenzar otra versión. Aquí está escrito el arranque, el principio y fundamento de la vida de los antiguos mexica.⁴

Transcribimos ahora una parte de la versión junto con la traducción de Castillo Farreras.

Ca ymmacehualhuan catca yn Mexitin atenca yn-tlatlamacahuan catca yn otiquinteneuhque tlapac tlahoque Aztlan. auh y yebuantin in Mexitin yn inlatocahuan azteca cenca quintoliniaya yn ixquich atlan mochihua [...] ca cenca yc quintoliniaya yn ixquich yn ixquich quimitlaniliaya. Im ça ye ye mochi yn apipixcan yn atotolin [...] Auh yhuan cenca quincocoliaya cenca quintlaelittaya in Mexitin oquinpopolozquia oquinpehuazquia.

Ciertamente los mexitin ribereños eran sus macehuales, eran los tributarios de los *tlahoque* de Aztlan. Y a estos mexitin les agobiaban mucho los gobernantes de los aztecas, los oprimían mucho; diariamente les entregaban todo lo que en el agua se produce [...] Ciertamente mucho les agobiaban con todo cuanto les pedían, principalmente el plumaje del *apipixcan*, del *atotolin* [...] Y además de que mucho los aborrecían, mucho detestaban a los mexitin, querían destruirlos, querían someterlos.

auh y yehuatl huitzilopochtli yn achtopa çan huel oquixquich yn itoca catca huitzilton. mochipa yxpan chocaya ynic quitlatlauhtiaya yn tlatecolotl Tezauhteotl yn ma quinpalebui yn ma quimmanabui yn imacehualhuan ca nel quimoteotia çan icel ca amo no quinmoteotia yn inteohuan yn Azteca ... ma cenca quimicnelli ma quinpalebui ma quinmaquixti ynic amo mochtin quinmictizque ynic amo quincenpopolozque ma cana oc ceccan quinhuca ma cana cualcan yeccan quintlalmaca yn oncan cenca quixcahuizque ynic quitlaecoltizque.

Y este Huitzilopochtli, inicialmente, cuando su nombre era tan sólo Huitzilton, siempre lloraba ante él, implorando al *tlatecolotl* Tetzauh-téotl: que ayude y que defienda a sus macehuales, porque es verdad que sólo a él tienen por dios, pues de ninguna manera tienen por dios a los dioses de los aztecas ... que les haga un gran favor, que los ayude, que los salve, para que no los maten a todos, para que no los destruyan por completo; que los lleve a cualquier otra parte, que les de tierras en algún lugar que sea bueno y conveniente.⁵

Esta versión muestra a los mexitin como tributarios de los señores principales de Aztlan quienes les imponían grandes cargas al tiempo que tenían gran animadversión para con ellos.

⁴*Ibidem*, pp. 22-23.

⁵*Ibidem*, pp. 30-33.

Las causas que orillaron la salida son aquí mucho más específicas pues claramente se indica lo trabajoso que se había vuelto la vida sojuzgados. Pero no sólo eso, pues los mexitin temían por sus vidas si seguían estando bajo el yugo azteca. Por ello piden a Tetzauhteotl ser salvados y llevados a otro lugar donde pudieran estar tranquilos.

5.3. Las razones de partida

Las dos narraciones que acabamos de mostrar parecen tener ciertas diferencias sustanciales: la *Crónica* da gran prioridad a la figura del gobernante mexitin sin mencionar las causas literales que provocaron la partida; el *Memorial* no menciona ningún tlahtoani pero sí especifica ampliamente la razón material/emocional por la cual los mexitin solicitaban arduamente su partida. Analicemos a detalle ciertos párrafos de estas fuentes que nos pueden dar luz sobre algunos aspectos de las relaciones políticas entre altépetl.

Aunque pareciera que la *Crónica Mexicáyotl* no muestra explícitamente las razones por las que los mexitin parten de Aztlan, algo que se enfatiza es la relación de enemistad entre hermanos, la cual se especifica por el verbo *cocolia*:

20. *auh iniquac in ye in tlah-tocauh in Mexitin in Chal-chiuh-tlatonac auh niman ye ic quicocolia in itiachcauh*

20. Y cuando ya Chalchiuh-tlatonac es autoridad de los mexitin, entonces le odia su hermano mayor

quicocolia
qui - cocolia
∅ - obj 3^as - odiar a alguien
él le odia

Esta expresión tiene como núcleo *cocolia* = *odiar, detestar a alguien, desearle mal*. La raíz verbal principal es *cocoa* cuyo significado en reflexivo es *ninococoa* = *estar enfermo, hacerse daño, estar en peligro de muerte* y en transitivo *nitecocoa* = *herir a alguien, hacerle daño*.⁶ Aunque traduzimos *cocolia* como *odiar*, en el sentir nahua este verbo conlleva el deseo de daño físico a la persona odiada, es decir, la emoción nahua *odiar* connota una predisposición corporal a querer que una persona sufra.

En nuestro caso particular este vocablo cuenta con otro nivel de significación pues no son personas comunes las que interaccionan sino dos tlahtoque. El hecho de que una autoridad odie a otra tendrá repercusiones políticas más amplias que la simple desazón personal. Para profundizar en ello revisemos un extracto del *Memorial* donde también aparece la raíz *cocolia* en el mismo contexto político:

auh ihuan cenca quincocoliaya
cenca quintlaelittaya in Mexitin
oquinpopolozquia
oquinpehuazquia

Y además mucho los odiaban
mucho detestaban a los Mexitin
querían destruirlos
querían someterlos

⁶Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Siglo XXI Editores, México. 2007 [1885] pp. 116 & 118.

LA PARTIDA DE AZTLAN

En este párrafo podemos ubicar dos paralelismos, uno que incluye las dos primeras frases y el otro las siguientes. Analicemos el paralelismo inicial:

auh ihuan cenca quincocoliaya
cenca quintlaelittaya in Mexitin

Y además mucho **los odiaban**
mucho **detestaban** a los Mexitin

quincocoliaya
quin - cocolia - ya
Ø - obj 3^apl - odiar - imperf
los odiaban

quintlaelittaya
quin - tlaelitta - ya
Ø - obj 3^apl - mirar con cólera - imperf
los detestaban

Aquí podemos ver que **cocolia** aparece en paralelo con la raíz **tlaelitta** la cual también significa *odiar* o *detestar a alguien*. Sin embargo existe una diferencia sustancial entre ambas. Mientras que **cocolia** viene de **cocoa** y connota el deseo de sufrimiento físico hacia otra persona, **tlaelitta** proviene de las raíces **tlaeli** = *suciedad, excremento, desaseo, flujo de sangre* e **itta** = *ver, mirar*.⁷ En este sentido, **tetlaelitta** significaría literalmente *mirar a alguien con los ojos llenos de sangre* o si se prefiere *mirar con odio*. Este paralelismo muestra así la emocionalidad que tenían los aztecas para con los mexitin, la cual se refleja en dos aspectos complementarios: un deseo interno de que sufran y una expresión corporal que muestra este odio.

Ahora bien, como vimos en el apartado teórico, una emoción se define biológicamente como una predisposición corporal a realizar cierto rango de acciones. Esa emoción la connotamos con una palabra cada vez que observamos en un ser vivo actitudes o semblantes particulares en su fisonomía. Las expresiones nahuas que acabamos de exponer presentan de manera muy precisa la expresión fisiológica de la emoción, sin embargo resta ver el abanico de acciones posibles que dicho emocionar connota. De hecho este aspecto es cubierto por el segundo paralelismo del párrafo:

auh ihuan cenca quincocoliaya
cenca quintlaelittaya in Mexitin
oquinpopolozquia
oquinpehuazquia

Y además mucho los odiaban
mucho detestaban a los Mexitin
querían destruirlos
querían someterlos

oquinpopolozquia
o - quin - popolo - zquia
perf - Ø - obj 3^apl - destruir - irreal
querían destruirlos

oquinpehuazquia
o - quin - pehua - zquia
perf - Ø - obj 3^apl - someter - irreal
querían someterlos

La raíz del primer vocablo es **popoloa** = *someter, conquistar, destruir un pueblo*, y del segundo es **pehua** = *vencer, someter, sojuzgar*. Ambas expresiones cuentan con la terminación

⁷*Ibidem*, p. 583.

-zquia la cual opera como el irreal en español e indica que en un momento del pasado un hecho fue planeado (por lo que en ese momento podía hablarse en futuro), pero debido a un impedimento cualquiera tal hecho no llegó a realizarse.⁸ De esta manera observamos que el segundo paralelismo muestra las posibles acciones que los aztecas iban a realizar contra los mexitin derivadas de su odio contra ellos.

El párrafo muestra así el cuadro completo de la emoción nahua *odiar* en un contexto político: el primer paralelismo describe la parte fisionómica y el segundo las posibles acciones que ese emociionar connota. Pero hay que diferenciar lo que significan estas expresiones si se usan en diferentes ámbitos pues no es lo mismo un conflicto que involucra a pueblos enteros que si sólo es entre individuos. En política *odiar* y *mirar con cólera* implican que se pueden llevar a cabo ciertas acciones en contra del pueblo completo. En una relación individual si una persona *odia* o *ve con cólera* a otra, muy probablemente lo que hará es *hablar mal* o *hacerle brujería*. A partir de esto proponemos que la emoción nahua **tecocolia** = *odiar* utilizada en un contexto político de relaciones de sujeción, connota una predisposición corporal a realizar ciertas acciones como **tepopoloa** = *destruir un pueblo* y **tepehua** = *someter*.

Con esto podemos tener otra aproximación al párrafo correspondiente de la *Crónica Mexicáyotl*. Como vimos Chalchiuhtlatonac y su hermano mayor entraron en conflicto a causa de la ambición del segundo. La emoción que rige la relación es el odio que tiene el señor de los cuextecas contra su hermano menor. Aunque en esta versión no se hace referencia literal a las causas que generaron el que los mexitin quisieran irse de Aztlan, con la revisión anterior del extracto del *Memorial* podemos dar luz sobre ello. Consideramos que utilizar el verbo **cocolia** = *odiar* en el mismo contexto de sujeción política implica que el rango de acciones posibles debe ser idéntico. De esta manera *desearle mal a su hermano menor* se traduce políticamente en la acción de solicitarle fuertes tributaciones a él y a su comunidad, las cuales en caso de no cumplir acarrearían la guerra entre señoríos. De hecho afirmamos que esto se puede generalizar al contexto político-social mesoamericano de los altépetl, donde la emoción *odio* entre pueblos o entre tlahtoque connotaría dos acciones coherativas básicas: *a*) solicitud excesiva, imposible o dolosa de tributo, y *b*) represión o aniquilación armada.

Bajo esto consideramos que las versiones de la *Crónica* y del *Memorial* muestran un mismo tipo de relación entre mexitin y autoridades aztecas, lo cual genera una misma razón de partida. Así unificadas las dos versiones proponemos la siguiente reconstrucción de los eventos para la *Crónica*, ya que en el *Memorial* se especifican ampliamente.

Siendo Moteuhczoma gobernante único de los varios pueblos que formaban el atépetl Aztlan, al morir hereda el gobierno del señorío a sus dos hijos. Al mayor le adjudica la parcialidad correspondiente a los cuextecas y al menor, llamado Chalchiuhtlatonac, la parcialidad correspondiente a los mexitin. En un arranque de ambición el hijo mayor desprecia a su hermano Chalchiuhtlatonac y teniendo un rango más alto le hace la vida imposible a él y a las huestes que lo acompañan. Las acciones que tomó el hermano mayor no las conocemos, pero lo que sí sabemos son las consecuencias de ello, pues los mexitin en seguida deciden brindar oblacones y penitencias en Quinehuayan Tzotzompa. Ahí, al dejar sus acxoyates llenos de

⁸Launey, *Manual de náhuatl*, p. 205.

la sangre recogida en sus penitencias, esperan la respuesta a sus ruegos. Como resultado, al ir a leer los acxoyates, el sacerdote encargado recibe una señal, acaso una visión o un sueño, que le hace saber que ya es el momento indicado de partir con su comunidad y abandonar el altépetl natal. ¿Qué tan atroz era la vida de los mexitin para tomar esa drástica decisión? sólo podemos imaginarlo, pero seguro fue tan terrible como las acciones que el señor de los cuex-tecas muy probablemente tomó contra ellos: exagerado tributo, que al no cumplirse traería muerte y desolación a estos trabajadores mexitin.

5.4. Emociones y política entre altépetl

Al reflexionar sobre la salida de los mexitin de Aztlan desde una mirada materialista, podríamos argüir que la razón principal de partida fue una sobrecarga del tributo exigido por las autoridades aztecas. Es interesante notar que en la fuente no es ésta la razón directa por la cual los mexitin pidieron ayuda a Tetzauhtéotl. Fue más bien el riesgo directo a sus vidas lo que les orilló a solicitar auxilio. Ellos peligraban pues no sólo el tributo era excesivo, sino la enemistad y mala fe que les tenían los aztecas les podía provocar la muerte.

Se vislumbra entonces una lógica explicativa donde la triada *temer por su vida — tributo en exceso — deseo de mala fortuna* se unen para generar un cuadro racional que en conjunto explica el deseo de encontrar otro lugar para vivir. A partir de esto proponemos que en las interacciones entre altépetl existen ciertas dinámicas de poder que unifican una emoción particular con la carga de tributo impuesta. Una carga de tributo alta correspondería a una emoción negativa de unos contra otros, y una carga de tributo menor correspondería a una emoción, si no amistosa, sí de preferencia. En nuestro caso se muestra claramente cómo el imponer tributos excesivos a los mexitin es reflejo de la emoción que rige la relación. De hecho la historia mexicana tiene otros pasajes donde aparece la enemistad por parte de otros tlahtoque: cuando Coxcoxtli señor de Culhuacan otorga a los mexicas un territorio donde él cree que las víboras darán razón de ellos, y cuando Huehue Tezozomoc, señor de Azcapotzalco, pide ciertos tributos tan imposibles de cumplir que la población teme por su vida. De manera inversa, la propia historia de Tenochtitlan nos muestra cómo una emoción de beneplácito para con ellos, como la que tuvo posteriormente el mismo Tezozomoc de Azcapotzalco, les concede ciertos privilegios tributarios, lo cual redundaba en una mejora de las condiciones de vida de la sociedad mexicana.

A partir de este análisis detallado de dos fuentes consideramos que la unión de emociones y relaciones políticas entre altépetl es la manera natural en que los pueblos nahuas expresaban sus realidades políticas. Odio y amistad definían las posibles cargas de tributo y por lo tanto la dinámica en la relación de sujeción. Podemos ver entonces que bajo la mirada nahua una relación política entre pueblos es descrita por el emocionar que rige la relación.

5.5. Macehuales con y sin tlahtoani

Tanto la versión de la *Crónica* como las dos del *Memorial* muestran un mismo tipo de relación entre mexitin y autoridades aztecas. Tomando en cuenta ahora las divergencias, con-

MACEHUALES CON Y SIN TLAHTOANI

EMOCIÓN (del altépetl dominante)	IMPLICACIÓN (hacia el altépetl dominado)
odio (<i>tecocolia, tetlaelitta</i>)	tributo excesivo, represión armada
beneplácito	menor carga de tributo

TABLA 5.1 Emocionalidad en las relaciones entre altépetl.

sideramos que la oposición sustancial entre versiones se centra en la jerarquía que tuvieran los mexitin dentro de Aztlan. Esta diferencia se ha interpretado generalmente como una preferencia individual de los escribanos de los textos a enaltecer o menoscabar el origen mexica. En este tenor, Tezozómoc, escribano de la *Crónica Mexicáyotl*, tendría una preferencia clara por los mexicas derivada de su origen, mientras que otras versiones serían consideradas anti-mexicas al postular un origen más humilde para ellos.⁹ Además de esto, la posición jerárquica «central» o «periférica» dentro de la situación política del altépetl obedecería a una situación espacial isomorfa, al estar los mexitin ya sea dentro o fuera de la isla que formaba Aztlan.¹⁰ Realizando una analogía con Tenochtitlan, estas interpretaciones proponen la creación de discursos como estrategia para mostrar ciertos perfiles ideológicos mexicas con el fin de justificar su gran predominio.

Efectivamente pensamos que existen tendencias diferenciadas en cuanto a la jerarquía de los mexitin dentro de Aztlan, sin embargo no concordamos con que ellas surjan únicamente de una predisposición individual de los autores/compiladores en pro o contra los mexicas. Además preferimos ser cautelosos y no aprobar tan rápidamente el isomorfismo entre las preferencias de dichos autores y la forma espacial centro/periferia en la que ubican a los mexitin.

Con respecto a la intencionalidad de los cronistas, consideramos que cada autor tenía cierta predisposición individual hacia una multiplicidad de temas, entre ellos la historia mexica. Sin embargo no pensamos que ella pudiera reflejarse tan cabalmente en la modificación de las versiones escuchadas en favor o menoscabo de ese pueblo. Esta preponderancia por uno u otro discurso se daba más bien al momento de discriminar entre las versiones que llegaban a sus oídos o manos. Estos prestigiosos relatos que recopilaban eran herencias antiguas de ciertos linajes que las habían conservado por generaciones. A menos que consideremos que los cronistas poco respetaban las antiguas narraciones y las modificaban siguiendo sus impulsos, debemos aceptar que los cambios propinados a una u otra versión no eran moralmente fáciles de realizar. Aunado a esto los elementos que como investigadores pensamos son indicios de una preferencia o una minimización de la historia mexica deben ser revisados cuidadosamente. Ellos pueden generarse a partir de nuestras propias formas culturales de enaltecer o minimizar a los grupos sociales con los que convivimos. Al respecto, proponer un isomorfismo espacial *centro = jerarquía alta / periferia = jerarquía baja* se asemeja demasiado a nuestras

⁹Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*. UNAM, México, 2001. p. 110.

¹⁰*Ibidem*, p. 111.

formas occidentales de semantizar el espacio. Al contrario, un indicio que nos hace sospechar la poca aplicabilidad de este isomorfismo en Mesoamérica es la forma multinucleada de sus sociedades y el centralismo que jugaban algunos altépetl de manera regional en ciertas dimensiones y no en otras, como el caso de Cholula.

De esta manera la diferencia sustancial que encontramos entre las versiones es la posición política de los mexitin ante sus conciudadanos aztecas. Esta diferencia no se puede apreciar claramente con el sólo hecho de considerar a los mexitin como macehuales de los aztecas. Sin embargo ella queda de relieve al tomar en cuenta la existencia o la carencia de un tlahtoani de alto rango heredero del linaje que gobernaba Aztlan. Hay que considerar que este hecho es de suma importancia en las dinámicas de los altépetl. Como hemos visto, una comunidad con tlahtoani tenía cierta independencia y unidad, era una sociedad *completa*. Al mismo tiempo ella obtenía mayor prestigio ante las comunidades vecinas, se «hacía ver» por ellas, era reconocida como legítimo altépetl. Esto nos lo muestra el siguiente fragmento del *Anónimo Mexicano*:

Anónimo Mexicano

Inīc XI Capitulo

Capítulo XI

*Nican motēnēhua inīc ōhuālpeuh in tlahtocāyōtl
Cuiahuiztlan motōcāyōtl Tlapitzahuacan*

Aquí se dice cómo vino a comenzar el señorío de Quiahuiztlan de [otro] nombre Tlapitzahuacan

*Inīn yēi tlahtocāyōtl ca nō nican pōuqui tēcpan
Tlaxcallan. Ōmanaloc, ōtlāliloc in pampa in Chī
chīmēcab, pīpiltin ōhuālmoxēloqueh īxtlahuacan
Teō pohyautlan in ihcuāc ōquimanqueh inīn tlah-
tocāyōtl, inīc nican ōhuālahcico, in Popocatepētł*

El tercer señorío ciertamente también aquí pertenece, a la casa real de Tlaxcala. Se juntó, se asentó, porque señores Chichimecas vinieron a dividirse el valle de Teopohyautlan, y así ofrendaron en este señorío, desde que aquí vinieron a vivir, de allá, del Popocatepetl.

...

...

*auh in achtopa ōtēuctic itōcā Mizquitzin. Yebuātł
in ōquinhuālyacan, ōquinmanaco. Auh zan īc ōmic,
ōtēuctic Timaltēuctli*

Y el primero que fue señor se llamaba Mizquitzin. Él los vino a gobernar, **los vino a mostrar**. Y sólo al morir él, fue señor Timaltēuctli.¹¹

Los mexitin podían ser entonces un simple conjunto de calpullis directamente sujetos al tlahtoani de Aztlan o tener la independencia relativa así como la posesión de tierras y el prestigio que les otorgaba ser un altépetl confederado. En las fuentes tener tlahtoani o

¹¹*Anónimo Mexicano*. pp. 58-59. Traducción propia.

no tenerlo conlleva estas dos posiciones. Podemos proponer así que la *Crónica Mexicáyotl* nos presenta una comunidad mexitin completa y perfectamente organizada desde su salida. La segunda versión del *Memorial*, en cambio, nos la muestra a medias, carente de tlahtoani, de templo principal, de tierras, de autonomía, de todo aquello que daba prestigio, de todo aquello que les hacía ser un altépetl. No creemos que el extracto compartido por Alvarado Tezozomoc responda a una necesidad de legitimación histórica del predominio mexica en la cuenca del lago, pues qué mayor legitimación que ganar las guerras contra los vecinos, lo que a su vez se reflejaba en el opulento templo mayor de su dios patrono. La *Crónica Mexicáyotl* engrandece a la sociedad mexica mostrándola como una comunidad que desde sus más humildes inicios fue una sociedad de prestigio, una sociedad cabal, una sociedad completa, una sociedad que merecía ser vista por los demás, una sociedad que era ya un altépetl.

5.6. Los ruegos escuchados

Siendo explícitas las razones de su salida en una fuente o intuyéndolas en otra, los mexitin abandonaron Aztlan por la tremenda opresión plagada de odios y rencores que los demás pueblos del altépetl ejercían para con ellos. Los incontables tributos exigidos no permitían el florecimiento de su comunidad y les ponían continuamente en riesgo. Es entonces cuando deciden ir a solicitar ayuda a una deidad cuya casa se encontraba allende la laguna. Este dios no pertenecía al panteón de los aztecas sino que se encontraba fuera de la jurisdicción del altépetl. Deidad llamada inicialmente Tetzauhtéotl, en su nueva vida como integrante de la sociedad que lo busca y lo adopta toma el nombre de Huitzilopochtli, si es que acaso nunca dejó de nombrarse así. Los mexitin navegan entonces sucesivamente en sus barcas para ir a ofrendar sus sacrificios al lugar llamado Culhuacan Chicomoztoc Tzotzompa Quinehuayan.

auh in mexica niman ye ic huallamacehuaya acaltica i hualpanoya inic hualhuiya in quihualtemaya in imacxoyauh in oncan itocayocan Chicomoztoc Tzotzompa

Y es por ello que los mexicas enseguida fueron a ofrendar en canoas, fueron navegando hasta ir a depositar sus acxoyates allá, al lugar llamado Chicomoztoc Tzotzompa¹²

Los acxoyates —plantas que se utilizaban para el autosacrificio ofrendándose posteriormente ya ensangrentadas— eran llevados a la morada de Huitzilopochtli con el fin de solicitarle ayuda en su opresión y les indicase el momento idóneo de partir. Y sus sacrificios y plegarias rindieron fruto pues el dios les escuchó y les otorgó la señal indicada:

in ceppa hualhuia in quibhuallittaya in acxoyatl za cecenmantoc in aquin quihualcecenmanaya niman ic oncan quihto in Teomama tlamacazqui huitziltzin

Una ocasión que había venido a ver los acxoyates tirados cada uno en el suelo, aquél que los había venido a ofrendar/agorear, [/lo hace] y entonces inmediatamente allá dice, el *teomama tlamacazqui* Huitziltzin:

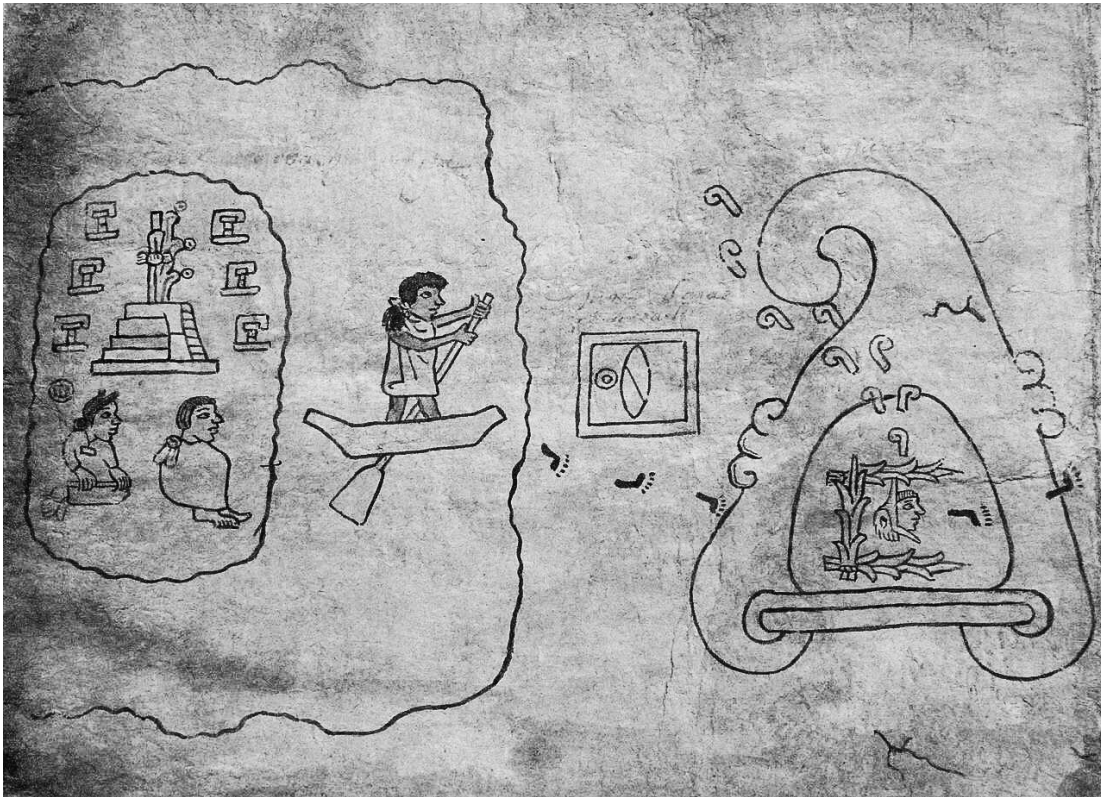


FIGURA 5.2 *Tira de la Peregrinación*. Lámina 1. El sacerdote mexica va a dejar sus ofrendas a Qui-nehuayan Tzotzompa casa de Huitzilopochtli.

*tocnihuane nopilbuane quimilhui in mexica ma
ye ic otihualaque ma ye ic otihualquizque in to-
chan aztlan*

*auh quilamacatque in Mexica in huey teopixqui
huitziltzin niman ye ic oncan motlalia in atenco
tlatlamaya oncan ic motlaecoltiaya in atlan mo-
chihua.*

– ¡Amigos míos! ¡Hijos míos! – dijo a los mexicas, ya con esto lo logramos, ya con esto salimos de nuestra morada Aztlan.

Los mexica obedecieron al gran *teopixqui* Huitziltzin y entonces enseguida allá se quedaron, en la ribera pescaban, allá se encorvaban a golpetear lo que se produce en el agua.¹³

Las reiteradas ocasiones que el sacerdote principal fue a la morada de Tetzauhtéotl tuvieron como fin dejar sus ofrendas y esperar la señal de aquél dios. Aunque esto último no se especifica literalmente, el texto lo sugiere por el uso del verbo **mana** que también significa *adivinar* o *predecir*.¹⁴ Es entonces a través de un agujero leído en los acxoyates que la autoridad mexitin precisa el momento idóneo de salida.

¹²Chimalpahin, *Memorial breve*, p. 20. Traducción propia.

¹³Chimalpahin, *Memorial breve*, p. 22. Traducción propia.

¹⁴En un trabajo sobre los envoltorios sagrados Olivier hace referencia a una práctica donde a los bultos se les consultaba para emprender ciertas empresas o utilizaban su contenido para realizar adivinaciones sobre un evento. Consideramos que estas prácticas pueden ser similares en nuestro caso. Olivier, "Les paquets sacrés ou

Lograr esta separación requirió tanto de los esfuerzos humanos como del compromiso del dios al escuchar y cumplir con las solicitudes. Hay que mencionar que en gran medida la responsabilidad humana en el dirigente principal cuyas acciones de penitencia, ayunos y autosacrificios no hay que menoscabar. Los sacerdotes y autoridades de mayor rango cumplían con su obligación moral, con su tequio, al buscar el bienestar comunitario y realizar rigurosos sacrificios físicos con tal fin.

Más que considerar los discursos como narraciones para legitimar el dominio de una clase social sobre otra, consideramos que aquí se prepondera la acción de autosacrificio y su resultado como hechos que dan poder de decisión sobre ciertos asuntos. Ello debe además ser congruente con las necesidades del grupo dirigido, pues como veremos más adelante, al estar una comunidad dividida en grupos sociales con diferentes intereses la escisión era común.

Ruegos, respuesta y órdenes se acoplan así coherentemente. La orden de partir no se da sin una necesidad comunitaria de hacerlo, y su obediencia depende al mismo tiempo de la propia sobrevivencia del grupo. En otras palabras, la orden es necesaria para partir, más no suficiente para ello, la suficiencia surge de los requerimientos del conjunto social.

Además de esta interacción entre el grupo dirigente y el dirigido, es importante subrayar la obligación del dios patrono en ayudar a la comunidad que lo solicita. Su cumplimiento está supeditado a la perfecta realización de las penitencias por arte de los sacerdotes. Humanos y dios toman así parte activa en la separación, ambos son sujetos de dicho proceso.

De esta forma proponemos que la penitencia física es la que fundamenta en última instancia el poder *hablar*, el poder *decidir* —entre paréntesis—, y ser así obedecido por la comunidad. La decisión está por otra parte fundamentada en los requerimientos comunitarios, por lo cual recibe todo el apoyo. Esto nos hace reflexionar sobre el papel de la autoridad mexitin en esta situación. Si bien es el conversador principal con el dios patrono, su poder comunicativo —y por lo tanto su jerarquía social— lo ejerce con base en un rigor físico y emocional que pocas personas han adquirido. Al mismo tiempo sus demandas hacia el dios son necesidades comunitarias y no sólo peticiones individuales o particulares de un sector.¹⁵ Esto nos remite a un tipo de prácticas en las relaciones de poder que divergen de manera importante de aquellas en los ámbitos occidentales. ¿Acaso podríamos hablar de una teoría del poder intersubjetiva para Mesoamérica?¹⁶

La búsqueda inicial de un nuevo altépetl se da entoneces como reflejo del instinto comunitario de supervivencia. En principio esto llevará a tener menos carga tributaria y posiblemente lograr ser un altépetl de prestigio al cual se le tribute. La emoción básica que guía el actuar es la necesidad de seguir existiendo como comunidad, como **sociedad** migrante, y no simplemente como una aglutinación desmembrada de núcleos familiares. El deseo de

la mémoire cachée des Indiens du Mexique central (XVe-XVIe siècles)” en *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 81, 1995. p. 117.

¹⁵Esta propuesta no forzosamente tiene validez para sociedades mesoamericanas complejas, como los altépetl ya asentados. Para ello se requiere un análisis más profundo que tome en cuenta otras especificidades.

¹⁶Enrique Dussel ha generado una teoría del poder en correspondencia con los presupuestos zapatistas del *mandar obedeciendo*. Su teoría pretende ser intersubjetiva aunque desde otro enfoque del que hemos planteado aquí. Enrique Dussel. 20 *Tesis de Política*. S.XXI Editores, México. 2004.

un futuro comunitario se muestra como una búsqueda de bienestar y estabilidad social que posteriormente puede llegar a convertirse en un bienestar «imperial» exitoso.

Expresado en otras palabras, proponemos que en el caso de los mexitin que parten de Aztlan, el fin último de sus acciones no es la sobrevivencia particular de las personas en su individualidad, sino de la sociedad que forman, la cual debe mantener una estructura modular de herencia Mesoamericana. El grupo migrante presenta así una característica muy importante desde las realidades mesoamericanas: tienen una organización social coherente que incluye también a los dioses patronos y cuyo nivel de completud depende de varios factores, estando totalmente completa al tener tlahtoani.

Como hipótesis podemos entonces pensar en una *teoría existencial de lo completo* para Mesoamérica pues tanto el tiempo como los humanos en su individualidad o en comunidad deben buscar estar completos. Cada entidad, para lograrlo, estaría supeditada a ciertos atributos y cierta red de relaciones que la integraran como una unidad sin carencias. De manera básica podemos pensar que un individuo está incompleto si no tiene una pareja y una familia, la cual debe pertenecer a una comunidad, una comunidad está incompleta si no tiene una deidad tutelar y sacerdotes guía que conversen con ella, lo mismo si carece de tlahtoani.

5.7. El altépetl prometido

Después de salir de Aztlan y movidos por las esperanzas de un mejor futuro, los mexicas se internaron en el Chichimecapan guiados por su dios Huitzilopochtli. Eran los *teomamaque*¹⁷ quienes dialogaban con el dios y comunicaban al grupo migrante los designios de su deidad patrona. Los mexicas comenzaron entonces su migración internándose en territorios habitados ya por numerosos pueblos. En este camino iban alimentándose de los frutos del monte, y si llegaban a asentarse por algún tiempo, construían primeramente el templo de su dios y labraban la tierra con aquellos maíces, frijoles, chiles y jitomates que traían desde su partida. Incontables veces retomaron la marcha dificultosa y pausada tras las exhortaciones de su dios, abandonando la siembra y todo lo que habían construido. Y es al inicio de esta migración que la *Crónica Mexicáyotl* nos narra cómo los mexicas encontraron a siete mimixcoas en su camino. Eran éstos orgullosos chichimecas, hábiles cazadores y guerreros, todos hermanos de Mixcóatl. Es en estas circunstancias que Huitzilopochtli habla con los mexicas y en sus palabras muestra que antes de ser fundado, Tenochtitlan fue prometido:

32. *Auh in yehuantin Teomamamque quinozque in yehuatl
in tetiachcauh
in quinyacana
inintlatocauh Azteca Mexitin
initoca catca Chalchiuhiltonac
auhquilhui in yehuatl Huitzilopochtli in Chalchiuhiltonac
tlaxihuallaub Chalchiuhiltonactze*

¹⁷**teomama** = teo + mama = dios + cargar = *cargador del dios*. En la tradición Mesoamericana existen los *bultos sagrados*, envoltorios de reliquias que fundamentan la identidad de las comunidades. Los *teomamaque* o cargadores de los dioses eran aquellos sacerdotes encargados de dichos envoltorios, sacerdotes de alta jerarquía que podían conversar con sus cargados (Figura 6.1).

EL ALTÉPETL PROMETIDO

zamoqui
huel cenca totechmonequi manima xitlatlamachi
xitlatecpaña

inyuh yez
inyuh mochiuaz
intiquinhuicaz miec tlacatl
motlan yazque
auh ma ixquich in chicome calpolli
oncanin pialhuan mochiubtiazque in omoteneuhque
in nican oaquimanque
inhuey comitl itlan obuehuetztoca
auh yebuantin in acbi cenca tlalpaltique
chicabuaque Mexitin
mahuel cenca hualca
ic ixachintin
inic miequintin in macehualtin
yeica ipampa catiazque
titotecatihu
titotlallitihu
ihuan tiquinpehuatihu inipan huey cemanahuatl onoque inmacehualtin
auh yeica ipampa inebuatl neltitliztica namechilhuia
aompa namechibuatiuh an tlatoque
an pipiltin inixquich ica inicnohuian ompa cemanahuac
auh inic antlatoque anyezque
onyezque
anquinpiezque amocan quexquichtin
amotzonquizque
amotlanqueyezque in amomacehualhuan in amech tlacallaquillizque
in amech macazque
in amo zan quexquich tlapanabuihualca
in Chalchibuitl in coztic teocuitlatl in quetzalli
in tapachtli in tlalaltehuilotl in tlazotlaquentizque
auh in nepapan ihuitl ihuan amechmacazque
in xiuhtotol in tlahuechol in tzimitzca
in ye ixquich in tlazoihuitl
auh itlapalcacahuatl in tlapapal ichcatl

camochianquittazque canelnotequinh
ic onihualihualoc
auh yebuatl ica initalotl oquinquixti in yebuatl Chalchiubtilatonac
chicomeCalpolli in macehualtin
iniquinpiaya imin tlapalhuan
inin tlaquimilohuan
ininteohuan.

LA PARTIDA DE AZTLAN

32.

Y ellos, los teomamas, le llamaron a él
al hermano mayor
al que los gobierna
a aquél que rige a los azteca-mexitin
cuyo nombre era Chalchiuhtlatonac

Y le dice Huitzilopochtli a Chalchiuhtlatonac

- ¡Ven aquí oh Chalchiuhtlatonac!
sólo lo necesario
lo que mucho necesitamos
por favor al instante dispónlo cuidadosamente
ordenadamente
pues así será
así acontecerá
dirigirás a mucha gente
contigo irán
Y de los siete calpullis
allá deberán ser su legado los que se mencionaron
los que aquí tomaron
los que junto a las biznagas estaban recostados
Y ellos, los muy recios
los [muy] fuertes mexitin
muchísimo más [tendrán que serlo]
ya que gran cantidad
innumerables son las personas
ya que se irá a radicar
nos iremos a posar
nos iremos a asentar
e iremos a conquistar a los naturales establecidos en el gran mundo.

Y por ello yo en toda verdad les afirmo
allá les convertiré en gobernantes
en señores de todo cuanto hay por doquiera en el mundo.

Y cuando sean gobernantes
[cuando] lleguen a serlo
tendrán sin cuenta
sin término,
infinitos vasallos suyos que les tributen
que les entreguen un sinnúmero de excelentísimas
piedras preciosas, oros, plumas de quetzal
esmeraldas, corales, amatistas
que primorosamente les vestirán
y diversas plumas también les entregarán
del cotinga azul, del flamenco rojo,
de la coconita negra
y todas las plumas preciadas
y el cacao de colores, el algodón multicolor.

Ciertamente todo esto verán pues es mi cargo (tequio)
pues por eso fui enviado aquí.

Y él, [Huitzilopochtli], gracias a sus palabras les libertó
a él, a Chalchiuhtlatonac
y a los naturales de los siete calpullis
a los que guardan sus legados
sus fardos
sus dioses.

Extraído de la *Crónica Mexicáyotl*, el fragmento presentado forma parte del discurso atribuido al anciano Don Alonso Franco. Tratando de mantener el sentido oral de estas palabras las organizamos y tradujimos con base en la propuesta de William Bright.¹⁸ Este método consiste en formar terrazas que estructuran los discursos nahuas con el fin de conservar y evidenciar la rítmica y los paralelismos tan fundamentales en ella. Al mismo tiempo, dicha organización da al lector una mirada más clara de la poética y el contenido de los discursos indígenas.

5.8. Promesas de esplendor

Para los allegados al mito ilusión, las promesas de esplendor que ofrece Huitzilopochtli son discursos contruidos cuando ya Tenochtitlan era un altépetl de gran prestigio. El momento cumbre de los mexicas se asemejaba mucho a ellas. Pero más allá de la crítica ya hecha al mito ilusión, lo que ocurría era justamente lo contrario pues estas promesas eran estereotipadas entre los altépetl. Consideramos así que toda sociedad migrante creó discursos sobre su esplendor futuro, los cuales eran reflejo de sus deseos de florecimiento comunitario. Estas utopías eran generadas consensualmente siendo además acordes a las dinámicas/realidades civilizatorias del momento. Durante la migración mexica fue muy probable que existieran discursos sobre su futuro esplendoroso y que éstos sólo se fueran acoplando a las circunstancias presentes. Las promesas de Huitzilopochtli escritas en numerosas fuentes son el resultado de esta evolución y desde nuestra perspectiva son paradigmáticas del deseo de florecimiento comunitario de cualquier sociedad nahua del posclásico. Dos hechos nos hacen pensar esto.

Por un lado, durante la migración existió un diálogo permanente entre el grupo que «guiaba» (sacerdotes, principales) y el grupo que era dirigido (macehuales, señores de menor rango...). Este diálogo llega a nosotros en las fuentes por medio de las palabras que continuamente los teomamas recibían de Huitzilopochtli y predicaban al grupo:

10. *auh in tlapial catca quitlatlahuhtiaya quitematlia in aquin quitocayotiaya. tetzahuitl huitzilopochtli. catlahotbuaya. quinnotzaya, ihuan ointlance oquin mocniuhtiaya in yehuantin Azteca*

10. Y era su herencia el rogar y rezar a quien se apellidaba Tetzahuitl Huitzilopochtli, pues les hablaba, les aconsejaba, y vivía entre ellos, se hacía amigo de los Aztecas.¹⁹

Podríamos pensar que esta conversación entre Huitzilopochtli, los teomamas, los líderes principales y el grueso del grupo migrante, es una *comunicación* de una sola vía tipo sujeto-objeto, donde los dirigidos obedecían cabalmente los designios del dios patrono y no tenían otra respuesta que poner en obra lo solicitado. Sin embargo afirmamos que la relación entre los grupos migrantes humanos y sus dioses patronos era intersubjetiva. Esto se puede apreciar en las crónicas cuando se narra la llegada del grupo migrante a un lugar donde se quedarán por cierto tiempo.

¹⁸Bright, “‘With one lip, with two lips’: paralelism in nahuatl” en *Language* Vol. 63, No. 3, 1990.

¹⁹Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 12.

LA PARTIDA DE AZTLAN

y en las partes que llegaban si les pareciera tierra fértil, abundosa en Montes, en Aguas [*in tepetl, in atl*] hacían asiento quarenta años, y en partes treinta, en otras veinte, ó diez, y en otras tres, ó dos, y un año, hasta en tanta disminución, que de veinte días luego alzaban el sarzo, por mandato de su Dios Huitzilopochtli, y les hablaba, y ellos respondían, y luego a su mandado les decía: adelante Mexicanos que ya vamos llegando al lugar: diciendo *caza achitonca ton nenemica mexiatl*. Trayendo siempre su matalotaje, las mujeres cargadas de ello: los niños, los viejos, y los mancebos cazando venados, liebres, conejos, ratones y Culebras que venían dando de comer a los padres, mujeres é hijos: la comida que traían era maíz, frijol, calabaza, chile, xitomate, y miltomate, que iban sembrando y cogiendo en los tiempos y partes que descansaban, y hacían asiento, y como liviano era el chian y el huauhtli lo traían cargado los Muchachos: pero sobretudoo en las partes que llegaban, lo primero que hacían era el Cú, o templo de su ídolo Dios Huitzilopochtli, y como venían cantidad de ellos, que eran de siete Varrios, cada uno traía el nombre de su Dios.²⁰

Ahora bien, si tomamos en cuenta nuestras realidades materialistas podemos proponer que la existencia de un discurso que mostrara el esplendor del altépetl futuro pudo haber sido un aliciente importante, un elemento de seducción que fomentara una respuesta positiva a las decisiones expresadas por los teomamas, minimizando al mismo tiempo el desacato a los mandatos. Esto además es congruente con las dinámicas geopolíticas en el altiplano central durante el posclásico. En esa época existían un sinnúmero de alianzas y conflictos entre diversos altépetl, algunos de ellos con una política de dominio muy clara. El caso de Culhuacan es un ejemplo:

Año 10 tochtli, 670 años.

... Y después de que lograron asentarse los culhuaque en este año mencionado [año 10 tochtli, 670 años], enseguida se convirtieron en sus sujetos, en subordinados suyos, seis altepetl: el primero, Xochimilco; el segundo, Cuitláhuac; el tercero, Mízquic; el cuarto, Cuyohuacan; el quinto, Ocuilan; el sexto, Malinalco.²¹

Podemos imaginar que los altépetl con éxito expansionista como Culhuacan, Azcapotzalco o Texcoco, contaban también con registros históricos y probablemente con discursos premonitorios del éxito logrado en su momento. Es en este contexto donde se observa que la promesa futura del esplendor de Tenochtitlan proclamada por Huitzilopochtli es bastante genérica. De hecho, estos discursos idealizados podrían ser parte de cualquier prodica sobre la futura grandeza de alguno de los prestigiosos altépetl de Anáhuac que tuvieron su esplendor antes de Tenochtitlan.

Por todo ello, más que describir algo muy específico, algo que realmente nos haga sospechar su elaboración *ad posteriori*, el pequeño párrafo de la *Crónica Mexicáyotl* nos describe las promesas de un dios que no dejan de ser muy genéricas por el hecho de que muchos otros pueblos buscaban lo mismo. Éstas son palabras de seducción para un pueblo que debe seguir soportando las inclemencias de la migración.

²⁰Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, p. 224.

²¹Chimalpain, *Memorial breve*, p. 3.

5.9. Las diferentes voces

Un último comentario en este capítulo es el concerniente a las diferentes voces que se encuentran en el relato. Esto es relevante pues al organizar el texto en terrazas nos damos cuenta de manera precisa quién dijo qué y a quién se están refiriendo cuando se habla de alguien en especial. Ello nos ayuda a precisar la imagen que tenemos del evento, lo cual con la traducción lineal no siempre queda claro. Presentamos a continuación un recuadro donde se especifican las voces de autores y personajes en el texto:

	<i>CRÓNICA MEXICÁYOTL</i>	TRADUCCIÓN PROPIA
NARRADOR (DON ALONSO FRANCO)	32. <i>Auh in yebuantin Teomamamque quinotzque in yebuatl in tetiachcauh in quinyacana in intlatocauh Azteca Mexitin initoca catca Chalchiuhtlatonac auhqilhui in yebuatl Huitzilopochtli in Chalchiuhtlatonac</i>	32. Y ellos, los teomamas, le llamaron a él al hermano mayor al que los gobierna a aquél que rige a los azteca-mexitin cuyo nombre era Chalchiuhtlatonac Y le dice Huitzilopochtli a Chalchiuhtlatonac
HUITZILOPOCHTLI	<i>tlaxihuallauh Chalchiuhtlatonactze zamoqui huel cenca totechmonequi manima xitlatlamachi xitlatepana inyuh yez inyuh mochihuaz ... camochianquittazque canelnotequiuh iconihualiloc</i>	—¡Ven aquí oh Chalchiuhtlatonac! sólo lo necesario lo que mucho necesitamos por favor al instante dispón[lo] cuidadosamente ordenadamente pues así será así acontecerá ... Ciertamente todo esto verán pues es mi cargo (tequio) pues por eso fui enviado aquí
NARRADOR (DON ALONSO FRANCO)	<i>auh yebuatl ica initlatol oquinquixti in yebuatl Chalchiuhtlatonac chicomeCalpolli in macehualtin iniquinpiaya inin tlapialbuan inin tlaquimilobhuan ininteohuan.</i>	Y él, [Huitzilopochtli], gracias a sus palabras les libertó a él, a Chalchiuhtlatonac y a los naturales de los siete calpullis a los que guardan sus herencias sus envoltorios sus dioses.

ESCRIBANO (TEZOZÓMOC)	34. <i>Oncan tlami initlatol huebue in Alonso Franco catca nican ichan ipan altepetl Ciudad Mexico Tenochtitlan, auh in omomiquillico ipan xihuitl de 1602 años, inin Meztizo catca.</i>	34. Ahí concluye el relato del anciano Alonso Franco, cuya morada se encontrara aquí en el altépetl Ciudad de México Tenochtitlan. Murió en el año 1962 años y era mestizo.

TABLA 5.2 Las diferentes voces en la *Crónica Mexicáyotl*

En la traducción es claro que Huitzilopochtli es quien liberó a los mexicas del yugo azteca, sin embargo esto no lo muestra la traducción de Adrián León. En ella es Chalchiuhtlatónac quien es el libertador de los mexitin:

LA PARTIDA DE AZTLAN

...camochianquittazque canelnotequiuh iconihualiloc. *auh yehuatl ica initlatol oquinquixti in yehuatl Chalchiuhtlatonac chicomeCalpolli in macehualtin inquinpiaya inin tlapialhuan inin tlaquimilolhuan initeohuan.*

...y todo lo veréis, puesto que esta es en verdad mi tarea y para eso se me envió aquí”; y por medio de esta plática sacó Chalchiuhtlatónac a los naturales de los siete “calpulli”, quienes guardaban sus herencias, sus envoltorios, sus dioses.²²

Una versión como esta tiene la cualidad de ser fácilmente interpretable por medio de teorías del poder donde se proponga que es creación de las cúpulas mexicas para manipular al resto de la población y obtener beneficios individuales. Pero al estar organizado en terrazas se evidencia con precisión cuáles son los discursos directos y cuáles los referido, lo que permite ubicar el lugar del tlahtoani mexica en las relaciones entre la población y el dios patrono.

Como último comentario respecto a la traducción de este párrafo quisiéramos analizar brevemente qué se entiende por el hecho de que Huitzilopochtli *libertara* a los mexicas. La expresión en náhuatl es:

auh yehuatl ica initlatol oquinquixti

Y él, [Huitzilopochtli], gracias a sus palabras les libertó

oquinquixti
o - quin - quixti
per - ∅ - obj 3^apl - libertar
les libertó

La raíz verbal de esta expresión es **quixtia** que en transitivo significa **nite-quixtia** = *deshacerse de alguien, confiarse en alguien, rescatar, libertar*.²³ La semántica implica entonces tanto una separación territorial como la liberación de una carga moral, pues *libertar*, a diferencia de *liberar*, es poner en libertad al que se ve sujeto por una obligación moral. Cruzando esto con las dinámicas de sujeción entre altépetl, *libertar* connota el divorcio absoluto del grupo migrante de su altépetl anterior. Dicha coyuntura se da en dos rubros: el identitario, al adquirir los antiguos azteca-mexitin un nuevo nombre, y el de responsabilidad moral, al ya no tener tequio alguno que les obligue con su comunidad anterior. La separación es así rotunda, es una *libertación*.

Podemos decir entonces que fue Huitzilopochtli quien libertó tanto a Chalchiuhtlatonac como a los mexitin de los siete calpullis, otorgándoles una nueva identidad. El nuevo nombre sólo lo adquieren al deshacerse de su tequio anterior y como lo veremos en el siguiente capítulo, adoptar a los mimixcoas como su nuevo legado. Identidad y tequio se fusionan en un sólo complejo, siendo el dios patrono el único capaz de realizar la libertación de la carga anterior y la adquisición de una nueva. Esto se armoniza con otros comentarios sobre la independencia de los mexica.

²²Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, párrafos 24-25. Traducción de Adrián León.

²³Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl*, p. 434.

Los de la séptima cueva, que es la nación *Mexicana*, la qual como los demas salió de las tierras de *Aztlan* y Teuculhuacan, gente belicosa y animosa, que emprendía sin temor grandes hechos y hazañas, política y cortesana. Traían consigo un ídolo que llamaban *Huitzilopuchtli* [...] Afirman que este ídolo los mandó salir de su tierra, prometiéndoles que los haría príncipes y señores de todas las provincias que habían poblado las otras seis naciones, tierra muy abundante de oro, plata, piedras preciosas, plumas, y mantas ricas y de todo lo demas: y así salieron los Mexicanos como los hijos de Israel á la tierra de promision, llevando consigo este ídolo metido en una arca de juncos como los otros el arca del testamento; llevando quatro ayos, ó sacerdotes principales ... finalmente no se movian un punto sin parecer y mandado de este ídolo, que no se ha visto demonio que tanto conversase con las gentes como éste.²⁴

5.10. La identidad de Chalchiuhtlatonac

Como epílogo sobre la salida de *Aztlan* quisiéramos revisar brevemente el nombre del dirigente mexitin en la *Crónica Mexicáyotl*, el nombrado Chalchiuhtlatonac.

En cualquier conversación que relate una historia, y a menos que haya sido aprendida de memoria y recitada sonido por sonido, los seres humanos realizamos frecuentes comentarios sobre lo que se ha dicho con anterioridad. Ya sea para recordar y aclarar lo narrado, para expresar un elemento olvidado o enfatizar ciertos aspectos del contenido, siempre hacemos esto. El lenguaje escrito tiene otro tipo de forma organizativa y aunque también podemos encontrar algunas recursividades en él, la organización concatenada de los hechos tiene preferencia, al menos en nuestras sociedades. Comentamos esto pues podemos observar que al comparar las fuentes el estilo del *Memorial* y el de la *Crónica* es diferente.

El texto de la *Crónica Mexicáyotl* es un discurso oral transcrito. Si bien era estandarizado, al narrarse en una conversación adquirió comentarios que precisaban o hacían hincapié en determinados elementos. El fragmento del *Memorial*, aun si guarda similitud gemelar con el de la *Crónica*, cuenta en contraparte con un estilo más depurado, gramaticalmente mejor estructurado y con varios detalles extras. Al mismo tiempo no aparecen estas reiteraciones orales tan comunes en las palabras de Don Alfonso. Una recurrencia del anciano narrador es la continua necesidad de especificar el nombre del grupo migrante, realizando continuamente aclaraciones sobre el cambio de un nombre a otro. Veamos un párrafo donde se mencionan los diferentes nombres que tomaron los mexicas en el transcurso de su historia:

17. *Auh in ompac inichan itocayo can Aztlan yehica initoca azteca ihuan inompa inichan inicontlamantli itocayocan Chicomoztoc. auh inin intoca Azteca ihuan intoca Mexitin. Auh in axcan zame llahuac in mitohua inintoca Mexica. Auh ca quin nican quicuítacico inin toca Tenochca.*

17. Allá donde era su morada se llama *Aztlan*, por ello se nombraban aztecas, así mismo allá donde era su morada tiene por segundo nombre *Chicomoztoc*. Estos llamados aztecas también se llamaban mexitin, pero actualmente tan sólo se les designa por el nombre de mexicas, y hasta después vinieron a tomar aquí el nombre de *tenochcas*.²⁵

²⁴Códice Ramírez, en *Crónica Mexicana*, p. 22.

Analizando el texto completo de Don Alfonso podemos decir que él le da particular importancia al cambio de nombre de los mexicas. Era su propia identidad como tenochca por lo cual es muy detallista al respecto.²⁶ Un párrafo donde el anciano hace una aclaración concerniente a la diferencia temporal entre *mexitin* y *mexicah* ha causado gran confusión al ser traducido erróneamente:

In aztlan huehue Mexica. in axcan quitocayotia yancuic Mexico. in ompa tlahtohuani catca i toca Moteuhczoma. inin tlahtohuani oncatca omentin ipilhuan. auh inicuaq yemiquiz niman ye icquin tlahtocatlallitiuh in omoteneuhque ipilhuan in tetiachcauh amohuel momati initoca yebuatl in tlahtocauh yez in cuixteca. auh in teteiccauh in Mexicatl zan mitohua Mexi. itoca Chalchiuhtlatonac yebuatl yequinmacan. in Mexitin in tlato-cayez. i nomoteneuh in Chalchiuhtlatonac.

En el Aztlan de los antiguos mexicas, al que actualmente se nombra Nuevo México, era allá tlahtoani el de nombre Moteuhczoma. Este tlah-toani tenía dos hijos y al morir estableció como señores a sus dos mencionados hijos. Del primogénito no se conoce bien su nombre, él sería el gobernante de los cuixtecas, y el menor, el mexica –[a los] que sólo se le denominaba *mexi* [en ese tiempo]–, se llamaba Chalchiuhtlatonac, a él se le adjudicaron los *mexitin*, su gobernante sería el que se nombraba Chalchiuhtlatonac.²⁷

En la traducción de Adrián León, la cual ha sido utilizada comúnmente para interpretar este evento, el vocablo **mexi** se estipula como nombre propio de Chalchiuhtlatónac:

auh in teteiccauh in Mexicatl zan mitohua Mexi. itoca Chalchiuhtlatonac

El menor, que era mexicano, **se llamaba Mexi**, era de nombre Chalchiuhtlatonac.²⁸

Por nuestra parte más bien consideramos que la frase *zan mitohua Mexi* es un paréntesis semántico que se utiliza para aclarar la identidad de los mexicas en aquellos tiempos. Esta identidad estaba asociada al antropónimo **mexitin**, sin embargo como aquí se está haciendo referencia a un sólo personaje se utiliza el singular **mexi**. En otras palabras, Don Alfonso quiere explicitar que antes de tomar el nombre de **mexicah** —en singular **mexicatl**— tan sólo se les decía **mexitin** —en singular **mexi**.

La especificación identitario-temporal en el habla de Don Alfonso nos muestra además la importancia que él y la historia que aprendió de sus abuelos le atribuían a designar de manera precisa el nombre de la etnia fundadora de Tenochtitlan en los diferentes momentos de su historia. Estas precisiones, que en muchos documentos no existen, nos pueden dar otros indicios del parentesco que los textos guardan o de la tradición a la que pertenecen.

²⁵Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, pp. 14-15. Traducción propia. Otras menciones que aclaran el nombre se encuentran en los párrafos 19, 21, 23, 30, 31.

²⁶Esta diferencia de nombres no se especifica en las narraciones compiladas por Chimalpahin pues consideramos que al no ser su herencia simplificó estos detalles.

²⁷Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 15. Traducción propia.

²⁸*Ibidem*, p. 15. Traducción de Adrián León.

LA IDENTIDAD DE CHALCHIUHTLATONAC

Como conclusión podemos decir que nuestra traducción difiere ampliamente de la interpretación generalizada que considera el término **mexi** como un segundo nombre propio de Chalchiuhtlatonac. Este hecho ha inducido erróneamente a pensar en la suplantación de identidades, tanto entre humanos como entre dioses. Por nuestra parte la traducción propuesta refuerza la hipótesis que planteamos antes, en la cual afirmábamos que las identidades en esta narración están perfectamente bien delimitadas y no se traslapan.

Mexicas y mimixcoas

Al internarse al chichimecapan los mexicas encuentran a siete mimixcoa, quienes según los mitos antiguos eran hijos de Iztacchachiuhlicue y hermanos del dios Mixcóatl.¹ Estos seres sobrenaturales de identidad chichimeca tenían gran destreza en el uso del arco y la flecha así como en la cacería. Al mismo tiempo eran rudos adversarios en la guerra y habitantes de un ambiente serrano semi-desértico. Este momento de la historia mexica es fundamental pues justamente define la nueva identidad del grupo migrante, la cual se vincula con la adquisición de nuevos dioses en guardianía. Revisemos el pasaje de la *Crónica Mexicáyotl* en el cual mexitin y mimixcoa se encuentran por primera vez.

6.1. El encuentro

29. Aub ye omito inquahuitl itzintlan huecaubtica in ocompa catca in Azteca zatepan in obualpeuhque inotlica in pan oacico in tlatlatecollo hueycomitl itlahuehuetztoque, ihuan cequintin mizquitl itzintlan buehuetztoque yehuantin in quintocayotia mimixcobua chicomentin in ce tlacatl itoca Xiuhmeltzin, inic ome itoca Mimichtzin, inic ey in cihuatl inhueltiuh itoca Teoxahual, aub inoc nabuintin amohuelmomati inintoca tlacatecollo oncanoquinnotz in Huitzilopochtli in yehuantin in azteca in motenehuan teomamaque ... no ihuan oquinotz in yehuatl inin teyacancauh inin tlatocauh in yehuantin azteca mexitin ... ye omito oncanoquinnotz in Huitzilopochtli in Azteca in teomamaque quimilhui xiquimonanacan in hueycomitl itlan cate yehuantin in yacato tequitizque.²

Traducción Adrián León

Traducción Propia

29. Ya se dijo que hace mucho que estuvieron los azteca al pie del árbol, y después, cuando

29. Y ya se dijo que al pie del árbol largo tiempo estuvieron allá los aztecas, y después, al salir

¹“En el año *1 tecpatl* nacieron los *mimixcobua*, en cuanto los engendraron. Iztacchalchiutlicue engendró a los cuatrocientos *mixcobua*.” *Leyenda de los soles en Códice chimalpopoca*, UNAM, 1975, p. 122.

²Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, pp. 21-22.

vinieron acá, cayeron sobre de ellos en el camino los demonios, que vinieron a caer junto a la biznaga, y algunos al pie del mezquite, los llamados “mimixcoa”; siete de ellos. el primero de nombre Xiuhneltzin, el segundo de nombre Mimichtzin, el tercero, mujer, su hermana, de nombre Teoxahual, y no se sabe bien los nombres de los otros cuatro; allá llamó Huitzilopochtli a los aztecas denominados “teomamas”... ya se dijo que llamó Huitzilopochtli a los aztecas “teomamas”, y les dijo: “Asid a aquellos que están al pie de la biznaga; ellos serán quienes primeramente paguen el tributo de su vida.”

hacia acá, en el camino vinieron a sorprender a [unos] *tlacatecollo* que estaban echados junto a las biznagas y otros echados al pie de un mezquite, ellos tenían como nombre mimixcoas. De los siete el primer hombre se llamaba Xiuhneltzi, el segundo se llamaba Mimichtzin, la tercera, una mujer hermana mayor de ellos, se llamaba Teoxahual, sin embargo de los [otros] cuatro *tlacatecollo* no se conocen bien sus nombres. Y allá llamó Huitzilopochtli a ellos, a los aztecas, a los que se llamaban teomama ... y también llamó a él, al capitán, al señor de ellos, de los azteca mexitin ... ya se mencionó que en tal lugar llamó Huitzilopochtli a los azteca, a los teomama y les dijo:

—Háganlos salir del lugar, del pie de la biznaga [donde] están, ellos primeramente otorgarán su oficio/tequio.

Es claro que una y otra traducción difieren mucho. De hecho la de Adrián León ha servido durante más de medio siglo para interpretar la historia mexicana generando importantes errores. Analicemos a continuación cada una de las expresiones en las que las traducciones se diferencian ampliamente.

6.2. Echados al pie de las biznagas

zatepan in ohualpeuhque inotlica in pan oacico in tlatlatecollo hueycomitl itla buebuetztoque, ihuan cequintin mizquitl itzintlan buebuetztoque yehuantin inqintocayotia mimixcobua

Traducción Adrián León

...y después, cuando vinieron acá, cayeron sobre de ellos en el camino los demonios, que vinieron a caer junto a la biznaga, y algunos al pie del mezquite, los llamados “mimixcoa”

pan oacico
pan o - aci - co
sobre per - Ø - sorprender - venir a
vinieron a sorprenderlos

Traducción Propia

...y después, al salir hacia acá, en el camino vinieron a sorprender a [unos] *tlacatecollo* que estaban tumbados junto a las biznagas y otros echados al pie de un mezquite, ellos tenían como nombre mimixcoas.

buebuetztoque
hue - buetzto - que
Ø - red - estar echado - pl
ellos están echados

La primera expresión en polémica es **pan oacico** que tiene como raíz verbal **aci**. Este verbo es polisémico dependiendo su conjugación. En reflexivo **ninaci** = *pensar, reflexionar*,
126

y en transitivo **nite-aci** = *ponerse a la par, alcanzar a alguien que huye, hacer prisionero*. Observamos que en este caso le precede la posposición **pan** con lo cual el sentido cambia ya que **te-pan aci** significa *sorprender a alguien*.³

Por su parte **huehuetztoc** se descompone como **hue-huetztoc** donde la raíz es el verbo **huetztoc** con una reduplicación inicial. A su vez **huetztoc** está formado por la unión de dos verbos **huetzi** = *caer* (por lo cual Adrián León propone su traducción) y **onoc** = *estar acostado*. Ambos verbos unidos significan **huetztoc** = *estar echado, tumbado*.⁴

Conjuntando estas dos diferencias de traducción es claro que el sentido del primer encuentro entre mexitin y mimixcoa se modifica ampliamente. En la versión de León los mimixcoa les *caen encima* a los mexitin, caída que realizan junto a las biznagas. Para un observador castellano con desconocimiento del náhuatl que alguien le «caiga encima» a otra persona connota una agresión física directa. Además, espacialmente esto implica un movimiento descendente que pudiera ser interpretado como si los mimixcoa «cayeran del cielo», en una organización espacial donde los dioses viven arriba y los seres humanos abajo en la tierra.

De manera contraria, en la traducción que proponemos el encuentro se da sin violencia. Al internarse en el chichimecapan los mexitin *sorprendieron* a los mimixcoa *echados* al pie de las biznagas. Para un observador mesoamericano esto tiene total sentido pues efectivamente ellos eran dioses mesoamericanos que habitaban las serranías y las zonas semidesérticas. Esta interpretación reafirma la organización espacial que se da en las realidades mesoamericanas donde humanos y entidades sobrenaturales viven y conviven en un mismo espacio, el *Tlacticapac*.⁵

6.3. Los mimixcoas en la *Tira de la Peregrinación*

La lámina 4 de la *Tira de la Peregrinación* narra pictóricamente el encuentro. En ella se puede observar a los teomamas mexitin andando por el camino con sus bultos sagrados a cuestas y a tres mimixcoas con los tocados de algodón, las pinturas faciales y las vestiduras de pieles que les caracterizan. Esta lámina se ha interpretado comúnmente como el sacrificio por el cual los mexitin adquieren su nueva identidad: los mimixcoa estarían recostados *sobre* las biznagas y el mezquite mientras el personaje a la derecha los sacrificaría,⁶ interpretación acorde a la traducción de Adrián León.

³Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl*, pp. 11-12.

⁴*Ibidem*, p. 751.

⁵*Tlacticapac. Mundo, tierra o en el mundo, sobre la tierra, en la superficie*. En muchas realidades occidentales existe un *mundo de los dioses* que se encuentra *arriba* y un *mundo de los hombres* que está *debajo* de él. Estos dos espacios no se intersectan en absoluto. En cambio, las realidades mesoamericanas generan un universo constituido por varios espacios interconectados donde los dioses podían pasar de uno a otro con ciertas restricciones. El *tlacticapac*, morada de los seres humanos vivos, era el espacio predilecto de convivencia entre humanos y dioses.

⁶Uno de los más importantes investigadores que sostiene esto es Guilhem Olivier. Véase de este autor “El simbolismo sacrificial de los mimixcoas: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas” en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, INAH, IIH, UNAM, 2010, pp. 453-482



FIGURA 6.1 *Tira de la peregrinación*. Lámina 4.

De nuestra parte consideramos que la *Tira* no representa ningún sacrificio. Como bien lo comenta Castañeda de la Paz no aparecen símbolos asociados como cuchillos de pedernal, apertura de pechos, sangre o banderas.⁷ Por otro lado, a primera vista pareciera que los mimixcoa están recostados *sobre* las biznagas y el mezquite, lo cual no concordaría con el texto de la *Crónica Mexicáyotl* que traducimos. Sin embargo un análisis pictórico general de la *Tira* y una observación más detallada de la lámina nos muestra otra cosa:

- a) Cuando a lo largo del códice se dibujan dos objetos que en perspectiva están uno detrás de otro, la constante es que la línea del primero siempre oculta la del segundo. Esto lo podemos apreciar en diferentes detalles.(Figura 6.2)

Si ahora ponemos atención en la lámina 4 vemos que estamos ante un caso parecido. El trazo superior de las biznagas tapa la línea inferior de los cuerpos de los mimixcoa. A nuestro parecer un experto *tlacuilo* que hubiera querido dibujar a los dioses chichimecas *sobre* las biznagas mostraría las líneas superiores de las cactáceas ocultas bajo los cuerpos de los personajes, o al menos bajo los brazos de ellos. Los mimixcoa están así dibujados detrás de las plantas. (Figura 6.3)

⁷María Castañeda de la Paz, “La ‘Tira de la peregrinación’ y la ascendencia chichimeca de los tenochca” en *Estudios de cultura Náhuatl*, N°. 38, 2007, pp. 183-212.

LOS MIMIXCOAS EN LA *TIRA DE LA PEREGRINACIÓN*

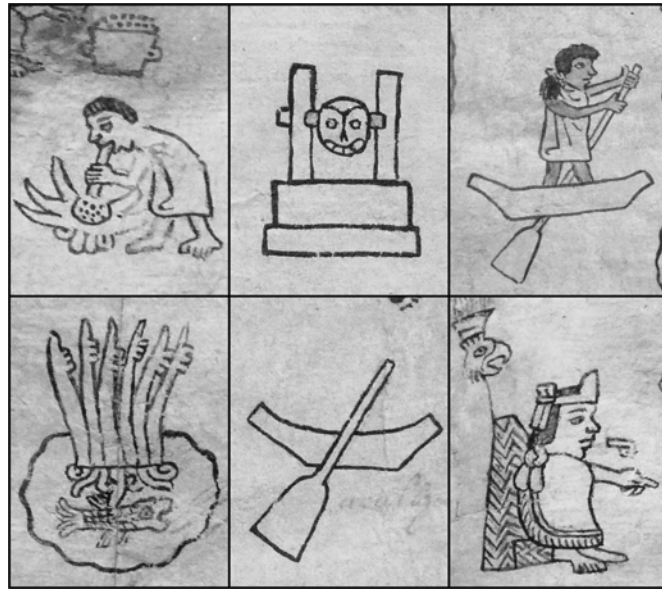


FIGURA 6.2 *Tira de la Peregrinación*. Detalles de diferentes láminas donde se observa que la línea del objeto que está al frente tapa el trazo del de atrás.

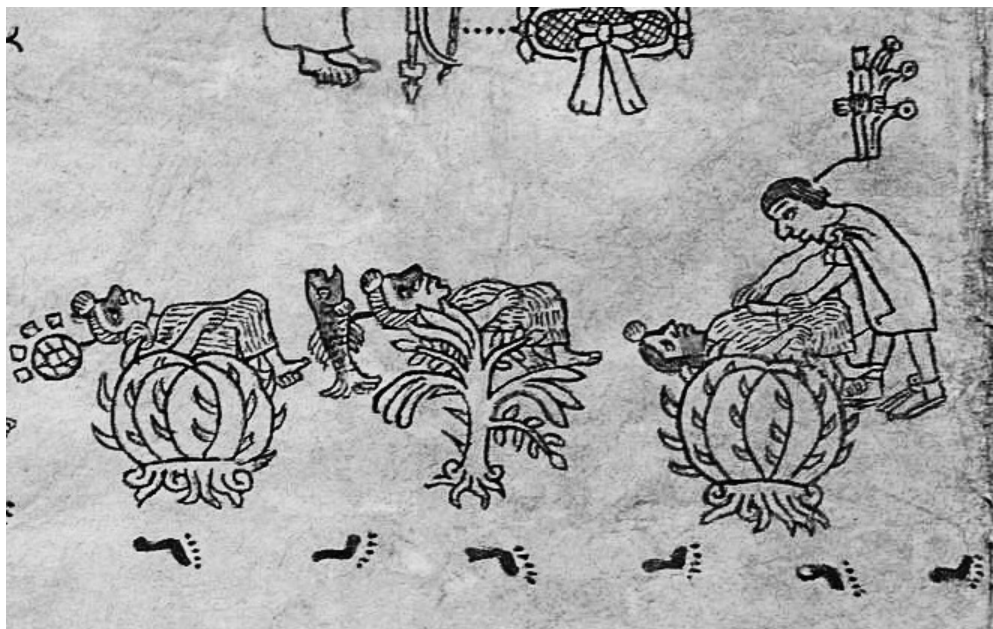


FIGURA 6.3 *Tira de la Peregrinación*, Lámina 4. Ampliación. Se observa que la línea de las plantas esconde la de los mimixcoas, por lo cual se deduce que los dioses están detrás de las cactáceas.

- b) Otra constante en el estilo pictórico de la *Tira* es que a todos los personajes u objetos que se encuentran sobre un mismo nivel de piso se les dibuja en la misma línea horizontal. Podemos ver así que los teomamas que caminan juntos fueron dibujados en el mismo nivel. Los encuentros con el señor de Culhuacán mantienen esta regla de perspectiva. En la primera lámina los personajes sentados en la isla guardan también dicha organización. La recurrencia de esto es tal que podemos afirmar que es una regla estética de la *Tira de la Peregrinación*. Así, los personajes u objetos que están en un mismo nivel de piso se dibujan sobre la misma horizontal. En una escena, diferentes líneas de horizonte representan diferentes niveles de profundidad. (Figura 6.4)

En el caso de la lámina 4 podemos observar que las biznagas y el mezquite están sobre una línea mientras que los mimixcoa se encuentran en otra. Si los hermanos de Mixcóatl estuvieran recostados sobre las biznagas entonces el personaje que los va a buscar debería estar dibujado al mismo nivel que las plantas, sin embargo no lo está. Este mexi (singular de mexitin) se encuentra en la línea de los dioses, por lo cual están en un nivel diferente del de las plantas (Figura 6.5). Concluimos entonces que los mimixcoa están dibujados detrás de las biznagas junto con el personaje de pie, quien al estar parado debe inclinarse para poderlos sacar. Las biznagas están así al frente y los personajes atrás de ellas.

Apreciar esto nos lleva a proponer que el tlacuilo utilizó una técnica pictórica particular para eventos con profundidad. Esta se deriva de la tendencia indígena a presentar personajes de perfil en dos dimensiones, por lo que para mostrar eventos que necesitasen profundidad ellos utilizaban planos superpuestos. En la Lámina 4 de la *Tira* existen al menos tres planos superpuestos: en un primer plano se encuentra el camino, en un segundo las biznagas y el mezquite, y en un tercero los mimixcoa recostados y el personaje de pie.

Esta propuesta no sólo nace del análisis gráfico sino particularmente de considerar que en las dinámicas mesoamericanas discurso hablado y discurso pictórico formaban un sólo sistema donde cada uno se complementaba perfectamente con el otro. Si regresamos entonces al texto de la *Crónica Mexicáyotl* podemos reconstruir la escena: los mexitin marchaban por su camino mientras que los mimixcoa estaban echados junto a unas biznagas. Desde el camino los dioses eran poco visibles pues se interponían las cactáceas, sin embargo en cierto ángulo los mexitin lograron verles, es decir, fueron sorprendidos.

Para finalizar podemos también hacer referencia al *Códice Aubin* en cuyo folio 5r se encuentra un texto idéntico al párrafo 29 de la *Crónica Mexicáyotl*, así como un dibujo de los mimixcoa tumbados entre un mezquite y una biznaga. Nuestra traducción es complementaria con las imágenes de ambos códices.

6.4. Los primeros que trabajarán

El segundo pasaje cuyas traducciones divergen ampliamente es el siguiente:

LOS PRIMEROS QUE TRABAJARÁN

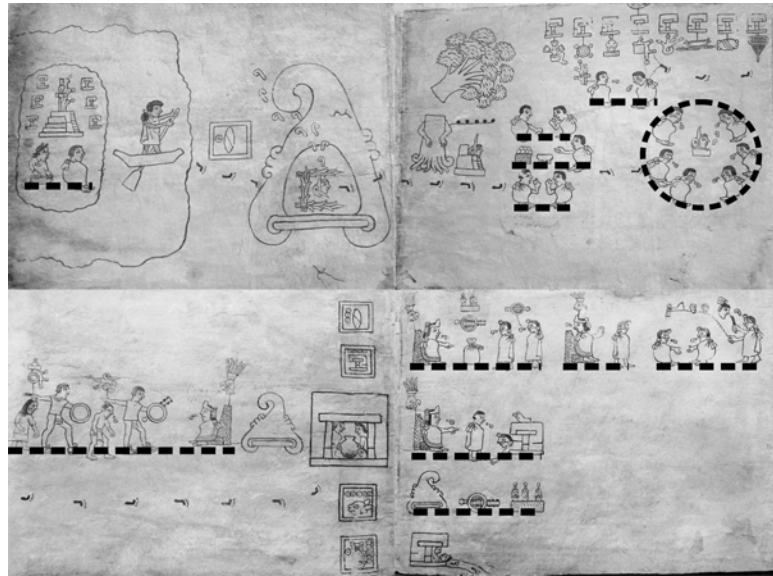


FIGURA 6.4 *Tira de la Peregrinación*. Láminas donde los personajes que están en un mismo nivel de piso se dibujan en la misma horizontal.

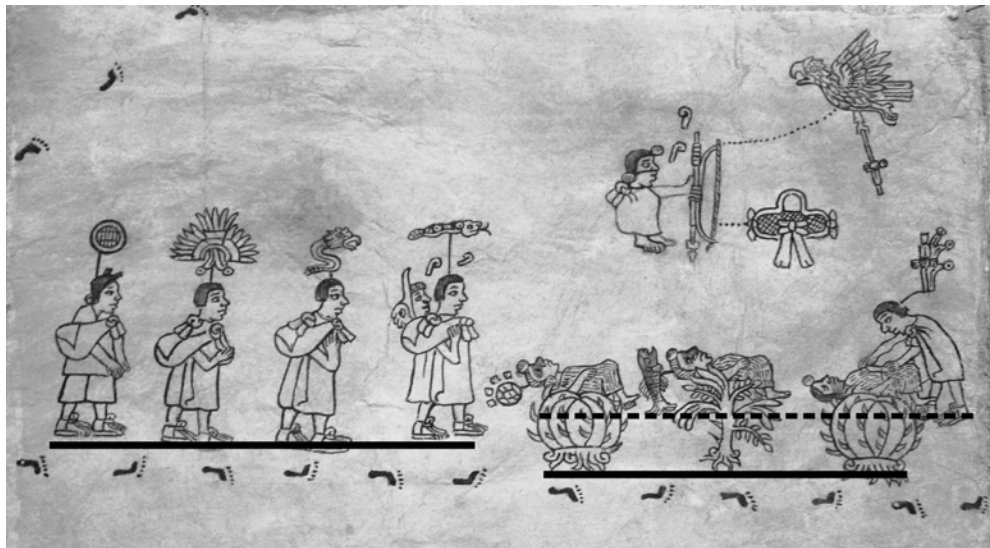


FIGURA 6.5 *Tira de la Peregrinación*. Lámina 4. Diferentes líneas de horizonte representan diferentes niveles de profundidad. Los mimixcoa se encuentran así dibujados detrás de las biznagas y el mezquite.

ye omito oncan quinnotz in Huitzilopochtli in Azteca in teomamaque quimilhui xiquimonanacan in huey comitl itlan cate yehuantin in yacato tequitizque.

Traducción Adrián León

Traducción Propia

... ya se dijo que llamó Huitzilopochtli a los aztecas “teomamas”, y les dijo: “Asid a aquellos que están al pie de la biznaga; ellos serán quienes primeramente paguen el tributo de su vida.”

... ya se mencionó que en tal lugar llamó Huitzilopochtli a los azteca, a los teomama y les dijo:

— Háganlos salir del lugar, del pie de la biznaga [donde] están, ellos primeramente otorgarán su oficio/tequio.

xiquimonanacan

xi - quim - on - ana - can
imp - Ø - obj 3ªpl - direcc - tomar - loc
háganlos salir del lugar

yacato tequitizque

yacato tequiti - z - que
primero Ø - dar tequio - fut - pl
ellos serán los primeros en hacer tequio

La expresión **xiquimonanacan** tiene como raíz el verbo **ana**, el cual en transitivo significa **nite-ana** = *tomar, aprehender, dirigir a alguien* mientras que en reflexivo **nin-ana** = *crecer, brotar, alargarse, desarrollarse*. Con la primera acepción es coherente que la palabra se traduzca como *asid*, sin embargo tomando en cuenta la partícula intermedia **-on-** la semántica cambia pues **noc-on-ana** = *tomar, separar, quitar una cosa, alcanzar objetos elevados, recibir, extraer, hacer salir*.⁸ Bajo esta semántica la partícula **-can** final, la cual es un locativo, concuerda con **xiquimonana**, pues justamente hace referencia al lugar de donde se toma algo. Por ello se propuso expresar **xiquimonanacan** como *sáquelos del lugar agarrándolos*. La modificación del sentido en que mexitin y mimixcoa se relacionan es entonces antipódica. Los primeros no están *capturando* a los segundos, como lo sugiere León, sino que los *están sacando tomándolos con las manos* del lugar donde se encuentran.

Para terminar el análisis de este fragmento estudiemos una expresión que consideramos de suma importancia: **yacato tequitizque**. Al respecto podemos ver que exactamente el mismo pasaje se encuentra en el Folio 5r del *Códice Aubin* donde la frase se escribe:

Xiquimonanacan in huey comitl intlanacate yehuantin yacachtō tequitizque

⁸ *Ibidem*, p. 28.



FIGURA 6.6 Códice Aubin. Fol. 5r. Los mimixcoa están recostados junto a las cactáceas. Uno de ellos se encuentra claramente dibujado detrás del mezquite.

Con esto podemos proponer que la expresión correcta sería **yacachto tequitizque** y que el copista del manuscrito de la *Crónica* cometió un pequeño error.

Siguiendo con el análisis gramatical y semántico, la expresión **tequitizque** tiene como raíz **tequiti** = *trabajar, pagar tributo*. Una traducción sería entonces *ellos primeramente pagarán tributo*. Consideramos sin embargo que esta propuesta conlleva una mirada sesgada de nuestra parte ya que seguiríamos operando como observadores en una realidad occidental de tipo sujeto-objeto.

Tequiti usa como núcleo la palabra **tequitl**, tequio, que se traduce por *tributo, impuesto, trabajo, tarea, empleo, cargo, deber*. Para nosotros como observadores occidentales este término es polisémico por lo cual debe especificarse el contexto para poder traducirlo. Si consideramos que hay una relación de sujeción, como lo propone Adrián León, entonces efectivamente lo tendríamos que traducir como *pagar tributo*. Sin embargo hemos visto que la relación es más bien de adopción. Los mexicas sacan a los mimixcoa para tomarlos como dioses patronos, por lo cual no debemos utilizar esa expresión. De esta manera podemos traducir **yacachto tequitizque** como *primeramente trabajarán*, sin embargo ello tampoco nos convence.

En este sentido hay que mencionar que el concepto de *trabajo* en Occidente y en Mesoamérica es muy diferente. Actualmente en nuestras sociedades el trabajo es un trascendente, algo que se tiene y que se puede perder, un objeto de intercambio que se atesora y que es fundamento del sistema industrializado. Por ello prácticamente sólo hace referencia a las actividades que reciben un pago a cambio. En la esfera mesoamericana el asunto es muy diferente. El tequio visto como *trabajo, carga o deber* no es un bien intercambiable sino algo personal que relaciona una entidad con su sociedad. El tequio conlleva una responsabilidad moral para con la comunidad. Este sentido de deber moral comunitario es inexistente en el concepto de trabajo occidental donde se le da prioridad a la mercancía producida, la cual es un objeto que puede pasar de una mano a otra. Cuando Adrián León traduce la expresión *yebuantin yacachto tequitizque* como *serán quienes primeramente paguen el tributo de su vida* él opera como un observador castellano que utiliza un lenguaje sujeto-objeto. Él considera el tequio/trabajo/tributo como un bien que puede cambiar de dueño, es decir, un objeto de cambio que pasa de un sujeto a otro. En esta misma lógica las traducciones de **pan oacico** como *caer sobre ellos*, **ana** como *capturar*, y pensar que los mimixcoa estaban recostados *sobre* las biznagas, son elementos que se conjugan para dar la impresión de una confrontación bélica. El resultado de ella sería el *pago* del tequio de los mimixcoa a los mexitin, el cual por ser un bien intercambiable debe tener cierta materialidad. La importancia que se le daba al sacrificio humano en aquella época hace que Adrián León deduzca que el tequio que pagarán es de sus vidas. Esto condujo a interpretar la Lámina 4 de la *Tira* como un sacrificio humano.⁹ La particular importancia de este episodio de la historia mexica radicaría en ser el evento primordial con el que ellos adquieren su identidad. Así las tradiciones sacrificiales que tenían

⁹O tal vez primero se interpretó la Lámina 4 como un sacrificio humano y después Adrian León acomodó su traducción para que embonara en esta realidad. Creemos que es ésta la posibilidad más factible.

y a las cuales en el pasado se les otorgó gran primacía concordaban con las fuentes. En esta interpretación la identidad de los mexicas se fundamenta en última instancia por el sacrificio humano.

Si por el contrario tomamos en cuenta las formas relacionales mesoamericanas, no consideramos pertinente analizar la frase **yehuantin yacatotequitizque** con el fin de dilucidar quién le entregaba tributo a quién. El tequio es una dimensión de existencia de cualquier entidad y no una materialidad alienable o inalienable. Aunque comúnmente **ni-tequiti** se interprete desde nuestra esfera como *pagar tributo*, el tequio debe ser entendido como algo característico del ser que lo vive. Tiene además una fuerte connotación moral dado que es una manera de acoplamiento con la comunidad y el mundo. Precizando la traducción proponemos que la expresión significaría *otorgar el trabajo de uno en beneficio de otros, hacer lo que uno está destinado a hacer en beneficio de otros*, o aun *ejercer su oficio para lograr un fin conjunto*. Por ello el tequio no se *da* ni se *paga*, sino que se *otorga* o se *ofrenda*.¹⁰

A partir de esto surgen dos interpretaciones sobre la relación inicial entre mimixcoa y mexitin, las cuales de hecho se integra a la discusión sobre las interacciones entre «Hombres» y dioses en Mesoamérica. La primera pondría énfasis en los mexitin y los mimixcoa como individualidades que interactúan, relación que a primera vista pareciera ser de una sola vía. En este caso el ofrendador otorga su tequio (los mimixcoa) y el destinatario se beneficia con él (los mexitin). Sin embargo el párrafo 32 estipula claramente que los mexicas toman como *legado* a los mimixcoa, perdiendo con esto su nombre de aztecas y adquiriendo el de mexitin. Este importante hecho nos hace tomar en consideración la tradición de los bultos sagrados en Mesoamérica. Sabemos que éstos son condensadores de la identidad comunitaria a la vez que son los dioses mismos.¹¹ En general la comunidad es deuda a sus dioses, siendo los bultos «objetos» que necesitan cuidados y atenciones particulares como cualquier integrante de alto rango de la comunidad. Esta relación es de agradecimiento y de cuidado por lo cual también los dioses están en deuda con la comunidad al ser ésta quien les ofrenda (ya sea comida, fiestas o manutención de sus casas). De esta forma podemos considerar que generalmente la relación humanos-dioses se concibe como un «intercambio» recíproco donde ambos bandos se benefician con el trabajo del otro, pudiendo ser interpretada como una interacción bidireccional.¹²

Aunque esta propuesta toma en cuenta a los dos actores, los separa en su individualidad, los diferencia como unidades simples en interacción, las cuales en algún momento pueden existir independientemente. Esto además se compagina con el hecho de concebirles en un constante intercambio de mutuos beneficios. Interacción en el peor de los casos de simple interés material que no toma en cuenta la emocionalidad de las partes, generalmente se le describe como una relación de *reciprocidad*. El interpretar de esta manera es operar en realidades sujeto-objeto donde se pone además énfasis en los individuos, los cuales intercambian objetos.

¹⁰Esto no significa que pudiera haber inconformidad en otorgar el tequio, sobretodo si en algún momento no se ha cumplido la reciprocidad de las partes.

¹¹Guilhem Olivier, “Les paquets sacré...”.

¹²En la esfera filosófica del Materialismo, esta interacción puede verse, no como un intercambio de objetos, sino como un intercambio de fuerza de trabajo, dando esto prioridad a la energía material productiva y dejando fuera el componente emocional de la relación.

Otra interpretación no pondría el énfasis en los individuos sino en el conjunto social. Haciendo esto nos damos cuenta que la relación entre seres humanos y dioses forma parte de una de las tantas interacciones que se dan dentro de la comunidad, las que en última instancia están fundamentadas por las emociones de amor, respeto y en ocasiones disgusto que los seres humanos muestran para con sus dioses patronos. Esta emocionalidad, que puede ser expresada como el deseo de bienestar de las deidades, da como resultado que ellas tengan las condiciones orgánicas óptimas para poder desempeñar cabalmente su tequio, indispensable para que la comunidad siga existiendo. Vista de esta manera, la comunidad es entonces un sistema que evoluciona constantemente y donde todas las entidades que forman parte de ella fluyen conjuntamente en una dinámica de beneficio comunitario. Más que ser concebida como un intercambio entre hombres y dioses, la relación es entendida como una interacción interna entre participantes de una misma comunidad. En ella el ideal es que cada quien ejerza su oficio en pro del bienestar de su pueblo, lo cual obviamente redundaría en el bienestar familiar.

Interpretar de esta forma las interacciones de los conjuntos sociales es congruente con las realidades intersubjetivas. Efectivamente se diferencia entre humanos y no humanos pero ambos se consideran componentes de una unidad mayor, la comunidad, no pudiendo existir independientemente de ella. En esta realidad la semántica de la interesante palabra **tequitl** no incluiría intercambio de cosas, mercancías o trabajo. Muy al contrario, **tequitl** connotaría una forma de actuar por parte de un integrante de la comunidad —humano o no— donde su tequio/oficio debe acoplarse con la diversidad de tequios/oficios de los demás miembros. Los tequios deben además estar primordialmente destinados al beneficio colectivo y al bienestar y auge de la comunidad. Si uno o varios de los miembros no cumplen con él, es decir, no hacen lo que deben hacer, entonces la sociedad se debilita.

Esta realidad intersubjetiva es congruente con el concepto ampliado de ecosistema que propusimos: *ecosistema metasocial*. Allende el intercambio energético, las realidades mesoamericanas consideran al medio ambiente integrado por un gran número de entidades tanto «vivas» como «inanimadas» y «sobrenaturales». Todas ellas forman parte de la comunidad y participan en su evolución.

Así, al convertirse en envoltorios de los mexitin, los siete mimixcoa son adoptados, integrados a la comunidad. En su etapa migratoria ésta se enfrentará a un ecosistema al cual no está acoplada pues proviene de uno muy diferente. Las habilidades de sus nuevos miembros serán muy necesarias, tequio/oficio que ellos brindarán para la sobrevivencia de su nuevo pueblo. Los mimixcoa se integran entonces a la identidad de los migrantes convirtiéndolos en *mexitin* y formando parte en lo sucesivo de su *tradición*, ¿cómo entonces dar a entender todo esto en la traducción a nuestra lengua? La solución que proponemos es la siguiente:

*xiquimonanacan in huey comitl itlan cate yehu-
antin yacatotequitizque*

Háganlos salir del lugar, del pie de la biznaga [donde] se encuentran, ellos primeramente otorgarán su oficio/tequio.

AMÍMITL, EL PERSONAJE DE PIE JUNTO A LOS MIMIXCOAS

A partir de todo esto podemos deducir que la interacción en el encuentro de mexitin y mimixcoas no es violenta, sino asimilativa. Lo que están realizando los primeros al encontrar a los segundos es sacarlos del lugar donde se encontraban con el fin de hacerlos su legado.

*auh ma ixquich in chicome calpolli
oncanin pialhuan mochiubtiazque
in omoteneuhque
in nican oaquimanque
in huey comitl itlan ohuehuetztoca*

Y de los siete calpullis
deberán allá ser sus legados
los que se mencionaron
los que aquí tomaron del brazo
los que junto a las biznagas estaban echados.

Al mismo tiempo los dioses chichimecas se integran a la comunidad de los recién nombrados mexitin otorgando su tequío, sus saberes, sus cualidades, su gran prestigio y sobretodo sus herramientas. El arco, la flecha y la red son herencia de los mimixcoa. Herramientas imprescindibles de los chichimecas, fueron dadas por el quinto Sol para poder alimentarlo, para ofrendarle en agradecimiento del autosacrificio que realizó para que el mundo y la vida siguieran su marcha:

Luego llamó el sol a los cuatrocientos *mixcobua*, les entregó flechas y les dijo: — He aquí con qué me serviréis de comer y me daréis de beber. También (les entregó) rodela. Las flechas preciosas, con cañones de plumas de *quetzalli*, con cañones de plumas de garza, con cañones de plumas de *çaquan*, con cañones de plumas de *teoquechol*, con cañones de plumas de *tlahquechol* y con cañones de plumas de *xiuhtototl*. Asimismo (les dijo): — Vuestra madre es Tlateuctli.¹³

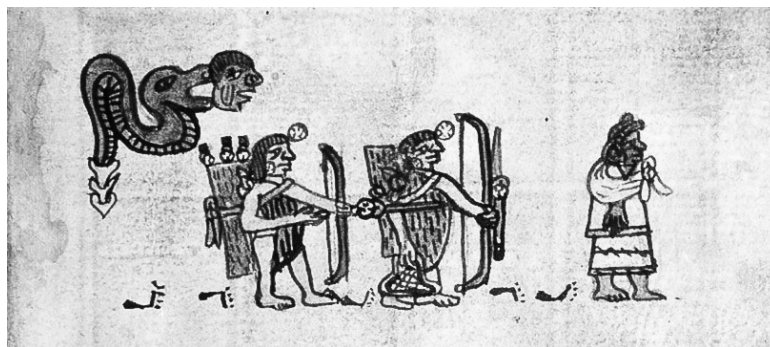


FIGURA 6.7 *Codex Aubin*. Fol. 6v. Los mexicas ya chichimecas migran y pasan por el Cerro del Huasteco que llora. Una teomama guía al contingente.

6.5. Amímitl, el personaje de pie junto a los mimixcoas

Comparando una vez más nuestra propuesta con la lámina 4 de la *Tira de la Peregrinación* vemos que se dilucida la acción que está realizando el mexi que se encuentra junto a los

¹³*Leyenda de los soles en Códice Chimalpopoca*, UNAM, 1975. p. 123.

mimixcoa. Este personaje cuyo nombre es Amímitl a decir de Barlow,¹⁴ no está sacrificando a nadie, ni tampoco está realizando un ritual chichimeca, sino que toma a los mimixcoa por el brazo para hacerlos salir con el fin de convertirlos en el legado de los migrantes calpullis mexicas.

En la *Tira* podemos encontrar a este personaje dos ocasiones más. Primero sentado delante de su esposa Chimalma en la isla de Aztlan; después platicando con un representante de Cuitláhuac en la tercer lámina. Si efectivamente se nombró Amímitl, entonces podemos hacer varias conjeturas.

Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* Amímitl era la vara del dios Mixcóatl, la cual era venerada por los de Cuitláhuac. Esta vara la podemos encontrar en lo alto del templo de Aztlan en la primera lámina de la *Tira*. De ahí deducimos que dicho templo estaba consagrado a Mixcóatl, venerado a través de su bastón de poder. Además, bajo el templo se encuentran un hombre y una mujer, los cuales son esposos, esto se sabe por la convención pictográfica de los códices (ella está detrás de él). El hombre sería entonces el sacerdote principal del templo, quien llevaría también el nombre de Amímitl.¹⁵ Por otra parte su esposa Chimalma, quien está sentada detrás de él, también cumpliría un papel relevante. En varios documentos de la historia mexicana se le nombra o se le dibuja como *cihuateomama*.¹⁶ Ello muestra la importancia que los mexicas daban a su figura. Aunque no cargaba el bulto sagrado principal, su recurrencia nos indica su gran valía. Según la *Leyenda de los soles* Chimalma



FIGURA 6.8 *Tira de la Peregrinación*. Lámina 4. Detalle. Amímitl se inclina para tomar del brazo a los mimixcoas y adoptarlos como dioses y cuidarlos. A su vez los dioses otorgaran sus cualidades chichimecas a los mexitin.

¹⁴Barlow, "El códica Azcatitlan" citado en Castañeda de la Paz, "La *Tira de la Peregrinación* y la ascendencia chichimeca de los mexicas". *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, México. p. 187. El antropónimo está formado por agua (*atl*), y una flecha o caña (*mitl*) con una reduplicación.

¹⁵María Castañeda de la Paz, "La *Tira de la Peregrinación* y la ...", p. 188. En este trabajo la investigadora plantea esta certera hipótesis. Johansson por su parte propone que el personaje sentado en la isla es Mixcóatl pues según la *Leyenda de los soles* era el esposo de Chimalma. Pero como bien lo observa Castañeda, eso no puede ser ya que el personaje está al pie del templo lo que significa que es su sacerdote. Desde nuestra manera de ver Johansson toma esta narración como un *mito arquetipo* donde todo debe ser exactamente copia exacta de un arquetipo predeterminado. Consideramos que la Chimalma de Aztlan no es precisamente aquella Chimalma esposa de Mixcóatl. Muchas mujeres pudieron llamarse Chimalma sin por ello ser aquella personaje que dio a luz al hijo de Mixcóatl. Eso no quiere decir que el nombre mismo no estuviera asociado justamente a la identidad de este dios y de su hijo Ce Ácatl. Cada nombre en Mesoamérica corresponde a ciertas cualidades según el día de nacimiento, cualidades que vincularían a la persona con ciertas deidades, atributos y formas relacionales.

¹⁶*Códice Aubin, Crónica Mexicáyotl, Códice Azcatitlan, Tira de la Peregrinación* y otras fuentes de la misma tradición.

fue la esposa de Mixcóatl. El mito narra que al tratar de conquistar Huitznáhuac, el dios se encontró a Chimalma desnuda interponiéndose en su conquista. Tratándola de flechar sin lograrlo la tomó como mujer, dando ella a luz a Ce Acatl y muriendo en el parto.¹⁷ En las narraciones de la *Crónica* y de la *Tira* este mito se ve transpuesto en los nombres, identidades y tequios. La Chimalma de Aztlan no es la misma que la Chimalma de Huitznáhuac, pero consideramos que la organización relacional se mantiene. Chimalma como *cihuateomama* podría ser la cargadora del bulto sagrado de Mixcóatl, deidad que se vincula a ella debido a su nombre/tequio.

De esta manera Amímitl y Chimalma conformarían la pareja de sacerdote y cihuateomama de Mixcóatl. Ellos habrían salido desde Aztlan con estos importantes cargos. Su labor estaría vinculada a este dios y por supuesto a la identidad chichimeca. Uno es el sacerdote principal portador de la vara de Mixcóatl y otra la cuidadora de su bulto sagrado.

Regresando al encuentro de mexitin y mimixcoa, podemos ahora analizar la concordancia entre la *Tira* y la *Crónica Mexicáyotl*. A primera vista pareciera que hay una incongruencia con respecto al personaje que saca a los mimixcoa de donde se encontraban. En el códice es Amímitl quien les hace salir mientras que en la crónica Huitzilopochtli pide a Chalchiuhtlatónac que lo haga. Sin embargo hay que tener en cuenta las cualidades y responsabilidades de cada personaje, es decir, sus tequios específicos. Chalchiuhtlatónac recibe efectivamente las órdenes de Huitzilopochtli, pero siempre a través del teomama del dios. Esto se puede observar en la *Tira* pues volutas de palabra salen del bulto de Huitzilopochtli. De esta manera el tlahtoani, al ser el guía, da la orden de que se realice la acción. Bajo esta lógica el responsable de hacerlo es el sacerdote de Mixcóatl pues son a los mimixcoa, hermanos de este dios, a quienes hay que hacer salir. Por ello consideramos justamente que la *Tira* muestra a Amímitl como aquel que extrajo a los dioses chichimecas, ya que él era el encargado de hacerlo por ser el sacerdote principal de Mixcóatl.

De esta manera podemos hacer un empalme entre la *Crónica Mexicáyotl* y la *Tira de la Peregrinación*, al menos en estos fragmentos. Ambas muestran el momento fundacional de la identidad mexicana, por ello son tan acordes. Con la interpretación gráfica que proponemos, así como con la traducción realizada, los acontecimientos pueden ser interpretados de manera casi directa. Los mexitin adquieren su nombre, su identidad, su nuevo tequio y su prestigiosa herencia chichimeca al recibir de Huitzilopochtli el encargo de tomar como dioses y hacer bultos sagrados a aquellos mimixcoa que encontraron. La flecha, el arco y la red son las herramientas básicas y el símbolo primordial que caracteriza a los chichimecas. Los dioses heredan estas herramientas las cuales definirán el futuro de los mexitin. De esta manera el nuevo tequio comunitario será justamente *ser* chichimecas, lo que conlleva toda una forma social de acoplamiento en el mundo.

¹⁷“Leyenda de los soles” en *Códice Chimalpopoca*, p. 124.

6.6. Los mimixcoa, ofrendadores por excelencia

Los 400 mimixcoa fueron engendrados por Iztacchalchiuhtlicue. Posteriormente esta misma diosa dio a luz a otros cinco entre los cuales se encontraba Mixcóatl. Los 400 habitaron en un inicio Chicomoztoc mientras que los otros cinco sólo se metieron al agua y surgieron para ser alimentados por Meçitli. Llamados por el quinto Sol con el fin de que le ofrendaran, los 400 mimixcoa recibieron flechas, arcos y escudos. Pero éstos no realizaron su tequio y se dieron al jolgorio. Entonces el Sol pidió a los otros cinco que acabaran con sus hermanos mayores, lo que prontamente hicieron. Narra la *Leyenda de los Soles* que los cinco mimixcoa más jóvenes dieron entonces de comer y de beber al Sol, es decir, sí cumplieron con el tequio señalado. Después de ello algunos de los 400 mimixcoa que todavía quedaban les dijeron a los cinco que tomaran la antigua casa de ellos, que se quedaran viviendo en Chicomoztoc, mientras ellos dormirían en las afueras de la cueva. De esta manera Chicomoztoc se convierte en la morada de Mixcóatl y sus cuatro hermanos. Poco después también aparecieron dos mimixcoa de nombres Xiuhnel y Mimich, quienes cazaban dos venados de doble cabeza. Los cérvidos se transformaron en mujeres que los trataron de seducir. Sin embargo los dos mimixcoas acabaron flechándolos y echándolos al fuego para comerles. Viendo esto los Señores del año trajeron a Itzpapálotl y también la arrojaron al fuego. Estando en la hoguera ella estalló varias veces saliendo en cada ocasión un pedernal de diferente color: azul celeste, blanco, amarillo, rojo, negro. Mixcóatl tomó el pedernal blanco como reliquia y lo envolvió en una manta, creando así su bulto sagrado, adorando al pedernal blanco como dios.¹⁸

Este relato nos es importante pues dos de los mimixcoa que aparecen echados detrás de las biznagas, tanto en la *Tira* como en la *Crónica*, se llaman igual que aquellos dos flechadores de venados: Xiuhnel y Mímich. El hecho de que aparezcan tanto en la historia mexicana como en la *Leyenda de los soles* habla de su importancia. No siendo además el único lugar donde se les encuentra. En los *Anales de Cuauhtitlan* se les nombra en dos ocasiones. La primera es cuando Itzpapálotl convocó a los futuros chichimecas de Cuauhtitlan y les dijo que flecharan a las cuatro partes con el fin de fundar su altépetl. En esta escena se nombra a Xiuhnel como uno de los guardianes de Xiuhtecuhtli:

Y en habiendo flechado y cobrado a los dioses, el azul celeste, al amarillo, el blanco y el rojo, águila, tigre, culebra, conejo, etc. luego pondréis a Tozpan, Ilhuitl y Xiuhnel a guardar a Xiuhtecuhtli, etc. Ahí se cocerán vuestros cautivos...¹⁹

¹⁸*Leyenda de los Soles*, pp. 122-124.

¹⁹*Anales de Cuauhtitlan*, p. 6. Al inicio de los *Anales* se narra algo similar. Después de que Itzpapálotl pide flechar a los cuatro rumbos dice que todos los animales flechados deberán ser puestos “en manos de Xiuhtecuhtli (el señor del año – dios del fuego) Huehuateotl (dios antiguo), a quienes guardarán los tres Mixcóatl, Tozpan e Ilhuitl. Estos son los nombres de las tres piedras del hogar.” *Anales de cuauhtitlan*, p. 3. En el caso que estamos analizando se reemplaza a Mixcóatl por Xiuhnel como uno de los guardianes de Xiuhtecuhtli, una de las piedras del fogón.

La segunda ocasión que aparecen Xiuhnel y Mímich es cuando se nombra a los primeros tlahoque de Cuauhtitlan, formando ellos parte de la lista: “Se hicieron reyes estos chichimecas que aquí se nombran: Mixcóhuatl, Xiuhnel, Mímich, Quahuícol.”²⁰

De esta manera los nombres y por lo tanto las identidades y tequios de estos dos personajes las podemos encontrar en tres contextos. El primero es como aquellos mimixcoa épicos cazadores de venados y en cuyo fogón surge el bulto de Mixcóatl; el segundo como señores principales de los chichimecas de Cuauhtitlan; y el tercero como mimixcoa que son adoptados por los mexicas. Bajo estos contextos se refuerza la idea del apartado anterior donde Amímitl les hace salir para que ellos sean los primeros que otorguen su tequio, es decir, los primeros que cacen para alimentar al Sol.

En este sentido los mimixcoa no serían en absoluto las víctimas sacrificiales por excelencia, como lo propone Olivier,²¹ sino todo lo contrario. Ellos serían los primeros que ofrendaron al Sol, serían el flechador y ofrendador por excelencia. Esto se corrobora además pues como bien lo plantea el mismo investigador, el venado era una de las máximas ofrendas. Aquí vemos a los mimixcoa Xiuhnel y Mímich como estereotipos de cazadores de venados y ofrendadores de ellos, al igual que Mixcóatl quien ofrenda a su cautiva Itzpapálotl al fuego, de donde surge su bulto sagrado. Vemos así que la identificación mimixcoa=venados²² propuesta por Olivier tampoco se cumple de manera cabal.

Podemos entonces concluir que los mimixcoa recostados formaban parte de aquellos mimixcoa históricos que habían sido de los primeros cazadores de venados y ofrendadores de ellos al iniciar el quinto Sol. Tiene un sentido más profundo entonces la frase de la *Crónica* y del *Códice Aubin* que dice *yehuantin yacachto tequitizque* (ellos serán los primeros que otorgarán su tequio) haciendo referencia a los mimixcoa que adoptaron los mexicas.²³ Estos dioses cumplirán su tequio mítico primigenio pero ahora a favor de la comunidad mexica que los toma como legado. El grupo migrante puede entonces tener un nuevo nombre pues se libertó del tequio que le correspondía al estar en Aztlan y adquirió uno nuevo que les define con la identidad chichimeca. Las ofrendas de caza, pesca o cautivos de guerra ya no serán ofrendadas a los dioses y señores de Aztlan, sino directamente al Sol, directamente a Huitzilopochtli. Con la adopción de los primigenios cazadores, los mexicas adquieren el tequio de ser los ofrendadores al Sol por excelencia.

De esta manera el mito de origen de la identidad mexica es continuidad histórica (en el sentido mesoamericano) del mito primigenio del quinto Sol y del nacimiento de los primeros

²⁰ *Ídem*.

²¹ Guilhem Olivier, “El simbolismo sacrificial de los mimixcoas...”

²² *Ídem*.

²³ Olivier comenta al respecto de esta frase que “Para explicar este estatuto de «víctima sacrificial» que se atribuía a los gobernantes, se necesita volver sobre el texto que describe el sacrificio de los Mimixcoa por los mexicas. De sus futuras víctimas, Huitzilopochtli declara *yehuantin y acachto tequitizque*, que Víctor M. Castillo F. (en Chimalpahin 1997: 15) traduce como “Éstos serán los primeros que asuman el trabajo”. El verbo tequitia, “dar obra o tequio a otro” (Molina 1970: fol. 105r), se utiliza para expresar la función asignada a los Mimixcoa, es decir, su papel de víctimas sacrificiales. Ser sacrificado correspondería entonces a un “trabajo”, un “cargo” —tequitia significa también “encargarse de algo” (Molina 1970: fol. 105r)— lo que coincide con la función asignada a los gobernantes.” *Ibidem*, p. 466.

chichimecas. La *Crónica Mexicáyotl* muestra el gran prestigio que tuvieron los mexicas desde sus humildes inicios. No solamente eran un altépetl bien conformado desde su salida, sino que además fueron herederos de las habilidades y responsabilidades con el cosmos de los primeros grandes cazadores chichimecas por excelencia.

6.7. Interpretaciones divergentes

Nuestra traducción e interpretación de las fuentes mexicas divergen de las propuestas comunes. Dos de las más recientes e influyentes son aquella que plantea el sacrificio de los mimixcoa y cuyo mejor exponente es Guilhem Olivier, y la propuesta de María Castañeda de la Paz que plantea esta escena como un ritual de apropiación de identidad. En este apartado analizaremos estas dos interpretaciones y las compararemos con la nuestra.

Olivier. El planteamiento general de este investigador francés es que los mimixcoa son los prototipos de los sacrificados pues aparecen constantemente en la iconografía y en los mitos como víctimas de sacrificio. La escena más clara de ello sería la lámina cuatro de la *Tira* donde los mexicas están sacrificando a los mimixcoa. Olivier considera además esta lámina el modelo mítico de la ceremonia de entronización de los gobernantes. En ella el tlahtoani moría y renacía siendo el símbolo de ello la perforación de nariz. Los mexicas, al igual que el tlahtoani, renacerían entonces con nuevo nombre y atributos. En este sentido el autor equipara la lámina de la *Tira* con el ritual en el cual los chichimecas se convierten en tlahtoque en la *Historia tolteca chichimeca*.²⁴ A partir de esto propone que los mexicas adoptaron a los mimixcoa como víctimas sacrificiales por excelencia aprovechando el hecho de que Camaxtli-Mixcóatl era el dios patrono de sus enemigos tradicionales, es decir, de los pueblos del Valle de Puebla-Tlaxcalla.²⁵ Concluye así proponiendo que al querese legitimar “los mexicas encontraron con Mixcóatl un modelo de ancestralidad conforme a antiguos esquemas cosmológicos y, a la vez, una manera de integrar por medio de la ideología del sacrificio a la deidad tutelar de sus principales enemigos.”²⁶

Como hemos afirmado en las secciones anteriores nosotros no concordamos con la propuesta de Olivier. Para ser más precisos hagamos una crítica a los principales argumentos que utiliza para mostrar a los mimixcoa como los sacrificados por excelencia:

²⁴Esta comparación es incorrecta por el hecho de que unos son dioses primigenios que estaban echados al lado de las biznagas y otros realizan un ritual para ser entronizados como señores chichimecas. Las escenas son demasiado diferentes como para poderlas comparar.

²⁵Esto implica que los mexicas inventaron su historia ya que esos pueblos no llegaron a ser sus enemigos clásicos hasta el siglo XV, por lo cual se presupone una creación ficticia de estos relatos. El tratamiento que le da Olivier a estas narraciones es una mezcla de *mito ilusión* y *mito arquetipo*.

²⁶Guilhem Olivier, “El simbolismo sacrificial de los mimixcoas...”, p. 470. Mixcóatl, visto como el gran ancestro, puede justamente encontrarse cuando los sobrevivientes de los 400 mimixcoas les ceden a los cinco menores su lugar en Chicomoztoc. Mixcóatl y sus cuatro hermanos son los habitantes primigenios de la cueva que dio origen a casi todos los pueblos de este Quinto Sol. Por ello consideramos que se le caracteriza como el gran ancestro.

- a) La historia mexicana muestra a los mimixcoa recostados en las biznagas siendo sacrificados. Hemos visto que no hay sacrificio tal.
- b) En la *Leyenda de los soles* Mixcóatl y sus hermanos sacrificarían a los 400 mimixcoa vencidos ofrendándolos al quinto Sol. Esto no se estipula en la fuente. Sólo se dice que los cinco mimixcoa sí dieron de comer y beber al Sol mas no que fueron sus hermanos mayores los ofrendados. De hecho, al ser el deber de los 400 cazar para alimentar al Sol, suponemos que los cinco mimixcoa menores también realizaron este tequio. Si como plantea Graulich la caza se identifica con la guerra en ciertos aspectos, entonces los mimixcoa serían los máximos ofrendadores al Sol, ya sea de animales o cautivos humanos.
- c) Olivier retoma a Michel Graulich quien afirma que en la fiesta de *tlacaxipehualiztli* todos los sacrificados estaban vestidos de mimixcoa. Esto lo dedujo el segundo investigador igualando el sacrificio gladiatorio de esa fiesta con la aniquilación de los 400 mimixcoa a manos de sus cinco hermanos. Los cuatro guerreros que combatían contra el cautivo corresponderían a “Mixcóatl y sus tres (sic) hermanos, [mientras que] las víctimas sacrificadas una después de la otra debieron ser los 400 mimixcoa.”²⁷ La conclusión a la que llega Graulich es que los cautivos debieron entonces estar vestidos como mimixcoa. Por nuestra parte podemos observar que en ninguna fuente se menciona el atavío de los sacrificados en la fiesta de *tlacaxipehualiztli*, sólo se dice que vestían como guerreros. Además, aunque justo antes Graulich menciona que eran cinco los mimixcoa menores, el investigador francés de repente los convierte en cuatro para equiparlos a los cuatro guerreros del sacrificio gladiatorio. Desde nuestro punto de vista esta interpretación es un «tour de force» para encontrar el referente mítico de un tipo hecho histórico. Creemos que otras interpretaciones tanto del mito como de los sacrificios en la fiesta son menos forzadas y de mayor verosimilitud.
- d) Mixcóatl tiene como nahual al venado, el cual se equipara al sacrificado por excelencia. Como bien lo muestra Olivier el venado es en Mesoamérica una ofrenda de gran valía a la cual se le daba un trato equiparable al humano sacrificado, sobretodo en lo correspondiente a la extracción de corazón. Sin embargo no es forzoso que eso convierta a Mixcóatl en la víctima sacrificial por excelencia. De hecho hemos visto que en las fuentes se presenta al patrón de los chichimecas como todo lo contrario, el cazador y uno de los primeros ofrendadores al Sol.

Castañeda de la Paz. A diferencia del investigador francés, para esta especialista no hay sacrificio en la lámina 4 de la *Tira*. Ella se centra más bien en la comparación entre rituales. Su postura es que en la lámina se presenta un recurso mnémotécnico donde sólo se representan tres mimixcoa para hacer referencia a los 400 que fueron creados por Mixcóatl. Ellos estaban así sobre las biznagas y el mezquite con la finalidad de ser alimentados por las águilas en un ritual para adquirir el estatus de grandes guerreros. Ya siendo guerreros prestigiosos vendría su sacrificio, como lo aseguran las fuentes escritas. De esta manera los mexicas se apropiarían de la identidad de grandes guerreros al sacrificar a los mimixcoa. Quien les dio la orden fue

²⁷Michel Graulich, “Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre”, en *Revista española de antropología americana*, N° 12, 1982, p. 234. La traducción es propia.

su dios patrono Huitzilopochtli. Para la investigadora este mito sería una reformulación del relato de sacrificio de los 400 mimixcoa (como también lo plantea Olivier y Graulich) pero donde existe una suplantación de identidades: los mexicas suplantaron a los cinco mimixcoa menores que sacrificaron a sus 400 hermanos, y Mexi/Huitzilopochtli suplanta a Mixcóatl.²⁸

Las interpretaciones de ambos investigadores toman como fundamento de la identidad mexica aquel mito de los 400 mimixcoas y su supuesto sacrificio al Sol. Como lo planteamos más arriba no consideramos que esto sea pertinente. En ningún lugar se dice que los 400 fueron ofrendados al Sol así como tampoco existe sacrificio en este episodio de la historia mexica. Los especialistas buscan un mito primigenio del cual se derive parte de la historia narrada. Ven así estos discursos como *mitos arquetipos*. Por nuestra parte el *mito realidad* debe efectivamente contener estereotipos pero no ser copia fiel de otros mitos. Nuestra postura fue tomar en cuenta la manera de crear identidades en Mesoamérica, las que consideramos bastante bien delimitadas. En este sentido la identidad comunitaria se estructuraba a partir del tequio comunitario y por lo tanto de los *tlaquimilolli* de los dioses. Los mexicas adquieren su identidad chichimeca, no suplantando a Mixcóatl ni adquiriendo las habilidades e identidad de sus sacrificados, sino tomando como bultos sagrados a estos primeros mimixcoa, los cuales les harán ser verdaderos chichimecas ofrendadores al Sol, a Huitzilopochtli.

²⁸María Castañeda de la Paz, "La Tira de la Peregrinación y la ...", pp. 194-198.

Mexicas y Michoacanos

Ya sea por guerra o por la búsqueda de un mejor futuro, los grupos nahuas del posclásico migraban. Ellos mantenían durante el viaje una perfecta organización estratificada que podemos considerar como una sociedad semi-compleja. Desde el comienzo estas comunidades contaban con un potencial organizativo que sólo llegaría a desarrollarse en su plenitud al fundar un altépetl. Su estructura modular permitía de forma natural que se anexaran nuevos grupos o se separaran aquellos que no compartían los deseos de los demás. De esta manera la sociedad que migraba iba adquiriendo en el camino nuevos módulos, nuevos calpullis, que al integrarse comenzaban a generar fuertes lazos familiares y e identidades comunes. Al mismo tiempo, estos bien organizados pueblos viajeros iban dejando en el camino grupos emparentados que se establecían en un lugar particular mientras el resto continuaba la travesía.

La historia mexica cuenta con numerosos casos de anexiones y separaciones. De las primeras poco se dice en las fuentes deduciéndolas el investigador al comparar la creciente cantidad de calpullis en las diferentes etapas de la migración. De las segundas, son tres las que ocasionaron particular interés a los antiguos historiadores nahuas, legando sus inquietudes hasta nuestros días.

En este capítulo nos ocuparemos de la primera escisión del contingente mexica traduciendo un extracto de la *Crónica Mexicáyotl* donde se narra la separación de los michoacanos. Con esta nueva versión nos centraremos en entender las diferentes dimensiones de la identidad Michhuaque, para posteriormente analizar el mito a la luz de las estructuras de parentesco mesoamericanas así como de la moral de los antiguos pueblos nahuas.

7.1. La traducción

Después de adoptar a los mimixcoa los mexitin siguen su viaje. Andando por tierras desconocidas caminan sin poder asentarse definitivamente. En ese trayecto abandonan a algunos de los suyos:

37. *auh ye omitoca cenca nobuian hualnientiaque in Chichimecatlalpan in cana quihualcauhitiaque-*

37. Y ya se dijo que por doquiera en tierras chichimecas anduvieron viajando sin provecho, de

*toctli miahuati in cana quihualcauhtehuaque Xil-
lolti helloti cozabuia aub in cana ocquipixca qui-
hualcuatehua in tonacayotl*

*aub cacenca miectlamantli in quichiuhque in otli-
pan inic huallaque nobuiannenque in Culhuacan
in hueca Culhuacan ihuan in tona ichuacan anozo
Tonallan cacenca mochicnenque*

*aub ca in Cotoncahuan in Michhuaque in Mexica
ihuan in Malinalca aub ca mochintin huallaque
aubinic quincauhque in Michhuaque atlan mahuil-
tiaya inoquichtin ihuan in cibua in oncan Paz-
cuallo itocayocan aub quinhualcuilitehuaque inin
tilma inin maxtli in cibua inin cue inin huipil
quincuillique. Aub inoquichtin aoc momaxtleque
Zatzin tlapantinemia anozo Zatzin tlapantinemi
maxaubtinemi aub in cibua zain cicuil icomana
aub inoquichtin ic huipilleque omochiuhque*

oibui inin quincauhque Michhuaque.

algunos lados partían abandonando la caña de maíz tierna, la caña de maíz en flor, de otros lados partían abandonando el maíz cuando ya se estaba formando, cuando ya se hacía elote, cuando estaba madurando, si bien en otros lograron cosecharlo y partían tomándolo como sustento.

Ciertamente todo lo que hacían en el camino desde que venían para acá era vagar por doquier, por Culhuacan (el lejano Culhuacan), así como por el caluroso Michoacan y quizás por Tonallan. Ciertamente por ahí mucho anduvieron.

Y de cierto es que los michoacanos y los malinalcas son parientes de los mexicas, pues todos venían [juntos]. Sin embargo [los mexicas] abandonaron a los michoacanos pues en el agua se divertían hombres y mujeres, allá en el lugar de nombre Pátzcuaro. Se fueron llevándose sus tilmas y sus ceñidores, y a las mujeres les tomaron sus faldas y sus huipiles. Así, los hombres ya no andaban ceñidos, justo del trasero andaban desvestidos, o si se quiere, justo del trasero andaban desvestidos como a la vieja usanza, y las mujeres sólo el corpiño traían enredado; es por ello que los hombres se hicieron enhuipilados.

De esta manera abandonaron a los michoacanos.

7.2. Los Michhuaque en la *Relación de Michoacán*

Podríamos comenzar este apartado con la pregunta *¿quiénes eran los michhuaque?* Esto nos llevaría a una reflexión sobre el ser, lo cual, como hemos visto en el apartado de identidad, nos encaminaría a buscar ciertas esencias que definieran de alguna manera el *ser michhuaque*. A su vez nos internaríamos en una ontología occidental que consideramos para nuestro caso poco acorde. Así que quisiéramos cambiar la pregunta. En vez de poner el acento en *el ser* lo haremos en el uso del antropónimo *michhuaque*. Esto nos iluminará un poco sobre a quiénes los mexicas les decían michoacanos.

Una incógnita en las investigaciones sobre los tarascos o p'urhépechas es el nombre propio con que ellos se designaban a sí mismos antes de la llegada de los españoles. Los nahuas del centro de México les nombraban *michhuaque*, término que tiene en las fuentes al menos tres niveles de significación.

La primera acepción la encontramos de manera indirecta en la *Relación de Michoacán*. Para entenderla de forma precisa consideramos necesario hacer un breve repaso de la historia del *irechekua*, o como otros le llaman, del «Imperio Michoacano».

Narra la *Relación* que el territorio michoacano estaba habitado en el siglo XII por distintas comunidades. Vivían al poniente de él algunas de ascendencia nahua, mientras otras, de raíz p'urhépecha, se encontraban en las inmediaciones de la ciénaga de Zacapu. A principios del siglo XIII un nuevo grupo migrante de la rama p'urhépecha llega a la ciénaga, asentándose y emparentando con los pueblos de misma lengua. Esta comunidad tenía por nombre *uacúsechas* (águilas) y estaba formada por cuatro linajes quienes juraron alianza eterna y escogieron como irecha a Ire-Titacame. A la muerte de este primer gobernante y tras diversos conflictos con sus vecinos, los uacúsechas decidieron migrar y buscar otras tierras, recorriendo para ello los alrededores del lago de Pátzcuaro. Este viaje duró varias generaciones hasta que entablaron alianzas matrimoniales con algunos pueblos de las islas y decidieron establecerse definitivamente en el señorío de Pátzcuaro. A partir de ese momento la expansión territorial no se hizo esperar. Poco a poco los uacúsechas se integraron a otros linajes de la zona y lograron tener primacía sobre todos los pueblos del lago, ya sea por medio de alianzas matrimoniales o coerción bélica. De esta manera la influencia de Pátzcuaro y sus aliados se incrementó en una gran zona multiétnica, particularmente bajo el gobierno de Tariácuri. Dirigiendo las campañas bélicas de este periodo se encontraban Hirepan y Tanganxoan, sobrinos del irecha, así como su hijo Iquingare. Al morir Tariácuri sus sobrinos e hijo quedan a cargo y tras sueños de augurio de sus dioses patronos crearon un núcleo trimodular para el creciente «Imperio Michoacano»:

Hermanos, ya es muerto Tariácuri, nuestro tío. Tú, Tanganxoan vete a Michoacán y yo me iré a Coyoacan y Hiquingaje estará aquí en Pátzcuaro, que aquí es su casa y asiento. E hicieron una casa a Hiripan en Coyoacan y a Tanganxoan otra en Michoacán y tomó cada uno su señorío y fueron tres señoríos.¹

Es así que el hijo de Tariácuri continuó su residencia en Pátzcuaro mientras que Hiripan se estableció en Ihuatzio, centralidad de Coyoacán, y Tanganxoan en Tzintzuntzan, centralidad de Michoacán. A la muerte de estos tres irechas el mando recayó en Tzitzitpandácuare, hijo de Tanganxoan, por lo cual el triunvirato desapareció y el poder se centralizó en Tzintzuntzan. Es en este momento que michoacanos y mexicas tienen un gran encuentro bélico donde los p'urhépechas salen victoriosos.

Así, en la zona que abarcaba los pueblos del lago de Pátzcuaro existían tres señoríos principales que formaron en un momento dado el núcleo trimodular del irechekua: Pátzcuaro, Coyoacan y Michhuacan, cuyas centralidades eran Pátzcuaro, Ihuatzio y Tzintzuntzan respectivamente. Estos señoríos, junto con todos los otros pueblos del sistema lacustre, compartían una misma tradición lingüístico-cultural que los emparentaba de manera directa con los pueblos de habla p'urhépecha allende el lago. Esta misma lengua es la que por otro lado les diferenciaba de los pueblos nahuas, otomíes y matlatzincas de la zona dominada.

¹ Alcalá, *La Relación de Michoacán*, p. 196, citado en Aguilar Irepan *Diversidad étnica...*, pp. 43-44.

Durante la existencia del triunvirato un p'urhépecha seguramente designaba con el término *michhuaque* (o el equivalente en su lengua) únicamente a los habitantes del señorío Michhuacan, aunque esto cambió posteriormente. Al momento en que Tzintzuntzan se arraiga como la principal centralidad del irechekua, un observador podría haber designado como *michhuaque* no solamente a los habitantes de Michhuacan, sino también a los de una región más amplia. A sus ojos todos estos pueblos formaban una unidad que mantenía lazos familiares, culturales y de poder muy estrechos, resultado del triunvirato anterior. Es así que dependiendo del contexto el vocablo bien podía designar únicamente a los habitantes del señorío Michhuacan o bien a cualquier habitante del núcleo formado por los señoríos del lago de Pátzcuaro. En el fragmento anterior la designación de Michhuacan como uno de los señoríos que conformaban el triunvirato nos induce a pensar que como primera acepción, el término *michhuaque* se refirió únicamente a los habitantes de este «altépetl» y a sus familiares más cercanos.

7.3. Los Michhuaque en el *Códice Florentino*

Un segundo significado del vocablo lo encontramos en las definiciones étnicas que recopila Bernardino de Sahagún en su magna obra:

Michoaque, quaochpanme
in çace michoa, quaochpa.

Michoaque, cuaochpanme
en singular *michoa, cuaochpa*.

*Injquey, injc mjtoa, michoaque: itechquyça in yto-
ca y: ipampa in umpa tlaquaubquyça, in mjmjch-
tin:*

*auh inquaochpanme, ic motocaiotique : ipampa
aiac motzontiaia mochintin maioichiquja, in oqu-
jchtin, ioan in cioa : in manel ilamatzin, mochtin
maioichiquja : çan aca in motzonquentiaia.*

Tercero, donde se habla de los *michoaque*. Su nombre se deriva pues particularmente allá mucho se dan los peces.

En cuanto a *cuaochpanme*, así se les nombra pues nadie se dejaba crecer el cabello, todos se afeitaban bien, los hombres así como las mujeres, aunque [fuesen] venerables ancianas; todos se afeitaban bien, sólo algunos traían el cabello largo.²

Para entender esta acepción de *michhuaque* no basta tomar en cuenta la simple definición arriba expuesta sino también los párrafos que le suceden. En ellos se anexan ciertas cualidades que a ojos nahuas caracterizaban a los michoacanos, como la lengua, los alimentos que florecían en la región, el tipo de vestido, la forma y materiales de las viviendas, los oficios que manejaban con maestría, el dios principal, así como un pequeño comentario sobre su gobernante, el cual se equipara en grandeza al tlahtoani de Tenochtitlan:

²*Códice Florentino*, Libro X, Capítulo XXIX, fol. 138. La traducción es propia. El término *cuaochpanme* significa los del amplio camino en la cabeza haciendo referencia a un corte de pelo donde se rasuraban las sienes y la nuca. El término *motzonquentiaia* tiene como raíz verbal *mo-quentia* que significa *cubrirse con una manta*. En este caso es el cabello el que cubre a la persona, por lo cual una traducción literal sería *sólo algunos se cubrían con el cabello*, es decir, sólo algunos tenían el cabello hasta la espalda.

En su tierra se dan muy bien los bastimento, maíz, frijoles, pepitas y fruta y las semillas de mantenimientos llamadas *huauhтли*³ y *chían*. Sus casas eran lindas aunque todas eran de paja; los hombres lindos y primos oficiales, carpinteros, entalladores, pintores y lapidarios [...] y sus mujeres lindas tejedoras, lindas trabajadoras y lindas labranderas de mantas galanas [...] La falta que tenían es que antiguamente los hombres no traían con qué tapar sus vergüenzas sino las jaquetillas con que las encubrían las cuales llegaban hasta las rodillas, y llámase *cicuil*, o *xicolli*, que son a manera de *huipiles*, que son camisas de las mujeres en México [...] Su dios que tenían se llamaba Taras, del cual tomando su nombre los michoaques, también se dicen *tarasca*; y este Taras en la lengua mexicana se dice Mixcóatl, que era el dios de los chichimecas [...] A su rey todos le tenían reverencia y respeto y le obedecían en todo, conociéndole por su señor los demás señores y principales de su provincia, y dándole tributo todos los indios en reconocimiento del vasallaje; y no era menor que el rey de México.⁴

La generalidad de esta descripción, la gran diversidad étnica en Mesoamérica, así como el hecho de haberla creado un observador exterior a la cultura tarasca, nos induce a pensar que el grupo al que se hace referencia es mucho más grande que aquellos habitantes del señorío cuyo centro era Tzintzuntzan. Lo arriba expuesto indica un conjunto diverso de señoríos asentados en el sistema lacustre de la isla de Pátzcuaro los cuales compartían ciertos rasgos culturales como la lengua, el vestido, la deidad principal y la obediencia a un mismo *huey tlahtoani* o irecha. A ojos de un indígena nahua estos rasgos podrían ser suficientes para concebir este conjunto de «altépetl» como una unidad connotada por la palabra *michhuaque*.

Así, aunque históricamente la identidad *michhuaque* fue asignada únicamente a los habitantes del señorío homónimo, ella se expandió a un conjunto más amplio. La primacía que adquirió Tzintzuntzan junto con la complejísima red de parentescos y alianzas entre pueblos de la cuenca ayudó en ello. En ciertos contextos al conjunto de estos módulos también se les designaba por la palabra *michhuaque*. Al tener fuertes lazos sanguíneos, compartir ciertas responsabilidades morales y una misma tradición lingüístico-cultural, dicho conjunto se mostraba como una unidad a ojos de propios y externos. Utilizando la caracterización de Lockhart podríamos proponer que la conjunción de estos señoríos fuertemente unificados formaban una unidad política compleja al estilo de Chalco-Amaquemecan. Para un observador del centro de México el término *Michhuacan* designaría así a los varios señoríos unificados, es decir, al «altépetl» complejo. Al mismo tiempo este término cumpliría su herencia histórica al designar únicamente al señorío cuya centralidad era Tzintzuntzan. La identidad *michhuaque* tendría entonces dos niveles de diferenciación, uno de los cuales al paso del tiempo se expandió para dar nombre al otro. Ante un antiguo mexica el vocablo contaría con estos dos significados de manera paralela.

7.4. Los Michhuaque en la *Crónica Mexicana*

Aunada a estas dos acepciones o niveles identitarios del término *michhuaque*, podemos encontrar una tercera en la *Crónica Mexicana*. Ella se ubica al momento en que las huestes

³*Huauhтли* es el nombre náhuatl del amaranto sin que todavía se amalgame con miel o se haga masa de él.

⁴Sahagún, *Historia General*, tomo III, p. 213.



FIGURA 7.1 Relación de Michoacán. Los michoacanos se caracterizaban por el cabello corto razurado en sienes y nuca. Es a este *gran camino en la cabeza* que hace referencia el término *cuaochpanmeh*.

invasoras dirigidas por el tlahtoani mexica Axayacatl se enfrentan contra aquellas comandadas por Tzitzitpandácuare, irecha de Michhuacan:

Llamó Axacaya a los capitanes y dñjoles: ¿ya veis el número y cantidad que son nuestras gentes? Los mechoacanos son cincuenta mil, no consiste en eso la bienaventuranza.⁵

En este caso la palabra *michhuaque* no designa un señorío particular ni un conjunto de pueblos que comparten la misma tradición cultural, sino una multiplicidad de comunidades que debían tequío al irecha Tzitzitpandácuare y entre cuyas responsabilidades para con él era el apoyo militar (otomíes, mazahuas, matlatzincas, tecos, p'urhépechas, nahuas). De hecho el término *mexicano* operaba de manera semejante desde la óptica michoacana, como lo expresan las siguientes frases que hablan de los matlatzincas establecidos en territorios michoacanos:

lo que tributaban [los matlatzincas] eran gallipavos y gallinas (de las suyas), leña y servicio de hombres y mujeres, y soldados para la guerra que tenía con **los mexicanos** [...] estos servicios de leña eran para el fuego que siempre estaba encendido en estos altares.⁶

⁵Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, p.421.

⁶Acuña, *Relaciones Geográficas: Michoacán*, citado en Aguilar Irepan *Diversidad étnica ...*, p. 71.

En los enfrentamientos bélicos el término *michhuaque* fue entonces utilizado por un mexica para connotar un conjunto de comunidades unificadas bajo la guardianía del irecha de Tzintzuntzan. La relación que mantenían con él se basaba en un compromiso económico-moral o tequio. De manera análoga, el término *mexicanos* era utilizado por un observador p'urhépecha para hacer referencia al conjunto de diversas comunidades que atacaban sus territorios y que eran comandadas por el tlahtoani de Tenochtitlan.

Obviamente ambos observadores tenían conocimiento de la diversidad de comunidades que formaban los contingentes. Es interesante notar que sus narraciones precisan sólo la diversidad del contingente al que pertenecen, no así del contrario. Para éste la designación se hacía mediante un único término genérico, ya sea *michhuaque* o *mexicanos*. Estos vocablos fungen así como condensadores identitarios, expandiéndose para abarcar la pluralidad de comunidades bajo el resguardo del altépetl dominante cuya identidad funciona como identidad del conjunto. En el transcurso de su evolución, el altépetl de mayor dominio heredó su nombre al altépetl complejo del que forma parte y posteriormente a las fuerzas armadas dirigidas por él.



Son entonces tres las acepciones que tiene el término *michhuaque* en las fuentes, identidades diferenciadas y sobrepuesta unas a otras a modo de torres de Hanoi. El primer nivel es interno, es decir, es el término con que los habitantes de habla p'urhépecha designaban a los habitantes de cierta localidad situada al lado del lago de Pátzcuaro; este uso lo encontramos en la *Relación de Michoacán*. El segundo nivel de significación es propuesto por alguien externo el cual llama *michhuaque* a un amplio grupo de personas de diferentes localidades que tienen en común el habla p'urhépecha y viven en las inmediaciones del lago; es en las definiciones étnicas de Sahagún que encontramos este uso. El tercer nivel también es externo y lo encontramos en las crónicas tenochcas que narran el encuentro bélico de mexicas y tarascos; aquí el término se usa para hacer referencia a un grupo armado multiétnico comandado por el irecha de Tzintzuntzan.

7.5. Escisiones incomparables

Una diferencia fundamental existe entre la separación de los malinalcas y la de los michoacanos: los primeros están organizados en forma de calpulli, los segundos no. En el caso malinalca lo que está de por medio es el establecimiento de la sociedad migrante en un lugar determinado. Estos asentamientos se realizaban por medio de complejos rituales auspiciados por el dios patrono necesitando además el aval de los grupos ya presentes en la zona. El caso de los michoacanos es muy diferente pues aunque son abandonados por Huitzilopochtli no hay mención en absoluto que haya sido un módulo completo de la el que se desprendiera. Más bien, el texto da la impresión de que solamente algunas familias no organizadas en calpullis

fueron dejadas a la orilla del lago. Al momento de ser abandonados, lo mexitin michhuaque no formaban una sociedad cabal, una unidad, sino sólo eran un conjunto de familias dispersas.

Además de ello una diferencia sustancial con respecto a las temporalidades prevalece en sus narraciones. Al ser un grupo cualquiera de familias sin organización comunitaria, los michoacanos nacen en un instante único dotados ya de sus vestidos y su lengua. A partir de entonces su historia se separa cabalmente y evoluciona por derroteros paralelos a la de sus hermanos mexicas. Los malinalcas, en contraparte, son una sociedad consolidada que está en migración, la cual se integra a un altépetl ya asentado. Su origen no se expresa pues se pierde junto al pasado mexica entrecruzándose su historia variadas veces con la de los seguidores de Huitzilopochtli.

El caso michoacano es así el punto origen de una nueva historia, una historia paralela. Mientras que el caso malinalca es una rama de la trenzada historia mexica, el origen mexica de los michoacanos asemeja una de las tantas narraciones mesoamericanas donde animales, dioses, y en este caso comunidades, nacen con una identidad perfectamente establecida.⁷

7.6. Mexicas y Michoacanos como parientes

¿Por qué los mexicas consideraban a los michoacanos como sus parientes? Al respecto quisiéramos hacer algunas precisiones. Todo ser humano describe y explica sus vivencias en un conversar con los demás.⁸ Uno de los elementos del conversar es el lenguaje, el cual se generó consensualmente y determina gran parte de la lógica que organiza nuestras narraciones. Las vivencias, por otro lado, pueden ser pensadas como pasadas, presentes, futuras o atemporales. Y la descripción o explicación de ellas cambia a lo largo del tiempo conforme los seres humanos vamos integrando nuevas experiencias a nuestra historia individual —historia que por supuesto está acoplada a la evolución de nuestras comunidades y sociedades. Las razones históricas de cualquier sociedad o cultura obedecen también a esta natural dinámica humana; cada una de ellas tiene una forma particular en congruencia con el modo en que cada cultura crea sus realidades consensuales con base en sus experiencias sociales de vida. Así, nuestras explicaciones actuales se fincan en la linealidad y el evolucionismo mientras que otras culturas enraízan sus narraciones en derroteros diferentes. La respuesta histórica que se da en las fuentes sobre la familiaridad de mexicas y michoacanos debe entenderse entonces como resultado de una tendencia cuya lógica obedece a las realidades mesoamericanas vigentes en dicho espacio, tiempo y cultura. Presentamos algunas propuestas sobre esta separación.

Explicación 1. Nuestra explicación sobre la explicación mexica. La pregunta con la que comenzamos este pequeño apartado *¿por qué los mexicas consideraban a los michoacanos sus parientes?* dice más de lo que pensamos como investigadores modernos que lo que podrían decir los antiguos mexicas. Pareciera ser que para algunos estudiosos michoacanos y mexicas no mantenían parentesco alguno. Esta afirmación no es gratuita, se basa en un argumento

⁷¿Se podría pensar que estos *inicios* son el comienzo de un cronotopo particular?

⁸Recordemos que el conversar es la unión dinámica del lenguaje y el emocionar.

avasallante: la gran diferencia lingüística entre el p'urhépecha y el náhuatl. Como sabemos el p'urhépecha es una lengua aislada, es decir, no se ha podido corroborar parentesco con ninguna lengua viva o muerta; en contraparte el náhuatl tiene amplia parentela en México y Estados Unidos.⁹ Ante tal inconsistencia ciertos investigadores consideran falsa la afirmación mexicana. La hipótesis que han utilizado para explicar de manera coherente la creencia en el parentesco es la enorme similitud entre michoacanos y mexicas. Efectivamente podemos apreciar que tanto unos como otros mantenían un mismo tipo de acoplamiento con el entorno. Ambas comunidades eran altamente belicosas y expansivas, así como fuertemente arraigadas a un ecosistema lacustre. Desde la perspectiva clásica se cree que estas similitudes, obvias para algunos, son la causa de que los mexicas pensaran que los michoacanos eran sus parientes y es con este argumento que explicamos las narraciones mexicas. Sin embargo un pequeño malestar prevalece: nada se dice en las fuentes de dichas similitudes. ¿Habrán entonces visto los mexicas estos parecidos o es una mirada que nosotros les asignamos? Con esta interrogante en mente recordemos que una inquietante académica en los estudios sobre la historia mexicana es la gran similitud entre Aztlan y Tenochtitlan. Dicha semejanza pareciera expandir su influencia hasta Michhuacan y sus habitantes. Similitudes sin duda las hay, pero la importancia que los mexicas les asignaban tal vez no fuese tan amplia como nosotros creemos.

Siendo un poco conservadores, podemos apreciar que en las fuentes que hablan de la separación dos hechos son los que se mantienen constantes: que hubo un abandono en el lago de Pátzcuaro y que los hombres michhuaque usaban una vestimenta poco masculina —desde la moral nahua claro. ¿Cómo unir coherentemente estos dos hechos sin decir que los usaban para explicar su semejanza ecológico-militar, o para justificar su derrota ante ellos? Hagamos un intento.

Explicación 2. La posible evolución de un relato. Hemos dicho ya que las narraciones cambian con el tiempo. Ellas evolucionan de boca en boca acoplándose a los momentos presentes de aquellos que las comparten, integrándose muchas veces con otras o perdiendo importantes fragmentos de vez en cuando. Hay momentos en que parecieran mantenerse fijas y otros en que muestran plasticidad onírica. Pero los cambios en las narraciones no son arbitrarios, una lógica cultural subyace en ellos. Son ellas quienes organizan, descartan, integran o reacomodan los eventos de la narración para hacer surgir una creación consensual. Permítanos pensar entonces este suceso de la historia mexicana como un relato que sufrió tantos avatares como cualquier otra narración oral de larga vida.

Los mexicas se consideraban un grupo migrante formado por ciertos módulos que se separaban o se unían a lo largo de su peregrinar. Esta tan común dinámica se dio innumerables veces en su historia, siendo una de ellas la escisión en Michhuacan. Pero dicha separación no ocurrió en un momento cualquiera sino que fue al comienzo de su larga trayectoria. De

⁹El náhuatl pertenece a la familia lingüística uto-azteca dentro de la cual también se encuentran el hopi, el cora, el huichol, el tarahumara, el mayo, el yaqui y el tepehuano, entre muchos otros. El p'urhépecha no forma parte de ninguna familia lingüística por lo cual se le considera lengua aislada. Otras lenguas aisladas de México son el seri y el huave.

cierta manera en esa época había todavía tierras disponibles para asentarse libremente, hecho de suma importancia. Tiempo después, al expandirse las sociedades mexica y michoacana, los primeros tenían una certeza fundamentada en su tradición: los michoacanos debieron ser los hijos de aquellos mexicas que allá se habían quedado, es decir, los michoacanos eran sus parientes. Sin embargo un hecho se contraponía a esta aseveración, pues habiendo dejado descendencia en esas tierras era incongruente que hubieran cambiado de lengua y sobretodo cayeran en tan grave falta moral en su vestir. Es ahí cuando la intervención de Huitzilopochtli alivia esta incongruencia unificando dos verdades que parecieran contraponerse.

La propuesta arriba expuesta ha tratado de no utilizar el argumento de las similitudes ecológico-militares utilizadas en el mito ilusión y en el mito reflejo justificación. Por un lado hay que observar que una dinámica común entre altépetl era el constante conflicto bélico en pro del florecimiento de la comunidad propia. Ello dio origen a grandes zonas geográficas multiétnicas controladas por uno o varios señoríos, de las cuales los «imperios» mexica y michoacano fueron su máxima expresión durante el siglo antes de la invasión europea. Empero hay que consignar que antes del despunte mexica, muy probablemente el dominio territorial de Culhuacan o Azcapotzalco era también de dimensiones importantes, aunque sin alcanzar la magnitud del control que tuvo Tenochtitlan. El ser expansivos y belicosos no es en sí una cualidad específica de los mexicas ni de los michoacanos pues en general todos los altépetl tendían a serlo. Aunado a esto muchos señoríos de la cuenca del lago de Texcoco estaban acoplados al sistema lacustre igual de bien que los mexicas. Si no tuvieron un éxito bélico no podemos negarnos a pensar que en situaciones favorables no lo hubieran logrado. El ser altamente bélicos, expansivos y estar acoplados a un sistema lacustre eran entonces características muy comunes entre los altépetl. No podemos utilizarlas así como cualidades particulares de mexicas y michoacanos. Además, hay que tomar en cuenta que el ser parientes no implica una homogeneidad ni de tequio ni de acoplamiento al entorno, como nos lo muestra el caso malinalca. En contraparte hemos tratado que nuestra lógica fuese acorde a ciertas dinámicas de los altépetl así como a rasgos que corresponden a diferentes géneros. Es la moral mexica quien a fin de cuentas caracteriza de manera muy específica a los michoacanos.

Por último quisiéramos hacer un pequeño comentario sobre la divina intervención que dio origen a una característica fundamental de los antiguos michoacanos. En un relato chuj que nos narra cómo el venado obtuvo su cornamenta, se cuenta que Dios (entiéndase la asociación Dios-Sol en el contexto chuj) dio al venado unos cuernitos romos, mientras que al conejo lo coronó con una bella cornamenta ramificada. Al verse mal, el venado pide al conejo le preste sus cuernos y después de engañarlo se queda con ellos. Así el venado tiene cuernos y el conejo no.¹⁰ De esta manera en este nuevo tiempo el venado cuenta con una característica identitaria primordial para él, que es resultado del ardid que le propinó al conejo. Podemos apreciar que este relato forma parte de un corpus narrativo mesoamericano que explica el origen de innumerables atributos característicos de animales, dioses y en nuestro caso comunidades. El extracto de la *Crónica Mexicáyotl* sobre los michoacanos utiliza un tropo muy común en la narrativa mesoamericana donde justo antes del inicio de este tiempo cierto personaje carecía de una particularidad que hoy es un rasgo básico de su identidad (el

¹⁰Relato chuj recopilado por Otto Shumann en Chiapas y traducido por él mismo.

MEXICAS Y MICHOACANOS COMO PARIENTES

venado no tenía cuerno, los michoacanos no tenían un tipo de vestimenta). Sin embargo a raíz del engaño de otro personaje (el venado engañó al conejo, el engaño de Huitzilopochtli) se adquieren dichas características, quedándose fijas en este nuevo tiempo. En nuestro caso la transición entre el tiempo anterior y el nuevo tiempo¹¹ opera sólo para los michhuaque pues los mexicas ya habían tenido su inicio de era. Este pasaje nos muestra así el comienzo de un nuevo tiempo-identidad donde los michoacanos serán los principales actores.

¹¹López Austin cataloga estos tiempos como el *tiempo mítico* y el *tiempo mundano*. López Austin, *El conejo en la cara de la Luna*.

Mexitin y Malinalcas

Al migrar los mexicas llevaban diferentes dioses en sus bultos sagrados. Uno de ellos era Malinalxóchitl, hermana mayor de Huitzilopochtli. El tequio de esta diosa era la hechicería. Las crónicas nos cuentan cómo ella tenía el poder de comunicarse con insectos como arañas y ciempiés. También tenía el poder de hechizar a las personas y de nahualizarse. Desafortunadamente este poderoso tequio lo utilizaba para fines personales y en contra de su comunidad. Es por ello que Huitzilopochtli decide abandonarla y seguir en la búsqueda de su altépetl sin ella.

8.1. La traducción

Presentamos la traducción de la parte de la *Crónica Mexicáyotl* correspondiente al desencuentro de Huitzilopochtli con Malinalxóch así como la llegada y partida de los mexitin al Cohuatepec.

*38. auh in yehuatl in itoca in malinalxoch inihuel-
tiuh in Huitzilopochtli inic quicauh in otlipan
mochintin in itahuan caquicochcauhque ipampa
amotlacatl catca cenca tlahuelilocayoti in quimo-
tequiuhitia teyollocuani tecotzanani teixcuepani teo-
tlaxiliani tecochmamani tecohuacualtian tecolo-
cualtiani ca mochi quinotza in petlazolcohuatl in
tocatl ihuan tlahuipochin mocuepa ca cenca huey
tlahuelliloc*

*auh ca yehuatl inic amocnec in Huitzilopochtli
inic amo quibualhuicac inihueltiuh innitoca ma-*

38. Y a la llamada Malinalxoch, hermana ma-
yor de Huitzilopochtli, la causa de que la aban-
donara en el camino, de que todos sus padres
¹ [de Huitzilopochtli], obedeciendo, la abando-
naran cuando dormía, es que no era persona,
muy perversa era, se hizo al oficio de carcomer
el corazón de la gente, de embrujarlos, de tergi-
versarles el rostro, de hacerles perder el camino,
de llevárselos mientras dormían, de mortificar-
les, de hacerles penar, era hábil para llamar al
ciempiés, a la araña, y además se transformaba
en bola de fuego, mucho muy perversa era.

Ciertamente porque no lo quiso Huitzilopochtli,
es por ello que no llevó con él a su hermana ma-

¹Tanto Malinalxoch como Huitzilopochtli se dirigían a sus sacerdotes con el término *padres*. Esta identidad es de acoplamiento pues se define a partir de la relación de cuidado y manutención que los sacerdotes daban a sus dioses.

linalxoch in mochintin in itahuan in zan quin cochcauhque

39. *auh niman obquito in tlamacazqui in Huitzilopochtli auh quimilhuia in itahuan in motenehuan in teomamaque yecuel yehuantin in itoca Cuauhtlequetzqui inic ome itoca Axollobua tlamacazqui inic yei itoca Cuauhcohuatl inic nahui itoca Oacaltzin, auh oquimilhui*

notahuane ca amonotequiuh in quimotequiuhua in Malinalxoch in ompa inic oniquizaco inic onihualhualoc ca mitl ca chimalli inonimacoc ca yaoyotl inotequiuh

auh canel chiquiuh canotzonteco inic niquittaz inobuian in altepetl

auh canitechiaz canitenamiquiz in nauhcampa caniteatlitz canitlamacaz canican niquinnechicoz inepapantlaca auh ca ammo zannen canit quinpehua inic niquittaz in chalchiuhcalli in teocuitlacalli in quetzalcalli in quetzalitzacalli in tapachcalli in tlapaltehuillocalli inepapan ihuitl in xiuh tototl in tlaubquechol in tzinitzca in ye ixquich in tlazo ihuitl, auh in tlapapalcacahuatl in tlapapal ichcatl camochiniquittaz canel notequiuh ca iconihualhualloc

auh inin notahuane ximitacatican matihui anca nehcá in titlamatihui

auh niman obhualaque in oncan in itocayocan in ocopipillah niman hualléhuaque oncan motlallico in itocayocan Acahualtzinco oncan huacahuauque oncan inxiuhmolpilli chiuhcnahui anozo ome acatl inin xiuh tlapobual in huehuetque

ye omito ihuan oncan quizque oncan motlallique in Ocopipilla ihuan in itocayocan Acahualtzinco auh niman icacico in oncan Cohuatepec inihuicpa in Tullan.

40. *Auh in yehuatl inihueltiuh in Huitzilopochtli in itoca Malinalxoch inicuc quicobcauhque inoquixicauhque inobuallizac niman ye choca in Malinalxoch quimilhuia in itahuan*

yor llamada Malinalxoch, y todos sus padres la abandonaron cuando dormía.

39. Y enseguida habló el *tlamacazqui*, Huitzilopochtli, e interpela a sus padres, a los llamados teomamas, a ellos, al nombrado Cuauhtlequetzqui, al segundo *tlamacazqui* llamado Axollobua, al tercero de nombre Cuauhcohuatl, al cuarto nombrado Oacaltzin, y les dijo:

— ¡Padres míos! ciertamente no es mi labor hacerme cargo de Malinalxoch, pues por lo que de allá vine a salir, por lo que fui enviado, es por la flecha, es por el escudo que me fueron dados, la guerra es mi tequio.

Porque vendré a esperar, será mi cabeza la que veré en todos los altépetl

¡Estaré en guardia! ¡Pelearé por los cuatro rumbos! ¡Daré de beber! ¡Serviré! ¡Juntaré a los diversos pueblos! ¡Pero no inútilmente los venceré! ya que veré los templos de piedras preciosas, los templos de oro, los templos de plumas de quetzal, los templos de esmeralda, los templos de coral, los templos de amatista, y las diversas plumas, la del cotinga azul, la del flamenco rojo, de la coconita negra, todas las plumas precia- das, y el cacao de colores, el algodón multicolor ¡todo ello veré porque es mi tequio y por ello fui enviado!

¡Y padres míos! tomen vituallas, vamos, pues por allá abajo iremos a conocer [lo prometido].

Entonces fueron al lugar de nombre Ocopipila y después fueron a asentarse en el lugar llamado Acahualtzinco. Allá se detuvieron mucho tiempo, allá se ataron los años, un 9 o tal vez un 2 caña según la cuenta de años de los viejos.

Y se dice también que de allá partieron, de allá [de donde] se habían asentado, de Ocopipila, al igual que del lugar de nombre Acahualtzinco, yendo a vivir después a Cohuatepec, rumbo a Tula.

40. Y ella, la hermana mayor de Huitzilopochtli, la de nombre Malinalxoch, al momento de que la abandonaron mientras dormía, de que la abandonaron intempestivamente, viene a despertar, e inmediatamente llora Malinalxoch diciéndoles a sus padres:

*notahuan campantiazque canel otech-
nahualcauh inoquixtiuh in Huitzi-
lopochtli campa nobuian in tlahu-
liloc. auh matic temocan in tlalli in
canin tiezque caye nobuian onohuac*

*auh niman oquittaque in tepetl itoca Texcaltepetl
in icpac omotlallique auh quin tlatlaubtique in ye-
huantín oncan chaneque in Texcaltepeca Niman
oquimilhuique*

*ca ye cualli oncan on ximotlallican
icpac in Texcaltepetl*

*auh in yehuatl in malinalxoch yeotli yehuey in ito
Auh in otlacat in iconéuh in Malinalxoch oquichtli
itoca Copil in ita itoca Chimalcuauhtli tlatohuani
Malinalco*

*41. Auh in occentlamantín in oncan omotlalli-
que in Cohuatepec quin oncan huelomonextique
in Mexica Chichimeca auh in yehuantín in oncan
chaneque in Otomi, Zan quimotetzan huia qui-
tohuaya*

*aquique in campa ohuallaque inni-
can omotallico campa in chan ca amotla-
ca ca cenca tlahuéiloque.*

*42. Auh in yehuantín in mexica niman ye qui-
quetza in in teocal in ichan in Huitzilopochtli ni-
man ye quimana oncan in Quauhxicalli ihuan
in Yopico ihuan Tlacochoalco Huitznahuac Tlaca-
tecpán Tzomolco Atempan Tezcacohuac Tlamat-
zinco mollocotitlan Nonohualco Cihuatecpán Yz-
quitlan Milnahuac Cohuatlxoxouhcan Aticpán*

*cabuel oncan quincenquixti quintecpán quinpouh
in ixquichtin tlatlacatecollo in yehuatl in Huitzi-
lopochtli cayeica in teyacancauh in Diablosme*

*43. auh in yehuatl in Huitzilopochtli niman ye
quiteca in itlach niman ye quimana in itzompán*

— Padres míos, ¿a dónde iremos?
pues furtivamente nos abandonó
nuestro hermano menor Huitzi-
lopochtli ¿a dónde habrá ido el in-
fame? Hay que buscar la tierra don-
de nos quedaremos pues por todas
partes ya hay gente establecida.

Entonces avistaron el cerro nombrado Texcal-
tepetl y sobre él se establecieron, suplicándose-
lo enseguida a los Texcaltepecas que ahí habita-
ban, a lo que ellos les dijeron:

— Está bien, asíéntense allá sobre
el Texcaltepetl.

Pero Malinalxoch muy grande tenía ya su vien-
tre en el camino; entonces nació el hijo de Ma-
linalxoch, un varón de nombre Copil cuyo pa-
dre era el llamado Chimalcuauhtli, tlahoani de
Malinalco.

41. Y el otro grupo de mexicas chichimecas, el
que allá en Cohuatepec se había asentado, ense-
guida se hece notar. Y los que allá moraban, los
otomíes, decían sorprendidos:

— ¿De dónde vinieron aquellos que
se asentaron aquí? ¿Dónde es su
casa? No son gente, muy pérfidos
son.

42. Y los mexicas enseguida ponen de pie su
templo, la casa de Huitzilopochtli, ofrendando
después en Cuauhxicalli, al igual que en Yo-
pico, al igual que en Tlacochoalco, en Huitz-
nahuac, Tlacatecpán, Tzomolco, Atempan, Tez-
cacohuac, Tlamatzinco, Molocotitlan, Nonohual-
co, Cihuatecpán, Yzquitlan, Milnahuac, Cohuatl-
xoxouhcan, Aticpán.

Huitzilopochtli adecuadamente allá los reunió,
los colocó en orden, desenvolvió a todos los *tla-*
catecollo, pues ciertamente lo primero [que hi-
zo] fue aposentar a los diablos.

43. Y enseguida Huitzilopochtli construye su
juego de pelota, enseguida asienta su tzompantli.

*auh niman ye ic queltzacua in atlahutli in tlami-
milolli oncan omotecac in atl otentimoma itenco-
pa omochiuh in Huitzilopochtli auh niman oqui-
milhui in ittabuan yehuantin Mexica*

*notahuane ca ye omoma in atl xi-
caquican xictocacan huexotl ihuan
in ahuehuetl in acatl in tolli atla-
cuezonolaxochitl ihuan ye quixina-
chobuan in mimichtin in cueyame
in axollome in acociltin aneneztin
ahuihuatlame in axaxayacatl in qua-
tecomatl yoyolli. Auh niman in iz-
cabuitli ihuan itoto me in canauhtli
in yacacintli in quechilton in acat-
zanatl acollalauhque tozcozitzque*

auh in Huitzilopochtli niman oquito

*inin izcabuitli cabuel nonacayo ne-
conotlapallo*

*Auh niman oncan oqueuh inicucic cuicoya nobua
mitotia in cuicatl itoca tlaxotecayotl ihuan tecuil-
huicuicatl in oncan quitlalli*

44. *Auh niman oquitoque in ittabuan centzonhuitz-
nahuatl quilhuia in yehuatl Huitzilopochtli*

*tlamacazque caye nicanyez in mo-
tequiuh inic tihualla in titechiaz in
tinenamiquiz in nauhcampa in tic-
totopehuaz in altepetl inic ticaciz mel-
chiquiuh motzonteco ica ihuan mo-
yollo mezomo tlapallo inic tiquit-
taz in titechtenehuilli in epapan chal-
chihuitl in tlazotetl in teocuitlatl in
quetzalli in epapan tlazoihuitl in tla-
papalcacahuatl in tlapapalichcatl ihu-
an in epapan xochitl ihuan in epapan
xochicualli in epapan netlamachtilli
canel oticnelhuayoti otictzonteconi
imaltepeuh in nican cohuatepec*

Después, intencionalmente obstruye el barran-
co, la pequeña cuesta, y ahí se extendió el agua,
se juntó, se llenó, haciéndose por disposición
de Huitzilopochtli. Entonces dijo a sus padres,
a los mexicas:

— ¡Padres míos, ya se juntó el agua!
Planten en el lugar, siembren en el
lugar, el sauce, así como el ahuehue-
te, el carrizo, el junco, la flor del
nenúfar. Al igual derramen el se-
men del pez, de la rana, del ajo-
lote, del acocil, la larva de la libé-
lula, del gusanillo de la laguna, de
la mosca de agua [o] insecto ca-
bezón. Y después, del *izcabuitli* y
de mis aves, del pato, del ánade,
del *quechilton*, del tordo de dorso
ocre, del de pecho amarillo.

Y enseguida dijo Huitzilopochtli

— Este *izcabuitli* bien es mi carne,
mi sangre, mi color.

Y de inmediato entonó allí sus cantos, a la vez
se cantaba y se bailaba el canto nombrado Tla-
xotecayotl y también el Tecuilhuicuicatl, que
entonces compuso.

44. Entonces sus padres los Centzonhuiznahuatl
le hablaron, le dijeron a él, a Huitzilopochtli:

— ¡Tlamacazqui! Ya aquí se rea-
lizará el tequio tuyo por el cual
viniste; estarás en guardia, reñirás
por las cuatro partes, cimbrarás a
los altépetl, pues los asirás [gra-
cias] a tu torso, a tu cabeza² y tam-
bién a tu corazón, a tu sangre, a tu
color³; por ello verás lo que nos
prometiste, tus diversos tesoros, las
piedras preciosas, el oro, las plu-
mas de quetzal, las diversas plu-
mas preciosas, el cacao de colores,
el algodón multicolor, así como
las variadas flores y los diversos
frutos, las diversas riquezas, por-

*maye nican mocentlatica in mota-
huan imomacehualhuan in Azteca
in Mexitin quitlatlauhtia in yebu-
antin in centzonhuitznahuatl*

que has dado raíz, has dado cabe-
za a tu altépetl aquí en Cohuate-
pec.

Si pudieran aquí ya asentarse co-
mo uno tus padres, tus macehua-
les, los aztecas, los mexitin — le
rogaron los Centzonhuitznahuatl.

45. *Auh niman ocuallan in huitzilopochtli niman
oquimilhui*

45. Sin embargo Huitzilopochtli enfureció en-
seguida, y entonces les dijo:

*tleinanquitohua ciuxamebuan an qui-
matin cuix amotequiuh cuix an ex-
panahuia ca nehuatl nicmati in tlein
nicchihuaz*

— ¿¡Qué dicen!? ¿¡Acaso lo saben
ustedes?! ¿¡Acaso es vuestro tequio?!
¿¡Acaso me aventajan?! ¡Yo se lo
que he de hacer!

*auh niman ye mochichihua in Huitzilopochtli in
oncan inichan in teocalticpac in on mochichiuh
inic on moyaoachichiuh zan ic onecuitl inic on
moxaxauh in qui mixteyayahualti ihuan ichimal
in concuic inic quinnamic initalhuan inicmical-
que oncan ininan Huitzilopochtli itoca coyolxauh-
cihuatl inon moyaochichiuh*

Y al instante se engalana Huitzilopochtli, ahí
en su morada, en la cima del templo, ahí se en-
galanó. Cuando allá se engalanaba para la gue-
rra tan sólo lo hacía ... cuando allá mucho se
adornaba a la vieja usanza [lo hacía] rodeando
sus ojos [de color] y tomando su escudo. Y des-
de que fue al encuentro de sus tíos, desde que
guerrearón allá la madre [de los Centzonhuitz-
nahuatl], la llamada Coyolxauhcihuatl y Huit-
zilopochtli, desde entonces se engalana [así] pa-
ra la guerra.

*niman yehuitz inquinpoloquiuh in quinmictiquiuh
initalhuan in centzonhuitznahuatl oncan in teotlach-
co in quincua initalhuan auh in yehuatl ininan
in quimonantica in itoca Coyolxauhcihuatl catca
niman achtopa itech opeuh in quimicti in oncan
teotlachco quiqechcoton oncan quicua yehuatl iniy-
llo in Coyolxauhcihuatl quicua in huitzilopochtli.*

Y después vendrá, vendrá a aniquilar, vendrá a
matar a sus tíos los Centzonhuitznahuatl; allá
en el Teotlachco comió a sus tíos. Y la madre
de ellos, la que los había tomado como madre,
la llamada Coyolxauhcihuatl, fue entonces la
primera que en el [Teotlachco] inició, que fue
muerta, allá en el Teotlachco la decapitó, allá
comió el corazón de Coyolxauhcihuatl, Huit-
zilopochtli lo comió.

46. *Auh in Coyolxauh ca ihueltiuh catca in cen-
tzonhuitznahuatl*

46. Coyolxauh era efectivamente la hermana ma-
yor de los Centzonhuitznahuatl.

*auh inicuaic inoquin cuayobualnepantla auh inotlat-
huic tlahuizcalpan niman oquimittaque initalhuan
inimacehualhuan in Mexica zamochielcoyontoque
in Coyolxauh ihuan in centzonhuitznahua in on-
can teotlachco aocmo tley iniyilli mochioquicua*

Media noche era cuando se los comió [Huit-
zilopochtli], y al hacerse de día, al amanecer,
enseguida los vieron sus padres, sus macehuals
los mexicas. Tanto Coyolxauh como los Cen-
tzonhuitznahua estaban todos con el pecho abier-
to allá en el Teotlachco, no quedaba nada de sus

²La expresión *a tu torso a tu cabeza* significa a tu trabajo.

³La expresión *a tu corazón a tu sangre a tu color* significa a tu esfuerzo

inHuitzilopochtli ca cenca huey tzitzimitl huey colleletli omochiuh in Huitzilopochtli

47. *Auh in mexicana cenca omomauhtique*

auh inyebuantin in centzonhuitznahuatl inic momatia in oncan Cohuatepec oncan yez in altepetl ye oncan Mexico yez auh ca amoquinec in yebuatl Huitzilopochtli niman quicuitlaco yoni in atlquichitinin inic queltzaca in atlaubtli in oncan catca in oncan mania in atl niman mochihuac in ahuehuetl inhuexotl in acatl in tolli inatlacuezo-nalxochitl auh mochimicque in anemia in michin in cueyatl axollotl axaxayacatl in cuatecomatl yoyolli ihuan acocillin aneneztin ihuan opoliuhque omochiyahque in cacanaubtin yacatzintin cuachiltin inteotzaname in aztatl in acoltlatlahque tozcacoztique in ye ixquich totome

48. *auh niman yebuatl peuh in Huitzilopochtli in quinhualhuicac in itabuan in imacebualhuan in Mexica*

auh in oncan Cohuatepec oncan quilpique in in xiuhhtalpoahual Ome acatl

corazones, Huitzilopochtli los comió todos; ciertamente Huitzilopochtli se volvió un grandísimo *tzitzimitl*, un grandísimo *coleletli*.

47. Los mexicas mucho se asustaron.

Los Centzonhuitznahuatl creían que allá en Cohuatepec sería el *altépetl*, que allá sería Mexico, pero seguro es que no lo quiso [así] Huitzilopochtli y enseguida horadó lo que represaba el agua, el barranco obstruido que allí había, el que albergaba el agua. Entonces se atormentan el ahuehuate, el ajolote, el carrizo, el junco, la flor del nenúfar, todo lo que vivía en el agua fenece, el pez, la rana, el ajolote, la mosca de agua, insecto cabezón, y también el acocil, la libélula; y se desbandaron, huyeron todos los patos, las ánades, las fochas, los zanates divinos, la garza, los de dorso rojo, los de pecho amarillo, todos los pájaros.

48. Y enseguida partió Huitzilopochtli, vino llevando consigo a sus padres, a sus macehualles, los mexicas.

Allá en Cohuatepec, en un año Dos Caña, realizaron su Atado de Años.

8.2. Malinalxóchitl en las fuentes

Varias fuentes asociadas relatan el desencuentro entre Malinalxóchitl y su hermano menor. La única en náhuatl es la *Crónica Mexicáyotl* la cual hemos utilizado como fuente base. Otros documentos donde también se habla de la diosa hechicera son el *Códice Ramírez* y la *Crónica Mexicana*:⁴

Crónica Mexicáyotl

Y a la llamada Malinalxoch, hermana mayor de Huitzilopochtli, la causa de que la abandonara en el camino, de que todos sus padres [de Huitzilopochtli], obedeciendo, la abandonarían cuando dormía, es que no era humana, muy perversa era, se hizo al oficio de carcomer el corazón de la gente, de embrujarlos, de tergiversarles el rostro, de hacerles perder el camino, de llevárselos mientras duermen, de mortificarles, de hacerles penar, era hábil para llamar al ciempiés, a la araña y además se convertía en bola de fuego, mucho muy perversa era. Ciertamente como no la quería Huitzilopochtli, como no llevó con él a su hermana mayor llamada Malinalxoch, todos sus padres la abandonaron cuando dormía.

⁴Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, pp. 23 y 225.

MALINALXÓCHITL EN LAS FUENTES

Crónica Mexicana

... llegaron á Malinalco ... La hermana mayor que allí quedó con ellos llamada Malinalxoch, que se intitulaba ser hermana del dios Huitzilopochtli, venía con ellos, despues de haber consolado a los que quedaron en Mechoacan, los padres antiguos de ellos, los mas ancianos la traian en guarda, y haviéndose quedado dormida en un monte, la dejaron por ser de mala condicion, con muchos resabios, usando con ellos de sus artes, con que mataba a muchos de ellos, pues mirando á una persona, á otro dia moria, y le comia vivo el corazon, y sin sentir comia á uno la pantorrilla estándolo mirando, que es lo que ahora llaman entre ellos *teyollocuani tecotzana teixcuepani*, que mirando á alguno, y el que miraba si á un monte ó rio, le transtornaba la vista, que le hacia entender ver a algun animal grande, ó arboles ú otras visiones de espanto, y durmiendo alguna persona lo traia de su dormitorio cargando á cuestras, y hacia venir una víbora ú otra sierpe, y se la echaba á alguno, ó tomaba un alacrán, cientopies, araña ú otros animales para hacer muchos males con ellos, causaba muchas muertes y usaba del arte de la bruja, con que transformaba en ave ó animal que ella queria, y por esta causa el dios Huitzilopochtli permitió no traerla en compañía de los mexicanos, que la dexaron dormida en un camino, siendo como era, y se jactaba de ser hermana la Mallinalxoch del referido Huitzilopochtli, dejándola él y los viejos dormida; y á esto dijo *tlamacazqui* Huitzilopochtli a los viejos ... No es á mi cargo ni mi voluntad que tales oficios y cargos tenga mi hermana Malinalxoch desde la salida hasta aquí. Así mismo también fui yo mandado de esta venida, y se me dio por cargo traer armas, arco, flechas y rodela; mi principal venida y mi oficio es la guerra ...

Códice Ramírez

... iba con ellos una mujer que se llamaba la hermana de su Dios Huitzilopochtli; la qual tan grande hechicera y mala, que era muy perjudicial su compañía, haziéndose temer con muchos agravios y pesadumbres que daba con mil malas mañas que usaba para despues hacerse adorara por Dios. Sufrianla todos en su congregación por ser hermana de su ídolo, pero no pudiendo tolerar más su desenvoltura, los sacerdotes quejáronse á su Dios, el qual respodio a uno dellos en sueños que dijese al pueblo cómo estaba muy enojado con aquella su hermana por ser tan perjudicial á su gente, que no le había dado él aquel poder sobre los animales bravos para que se vengasse, y matasse á los que la enojan, mandando á la víbora, al alacrán, al ciento piés y á la araña mortífera que pique. Por tanto que para librarlos de esta affliction, por el grande amor que les tenía mandaba que aquella noche al primer sueño, estando ella durmiendo, con todos sus ayos y señores la dejasen allí y se fuessen secretamente sin quedar quien les pudiesse dar razon de su Real y caudillo, y que esta era su voluntad porque su venida no fue a enhechizar y encantar las naciones trayéndolas á su servicio por esta vía, sino por ánimo y valentía de corazón y brazos, por el cual modo pensaba engrandecer su nombre, y levantar la nación Mexicana hasta las nubes haciéndoles señores del oro y de la plata, y de todo género de metales y de las plumas ricas [etc]... Propuso el sacerdote la plática al pueblo, y quedando muy agradecidos y consolados hicieron lo que el ídolo les mandaba, dejando allí á la hechicera.

8.3. Algunas explicaciones

Existen varias interpretaciones de este suceso. Ya dimos un pequeño avance en la sección destinada a los mitos. Analicémoslas ahora a detalle.

Un primer tipo de interpretación la ofrecen Jacques Soustelle y Elizabeth Brumfield. Ellos toman el relato como reflejo de un momento histórico que posteriormente fue mitologizado: el conflicto entre sociedades agrícolas y militaristas. Partiendo del hecho que la sociedad mexica valorizaba primordialmente la guerra, ellos postulan un evolucionismo en los pueblos mesoamericanos donde las sociedades agrícolas originarias fueron posteriormente subyugadas por las militaristas. Los mitos de origen mexica reflejarían este desarrollo histórico. Para ellos Malinalxóchitl, sólo por el hecho de ser mujer (y por lo tanto fértil), representa las sociedades agrícolas; Huitzilopochtli, al tener como tequio la guerra, representa las sociedades militaristas. En esta explicación no se toma en cuenta el tequio de la diosa y a su vez se utilizan tres paradigmas surgidos del mundo occidental moderno: *a)* una teoría evolucionista por estadios; *b)* una diferencia sustancial entre historia y mito; *c)* una teoría del poder basada en la competitividad economicista.

Horst Kurnitzky realiza otra interpretación. Gracias a un sesgo importante en la información de las fuentes concluye que las causantes del conflicto son las estructuras de parentesco. El investigador propone que Malinalxóchitl proviene de un clan matrilineal, el cual en su búsqueda por el poder político compite contra el clan patrilineal de Huitzilopochtli.⁵ Él deduce que Malinalxóchitl es de un clan con descendencia matrilineal por el hecho de que en las fuentes nunca se menciona al padre de su hijo Copil. No sabemos si el investigador ignora voluntariamente las fuentes para que se acoplen a sus ideas o si no leyó las crónicas, pues en ellas se precisa quién es el padre del hijo de la diosa. En este caso el argumento se basa en: *a)* diferencia sustancial entre historia y mito (el *mito reflejo* es proyección ideologizada de la *realidad real*); *b)* la dirigencia de los mexicas se hereda de manera similar a la de otros pueblos del norte de América; *c)* conflicto por un deseo de poder político.

Una interpretación que combina el evolucionismo social con ideas freudianas y arquetipos de ascendencia indoeuropea es la que propone Nicolas Balutet.⁶ Por un lado afirma que entre los antiguos nahuas se cumple el presupuesto general donde se desvalorizan las cualidades «naturales» femeninas ante las cualidades «culturales» del hombre. La mujer es relegada por sus acciones «primitivas». Pero todo ello se deriva de una verdad psicológica supuestamente universal: la angustia masculina a la castración.⁷ De ahí surge el supuesto antagonismo entre sexos y el consecuente machismo «natural» generalizado. Identificando además a Malinalxóchitl con Coyolxauhqui, grave error metodológico desde nuestra perspectiva, él muestra el miedo que tenía Huitzilopochtli al creciente poder de Malinalxóchitl-Coyolxauhqui. Así

⁵Horts Kurnitzky, "Extravíos de la Antropología mexicana. Problemas metodológicos en los estudios mesoamericanos" en *Cuicuilco Vol. 22* ENAH, México. 2005. pp. 127-152.

⁶Nicolas Balutet, "La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas" en *Contribuciones desde Coatepec vol. 16*, UAEM, México. 2009. pp. 49-76.

⁷Según esta propuesta los hombres temen «naturalmente» a las mujeres e intentan controlarlas ya que ellas cuentan con un poder misterioso que es la procreación, y ante tal inferioridad ellos buscan apropiarse de este poder simbólico dominando a las mujeres.

este mito nahua corroboraría el universal pavor del hombre hacia la mujer y su deseo de dominarla como si fuera una fuerza de la naturaleza. En esta argumentación los presupuestos son cuatro: *a)* una dicotomía entre lo natural y lo cultural; *b)* un machismo que asocia lo natural a la mujer y lo cultural al hombre; *c)* un evolucionismo social que postula la desvalorización de lo natural/emocional/femenino ante lo cultural/racional/masculino; *d)* una cualidad psíquica supuestamente universal origen del machismo evolucionista.⁸

El análisis de Miriam López utiliza también la idea de un machismo universal. Ella proyecta la teoría feminista moderna a la sociedad nahua antigua y opera como si las relaciones de género en nuestras sociedades industrializadas fuesen las mismas en cualquier tiempo y cultura. Los mexicas despreciaban así a las mujeres y sus atributos, lo que en términos míticos se observa por una supuesta desvalorización de las diosas. El abandono de Malinalxóchitl mostraría el desprecio social a las artes agoreras y mágicas asignadas a las mujeres. Los mitos fueron entonces justificaciones para frenar cualquier intento femenino de llegar al poder. Equiparando el mito de Malinalxóchitl con el de Coyolxauhqui concluye que el primero representa la marginación femenina en la estructura religiosa mexica, y el segundo su exclusión del ámbito político. Ello mostraría que “las mujeres no eran aptas para ejercer tareas socialmente relevantes pues en su sed de poder llevaron al pueblo a la inestabilidad y a la división.”⁹

Otra vertiente en las explicaciones es la de carácter mitológico. Una idea común de éstas es igualar dos mitos que nosotros consideramos bastante diferentes, el de Malinalxóchitl y el de Coyolxauhqui. Bajo el argumento de que Huitzilopochtli representaba el sol y ellas la luna, se realiza la extensión de una dualidad indoeuropea al ámbito mesoamericano. De ello se deduce la pelea mitológicamente universal entre ambas partes.¹⁰

Una manera diferente de abordar el mito la ofrece Graulich. Para él, Malinalxóchitl es una bruja que con sus artes hechiceras pretende paralizar a los migrantes y hacerles un pueblo sedentario. Ella quiere provocar que los mexicas no cumplan con su destino.¹¹ Además la relación entre dioses hermanos la propone como arquetipo mesoamericano donde el hermano menor, recién llegado, seco y luminoso, logra vencer al primogénito en su forma húmeda y femenina.¹²

⁸Ya hemos mencionado que hacer de un elemento cultural específico una cualidad natural para toda la humanidad es una dinámica propia de Occidente.

⁹López Hernández Miriam. *De mujeres y diosas aztecas*. México, CACCIANI. 2011. p. 63. En su interpretación feminista la investigadora llega a proponer que muy probablemente Huitzilopochtli tenía aversión por las mujeres. Un punto muy delgado en su argumentación es que en Mesoamérica la hechicería no es en absoluto una actividad ligada únicamente al sexo femenino pues era y es practicada tanto por hombres como mujeres.

¹⁰Esta interpretación la encontramos en Nicolas Balutet, “La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas”, p. 60; Mercedes de la Garza, “El águila real, símbolo del pueblo mexica” en *Caravelle* 2001. pp. 76-77; Luis Mario Schneider, “Malinalco prehispánico” en *Monografía municipal de Malinalco*. México, 2005.

¹¹Michel Graulich. “La brujas de las peregrinaciones aztecas” en *Estudios de Cultura Náhuatl Vol. 22* UNAM, México. 1992. pp. 87-98.

¹²Michel Graulich. “Más sobre la Colyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco” en *Estudios de Cultura Náhuatl Vol. 31* UNAM, México. 2000. pp. 88-105.

Como ya hemos visto podemos englobar las explicaciones anteriores en dos bloques genéricos: las que utilizan como fundamento una teoría del poder político y las que se basan en arquetipos mitológicos. Recordemos y sinteticemos sus variantes para este caso particular:

- *Mito reflejo I.* Proyección mítica de un hecho histórico de la *realidad real*: *a)* pelea entre modos productivos por el poder político; *b)* pelea entre clanes con descendencia de parentesco diferente.
- *Mito reflejo II.* Proyección mítica de un hecho histórico-natural (dominio del hombre sobre la mujer): *a)* miedo al poder femenino, i.e. miedo a la castración; *b)* discriminación machista de la mujer de los ámbitos de poder.
- *Mito arquetipo universal.* Arquetipo mítico de una pelea reflejo de entidades naturales: *a)* el sol contra la luna.
- *Mito arquetipo local.* *a)* Arquetipo mítico local de una prueba: traba para cumplir su tequio; *b)* arquetipo mítico local de una pelea: hermano menor contra hermano mayor.

8.4. Nuestro acento en el mito

Ya hemos explicado que para nosotros este es un *mito realidad*. Nuestra interpretación pondrá entonces el acento en las actitudes de los involucrados y por lo tanto mostrará la imbricada red emocional y simbólica del mito. Los dioses serán entidades de alta jerarquía esencialmente diferentes a los humanos, pero insertos en una red social de interacciones y deberes morales comunitarios. El tequio forma parte importante de estas entidades divinas y es a partir de él que nuestras interpretaciones tomarán fuerza. De esta manera nuestro interés se centra en los comportamientos de esos seres divinos, en sus emociones y razones, en su relación como hermanos, en su relación con la comunidad.

La emocionalidad de los dioses y de sus comunidades. Los dioses tienen actitudes y emociones que se expresan en sus designios y discursos. Por ser ellos personajes divinos de alto rango su comportamiento no puede ser el de cualquier persona. Además, al ser un mito realidad, el emocionar debe ser estereotipado. Su relación con otros dioses y con el grueso de la comunidad debe entonces mantenerse en cierto rango de acciones. Por ello su comportamiento respeta ciertos cánones relacionales. A su vez la comunidad como conjunto debe comportarse adecuadamente ante ellos, sobretodo los sacerdotes y tlahtoque. La emocionalidad estándar expuesta en los mitos obedece entonces a las relaciones sociales comunitarias basadas en el perfecto cumplimiento del tequio de cada parte.

La relación jerárquica intersubjetiva de responsabilidad moral mutua. Consideramos que la relación entre dioses y comunidad es intersubjetiva pues ambos son sujetos cuyas acciones conjuntas fluyen para el buen devenir comunitario. Esta relación es jerárquica pues los actores de alto rango tienen más responsabilidad. Los dioses, al ser de otra índole, tienen una responsabilidad mayor al mismo tiempo que sus desiciones son por lo regular inapelables. Sin embargo todos deben de cumplir con su responsabilidad moral comunitaria, de lo contrario

el bienestar queda debilitado. El tequio de los personajes de mayor rango y sobretodo el de los dioses es entonces el que define por mucho el quehacer de la comunidad, su manera de acoplarse a su entorno, y la manera en que florecerá si todos cumplen con su respectiva responsabilidad moral.

Las relaciones nahuas de parentesco mediadas por el género. Los antiguos nahuas tenían una estructura de parentesco donde gran parte de las relaciones comunitarias se estructuraban con términos que hacían referencia a la familia. El parentesco como identidad de acoplamiento no implica solamente una estructura sanguínea, sino también una forma emocional que conlleva cariño y respeto. En cuestión de hermandad, las fuentes muestran la importancia y primacía de los hermanos mayores ante los menores. Además evidencian la importancia de la estructura de género en el uso y ejercicio de herramientas, espacios y actividades. Ciertos ámbitos eran propios de las mujeres y otros de los hombres. La relación de Huitzilopochtli con Malinalxóchitl debe estar mediada entonces por estos dos aspectos, a decir, el parentesco y el género.¹³

Será entonces la combinación de la intersubjetividad, el parentesco, el género, el emocionar nahua y el tequio la base de nuestra interpretación. Desmenuzaremos las actitudes y comportamientos de la comunidad y de los dioses para entender la lógica relacional del relato. Dejaremos de lado la idea de una lucha entre facciones por el poder, o de una proyección de algún evento social o norma natural. Más bien le daremos un peso importante al tequio comunitario así como a las responsabilidades de parentesco entre hermanos. Consideramos que con esto podremos encontrar una lógica explicativa del relato más acorde al sentir nahua que otras explicaciones basadas en teorías psicológicas y de poder occidentales.

8.5. Quién era Malinalxoch

Todas las fuentes indican de manera precisa y recurrente que Malinalxoch era *inibhueltiuh inHitzilopochtli*, la hermana mayor de Huitzilopochtli. Dentro de los antiguos sentires nahuas este hecho toma relevancia pues al hermano o hermana mayor se le debía respeto y obediencia en los ámbitos donde tuviera primacía.¹⁴ La interacción entre dioses no escapa a esta regla social y a la estructura de género pues de hecho ellos forman parte sustancial de la comunidad, por lo cual el ser *hermano menor* caracterizaría las obligaciones familiares que Huitzilopochtli tenía para con Malinalxoch. Este vínculo jerárquico familiar define así las posibles acciones que cada uno puede tomar en su relación, es decir, define su emocionar.

¹³Graulich muestra bien el arquetipo mesoamericano de *hermano mayor-hermano menor*, sin embargo para el caso de Malinalxóchitl y Huitzilopochtli no incluye el aspecto de género. Nosotros pensamos que *hermano-hermano* y *hermana-hermano* son arquetipos que deben diferenciarse por las estructuras de género de cada sociedad.

¹⁴Como hemos dicho las relaciones entre hermano-hermano y hermana-hermano deben analizarse de manera diferente. Entre hombres generalmente existe una rivalidad la cual se muestra por el predominio de uno de los hermanos en un ámbito de género masculino. Entre hermano-hermana consideramos que no forzosamente existe una rivalidad a menos que compitan por el predominio de un mismo ámbito de género. Desde nuestra perspectiva Malinalxóchitl no compete en un ámbito de género con Huitzilopochtli pues en ninguna de las fuentes se puede encontrar dicha pelea, cosa muy diferente con Coyolxauhqui.

A la par de esta jerarquía divina la *Crónica Mexicana* nos muestra un correlato en el ámbito humano. Eran los mexitin de mayor edad los que llevaban a cuestras a Malinalxoch: *los padres antiguos de ellos, los más ancianos la traían en guarda*. La parte humana de la comunidad cuenta entonces con un grupo de *hermanos mayores*, ancianos sacerdotes de gran respeto que si bien no guiaban del todo al grupo sí influían de manera importante en sus decisiones.¹⁵ Evitando dividir la comunidad en dioses vs. hombres y viéndola como una unidad conformada por varios calpulli, podemos observar que cada uno tenía un núcleo integrado por su dios patrono y sus sacerdotes. Ya que uno de los módulos era el de Malinalxoch, la relación *hermana mayor* — *hermano menor* que en principio caracteriza sólo a las deidades, establece igualmente la forma en que interactúan los núcleos, es decir, el modo en que se relaciona Malinalxoch y los ancianos responsables de ella con el resto de la comunidad. Las características divinas se expanden a los sacerdotes encargados formando el dios y sus *padres* un núcleo indivisible.

Junto con esta estructura jerárquica de poder, la hermandad entre Huitzilopochtli y Malinalxoch conllevaba muy probablemente un cariño mutuo. Esto lo afirmamos pues a diferencia de otras pugnas entre hermanos, en ningún momento se dice que Huitzilopochtli *detestara* a Malinalxoch o inclusive que *le deseara mal*.¹⁶ De hecho, consideramos que al viajar juntos ambos mantenían cierta emocionalidad que los hacía estar unidos. Al momento del abandono hay sin embargo una modificación en la emocionalidad de Huitzilopochtli. Este cambio podemos encontrarlo en las fuentes. Por una parte el *Códice Ramírez* nos dice que Huitzilopochtli *estaba muy enojado con aquella su hermana por ser tan perjudicial á su gente*, enojo que connota un cambio emocional drástico. Por otro lado el texto en náhuatl de la *Crónica Mexicáyotl* utiliza el vocablo *amocconec/no quiso [llevarla]*, el cual nos muestra claramente la modificación en la actitud de Huitzilopochtli. Entonces el dios pasa de ir en migración con su hermana a no desear más estar con ella, es decir, un hecho histórico se explica como consecuencia de una decisión del dios:

auh ca yebuatl inic amocconec in Huitzilopochtli inic amo quihualhuicac inihueltiuh innitoca malinalxoch in mochintin initabuan in zan quin cochcauhque Ciertamente porque no lo quiso Huitzilopochtli, es por ello que no llevó con él a su hermana mayor llamada Malinalxoch y todos sus padres la abandonaron cuando dormía.

Así los dioses hermanos mantenían una unidad que se fincaba más allá del aspecto utilitario o de poder que los vocablos *tehueltiuh* (hermana mayor) y *teteiccauh* (hermano menor) connotan, unidad que se desintegra al perderse el mutuo respeto. Podemos ver entonces un empujón que define una compleja relación donde la jerarquía social caracterizada por el respeto y ciertas obligaciones morales se rompe y da pie a la separación de dos comunidades que a la vez eran sólo una.

¹⁵Al interpretar este hecho podríamos decir que el mundo de los dioses es una «copia» del mundo de los humanos y viceversa, deduciendo de ello que las estructuras de poder en el ámbito «terrenal» tienen su reflejo «mítico» en el ámbito «divino». En última instancia una explicación como esta mantendría las clásicas dicotomías humano/divino e historia/mito, siendo poco acordes a las realidades mesoamericanas.

¹⁶Como ya hemos visto las relaciones nahuas daban gran importancia a la emocionalidad y la evidenciaban en sus expresiones verbales. Si además los personajes involucrados eran de alta jerarquía su relación emocional tenía consecuencias para los pueblos que representaban.

8.6. Por qué Huitzilopochtli abandonó a Malinalxoch

Antes que nada quisiéramos evidenciar un elemento que consideramos fundamental de nuestra metodología, y si bien ya lo hemos mencionado, vale la pena especificarlo un poco más. La modernidad occidental cuenta con varias dinámicas que atomizan los existentes, los descontextualizan y generan *individuos*. A este respecto, tomar a Huitzilopochtli y Malinalxoch como únicos sujetos involucrados en el conflicto sería extraer a los dioses de sus comunidades e individualizarlos. Muy al contrario, en este trabajo hemos tratado de utilizar como unidad principal la *comunidad* sin separar ni crear unidades descontextualizadas. Así, hemos intentado tomar en cuenta a los dirigentes de las comunidades, ya sean humanos o dioses, como personajes que sin perder su estatus están indisolublemente ligados a ellas. Esta propuesta parecería tan sólo un cambio de escala en el planteamiento metodológico donde se pasaría del *individuo* a la *sociedad*, sin embargo no lo es. Consideramos que una parte fundamental del existir indígena, tanto antiguo como actual, es el «sentipensar» al ser humano como un ente en comunidad y no como un individuo. Podemos decir que el atractor nosótrico funciona de manera importante en las sociedades mesoamericanas mientras que en otras es el individualismo el que prepondera.¹⁷ Es pertinente entonces que esta característica ontológica del ser indígena se refleje en los estudios, por lo cual pensamos que la comunidad debe ser la mínima escala social a partir de la cual es coherente estudiar a los grupos o a las personas. El «tabique» mínimo en Mesoamérica no es así el individuo ni la familia, ni de hecho tampoco hay ningún «tabique», pues la forma modular-fractal y la enorme diversidad de las comunidades mesoamericanas no permite tal metáfora. La comunidad en su conjunto debe ser el centro de nuestra atención siendo desde ella que hemos tratado de llevar a cabo nuestro estudio.

Operando entonces de esta manera, encontramos otros comentarios en las fuentes donde la parte humana de los mexitin juega un papel esencial en la decisión de abandonar a Malinalxoch. Como lo muestran los extractos, los mexitin morían a causa de sus hechizos, lo cual era bastante grave. Sin embargo por tener la diosa una alta jerarquía y ser de índole divina soportaban los daños. Pero siendo ya demasiado el malestar los sacerdotes se quejaron con su dios patrono solicitándole remediase el problema. Es entonces cuando Huitzilopochtli pondera la solicitud de su comunidad y toma la decisión de abandonar a su hermana en el camino, expresándolo por medio de sueños a sus sacerdotes.¹⁸

Una vez más vemos que el actuar de un dios patrono tiene como motivación principal satisfacer una necesidad vital de su pueblo. No es así una deidad que cuenta con una voluntad absoluta que debe obedecerse a toda costa, sino que ante todo se preocupa por su comunidad. Al mismo tiempo sus macehuales ruegan para tener lo más vital, conversando y preocupándose también por él. Proponemos así que similarmente a la salida de Aztlan, el abandono de

¹⁷Sobre el atractor nosótrico véase Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*.

¹⁸Las fuentes son claras con respecto a las causas que hicieron que se separaran los dioses. Sin embargo parece que este sencillo hecho no ha sido suficiente para algunos investigadores quienes buscan razones «más profundas» de la separación. De hecho ninguno de ellos ha analizado a detalle los hechizos de Malinalxóchitl y sus funestas consecuencias, con excepción parcial de Graulich quien les asigna justamente el maleficio de desear que los mexicas no cumplan con su tequio. Michel Graulich, «Las brujas en la migración mexicana...»

Malinalxoch obedece a una necesidad de búsqueda de bienestar comunitario donde las partes humana y divina de la comunidad dialogan para solucionar el problema de la mejor manera. Una vez más la relación dioses-humanos es intersubjetiva con una fuerte carga de afectos. Una vez más la decisión de Huitzilopochtli no se da de manera arbitraria sino que es acorde a una necesidad comunitaria.

8.7. Las artes mágicas de Malinalxoch

Los mexitin sufrían los embates de los hechizos de Malinalxoch. Analicemos en este apartado cada uno de ellos para poder vislumbrar de qué magnitud era el mal.

*auh in yebuatl initoca in malinalxoch
 inihueltiuh in Huitzilopochtli
 inic quicauh in otlipan
 mochintin initabuan caquicochcauhque
 ipampa amotlacatl
 catca cenca tlahuelilocayoti
 inquimotequiuhitia
 teyollocuani
 tecotzanani
 teixcuepani
 teotlaxiliani
 tecochmamani
 tecobuacualtiani
 tecolocualtiani
 ca mochi quinozta in petlazolcohuatl
 in tocatl
 ihuan tlahuipochin mocuepa
 ca cenca huey tlahuelliloc*

- **teyollocuani.** Esta expresión tiene como raíces las palabras **tlacua** *comer algo* y **yollotl** *corazón*. Literalmente significa *comedora de corazones humanos*. Para entender el significado de manera precisa hay que recordar que en el vivir nahua no existen las separaciones mente-cuerpo o razón-sentimiento, dicotomías isomorfas propias y naturales de la modernidad. Más bien, para los antiguos nahuas el corazón era el núcleo del pensar-sentir-razonar-saber, además de ser el lugar donde se tiene el calor de la vida. De esta manera tener *carcomido el corazón* tiene el sentido de la pérdida de la cordura racional-emocional, es decir, *andar ido*.¹⁹
- **tecotzanani.** La raíz de esta palabra es **cotzana** que literalmente significa *alargarse la pantorrilla* o *torcerse el pie*. Una traducción literal de la expresión sería *hacedora de que la gente se tuerza los pies*. Que alguien ande con el tobillo torcido es que no puede caminar, no puede moverse o en todo caso anda mal, anda cojeando. Esto tiene mucha importancia en dos niveles: por un lado si se está en migración la capacidad de movimiento es esencial, y por otra parte el andar cojo por la vida se contrapone al andar con pie firme. Si tomamos en cuenta este segundo sentido Malinalxóch hacía que las personas cojearan, es decir, no anduvieran seguras de ellas mismas. En el vivir nahua esto significa que andaban indecisas en sus acciones, tambaleándose, sin poder hacer lo que les corresponde, sin realizar cabalmente su camino, su destino. De manera inversa las personas de pie firme son aquellas que están seguras de sus pasos, del lugar al cual se dirigen y son decididas en sus acciones. Malinalxóch les hacía perder a los mexicas la firmeza de sus pasos y decisiones.
- **teixcuepani.** La expresión tiene como raíces el verbo **cuepa** *dar una voltereta* e **ixtli** *faz, rostro*. La traducción literal sería *hacedora de que se le voltee el rostro a las personas*. El rostro, la piel y forma del cuerpo, es lo que la gente muestra a los demás, es la exterioridad de la persona. En el vivir nahua el rostro está íntimamente ligado al corazón. La expresión *in ixtli in yollotl* es un dualismo que connota la personalidad. Su caracterización se da por la conjunción de una interioridad racional-emocional-cognitiva y una exterioridad física acoplada al interior y visible para los congéneres. Los elementos de esta dualidad son de muy diferente índole y al mismo tiempo son indivisibles y complementarios, es decir, es una *dualidad de género* en el sentido de Ivan Illich,²⁰ una dualidad que al aproximarnos a ella por medio de una construcción lingüística únicamente puede ser expresada por medio de la poesía y la metáfora, no por medio del análisis.²¹ Así, es la diferencia entre los elementos de esta dualidad, acompañado cada uno de su propia

¹⁹Esta experiencia puede ser comparable al efecto del toloache. De hecho tal vez Malinalxóchitl utilizaba ésta y otras poderosas plantas para sus hechizos.

²⁰Ivan Illich, *Obras Reunidas Tomo II. El género vernáculo*. p. 242.

²¹El análisis científico disuelve los existentes en sus partes mínimas con el fin de estudiar cada una y obtener información del conjunto. Es un poco el procedimiento lingüístico de este trabajo, sin embargo la lengua náhuatl nos lo permite pues tiene la particularidad de generar nuevos sentidos con la conjunción de dos o más expresiones. El nuevo significado no es la suma directa de las partes, como en el análisis, sino que tiene una complejidad propia, la cual sólo podemos expresar, nosotros como occidentalizados, por medio de expresiones no científicas, como la literatura, la poesía o la metáfora. Además esta dualidad particular que estudiamos es intersubjetiva pues ninguno de los elementos constitutivos domina al otro ya que ambos son sujetos, contrariamente a la dualidad mente-cuerpo, dicotomía sujeto-objeto donde se entabla una continua relación de dominio de una de las partes

policemia, lo que hace que deban ser modificados de diferente manera: al corazón se le come, al rostro se le voltea.

Sin embargo hay que notar que el paralelismo no es dual sino triple. Son tres frases las que se fusionan en el texto: **teyolocuani tecotzanani teixcuepani**. Trasladado esto al hacer mágico de Malinalxóchitl podemos ver que son formas sobrenaturales de trastocar tres dimensiones humanas fundamentales. El paralelismo **teyollocuani tecotzanani teixcuepani** da así el sentido de un cambio completo del ser de la gente, cambio que se expresa en el razonar y sentir interno, en una transformación visible de la corporalidad, y en una falta de decisión en sus acciones, es decir, tres elementos indisolubles y al mismo tiempo diferenciados: una interioridad, una externalidad y un actuar. Malinalxóchitl trastoca profundamente a las personas.

- **teotlaxiliani**. Las raíces son **otli camino** y **quimotlaxilia abortar, deshacerse de algo, dimitir de un cargo**. Literalmente la expresión significaría *hacedora de que la gente aborte su camino*. En este sentido lo que la hechicera provocaba es que las personas no siguieran su cargo, no siguieran su destino, hecho que es profundamente maléfico si pensamos que el tequio es uno de los fundamentos de las personas, es el elemento que le une a su comunidad y a su deidad patrona.
- **tecochmamani**. Las raíces son **cochi dormir** y **quimama cargar algo a cuestras**. Malinalxóchitl se los cargaba mientras dormían. Esto nos remite directamente a los haceres de las brujas en Mesoamérica donde raptan por las noches a mujeres u hombres con fines maléficos. El resultado de ello es que las o los raptados no logran una buena muerte y por lo tanto no cumplen con el importantísimo ciclo muerte-vida, no cumplen con la armonía de la vida en esta tierra.
- **tecohuacualtiani tecolocualtiani**. Las raíces son **colotl alacrán, cohuatl serpiente** y **tlacua comer algo**. En el vivir nahua el alacrán está asociado al castigo. Literalmente este difrasismo significa *hacedora de que la gente coma serpientes, haceadora de que la gente coma alacranes*. El comer alacranes y víboras forma un paralelismo muy interesante, el cual está íntimamente relacionado con la palabra *cualli*, lo bueno, lo bello, lo agradable, que literalmente significa *lo comible*. En este sentido consideramos que entre los nahuas lo bueno es ante todo lo que se puede comer. Obviamente cada entidad se alimenta de diferente comida por lo cual lo bueno no es una categoría absoluta sino que siempre es relativa al contexto o a las personas. Así la tradición de los mexicas y de varios de los pueblos de la cuenca del lago de Texcoco era comer alimentos salidos de las lagunas así como de las milpas. Particularmente las serpientes y alacranes no se consideraban una comida ingerible para los mexicas –no así para otras comunidades, como algunos pueblos otomíes, que los consumían naturalmente. Por ello comer algo no comible es causa de sufrimiento. Decir así que Malinalxóchitl les hacía comer toda clase de bichos malsanos tiene el sentido de hacer sufrir a las personas, de dañarlos profundamente.

sobre la otra y donde culturalmente la razón (masculina) cuenta con una valoración positiva, mientras que la emoción (femenina) es siempre aquella «naturaleza humana» que hay que dominar.

- *ca mochi quinotza in petlazolcobaatl in tocatl*. Algunas raíces de esta expresión son **tenotza** que en forma directa significa *citar, llamar a alguien o charlar con alguien*; **petlazocobaatl** *serpiente de petate viejo, ciempiés*; **tocatl** *araña(s)*. Otra habilidad de la deidad era hablar con los seres ponzoñosos para que picaran y mataran a las personas, daño funesto para la población.
- *tlahuihochin mocuepa*. En el diccionario de Rémi Siméon se traduce **tlahuihochin** como *bruja*. Sin embargo esta palabra tiene como raíces **tlahuia** *encender, prender fuego, enrojecer algo*, y **pochina** que es *cardar, peinar el algodón*; como adjetivo este último término se convierte en **pochitic** el cual significa *cardado, hinchado, inflado, esponjoso*. A partir de ello podemos deducir que **tlahuihochin** es literalmente una *madeja esponjosa encendida*. El término **mocuepa** da justamente el sentido de que Malinalxóchitl se podía convertir en esa bola encendida. Que este término se le traduzca como *bruja* hace que recordemos la común transformación de ellas en bolas de fuego.²²
- *tlahuelliloc*. En Siméon encontramos la traducción *perversa, malvada*, y Launey lo traduce como *loca furiosa, insensata*. La raíz es **tetlahuelia** *estar irritado contra alguien, sentir odio contra él*. Es interesante notar que el malvado es aquel que tiene un odio eufórico contra alguien.

Ya clarificadas las «malas» artes hechiceras de Malinalxóchitl hemos de analizar un último término que tiene que ver con el tequio de la diosa:

- *inquimotequiubtia*. *Tomar algo a cargo*. Esta expresión tiene como raíz la palabra **tequitl** *tequio*, por lo cual una traducción literal sería *ella tomó el tequio de [hacer las malas artes]*. A diferencia de Huitzilopochtli a quien su tequio le fue dado, el tequio funesto de Malinalxóchitl fue escogido por ella. Sus habilidades mágicas naturales que le fueron otorgadas de nacimiento son ml usadas contra la comunidad que le cuida, por lo cual adquieren la cualidad de ser escogidas y ya no otorgadas. El utilizar de manera maliciosa el tequio natural es una decisión personal. Esto es de suma importancia pues consideramos que es el punto de inflexión del relato: la diosa escogió hacer el mal a su propio pueblo, escogió un tequio funesto para su comunidad.

Con este análisis filológico así como la estructura en terrazas del extracto, podemos deducir que las artes de la diosa pueden ser expuestas en dos tipos genéricos: *a)* las que forman parte del paralelismo desde **teyollocuani** hasta **tecolocualtiani**; y *b)* las habilidades para platicar con los ciempiés y arañas y transformarse en bola de fuego. El primer grupo es justamente el conjunto de actividades que ella decidió hacer, que ella tomó como tequio. El segundo grupo son un conjunto de aptitudes que muy probablemente se le dieron de nacimiento –aunque tal vez convertirse en bola de fuego no lo fuera tanto. Esta diferencia es importante pues pudo utilizar sus habilidades hechiceras en favor de los mexicas. Sin embargo no lo hace, decidiendo por voluntad propia utilizarlas en detrimento de la comunidad. Esto nos puede sugerir

²²Esta sería entonces la referencia más antigua de la transformación de las brujas en bolas de fuego.

una característica del tequio adquirido por nacimiento o imbuido por los dioses del tiempo, el cual en una de sus dimensiones debe ser utilizado siempre en pro de la comunidad. Además de ello el primer conjunto de artes mágicas nos dota de una lista que muestra lo realmente terrible que era Malinalxóchitl:

- **teyollocuani:** modificación del interior de la persona (de su razón-emoción-saber).
- **tecotzanani:** afectación de su movimiento (de sus decisiones).
- **teixcuepani:** tergiversación de su exterior (de su semblante, de su postura, etc.).
- **teotlaxiliani:** pérdida del camino (se aborta su destino).
- **tecochmamani:** raptó y uso de sus cuerpos para obras malélicas (no cumplen el ciclo natural de vida-muerte).
- **tecohuacualtiani. tecolocualtiani:** modificación de la alimentación (grave sufrimiento físico).

Es así que las hechicerías de la hermana mayor de Huitzilopochtli corrompen profundamente todas las dimensiones esenciales de los nahuas: su interior, su exterior, su capacidad de acción, su destino, su alimentación y su cumplimiento con el ciclo vida-muerte. El daño causado es total.

En conjunto podría parecer que todas estas actividades son las que definen a una hechicera «mala», sin embargo no consideramos que así sea. Si tomamos en cuenta que los mexicas tenían diversos enemigos, el uso de los poderes de Malinalxoch contra ellos hubiera sido de gran ayuda. El problema principal y por el cual Huitzilopochtli cometió la traición hacia su hermana mayor no fueron las habilidades mágicas de la diosa, sino el uso indiscriminado e individualista que da a ellas contra su propia comunidad.

8.8. La calidad moral de Malinalxoch

Nadie duda que la hermana mayor de Huitzilopochtli tenía gran poder para hechizar. Desde el sentir nahua el que una persona, hombre o mujer, tenga este tipo de sabiduría no implica que sea malo o bueno. Más bien es el uso que se le da al tequio en un contexto determinado lo que cataloga moralmente a la persona. Si Malinalxoch hubiera protegido a los mexitin de estos animales venenosos seguramente habría sido muy querida, y más si su conocimiento lo hubiera aplicado en detrimento de los pueblos enemigos. El caso de la diosa nos parece entonces paradigmático, pues teniendo dichos poderes y siendo parte del grupo migrante ella no ocupaba su saber en beneficio de los mexitin sino que dañaba a su propia comunidad, utilizando además su sabiduría para fines individuales:

[Huitzilopochtli] respondió ... en sueños que dijese al pueblo cómo estaba muy enojado con aquella su hermana por ser tan perjudicial á su gente, que no le había dado él aquel

EL LLANTO DE MALINALXOCH

poder sobre los animales bravos para que se vengase, y matase á los que la enojan, mandando á la víbora, al alacrán, al ciento piés y á la araña mortífera que pique.

Desde la moral nahua estos hechos son altamente reprobables, pero podemos pensar que en general el uso individualista y autodestructivo del poder (autodestructivo en el sentido comunitario) no era del todo grave en las comunidades nahuas del posclásico. Aunque muy mal visto, en la sociedad mexicana existían personas que lo practicaban sufriendo cierto tipo de rechazo social. Sin embargo algo que agrava el mal uso del poder es la condición social de quien abusa. El alto rango y el carácter divino de Malinalxoch le impelía la responsabilidad de ayudar a su hermano menor en pro del florecimiento de la comunidad. No haciéndolo maleficio a la sociedad que le da cobijo. Esta falta moral de un personaje de alta jerarquía no puede más que dañar a la comunidad en su conjunto.

Consideramos así que es el mal uso del tequio, el escoger un tequio funesto, lo que otorga una carga moral negativa a la diosa. Siendo del más alto rango no debió haber hecho esto. Usar sus artes contra su propio pueblo y para su bien individual es una falta moral imperdonable. El principio intersubjetivo de reciprocidad entre humanos y dioses se ve roto por ello. Esta es en última instancia la razón por la cual la abandona su hermano menor.

8.9. El llanto de Malinalxoch

Varias fuentes comentan que al despertarse y verse abandonada Malinalxoch lloró.

Crónica Mexicáyotl

Y ella, la hermana mayor de Huitzilopochtli, la de nombre Malinalxoch, al momento de que la abandonaron mientras dormía, de que la abandonaron intempestivamente, viene a despertar, e inmediatamente llora Malinalxoch diciéndoles a sus padres:

— Padres míos, ¿a dónde iremos? pues furtivamente nos abandonó nuestro hermano menor Huitzilopochtli ¿a dónde habrá ido el bellaco? Hay que buscar la tierra donde nos quedaremos pues por todas partes ya hay gente establecida.

Crónica Mexicana

Recordada la Malinalxoch, comenzó á llorar y plañir reciamente, y dijo á sus padres que allí quedaron con ella: Padres míos, ¿dónde iremos, pues que con engaño manifiesto me dejó mi hermano Huitzilopochtli? ¿Por dónde se fué, que no veo rastro de su ida, y aquellos malvados con él? Sepamos á qué tierra fueron á parar, adónde hicieron asiento, porque no sé á qué tierra, que toda está ocupada y embarazada y poblada de gentes extrañas ...

Códice Ramírez

La hechicera hermana de su Dios quando amaneció, y vió la burla que le había hecho comenzó á lamentar y quejarse á su hermano Huitzilopochtli, y al fin no sabiendo á qué parte había encaminado su Real, determinó quedarse por allí, y pobló un pueblo que se dice Malinalco ...

El llanto de Malinalxoch nos muestra claramente la tristeza que sintió al despertar y entender que había sido abandonada, lamentando al tiempo no saber qué rumbo tomó su hermano para poder alcanzarlo. De esta forma nos damos cuenta de las expectativas futuras de la diosa, pues es evidente que ella quería seguir su peregrinar con el contingente y buscar con ellos una tierra donde florecer. Un duro cambio emocional sufre entonces la hermana mayor de Huitzilopochtli pues pasa de la alegría de un grandioso futuro, a la tristeza de los sueños rotos y al enojo por la traición. El llanto connota así la disposición de Malinalxoch a querer estar con su hermano menor y no poder continuar con él. Huitzilopochtli sabía bien de este deseo así que ejecuta el embuste no dejando rastro alguno.

A los dioses les unía así no solamente una responsabilidad familiar mutua sino también el deseo de seguir juntos, el cual se ve roto a causa del reprochable comportamiento de la diosa.

8.10. La explicación de Huitzilopochtli

Pero el cambio emocional de Malinalxoch es una consecuencia directa de la decisión de Huitzilopochtli, es decir, es consecuencia del cambio emocional que su hermano menor tuvo para con ella, lo cual hizo que se rompiera el acoplamiento que los hacía estar unidos. ¿Cómo caracterizar entonces esta variación en el espacio emocional del dios? Lo que podemos decir es que la hermandad les unía irremediabilmente, y el respeto y cariño mutuos les hacía estar juntos en un principio. Esto cambia al momento en que el dios no soporta más las malas acciones de su hermana mayor y la considera una carga para él y su comunidad abandonándola furtivamente ¿Pero acaso no era una tremenda falta de respeto a la jerarquía familiar lo que hizo el hermano menor? Por nuestra parte consideramos que no se le puede reprochar mucho a Huitzilopochtli pues aun si es criticable el abandono de su hermana mayor, hecho realmente fuerte desde la moral nahua, su decisión es correcta al priorizar el bienestar comunitario en menoscabo del individual. Así él cumple cabalmente con su función dentro de la sociedad mexitin pues escucha las solicitudes y soluciona los males que la aquejan. Su actuar es un paradigma donde su deber moral y cariño hacia su pueblo se sobrepone al deber individual familiar, aunque no se salva del todo pues ganó la enemistad de su hermana. Este evento es un claro ejemplo, y posiblemente un arquetipo, de los deberes de aquellos que guían a la comunidad.

Entonces Huitzilopochtli debe explicar el abandono de su hermana mayor:

*notabuane ca amonotequiuh in quimotequiuh in Malinalxoch in ompa inic oniquizaco
inic onihuallibualoc ca mitl ca chimalli inonimacoc ca yaoyotl inotequiuh. aub canel chi-
quiuh canotzonteco inic niquttaz inohuian in altepetl*

— ¡Padres míos! ciertamente no es mi labor [no es mi tequio] hacerme cargo [cuidar] de Malinalxoch, pues por lo que de allá vine a salir, por lo que fui enviado, es por la flecha,

es por el escudo que me fueron dados, la guerra es mi tequio. Porque vendré a esperar, será mi cabeza la que veré en todos los altépetl...

En este caso la duda surge ¿por qué un dios debe justificar sus actos ante su comunidad? Dos razones encontramos a esta pregunta. Primero, no hay que olvidar que la relación entre dioses patronos y humanos es intersubjetiva y por lo tanto los primeros no operan a su arbitrio como en otras culturas. Tanto unos como otros son sujetos de un actuar conjunto y sufren o gozan de las acciones recíprocas.

Por otra parte, y como ya lo mencionamos, el abandono de Malinalxoch y los más ancianos de la comunidad no debió ser una decisión fácil. La fuerte responsabilidad familiar y el enorme respeto social hacia los *hermanos mayores* de alta jerarquía estarían quebrantados, hecho muy grave en una comunidad donde estas emociones son uno de los fundamentos sociales. La actitud de Huitzilopochtli es sin duda reprobable por lo cual amerita una explicación. El marco de las responsabilidades familiares y el de las obligaciones comunitarias se conjugan así con la intersubjetividad y es en este contexto que debe entenderse el discurso del dios.

De hecho hay que notar que la responsabilidad comunitaria del dios va más allá del cuidado de los humanos. Al haber diversos módulos, cada uno con su núcleo, Huitzilopochtli debe encargarse de los otros dioses de la comunidad. Esto lo podemos observar al establecerse los mexitin en el Cohuatepec, siendo Huitzilopochtli el que asienta en su respectivo barrio a cada uno de los dioses acompañantes:

*Auh in yehuantin in mexica niman ye quiquetza
inin teocal inichan inHuitzilopochtli niman ye
quimana oncan in Quauhxicalli ihuan in Yopico
ihuan Tlacochealco Huitznahuac Tlacatepan
Tzomolco Atempan Tezcacohuac Tlamatzinco mo-
llocotitlan Nonohualco Cihuatepan Yzquitlan Mil-
nahuac Cohuatlxoxouhcan Aticpan. cabuel oncan
quincenquixti quintecpan quinpouh in ixquich-
tin tlatlacatecollo in yebuatl in Huitzilopochtli
cayeica in teyacancauh in Diablosme*

Y los mexicas enseguida ponen de pie su templo, la casa de Huitzilopochtli, ofrendando después en Cuauhxicalli, al igual que en Yopico, al igual que en Tlacochealco, en Huitznahuac, Tlacatepan, Tzomolco, Atempan, Tezcacohuac, Tlamatzinco, Molocotitlan, Nonohualco, Cihuatepan, Yzquitlan, Milnahuac, Cohuatlxoxouhcan, Aticpan. Huitzilopochtli adecuadamente allá los reunió, los colocó en orden, desarrolló a todos los *tlacatecollo*, ciertamente lo primero [que hizo] fue aposentar a los diablos.

El cuidado que Huitzilopochtli le brindaba a otros dioses tenía que ser recíproco pues al buscar juntos un mismo futuro de gloria todas las partes debieron apoyar la causa, es decir, los otros dioses le debían cierta obediencia. Es entonces que adquieren sentido las palabras del dios principal: *no es mi labor hacerme cargo de Malinalxoch*, pues ella no cumplió con la reciprocidad divina comunitaria. El reprobable abandono de la hermana mayor se justifica así pues ella no hizo lo propio. Además, el dios guía muestra la poca necesidad que la comunidad tiene de los poderes de Malinalxoch pues no por su pérdida dejará de cumplir sus promesas. El discurso sobre la grandeza futura de los mexitin funciona aquí como un incentivo y una reafirmación del poder de Huitzilopochtli, quien lo exhibe en un momento donde la supervivencia del grupo está tambaleándose. El dios muestra que únicamente con su esfuerzo él

podrá lograr el tan ansiado esplendor, sin necesidad de los saberes de una poderosa hechicera, la cual en otro contexto pudo haber sido el complemento idóneo para cumplir su tequio.

Al explicar su proceder Huitzilopochtli justifica la falta moral que cometió para con su hermana mayor al mismo tiempo que reafirma su compromiso con su pueblo. Son así dos emociones encontradas, dos fuerzas sociales en ese momento contrapuestas las que invaden a Huitzilopochtli, quien tuvo que escoger entre sus deberes como hermano menor y su responsabilidad comunitaria.

8.11. Reconstrucción de los hechos

La comunidad mexitin migraba por las agrestes tierras chichimecas, y aunque tenían la ayuda de los expertos mimixcoa su camino era penoso. Pero aunado a las vicisitudes normales del viaje, ellos sufrían por los males que les causaba Malinalxoch. La poderosa diosa les carcomía el corazón haciéndoles perder la razón, les hacía ver visiones, hacía que los más valerosos y decididos perdieran el rumbo de sus pasos, les cambiaba la personalidad, les raptaba cuando dormían llevándoselos a su morada, les hacía penar como si hubieran ingerido letal veneno e incluso se transformaba en bola de fuego atemorizando por las noches a su comunidad. Mucho sufrían los mexitin de las maldades de la hechicera. Sin embargo no se atrevían a quejarse por ser ella de índole divina y además la hermana mayor de Huitzilopochtli y por lo tanto deberle gran respeto y obediencia. Pero la molestia fue creciendo poco a poco hasta ser insoportable. Y con justa razón el enojo aumentaba contra Malinalxoch pues eran numerosas las muertes que había causado a lo largo del viaje. Es así que la comunidad le pide a Huitzilopochtli remedie el problema, hecho arriesgado por ser él un dios iracundo y ella su respetada y también temida hermana mayor. La decisión que toma Huitzilopochtli fue por lo demás difícil ya que hacía frente a emociones encontradas: por un lado el respeto y cariño hacia su hermana mayor y por otro el respeto y cariño hacia su comunidad. La balanza se inclinó hacia su pueblo. Y cómo no hacerlo si además del amor que les tenía una gran pesadumbre le causaba la diosa: ella no utilizaba su tequio en beneficio de la comunidad sino en su perjuicio, y además para fines individualistas. De esta manera Huitzilopochtli abandonó a su hermana mayor mientras dormía, no la mata como ocurrirá con Coyolxauhqui, sino la aleja de su comunidad. A diferencia de la lideresa de los Tzetzon Huitznahuatl, Malinalxoch no se opone a sus designios. Pero antes de partir la necesidad de brindar una explicación aflora en Huitzilopochtli. Hecho relevante por ser un dios, él justifica la traición hacia su hermana mayor mostrando el amor que tiene a su comunidad al escuchar su queja y actuar para resarcir el daño. Al mismo tiempo, él muestra la poca necesidad que tiene su pueblo de una poderosa diosa hechicera como Malinalxoch, ya que únicamente con su tequio él promete lograr la tan anhelada gloria mexica. Y de esta manera los mexitin parten sigilosamente.

Al despertar Malinalxoch llora, pues tanto deseaba seguir con su hermano menor que siente una gran tristeza al verse abandonada con sus seguidores y no tener noticias del paradero del dios. Pero pronto sus sentimientos cambian, su tristeza se transforma en enojo y entonces guía a sus ayos hasta el Texcaltépetl, poblado tal vez de origen matlatzinca en donde funda Malinalco. Mientras tanto, los mexitin de Huitzilopochtli siguen su caminar y hacen

una primera fundación en el Cohuatepec, lugar habitado por otomíes, donde se establecen por algún tiempo y completan una cuenta de años. Lugar también donde posteriormente se llevará a cabo una cruenta batalla entre facciones mexitin.

No cabe duda que la molestia de los mexitin y de Huitzilopochtli contra la poderosa Malinalxoch fue del todo justa. Si bien la decisión del dios le ganó el reconocimiento y la confianza de su comunidad, a la postre le llevará a guerrear contra Copil, el ya crecido hijo de su hermana mayor.

8.12. Estereotipos y dimensiones de las personas

Considerada *mito realidad* la narración que acabamos de analizar es un evento histórico que muestra un punto de inflexión en la historia de la comunidad. Dioses y humanos conviven en una misma sociedad aunque sean de diferentes naturaleza y jerarquía. Las formas de relacionarse nacen del contexto mexicana, del emocionar-razonar nahua. Al ser muy antiguo, este *mito realidad* pasó por una decantación oral que culminó en lo que conocemos. Tratamos de mostrar entonces las relaciones paradigmáticas incluidas en él. Aunque las otras vertientes interpretativas también postulan la existencia de paradigmas, ponen el acento en diferentes partes.

Si buscamos estereotipos, arquetipos o paradigmas en el texto, hay que tener en cuenta que todos son abstracciones del investigador. Ellos evidencian los patrones de comportamientos comunitarios que un observador puede generalizar, ya sea desde la realidad real, la realidad étnica o la realidad consensual. Por ello nuestro interés se centró en las conductas de dioses y humanos, en los flujos de interacciones, en cómo evolucionó la relación de Malinalxóchitl con Huitzilopochtli, en el proceso emocional entre ellos, en las explicaciones que el dios da a su comunidad, en los males que la diosa ocasionaba, en las responsabilidades comunitarias que indujeron ciertos comportamientos. Fueron así las dinámicas relacionales y sus emociones subyacentes donde pusimos el acento. Con ello en un segundo momento se pueden entonces buscar los arquetipos o estereotipos incluidos en la narración.

Por otra parte, este acento en la emocionalidad y el estudio de las funestas artes de Malinalxóchitl nos permitió vislumbrar ciertas dimensiones del ser humano mesoamericano que no se contemplan comúnmente. Lo que nos mostraron sus hechizos son ámbitos que la linealidad del pensamiento moderno no contempla. De esta manera son al menos seis las dimensiones esenciales de una persona, las cuales comparten tanto mujeres como hombres, sin ser por ello algunas más masculinas u otras más femeninas, y sin querer dominarse unas a otras. Y estas seis esferas de existencia no pueden ser entendidas sin la intersubjetividad con la que se relacionan, ni sin la complementariedad asimétrica con la que forman un solo ser. *Corazón, rostro, movimiento, tequio, alimento, muerte* son las dimensiones ocultas que la *cihuatecólol* Malinalxóchitl trastoca y sin las cuales no podemos entender la complejidad de los antiguos hombres y mujeres nahuas.

Conclusiones

A finales de 1492, a escasas semanas de que Colón arribara a las islas del Caribe, Don Elio Antonio de Nébrica dedicaba su *Gramática Castellana* a la reina Isabel la Católica. Este momento, esencial del cambio de época que comenzaba, inauguraba una nueva forma de concebir las conversaciones que las personas entablaban cotidianamente. La *lingua* y la *gramaticæ*, estudios que sólo se aplicaban al latín y al griego, comenzaron a colonizar el habla vernácula de cada pueblo alrededor del mundo. Anteriormente no tenía sentido enseñar las «lenguas vivas» pues los *romances* se consideraban partes naturales del vulgo y se aprendían en la convivencia familiar y comunitaria. Muy al contrario, únicamente las «lenguas muertas» se enseñaban de manera «escolarizada» con ayuda de *doctrinas*, pues al dejar de existir, sus reglas se mantenían incólumes durante milenios. Había entonces tantas «lenguas» como reinos y pueblos. Pero a partir de la *Gramática Castellana* estas hablas fueron quedando poco a poco subordinadas a la naciente *lengua oficial* de las élites. El nuevo tipo reglamentado de habla/escritura se fue conformando como un eficiente dispositivo que limitaba y homogeneizaba las conversaciones cotidianas. A partir de ese momento, la *lengua*, término tan indispensable en nuestros tiempos, se conformó como un ideal, un meta-existente que se concebía como la fuente perfecta de todos los corruptos hablares locales.

La gran homogeneización

Pero así como el habla cotidiana dejó de ser parte inalienable de la gente, así como se impuso un ideal platónico monopolizado por los nuevos especialistas del lenguaje, poco a poco la infinidad de haceres, vivires y sentires de los pueblos sufrió lo mismo. A las mujeres y hombres se les sobrepuso el término *humano*, y así ya no nacían con un género propio en una comunidad determinada, sino tan sólo eran expresiones diferentes de un mismo ser absoluto y agénérico; a los diferentes tipos de haceres productivos se les impuso el término *trabajo*, el cual no hace la diferencia entre actividades que ayudan a la subsistencia directa de la familia y aquellas que generan productos y servicios industrializados ligados directamente a la *economía*; el habla se transformó en un *medio de comunicación*, comparable al telégrafo, a las ondas hertzianas o a los bits digitales; al mundo y al universo se les impusieron las *leyes generales* de la física, la química y las cuantificaciones matemáticas; las bellas y muy variadas narraciones

CONCLUSIONES

de todo el orbe quedaron supeditadas a un puñado de *arquetipos*; los espacios de cada hogar, pueblo o ciudad perdieron sus especificidades y se homogeneizaron bajo el *plano cartesiano*; todos los tiempos particulares se difuminaron en la simplicidad de una *línea* progresiva e infinita; las *necesidades* se estandarizaron y con ellas los *derechos*; lo que llamamos *energía* dominó el aspecto material de las muy variadas formas de interacciones «humanas»; la *libido* colonizó el interior de mujeres y hombres convirtiéndose en el motor de *pulsiones inconscientes*; la *producción* y los *productos* amalgamaron eventos tan diferentes como un televisor, una canción o un bebé todavía en el vientre materno; la *sexualidad* agénérica invadió los deseos de *humanos* agénéricos; los sueños menguaron hasta convertirse en remanentes oníricos de la brillante y nueva *única realidad* de la vigilia; transmutando los reinos animal, vegetal y mineral, nuestros mundos se partieron en *materia viva* y *materia inorgánica*, desplazando hacia lo *fantástico* todo lo que no se acoplaba a estas categorías; por último, la *vida* tomó primacía y se fechitizó, transformándose de don divino, en cualidad que se posee y se atesora como *bien* escaso.

De esta forma las *grandes leyes* y los *universales* se convirtieron en El Dorado de los recién nacidos exploradores científicos; una élite, un ejército de especialistas en busca del más preciado bien de la nueva fe: la *verdad*. Y es así que el *hablar*, el *romance*, se convirtió en *lengua*; el *hablar* pasó de ser verbo particular de cada región y pueblo a ser sustantivo aplicable a toda la *humanidad*.

Conversar, verbo intersubjetivo

Dicha homogeneización de la vida por medio del lenguaje industrializado es un elemento fundamental de la modernidad occidental y es de hecho nuestra principal ceguera si queremos aproximarnos a otros tiempos y pueblos. Estar conscientes que las concepciones y formas de existir modernas ingieren de manera contundente en nuestros estudios académicos es un primer paso para emprender la decolonización de nuestro ser. La crítica que han hecho diversos filósofos al deconstruir conceptos clave del actual sistema occidental es importante, sin embargo las propuestas llegan a un límite casi infranqueable. Por ello la Biología Cultural toma relevancia. Anclada en los procesos orgánicos de los seres vivos, Maturana propone una epistemología radical donde nuestras categorías universales decimonónicas aparecen como construcciones culturales occidentales acotadas sólo a nosotros. Una de ellas es *el pensar* el cual consideramos primario en el *homo sapiens* y es omnipresente en nuestros discursos modernos.

Pero junto a este trascendente se crearon gran cantidad de sustantivos que parecieran tener vida propia y desde un nivel superior manejaran las acciones humanas. En nuestras sociedades occidentales los *humanos*, la *sexualidad*, la *realidad*, la *libertad*, el *pensamiento*, los *imaginarios* o las *representaciones mentales* son algunas maneras de hablar que rigen nuestra vida cotidiana y dan forma a nuestras realidades, pero que sin embargo no hacen referencia a algo absoluto y genérico, sino a experiencias consensuales de nuestra civilización. El *lenguaje*, uno de estos trascendentes, es de suma importancia. En esta era digital es el referente de la *comunicación* y se concibe como algo interno a nuestros cuerpos que codifica y decodifica la *información*. Anclado a la mente y al sistema productivo tecno-digital, esta forma de concebir nuestros procesos permea cualquier explicación ya sea docta o cotidiana. Por ello en este estudio nos

detuvimos tratando de explicar una mirada alterna fundamentada en los procesos biológicos. Para nosotros el lenguaje es ante todo una acción en convivencia y no un sustantivo. Como verbo, el *lenguajear* es un actuar que nos permite coordinarnos para hacer cosas juntos, es una creación donde todos participamos y cuyas expresiones verbales connotan las formas en que una determinada población se relaciona, es la forma intrínseca del *homo sapiens* para socializar y por lo tanto para poder existir, es un actuar que sólo se adquiere por medio de la empatía, es la herramienta con la cual se crean mundos y realidades consensuales. Lejos de ser un sistema simbólico, el hablar está arraigado a las comunidades, a sus formas de hacer y convivir, y ante todo está soportado por una emocionalidad heredada de nuestros ancestros mamíferos.

Pero aun decir *el hablar* connota un tipo de relación donde existe un sujeto que *habla*, algo que es dicho y alguien pasivo que recibe el «mensaje». Consciente de que el modelo «comunicativo» derivado de este tipo de lenguas sujeto-objeto se asemeja más a una máquina que a lo que realmente hacemos los humanos, Maturana propuso el *conversar*, el dar vueltas juntos, unión dinámica entre el *lenguajear* y el emocionar. Esto nos remite entonces a las formas de existir de ciertos pueblos mesoamericanos los cuales construyen sus realidades de manera homóloga a la visión del biólogo chileno. En estos tipos de vivir es imposible pensar en decir algo sin tomar en cuenta tanto al que lo dice como al que escucha, así como también es imposible hacer cualquier cosa sin que todas las entidades que nos acompañan tengan la experiencia de nuestro hacer. La intersubjetividad aflora entonces ante nuestra mirada y evidencia la infranqueable diferencia con las realidades sujeto-objeto. Tomando esto como apoyo, expandimos la forma intersubjetiva de vivir hasta el antiguo Anáhuac. Por principio tenemos la convicción de que los antiguos pueblos del centro de México son más próximos a las culturas mesoamericanas actuales que a otras civilizaciones de ultramar. Esto nos permite preponderar la intersubjetividad ante ciertos modos relacionales nacidos fuera del continente americano, los cuales sin embargo han tomado primacía en los estudios académicos. Pero la «proximidad cultural» no es lo único que fundamenta nuestro proceder pues como vimos nuestra hipótesis encontró eco en muchos ejemplos contemporáneos así como en las fuentes históricas. A partir de ello consideramos que la intersubjetividad es una tendencia relacional propia de los pueblos mesoamericanos la cual se expresa con distintas intensidades en los diversos ámbitos de convivencia.

La relevancia de la unificación del *lenguajear*, el emocionar, el *conversar* y la intersubjetividad no sólo se basa en el operar orgánico de nuestros cuerpos sino en el hecho de que se acopla a las realidades mesoamericanas. Mientras que en Occidente imaginamos que al hablar las palabras salen de algún lugar de nuestra cabeza para llegar a la garganta y ser pronunciadas, en Mesoamérica es la voz del corazón, el cual no separa razón y emoción, la que se traduce y da origen a nuestra palabra. Mientras que en Occidente moderno el lenguaje es un metaexistente que limita en lo que se quiere decir, en Mesoamérica cada *conversar* local es la posibilidad de convivir con los semejantes. Mientras que en Occidente moderno cada dialecto es tan sólo expresión de una misma lengua normada e impuesta por una élite, en Mesoamérica cada *conversar* es propio de la comunidad que lo genera existiendo al mismo tiempo otro nivel donde se unifican todos los hablantes similares. En Mesoamérica y particularmente entre los nahuas *totlahtol* — *nuestra palabra* es el alma de cada pueblo, es su corazón y su rostro.

Ecosistema Metasocial

La intersubjetividad está también indisolublemente ligada a una forma particular de emocionarnos ante las diversas circunstancias que se presentan en la vida. En biología se asignan emociones sólo a los seres vivos ya sean bacterias, plantas o animales, sin embargo las realidades intersubjetivas tienen una amplitud más extensa. En ellas también los «inanimados» y las entidades «sobrenaturales» se emocionan e influyen en el flujo del vivir comunitario, obviamente cada quién a su manera. De esta forma, las relaciones que mantienen los pueblos mesoamericanos con sus entornos no pueden científicamente estudiarse tomando sólo en cuenta los intercambios de materia y energía del «Hombre» con su medio ambiente. Hacer esto sería tener una visión muy pobre del ecosistema, tal y como la tenemos ahora. Surge entonces la necesidad de ampliar las fronteras de la Ecología Humana; desarraigándonos de la materia cuantificable y expandirnos al ámbito global de interacciones, ya sea materiales o intangibles, ya sea entre seres vivos o entidades sobrenaturales. A partir de esto nos damos cuenta que un altépetl, y en general toda comunidad en Mesoamérica, no puede ser concebido como un ecosistema a la manera moderna, es decir, no es social, ni natural, ni urbano o rural, pues dioses y entidades sobrenaturales son también habitantes con los que se convive plenamente. El intercambio de materia y energía, que es el elemento que define las cualidades en las realidades occidentales, no tiene aquí primacía. En los ecosistemas mesoamericanos son las emociones hacia los dioses y las conversaciones con las entidades animadas, inanimadas y sobrenaturales lo que define la forma de vivir de un pueblo y por lo tanto la manera en que se dan estos intercambios. Nos enfrentamos entonces a *ecosistemas metasociales* donde la intersubjetividad multidimensional se cultiva en un sinnúmero de acciones comunitarias.

La historia mexicana recontada

Enmarcada por la intersubjetividad, las dinámicas de los altépetl, la imposible separación de emociones y razón en las realidades mesoamericanas y una nueva traducción de la *Crónica Mexicáyotl*, la historia mexicana adquiere nuevos bríos. Cuatro momentos de la migración analizamos: la salida de Aztlan, el encuentro con los mimixcoa, la separación con los michoacanos y aquella con los malinalcas.

1. *La salida de Aztlan unificada*. Comparando las versiones de la *Crónica Mexicáyotl* y del *Memorial Breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán* pudimos generar una versión unificada de la salida de Aztlan. En ella la causa de partida fue la enorme presión que los gobernantes de aquél altépetl ejercían contra los mexicas. Los ruegos de ayuda y las ofrendas fueron bien recibidas por Tetzaueteotl Huitzilopochtli quien les indicó el momento idóneo de partir. Lo que encontramos es que la diferencia sustancial entre versiones es la distinta jerarquía que la comunidad migrante tenía dentro de Aztlan. La *Crónica*, de tradición tenochca, muestra a los mexicas como una sociedad que desde su partida estaba completa pues se encontraba perfectamente organizada y contaba con un importante tlahtoani, el llamado Chalchiuhtlatonac. Por su parte el *Memorial* narra dos versiones del suceso, una que es copia fiel de la *Crónica* y otra que proviene de una tradición diferente. En esta última los mexicas no ocupaban un papel tan importante

dentro de Aztlan pues eran una sociedad incompleta que no contaba con tlahtoani. Dado que tener gobernante de importante linaje era un elemento fundamental para ser una sociedad *como se debe*, ésta es la diferencia esencial que muestran las versiones. Sin embargo no pensamos que esta disparidad sea suficientemente radical como para sugerirnos que una versión fuese promexica y la otra antimexica. El análisis de estos relatos nos hace vislumbrar lo que consideramos dos aspectos característicos de las realidades mesoamericanas: la forma de hacer historia y el sentido de lo completo.

2. *El nombre de Chalchiuhtlatonac.* A la muerte del antiguo Moctezuma, tlahtoani de Aztlan, el gobierno de los mexicas queda en manos de su hijo menor Chalchiuhtlatonac, mientras que el pueblo principal quedó gobernado por su hermano mayor. A raíz de un error de traducción, desde hace más de 50 años a Chalchiuhtlatonac se le ha asignado el segundo nombre de **mexi**, lo cual concordaba con aquella idea de que el nombre de una etnia correspondía al epónimo del primer gran ancestro. A partir de nuestra traducción vimos que el vocablo **mexi** era una designación que hacía referencia a la identidad étnica de una persona singular, y no a un segundo nombre del dirigente mexica, siendo **mexitin** el plural. Esta confusión ha hecho que concibamos la identidad mexica en similitud con las de aquellos pueblos de ultramar que heredaron el nombre de su primer líder. Desde esa mirada, este *primer gran hombre* se convertía en dios, fusionándose su identidad humana con alguna divinidad primordial. Muy al contrario, las identidades en las realidades nahuas están perfectamente delimitadas, tanto de dioses, pueblos o personas, y si existe la unión de ellas, ésta se da por acoplamiento de módulos o por fusión y no a manera de confusión de identidad. En Mesoamérica se sabe perfectamente bien quién es quién y qué es qué en un determinado momento y lugar, aunque esto cambie posteriormente.
3. *Todo altépetl busca lo mismo.* Huitzilopochtli prometió a los mexicas un futuro esplendoroso que curiosamente se parecía muchísimo al que después tendrían. Estas promesas son sin embargo bastante genéricas pues muestran todo lo que un altépetl decente quería lograr: un florecer basado en el dominio de otros pueblos, esplendor que tendría su reflejo en la grandeza y opulencia de sus teocalli y de sus fiestas veintenales. El futuro que promete Huitzilopochtli es imagen de la floreciente Tenochtitlan sólo en la medida que todo altépetl buscaba lo mismo. Pensar en una reconstrucción *ad posteriori* no tiene mucho sentido pues para que una narración fuese consensualmente aceptada tendría que acoplarse bien a todas las antiguas historias de los abuelos y hermanos mayores. Además necesitaría mantener una lógica narrativa o ciertos tropos históricos que la hicieran coherente ante los corazones nahuas. Cualquier «reconstrucción» histórica quedaría fuertemente acotada, por lo que ya no sería «reconstrucción». En este caso tal vez podríamos utilizar la expresión *reorganización del pasado*. Por nuestra parte consideramos que estas organizaciones narrativas, tanto en la historia como en otros ámbitos, siempre se han dado en cualquier tiempo y cualquier sociedad. De hecho es la forma natural como actuamos los seres humanos al vivir nuestro presente y narrar nuestro pasado utilizando ciertas coherencias que dependen mucho de la situación en la que nos encontramos en ese presente. Por ello, no nos interesó comparar la historia

CONCLUSIONES

contada en la *Crónica Mexicáyotl* con la *realidad real* que podemos nosotros pensar que tenemos. Lo importante en estos casos es hacer emerger la lógica con la cual las narraciones están construidas, lo que nos evidenciaría muchos aspectos de las sociedades que estudiamos. Operando en la objetividad entre paréntesis nosotros no pusimos en duda la veracidad de la crónica ni tampoco su posible reorganización, sino que basamos nuestra interpretación en la intersubjetividad y el emocionar nahua. La traducción propuesta —que es a fin de cuentas nuestra interpretación— está fundada en estas formas básicas de vivir.

4. *Mexicas y mimixcoa*. Las promesas del esplendor futuro se narran en tres extractos de la *Crónica*, sin embargo en cada caso juegan un papel diferente. La primer ocasión que las encontramos Huitzilopochtli otorga a su comunidad el nombre de *mexitin* y junto con él un tequio: la responsabilidad de cuidar y ser cuidados por los mimixcoa. La identidad mexica no se fundamenta así por el sacrificio humano sino que se basa en la adquisición de un nuevo tequio. Al adoptar a los mimixcoa los mexicas son ya plenamente chichimecas pues tienen las herramientas, las habilidades y los saberes que les permiten acoplarse a un medio específico convirtiéndose en los ofrendadores al Sol por excelencia. Además de ello, vivir en tierras chichimecas hace que las personas adquieran una fortaleza y resistencia física muy preciada, sobretodo en tiempos de guerra. La identidad adquirida se da así por acoplamiento e involucra varias dimensiones del vivir comunitario: *a)* el uso hábil de herramientas particulares; *b)* saberes necesarios para procurarse alimento y salud; *c)* capacidades físicas específicas a las circunstancias; *d)* anexión de lo nuevo sin perder la antigua tradición; *e)* responsabilidad intersubjetiva en la relación de dioses y personas; todo ello enmarcado en *f)* un ecosistema metasocial particular. La identidad chichimeca que adquieren los mexicas fundamenta tanto su nombre como su acoplamiento a las nuevas circunstancias, así como su futura habilidad guerrera, pero no borra sus saberes y habilidades anteriores, no borra *el tradición* azteca. El caso mexica nos muestra así el nacimiento de una nueva identidad. Al ya no tener ninguna responsabilidad moral para con Aztlán su antiguo nombre se desvanece. Huitzilopochtli es quien les indica qué nuevo tequio deben tomar y qué nombre tendrán, siendo entonces él quien liberta totalmente del yugo azteca a sus nuevos macehuales y a sus nuevos padres. El dios se convierte en el centro de la nueva responsabilidad moral, compartida con las otras deidades que les acompañaban, siendo de particular importancia los recién adoptados mimixcoa. Este suceso nos invita a ampliar la mirada hacia aquellas cualidades, saberes o herramientas que cada pueblo en Mesoamérica mantiene orgullosamente como algo propio de su tradición y sin los cuales el acoplamiento con su terruño se podía perder. El tequio comunitario, esta parte íntima del ser de los pueblos mesoamericanos, es lo que sigue fundamentando sus identidades. Podemos decir así que en el antiguo Anáhuac la identidad de un pueblo estaba fuertemente determinada por el tequio que tenían, el cual primordialmente se caracterizaba por el uso de una herramienta en la cual eran expertos. Dicho uso fungía como acoplamiento al medio del cual formaban parte, uso que había sido otorgado por el dios patrono.

5. *Cómo historiaba Chimalpahin*. Es muy interesante reflexionar sobre la forma en que un autor como Chimalpahin manejó dos realidades de un mismo suceso. En su *Memorial breve* nos dice: “Aquí va a comenzar otra versión. Aquí está escrito el arranque, el principio y fundamento de la vida de los antiguos mexica...” Acostumbrados a que cada escritor tenga su propia opinión, si buscamos algún comentario del cronista sobre su preferencia hacia una de las dos versiones no encontraremos más que lo citado arriba. Chimalpahin no da una valoración de verdad o falsedad como comúnmente podemos encontrar en los cronistas hispanos y en muchísimos investigadores de distintas épocas. El historiador chalca no se ubica como una autoridad individual que da fe y legalidad de una versión ante otras, una meta-autoridad que tiene acceso a la *verdad verdadera*. Al contrario, él se muestra como heredero y continuador de un discurso que es muy antiguo. Por ser transmitidas de generación en generación estas narraciones tienen gran importancia y su veracidad se fundamenta en la palabra de los abuelos: “Pero ciertamente que no son sólo cuentos, que no sólo como broma o pasatiempo será considerado, ya que es la pura verdad, ya que todos lo han ido verificando así, desde ha mucho tiempo, los antiguos mexica tenuchca y los tlahoque, los tlazopiltin: que allí están las siete cuevas en siete lugares horadados del peñasco, junto al cerro, junto a las cuestas del cerro...” Si este párrafo es transcripción de un discurso oral o si es la opinión del historiador, lo que nos muestra es la importancia latente que se le daba a la palabra de los ancianos ante una nueva realidad hispana avasalladora que comenzaba a confinar estos mitos al terreno de la fantasía. Como historiador Chimalpahin está lejos de ser una figura individual que tiene su verdad propia. Los discursos históricos indígenas, verdades creadas consensualmente durante los largos años que pasaron de boca en boca y de lienzo en lienzo, siempre tienen carácter de verdad mientras hayan sido transmitidos desde largo tiempo atrás por las personas correctas. Incluso si a ojos de algunos investigadores las versiones se contraponen, esto más bien parece ser el resultado del arraigo moderno a una única realidad y a una única coherencia relacional que una «verdadera» incongruencia entre versiones. Chimalpahin sin embargo no opera en la objetividad sin paréntesis como la mayoría de los historiadores occidentales. Chimalpahin sólo es un miembro más de la larga cadena de transmisores cuyo tequio es mantener vivas y con los menores cambios posibles las historias que les fueron confiadas, aunque éstas parecieran contraponerse. Chimalpahin opera entonces como un historiador que sabe que existen múltiples realidades, que todas ellas son válidas y que él no tiene la autoridad de modificarlas a su antojo o discriminar entre unas y otras. Chimalpahin opera como un observador en la objetividad entre paréntesis.
6. *Mexicas y Michoacanos I*. Una pregunta que nos hicimos fue sobre la identidad de aquellos a los que los mexicas llamaban michoacanos. Los *michhuaques* eran en principio los habitantes de *Michhuacan*, sin embargo en las fuentes pudimos encontrar tres dimensiones semánticas de este gentilicio. La primera es muy local y se refiere únicamente a los habitantes del señorío Michhuacan. Este altépetl tenía como centralidad Tzintzuntzan y compartió por algún tiempo la primacía con dos señoríos ubicados en la misma cuenca, Patzcuaro y Coyohuacan. Aunque inicialmente el principal fue Patzcuaro, después del triunvirato Michhuacan tomó el liderazgo de la confederación que abarcaba gran

CONCLUSIONES

parte del territorio lacustre. Un observador interno podría haber especificado perfectamente si una persona era de Michhuacan, de Patzcuaro o de algún otro altépetl de la región. La segunda acepción del término *michhuaque* amplía la zona designada, pues en vez de hacer referencia puntual a un sólo señorío, el vocablo connota todos los pueblos unificados que abarcaban la mayor parte de la cuenca del lago de Pátzcuaro y zonas aledañas. En este caso un observador externo bien podía designar con la identidad *michhuaque* a todas las personas que habitaran en esta región, ya sea que pertenecieran o no específicamente a Michhuacan. Consideramos que esta semántica es la que se utiliza en la definición del *Códice Florentino*. La magna obra asigna a los antiguos pueblos *michhuaque* tantas buenas virtudes como las que tenían los nahuas del centro de México —particularmente los mexicas—, virtudes comparables a excepción de la femenina vestimenta que usaban los hombres. La tercer semántica de la palabra hace referencia al contingente militar multiétnico que el irecha de Tzintzuntzan comandaba en tiempos de guerra. En esta circunstancia dicho contingente designado por el término *michhuaque* contaba entre sus filas un sinnúmero de poblaciones cultural y lingüísticamente distintas. Un observador externo perteneciente a las huestes mexicas, ya sea que él mismo fuese mexica o no, hacía referencia con este término al conglomerado enemigo aun a sabiendas que estaba formado por una pléyade de pueblos diversos. Podemos ver así que la identidad *michhuaque* fue evolucionando conforme el irechekua incluía en sus dominios más pueblos tributarios. La centralización del poder en Tzintzuntzan hizo que esta identidad tomara primacía y de ser un gentilicio únicamente usado para los habitantes del señorío Michhuacan pasó a denominar toda la región. Obviamente la designación depende de un observador particular y de la circunstancia en que la dice, por ello el diferente uso del término en las fuentes connota tres tipos de observadores, o si se prefiere, connota tres modos distintos de diferenciar ciertos pueblos. Notemos además que la identidad *michhuaque* tiene un núcleo doble formado por Tzintzuntzan y el irecha de Michhuacan. Alrededor del cual se dinamizaban las relaciones en una amplia región. El gentilicio fue utilizado así para designar al menos tres dimensiones del irechekua, las cuales estarían centradas en el irecha y Tzintzuntzan y sobrepuestas unas a otras a modo de torres de Hanoi. La evolución identitaria que acabamos de describir se armoniza además con la forma modular que caracteriza a los altépetl y las confederaciones de ellos. De hecho, consideramos que esta dinámica identitaria es congruente con un profundo sentido cognitivo mesoamericano.

7. . *Mexicas y Michoacanos II*. Un tradición de los michoacanos era el cabello corto y el uso de huipiles por los hombres. Estas dos características son al menos las que a ojos mexicas les caracterizaban y ambas tocaban fibras sensibles en los pueblos nahuas. El cabello largo en mujeres y sacerdotes así como ciertos peinados en guerreros eran elementos de gran importancia para ellos. Las mujeres, por cuestión de género, debían tener el cabello largo y eran las únicas que usaban huipiles, los sacerdotes mantenían cierta energía en sus largas cabelleras, y el peinado de guerreros organizaba jerárquicamente su estatus. El cabello corto con sienas y nuca bien afeitadas causaba así una diferencia sustancial entre nahuas y michoacanos. Además, en una sociedad donde los géneros están perfectamente delimitados, el uso por los hombres de una vestimenta de mujer

generaba inquietud. Aunque chocaban con la moral mexica, cabello corto y huipiles masculinos son características respetadas y se conciben como tradición michoacana. En las fuentes mexicas la mención del huipil de los michoacanos es recurrente, por lo cual nuestra interpretación la toma como uno de sus puntos centrales. Así, dejamos de lado tratar de explicar porqué los mexicas se consideraban parientes de los michoacanos cuando según algunos investigadores no lo eran. Algo que nos hizo ser cautelosos es que nuestras formas de parentesco occidentales y las de los antiguos nahuas son incompatibles, por lo que ser *parientes* significa cosas diferentes. Además, negarles la verdad del parentesco no armoniza con la objetividad entre paréntesis. También tuvimos a bien no tomar en cuenta las similitudes ecológico-militares ya que nos percatamos que las fuentes nada dicen sobre ello. Estos parecidos estaban además tan extendidos entre al-tépetl que no funcionan para usarlos como particularidades en un caso específico. Los mexicas eran así efectivamente parientes de los michoacanos, su tradición lo afirmaba y nosotros no lo ponemos en duda, por lo cual nuestra reflexión versó sobre la coherencia de estas antiguas historias. La realidad mexica contaba con dos verdades que ante la lógica nahua se contraponían: eran parientes de los michoacanos y los hombres de allá usaban huipil. La narración de la *Crónica Mexicáyotl* donde Huitzilopochtli los abandona explica coherentemente tal incoherencia. Los michoacanos nacen de esta manera con ciertas particularidades que les caracterizan, ellos nacen con su vestimenta y su lengua. Esto obedece a una lógica narrativa mesoamericana donde animales, dioses y comunidades vienen al mundo con características bien establecidas que les definirán de por vida. Pero podríamos preguntarnos qué pensarían los michoacanos de la historia mexica sobre ellos. Probablemente no hubieran dudado de su veracidad pues los mexicas tenían gran prestigio. La narración tenochca se hubiera acoplado bien a la propia tradición michoacana pues estos últimos se consideraban fuereños que llegaron de lejos y luego se fusionaron con los habitantes de la cuenca del lago de Pátzcuaro. El origen de uno de sus linajes bien pudo haber sido mexica, sin que por ello se diera menor importancia a otros. Aunque se haya aceptado, el parentesco no afectaba en nada la tradición michoacana y pudo haberse considerado una historia contingente a la propia. Encontramos entonces dos elementos que debemos tomar en cuenta al analizar estos textos. Por un lado, es preciso entender nuestra manera de crear parentesco por medio de identidades intrínsecas o relacionales y no forzar otras realidades a esta verdad. Y segundo, debemos evidenciar cuál es el operar mesoamericano cuando dos verdades de diferentes tradiciones se integran para construir un relato coherente. De hecho, esta fusión armoniosa fue común en el siglo XVI con la llegada de los novedosos relatos cristianos. Los indígenas unieron sus antiguas historias con los mitos europeos para crear verdades conjuntas. A partir de este proceder tan común, proponemos la posible congruencia de la historia mexica y la michoacana. Las realidades de diferentes pueblos entrarían así en comunión, lo que es congruente con la intersubjetividad y por supuesto con la objetividad entre paréntesis. Nada es falso si lo dice la persona encargada de heredar ese discurso. Y si dos personas de esa categoría pero de culturas diferentes tienen historias que parecieran ser antagonicas, se crea una verdad conjunta y coherente sin menoscabar la veracidad de ninguna de las dos realidades. Al contrario de gran parte

CONCLUSIONES

de los españoles que llegaron con la invasión, consideramos que los indígenas operan primordialmente en la objetividad entre paréntesis y no en la objetividad trascendental.

8. *Malinalxóchitl*. Los malinalcas también eran parientes de los mexicas. La relación era por cierto bastante estrecha, unos eran hermanos mayores de los otros. El parentesco vuelve a aparecer pero ahora determinando los comportamientos y emociones entre hermano menor y hermana mayor. Ante todo la relación que mantenían Huitzilopochtli y Malinalxóch estaba regida por el respeto, aunque también el cariño mutuo y la esperanza de un florecer conjunto les unía. Desafortunadamente la diosa utilizó sus habilidades hechiceras contra la comunidad provocando la muerte de numerosos mexicas. Malinalxóch se había convertido en una *cihuatecólol* provocando daño y espanto a su pueblo. Huitzilopochtli se encontró entonces entre dos emociones, entre dos principios morales que determinaban muchas de las relaciones sociales nahuas. Por un lado debía mantener el respeto hacia ella, y por otro, como autoridad, debía velar por el bien de sus amados mexicas en menoscabo de sus intereses personales. El abandono fue la mejor opción que encontró el dios, aunque sabía que la traición era irreparable y en algún momento se confrontaría contra el hijo de su hermana. Huitzilopochtli conversa con sus padres para explicar sus decisiones. Su proceder contra la hermana mayor era una falta social imperdonable. Obviamente las acciones de la diosa también eran reprobables pues siendo una autoridad utilizaba su tequio para fines funestos. El abandono de la diosa, quien además con su poder podría ayudar al florecimiento del altépetl, no era decisión fácil. Los mexicas peligraban pues el contingente había mermado, tanto por la separación michoacana como por la malinalca, y tal vez no podrían lograr su cometido. El discurso y promesas de Huitzilopochtli dan una justificación de la transgresión a la primordial norma social que hacía respetar a los hermanos mayores. Al mismo tiempo animan a los mexicas a seguir su camino a pesar de que abandonar a los hermanos mayores fuese entristecedor. El quebrantamiento de una norma social sólo es aceptable si al llevarla a cabo hasta sus últimas consecuencias se pone en riesgo la vida comunitaria. Esta narración nos muestra así un conflicto entre dos formas relacionales, dos principios morales de gran importancia para los antiguos nahuas. Uno es el uso individualista del tequio por parte de una autoridad y el otro es el respeto que se le debe a los hermanos o hermanas mayores. Analizar las acciones de los dioses a partir de sus emocionales y conjugarlo con ciertos preceptos morales nos brinda una explicación detallada de la interacción. A su vez esto nos hace visualizar la escena completa y su fina complejidad. La dimensión del actuar y los cambios emocionales es un nivel básico que puede cimentar un estudio posterior de los mitos en otro nivel conceptual.
9. *Arquetipos y género*. Encontrar arquetipos mesoamericanos o analizar los relatos con los arquetipos ya encontrados podría ser la siguiente dimensión de nuestras reflexiones. Sin embargo no hay que perder de vista que este «segundo» nivel debe ante todo coordinarse con la emocionalidad básica. De hecho, muchas veces como estudiantes aplicamos una metodología simplista y priorizamos cierto tropo conceptual ante las particularidades de cada caso. Explicamos un evento ajustándolo con plantilla y corsé a algún arquetipo mesoamericano que conocemos sin buscar a detalle ni entender la

complejidad de las historias. En este sentido, dar interpretaciones rápidas mediante el uso de *opuestos complementarios* o de *las cuatro partes del mundo* es una forma común de analizar los muy variados textos mesoamericanos, lo cual nos oculta toda la riqueza que una narración puede brindar. Por nuestra parte, en la búsqueda de arquetipos mesoamericanos, la *Crónica Mexicáyotl* nos ofrece un tropo que pudiera ser buen candidato: el hermano(a) mayor y el menor. En la historia mexicana aparece dos veces esta relación y en ambos el hermano o hermana mayor perjudica a la comunidad que el menor guía. Además, también en ambos son los hermanos menores los que junto con su pueblo se alejan. Uno de ellos es la relación de Chalchiuhtlatónac con su hermano mayor tlahtoani de Aztlán, y otro es el de Huitzilopochtli con Malinalxóch. Como todo en Mesoamérica, esta dinámica entre hermanos tiene un importante componente de género, pues la forma en que se relacionan unos y otros es diferente si se trata del hermano o la hermana. Algo que podemos observar es que en ámbitos masculinos siempre el hermano menor debe obedecer al mayor. Si hay desacuerdo irreparable la relación se tensa y puede provocar altercados violentos e incluso llegar a la guerra. Por su parte, a la hermana mayor se le debe obedecer en los ámbitos femeninos, donde por cierto el hermano tiene poco acceso. Un campo como la guía en migración o la guerra es fundamentalmente masculino, por lo cual las decisiones tomadas en él competen a los hermanos mayores. Eso no quiere decir que la parte femenina sea obligada a hacer algo que no quiere. Más bien, ambas trabajan conjuntamente para el bienestar comunitario, cada quien hace lo que le toca hacer en el dominio que le toca hacerlo. Las decisiones de cada situación son tomadas por el género adecuado y por la persona mejor capacitada. Las mujeres toman decisiones en ámbitos femeninos, los hombres en los masculinos, y ambos respetan las decisiones de cada cual, sin por eso no opinar al respecto. En cada esfera de convivencia son los hermanos o hermanas mayores, ya sean «realmente hermanos» o sólo por «parentesco ritual», los encargados de que todo se lleve a cabo de la mejor manera posible. Esta descripción de la interacción entre uno u otro género explica además por qué Huitzilopochtli guerreó posteriormente contra Coyolxauhqui. Lo concerniente a cada género no debe invadirse pues el hacerlo provoca conflictos o incomodidad social. La idea del dominio del hombre sobre la mujer o la interpretación de estos textos ponderando una pelea sexista por el poder o por la reivindicación de un sexo dice más de nosotros y nuestras sociedades que de los antiguos nahuas. El machismo que se vive en algunas comunidades actuales es fundamentalmente diferente al sexismo de nuestras sociedades industrializadas modernas. En los pueblos indígenas el género estructura la vida comunitaria, es decir, existen contextos y herramientas primordialmente masculinas y otros primordialmente femeninos que no se invaden y confluyen en el vivir cotidiano. En las grandes urbes es el sexismo quien pregona una igualdad agénica entre hombres y mujeres estipulando que cualquiera de los dos sexos puede tener acceso a cualquier herramienta o ámbito, siempre siendo el hacer masculino la medida de las cosas. En nuestras sociedades el trabajo en casa está muy desvalorado con respecto al trabajo asalariado. En las comunidades rurales actuales y antiguas el trabajo en casa es fundamental pues aporta sustento material a la familia, mientras que el trabajo doméstico moderno sólo aporta valor agregado a las mercancías. *Trabajar* en casa en ámbitos de género y de comunidad, y *un trabajo* en casa en sociedades sexistas,

CONCLUSIONES

son cosas inconmensurablemente diferentes y deben ser analizadas en sus diferencias. Pero la dinámica común es compararlos y homogeneizarlos a partir de los valores de las sociedades industrializadas. En este sentido, nosotros como observadores modernos generalmente damos prioridad a los aspectos «públicos» en menoscabo de los «privados», otorgándole más valor a la política que a la casa. En las antiguas sociedades nahuas esta diferencia de valoración no existe ya que cada esfera es diferente y no puede ser medida con la misma regla. Cada uno toma primacía en una circunstancia específica dejando al otro las actividades complementarias, pero no por eso menos fundamentales. De hecho, dudamos mucho que las categorías de *público* y *privado* puedan aplicarse tan libremente para sociedades donde la convivencia comunitaria es continua. La organización para las innumerables fiestas, la toma de decisiones que influyen en la familia «extendida», la toma de decisiones que afectan a la comunidad y que repercutirán en la vida futura de los hijos de las mujeres, la concepción modular fractal de cada dimensión de la sociedad, generan una estructura de ámbitos de género complementarios e igualmente importantes. En este sentido, consideramos que algunos conflictos actuales de los pueblos indígenas surgen cuando en contextos comunitarios de género un dominio de acciones —donde según la modernidad ambos sexos tienen igualdad de derechos— es tomado como propio por los hombres: la escolaridad, la tenencia individual de la tierra, el comercio de ciertas mercancías, etc. Pero no hay que caer en la trampa, pues para que nuestro sistema económico funcione siempre se necesitará la desigualdad entre sexos, por muchos discursos que se generen para homologarlos. En nuestras sociedades, una relación más armoniosa entre mujeres y hombres sólo es posible si se modifica el sistema económico industrial que nos domina.

Epílogo

El análisis detallado de las fuentes junto con miradas que ponen el acento en la crítica decolonial, nos han mostrado algunos aspectos poco estudiados de las realidades mesoamericanas. Esto nos abre ahora derroteros de investigación futuros que quisiéramos exponer.

Cognición en Mesoamérica

Las realidades se crean consensualmente por medio de la convivencia recurrente. Varios estudios cognitivos actuales han evidenciado las diferencias entre miradas de culturas distintas, sobretodo aquellas que han tenido una evolución distanciada. Un asombroso ejemplo es la forma en que personas occidentales y orientales describen un dibujo en «perspectiva». Para los occidentales entre más alejado esté un objeto más pequeño aparecerá en un dibujo, para los orientales —chinos, japoneses, coreanos— el asunto se invierte, entre más alejado esté un objeto más grande se representa en un dibujo. La mirada occidental moderna crea dibujos en *perspectiva*, la mirada oriental moderna lo hace en *retroperspectiva*. Aunque pareciera una curiosidad, las miradas entre oriente y occidente son muy distintas, y cuando decimos mirar es bastante literal: cómo se ve, cómo creamos nuestro ver. Aunque no conocemos estudios tan precisos para Mesoamérica algunos ejemplos nos muestran la profunda diferencia de miradas; uno de ellos compara las formas cognitivas de los niños tojolabales y de la Ciudad de México.

En 2002 una compañera realizó un par de talleres en Chiapas con niñas y niños tojolabales. Una de las actividades era dibujar una manzana. Los niños de las comunidades dibujaron la manzana, el manzano, otras manzanas en el árbol, otros árboles y plantas junto al manzano, las montañas, el río, la canoa para cruzar el río y todo un hermoso paisaje que acompañaba a la manzana, incluyendo sus casas, sus familiares y sus milpas. En la ciudad el mismo ejercicio obtuvo por lo regular dibujos con una manzana, únicamente. Este sencillo ejemplo evidencia las distintas formas de mirar entre culturas y nos induce a reflexionar sobre el amplio campo de la cognición mesoamericana. Proponemos aquí una pequeña caracterización de ello.

Los humanos actuamos como observadores, es decir, hacemos diferenciaciones por medio del lenguaje. En este sentido consideramos que el tipo de cognición o mirada mesoamericana tiene la facultad de diferenciar una unidad y su circunstancia de manera que sea vista como

EPÍLOGO

un módulo y el medio como otros tantos módulos de diversas dimensionalidades, los cuales se pueden acoplar para formar un módulo de mayor rango. En comparación con la mirada occidental moderna la unidad/módulo que un observador mesoamericano distingue no se individualiza ni se abstrae del entorno pues es imposible que exista fuera de él. Además ningún módulo es igual a otro pues se conciben todos distintos, hecho que le diferencia rotundamente de la clásica característica de homogeneidad para átomos, segundos, metros, individuos o cualquier otro «tabique mínimo» en la modernidad occidental. Por su parte cada módulo jamás pierde las características que le definen, jamás pierde su personalidad, aportando al conjunto sus cualidades propias. La forma de integrarse al todo debe ser armoniosa, connotando esta palabra lo que las circunstancias particulares requieran para que la unidad mayor logre su cometido. Cada parte es necesaria para el todo y lo enriquece, siendo siempre triste una separación, aun si es deseada. Este sentido cognitivo se encuentra en las lenguas, en la creación del altépetl, en las concepciones del mundo, en las formas de contar el tiempo, en las dinámicas de género, en el modo en que los dioses se fusionan y fisianan, en la estructura identitaria a manera de torres de Hanoi y en muchos otros haceres. A este modo de crear realidades lo hemos nombrado *Cognición Modular Fractal Mesoamericana*.

Esta forma cognitiva es intrínseca a la intersubjetividad y es lo que un observador puede caracterizar como «sentido comunitario» de los pueblos mesoamericanos. Por supuesto, este modo cognitivo es una abstracción propia que evoca una tendencia civilizatoria, la cual está basada en ciertas emocionalidades. Como observadores podemos describir un particular vivir mesoamericano con mayor o menor arraigo al tipo modular fractal de cognición o decidir describirlo con otro enfoque civilizatorio. Ambas interpretaciones son válidas, sin embargo ellas y las consecuencias éticas de una u otra mirada serán muy distintas. Como abstracción cognitivo/emocional la forma *modular fractal* de crear realidades sería complementaria a lo que Carlos Lenkersdorf denomina el *atractor nosótrico* de los pueblos mesoamericanos.

Ya explicitado este mirar, podemos abordar ciertos tópicos con ello. Un pequeño ejemplo es el estudio de las relaciones de dominio entre altépetl. Supongamos que un pueblo da tequio a otro de mayor jerarquía con el cual seguramente mantiene uniones matrimoniales recíprocas más o menos intensas dependiendo su cercanía. Podemos decir entonces que el de mayor prestigio no sólo influencia al de menor sino que sobretodo lo *integra* a su seno para formar una unidad mayor. Dicha unidad mayor puede además seguir adquiriendo cada vez más módulos y así crecer hasta cierto límite. Las formas de integrar pueden ser muy variadas, desde bélicas hasta por común acuerdo, pero lo que aquí queremos resaltar es que cognitivamente, al unirse un módulo al macromódulo se *hacen uno, se integran*, conceptualización muy distinta a pensar que un altépetl *se expande*. El límite del crecimiento de un macromódulo con un único *huey* altépetl depende muchísimo de sus circunstancias históricas, por lo cual no podemos siquiera fijar un límite. Lo que se puede observar en diferentes partes de Mesoamérica es que la forma modular fractal permite la existencia de confederaciones de tres o cuatro centralidades principales que pueden mantener bajo su dominio una mayor cantidad de pueblos que un solo *huey* altépetl.

Más que la expansión desde un centro, estas dinámicas nos muestran cierta reciprocidad en las relaciones de dominio. Podríamos hablar así de crecimiento del «imperio» mexica o de

cualquier otro, no como una *expansión* sino como una *integración* a una unidad mayor de la cual se formaría parte.

La común dinámica colonialista de los países industrializados es *centrífuga*, en el sentido de que un centro es fuente de «verdad», ya sea esta cristianismo, civilidad, razón o desarrollo. Las periferias que construyen estos centros se explicaron en un primer momento con el postulado judeocristiano del *necesitado* y en la modernidad se explican bajo el postulado económico de la *escasez*. La designación occidental de estas periferias ha cambiado, siendo bárbaros, infieles, salvajes, indígenas o subdesarrollados, dependiendo la época. Obviamente los flujos de materias primas y alimentos van de la «periferia» hacia los centros colonialistas, sin embargo esto pocas veces se hace notar, pues las realidades se construyen desde las capitales imperiales. Aunque la dinámica energética es centrípeta, toda otra dimensión de esta realidad occidental moderna es claramente centrífuga.

La forma modular fractal establece otra dinámica. Por una parte existen ciertos altépetl que son centros pero no de *verdad*, sino de *tradición*. *El tradición*¹ de un pueblo particular es una forma específica de acoplamiento con el entorno derivada de una larga historia conjunta. Un altépetl, aunque estuviera dominado por otro, podía ser el epicentro de un tradición particular. Los tradición eran tan variados como las actividades humanas, por lo cual existían diversos núcleos de tradición. El dominio que ejercía un altépetl sobre otro no se vinculaba a un dominio sobre las verdades sino que el modo de existencia particular, el tequio específico, el tradición de cada pueblo era algo que se consideraba propio de él. De hecho se puede observar que los tributos que solicitaban a los altépetl dominados muchas veces estaba en estrecha relación con este tequio comunitario, con el tradición de ese pueblo. Al integrar un pueblo a su dominio, un altépetl «expansivo» integraba también el tradición del dominado. Es así que las dinámicas de poder siempre tenían una doble direccionalidad pues se entendía a los pueblos dominados como legítimos otros, se respetaban por tener determinada tradición, aunque muchas veces no se estuviera de acuerdo en la forma en que llevaban su existencia. El *otro* en las sociedades mesoamericanas es alguien que tiene capacidades particulares y que en un momento determinado puede *hacerse uno* contigo para solucionar determinada situación u obligarlo a *hacerse uno* bajo coerción. La responsabilidad moral que conlleva el concepto de tequio y la intersubjetividad relacional son expresiones de esto que permite *hacerse uno* con alguien más en una situación específica y separarse posteriormente. Al operar como observador modular fractal mesoamericano las relaciones de dominio entre altépetl no pueden ser caracterizadas como *expansivas*, sino como *integrativas*.

¹Nota: Hemos utilizado el término *el tradición* para designar lo que Federico Navarrete denomina *bien cultural*. Este último vocablo nos incomoda pues en nuestras sociedades actuales la palabra *bien* tiene una fuerte connotación económica, donde se le considera escaso y por lo tanto susceptible de adquirir un *valor* y ser *administrado*. Los acoplamientos particulares de cada pueblo a un determinado entorno, los tequios comunitarios, no eran en absoluto *bienes escasos*. Por nuestra parte la expresión *el tradición* nos agrada ya que tiene una semántica que evoca el tiempo que ha sido necesario para que un pueblo haga lo que hace. Este concepto connota la herencia y el perfeccionamiento que fueron requeridos para que una sociedad llegara a valorarse como legítima heredera de cierto acoplamiento, el cual es reconocido y respetado por los otros pueblos. Además, el término *el tradición* tiene la ventaja que es con el cual muchas comunidades actuales designan sus formas organizativas propias transmitidas por sus abuelos.

Relación intersubjetiva

En Mesoamérica dioses y personas conviven profundamente en un mismo territorio. Lejos de que las deidades se encuentren arriba en un espacio trans-terrenal y los humanos abajo en la faz de la tierra, los dioses patronos mesoamericanos están *aquí* junto a *nosotros*. Como las personas, ellos no son abstractos, sino que viven siempre arraigados a un pueblo particular. Así dioses y personas son sujetos que participan en el destino del pueblo esforzándose conjuntamente para su florecimiento. La responsabilidad que cada parte tiene en ello conlleva una fuerte carga moral, lo que da pie que cualquiera de las dos solicite la reciprocidad de la otra en caso de que falle en sus deberes. Pero no debemos pensar que este tipo de interacción se basa simplemente en el beneficio material. El fundamento de esta convivencia es ante todo el amor. Los dioses patronos mantienen una emoción de amor para con sus pueblos y los pueblos aman a sus dioses.

La relación entre humanos y dioses es así intersubjetiva y se fundamenta en el amor mutuo. Ambos actúan adecuadamente para el bienestar comunitario y si una de las partes falla el pueblo en su totalidad peligra. Los humanos actúan tomando en cuenta al dios y él siempre toma sus decisiones en congruencia con las peticiones de su pueblo. Ambas partes son sujetos sin los cuales la comunidad jamás florecería. Pero el amor que mantienen no es un sentimentalismo romántico moderno sino una preocupación por el otro, donde se le respeta con sus diferencias, con sus propias cualidades y uno se preocupa que sus acciones le afecten o de que las acciones del otro afecten a uno. El amor no es un sustantivo, sino un actuar para el bienestar comunitario. Los hombres y mujeres mesoamericanos aman a sus dioses patronos quienes responden dando bendiciones a su comunidad. Éstas son ante todo salud y buenas cosechas, aunque eso no implica que no se le pidan favores individuales o incluso daño a los contrarios o a las personas que consideramos nos han hecho mal. Las relaciones entre un pueblo particular y sus dioses patronos se insertan así en una red mucho más amplia de interacciones. Una multiplicidad de entidades pueden hacer daño personal o comunitario. Relacionarse con los *altépetl* vecinos juega entonces un papel fundamental pues otros pueblos y sus deidades pueden provocar que la comunidad se trastorne y desaparezca.

Se vislumbra entonces un espacio donde los emocionales de la parte divina y humana son elementos fundamentales de la convivencia, pero también donde los niveles jerárquicos cumplen un papel esencial. Los dioses y sus *padres* son los personajes de mayor respeto, el cual aumenta conforme hagan florecer a la comunidad. El perfecto ordenamiento de este espacio está así cimentado en la intersubjetividad, por lo cual no debe ser concebido como una organización vertical, unidireccional e individualista. Entender este tipo de estructuras jerárquicas confluentes es lo que nos podría abrir las puertas para una posible teoría del poder intersubjetivo.

Identidad de acoplamiento

La identidad cumple un papel primordial en las realidades mesoamericanas y tiene una dinámica específica. Al parecer las identidades mesoamericanas son multidimensionales y se

organizan de forma concéntrica a partir de un eje rector. Desde una persona hasta un altépetl ellas se van sobreponiendo y ejercen su influencia en correlación con el contexto en que se converse. En Mesoamérica existe mucha exactitud en cualquier identidad. Pero esta exactitud, este *saber preciso* que tenían los hombres y mujeres mesoamericanos dista mucho de *nuestro saber preciso*. Reflexionando sobre la forma en se construyen los discursos académicos, nos preguntamos qué queríamos decir cada vez que utilizábamos la palabra *identidad* y si ella era pertinente para nuestro análisis. Operando desde la objetividad entre paréntesis cambiamos la clásica pregunta *¿cuál es la identidad de un individuo?* por *¿cuál es el proceso biológico cognitivo que genera lo que llamamos «identidades»?* La primera pregunta lleva implícita la creencia en la existencia trascendental del ser y no permite la pluralidad de miradas. La segunda nos hace interesarnos en los procesos cognitivos de otras culturas poniendo énfasis en la forma particular en que crean sus realidades.

Con la segunda pregunta en mente analizamos en qué contextos de nuestra cultura la palabra *identidad* aparecía. Nos dimos cuenta que bajo la realidad trascendental su uso abarcaba únicamente el dominio humano, empleándose de manera muy escueta para animales o inanimados. Así la identidad occidental existe primordialmente para personas, describiéndose como «algo» intrínseco de ellas. De cierta manera se considera un trascendente ligado a los individuos, por lo cual definir la identidad de una persona se vuelve un verdadero problema existencial, sobretodo porque cada quien expresa verbalmente su opinión al respecto. Si nosotros no estamos de acuerdo en cómo alguien más nos define entonces podemos replicar y los conflictos surgen. En la realidad trascendental todas las identidades de personas, animales o cosas se conciben como intrínsecas a ellos. De ahí que muchas veces se considere la identidad de un individuo como algo independiente de su hacer en la vida cotidiana, del entorno e inclusive de cualquier lenguaje. *Identidad* por un lado y *rol social* por el otro, aparecen como elementos de la existencia de las personas que muchas veces se consideran antagónicos.

Pero desde la objetividad entre paréntesis el asunto cambia. Cognitivamente la forma en que creamos identidades por medio de nuestras diferenciaciones en el lenguaje es exactamente la misma si se trata de humanos o no. Nosotros nos alejamos entonces de una conceptualización de la identidad como atributo inherente a los seres humanos y extendimos la palabra tanto para cualquier entidad animada o inanimada, así como para aquello que llamamos *rol* o *función social*. Bajo esta mirada propusimos que los occidentales modernos tienen dos maneras básicas de crear identidades: la *identidad intrínseca* y la *identidad relacional*. La primera se concibe como un tipo de esencia del ser y la segunda se caracteriza a partir de las acciones que el ser realiza en determinado entorno. En los estudios académicos sólo a las primeras les llaman *identidad*, utilizando generalmente el término *categoría* para las identidades relacionales. Estas realidades diferencian así una esencia (el ser) de una construcción cultural (una palabra, un rol social, una función, etc.).

Estos dos tipos de identidades están unidas por una dinámica particular. Ella consiste en trasladar una actividad social e integrarla a la esencia de la persona. Esto quiere decir que lo que comúnmente es una *identidad relacional* se desplaza y se interioriza en el individuo convirtiéndose en *identidad intrínseca*. Así, ser artista, deportista o político *nato* son expresiones que indican que para cierta persona un hacer social es una esencia natural de él. Esta

forma de convertir una ocupación en una cualidad interna sólo se aplica para quienes realizan muy bien dicha labor y se sienten gustosos de hacerlo. Es interesante notar además que no cualquier actividad sufre este desplazamiento, pues las que se introyectan son por lo general oficios de élite. A esta dinámica le nombramos *corrimiento identitario* pues una identidad relacional se desplaza hacia la identidad intrínseca al momento en que un hacer se introyecta en un individuo y lo define. El ser muy bueno en una actividad social se explica entonces como consecuencia de una cualidad innata.

Podríamos pensar que estos modos de crear identidades son formas universales que toda cultura realiza en mayor o menor grado, sin embargo esto sería bastante egocéntrico. Nosotros consideramos que Mesoamérica tiene sus formas específicas de crear realidades, siendo una de ellas lo que hemos nombrado *identidad de acoplamiento*. Este proceso creativo opera para cualquier existente y tiene la propiedad de poner el acento en el acoplamiento congruente de un ser con su entorno. Esto no quiere decir que la forma o la corporalidad no importe, pues como hemos visto la estructura material y la del medio determinan cómo debe darse el acoplamiento. Un ejemplo podría ser lo que llamamos «documento legal». Operando en la identidad de acoplamiento podemos decir que un objeto es un *documento legal* sólo si su materialidad puede acoplarse al ámbito legal y su paso por ahí embona congruentemente con la lógica de la legalidad. Si un archivo no cumple con ello, sea cual sea su materialidad, no se le considerará documento legal, es decir, no se le considerará «original». Al respecto, crear identidades a partir del acoplamiento cambia muchos presupuestos sobre la identidad de los objetos. Una consecuencia directa, y para nosotros importante, es la manera en que caracterizamos un existente como *verdadero* u *original* ante lo que es una *copia* o una *representación*. En las realidades occidentales los documentos originales fueron creados antes que sus copias, como la misma palabra indica, ellos son *un origen*. Para la identidad de acoplamiento el sentido de *origen* depende de las realidades que lo generen. En determinado ámbito los documentos *originales* pueden ser aquellos que tienen cierta materialidad característica y organización interna, pero además se acoplan de manera adecuada a una situación concreta. Si son copias o no en el sentido occidental no interesa, lo importante es que existan y que se acoplen. En estos casos lo correcto sería hablar de documentos *verdaderos*, si se acoplan, o *falsos*, si no se acoplaron.

La identidad de los dioses es un ejemplo similar al juego entre *original* y *copia*. Nuestra siempre problemática distinción entre la *imagen* y el dios *en sí* es que uno es la copia del otro. En la identidad de acoplamiento eso no tiene sentido, pues un dios es aquel que cuenta con cierta corporalidad y al que le rezas, le haces su fiesta, convives con él y él es recíproco con tus acciones. Un dios debe acoplarse bien a ciertas circunstancias en las cuales uno sabe que debe acoplarse. El ámbito de acoplamiento determina además si este dios debe estar hecho de barro, de amaranto, de carne, de maíz, de piedra o de colores en un lienzo.

La creación de identidades intrínsecas o relacionales está así en congruencia con la realidad trascendental; las dicotomías de tipo original/copia o representante/representado son consecuencias de ello. Por su parte la identidad de acoplamiento se deriva de la objetividad entre paréntesis y consideramos es congruente con las realidades intersubjetivas mesoamericanas. De hecho afirmamos que las identidades étnicas en Mesoamérica también se construyeron

como identidades de acoplamiento. Podemos primero reflexionar sobre los chichimecas y los toltecas. Para ambos casos lo que define a unos y otros es una red congruente de acoplamiento a determinados entornos específicos. Los chichimecas tienen ciertas formas de acoplarse a los ecosistemas serranos y áridos, lo que les hace muy felices. Los toltecas se acoplan a su manera a ecosistemas preferentemente lacustres. Ambos grupos tienen tradiciones diferentes derivadas de su largo proceso de convivencia con entornos particulares, y son estas actividades, enceres, vestidos, saberes y herramientas los que les definen a ojos de propios y extraños. Estas identidades se crearon tomando en cuenta el acoplamiento. La identidad mexicana nace de la misma manera. Esto lo podemos observar al momento en que Huitzilopochtli les otorga su nombre. En ese mismo instante reciben dos herramientas esenciales para poder integrarse a su futuro ambiente. Al adoptar a los mexicas ellos adquieren además la sabiduría, habilidad y prestigio para poder lograr un buen florecer comunitario. El ser chichimeca se vuelve así su identidad principal.

Otro ejemplo claro de identidad de acoplamiento en el mundo nahua es el *ser* de las personas. Al momento de nacer ellas cuentan con su *tonalli* y su *tequio*. Cuando crecen, el *tequio* adquiere múltiples dimensiones, que van desde ciertas cualidades personales que le fueron incardinadas por los días al momento de nacer, hasta actividades que tienen el deber moral de realizar para el bien comunitario. Nuestra forma de generar identidades intrínsecas y extrínsecas no permite entender de manera adecuada el concepto *tequio*, pues generalmente nosotros lo concebimos ya sea como una cualidad de nacimiento o como un objeto transferible. De manera más precisa, podemos decir que nuestras interpretaciones presentan el *tequio* de tres maneras categóricamente distintas: *a*) como algo innato e intrínseco a las personas, dioses o pueblos; *b*) como una actividad externa a las personas, dioses o pueblos; y *c*) como un producto alienable resultado del trabajo de la gente. Estas tres dimensiones que nuestra realidad separa forman un único bloque para los hombres y mujeres mesoamericanos, y de hecho abarcan mucho más. Desde nuestra construcción epistemológica el *tequio* es ante todo una identidad de acoplamiento pues determina las diferentes formas en que una persona particular mantiene su armonía estructural con la comunidad a la que pertenece y con el cosmos. Esto se connota cuando en el mundo nahua se considera que lo que comemos es *nuestra carne*, poniendo énfasis a su vez en la forma y las herramientas que se utilizan para procurarse dicho alimento. Cuando Coxcoxtli, tlahtoani de Culhuacan, envió a los mexicas a establecerse en Tizapan, ellos pudieron comerse todas las víboras que ahí había porque eran chichimecas. Esta identidad connota un acoplamiento con las serranías semi-desérticas donde las víboras son un alimento primordial, por lo cual en esa ocasión ellos no sufrieron demasiado. En la actualidad algunas comunidades otomíes siguen cocinando víboras como parte de su tradición culinaria. Su acoplamiento a territorios serranos así como su antigua caracterización de oton-chichimecas muestra la indisoluble conjunción de las identidades con la comida y con los saberes y herramientas para conseguirla y prepararla. El *ser* de una persona, dios o pueblo está así indisolublemente ligado con su alimento y con las actividades que realiza para adquirirlo. Todo ello determina una forma particular de acoplamiento con el entorno, por lo cual las identidades comunitarias se crean como identidades de acoplamiento. En el antiguo mundo nahua *ser*, *hacer* y *comer* son el núcleo que define cada identidad.

EPÍLOGO

En congruencia obvia con las identidades intrínsecas y relacionales que creamos, podemos concluir que en Occidente existe una marcada diferencia entre el *ser* y el *hacer* de una persona o dios. En Mesoamérica sin embargo, *ser*, *hacer* y *comer* constituyen un nodo alrededor del cual se construyen las identidades individuales y colectivas, lo cual se armoniza con la identidad de acoplamiento.

homo sapiens plantæ

Somos seres vivos y como todo ser vivo el nivel básico que rige nuestras acciones son las emociones. Al convivir nosotros podemos darnos cuenta si una persona o animal está enojado o si se asustó. Ello ocurre ya que el otro presenta cierta postura corporal que reconocemos pues también la hemos experimentado o hemos visto recurrentemente que otros la presentan. Pero además hemos aprendido que si alguien está enojado, contento o asustado, va a actuar de cierta manera particular. Lo que los humanos connotamos cada vez que utilizamos la palabra *emoción* es una predisposición corporal a realizar ciertas acciones y no otras. Los seres vivos existimos así siempre en un flujo continuo de cambios emocionales que determinan nuestro actuar. A este flujo se le denomina *emocionar*.

Pero además, en los humanos la convivencia social se realiza primordialmente por el lenguaje. De esta manera todo nuestro vivir inmersos en el lenguaje está sustentado indisolublemente al emocionar particular que cada pueblo ha construido a través de su historia, pues cada comunidad tiene su manera propia de emocionarse y convivir. Esto trastoca profundamente la centralidad del «Hombre» y de la «razón» en los estudios sociales. Compartiendo una base emocional común a los mamíferos, las personas reconocemos en otros seres vivos ciertas actitudes comparables a nuestras emociones. Esta empatía que nos hace decir que *el perro está contento* o que *la cucaracha se asustó* está lejos de ser una antropomorfización de los animales. Y he aquí un asunto trascendental para los mesoamericanistas, pues otra maldición de la modernidad industrializada es nuestra castración emocional: alejados totalmente de otros seres vivos muchos han perdido la capacidad de apreciar sus emocionares y por lo tanto sentimos a la naturaleza totalmente ajena a nosotros. Esta es la razón de que nos cause extrañeza, tildemos de románticos o incluso hagamos súper estrellas de la televisión a las personas que tras una larga convivencia con los seres vivos saben «comunicarse» con ellos o los entiende y reconoce ciertas predisposiciones corporales que connota con palabras como tristeza, alegría, hambre o enojo.

Y el meollo para nosotros como investigadores radica en el hecho de que los pueblos mesoamericanos han tenido siempre una intensa relación con su «ambiente natural», lo cual ha hecho que reconozcan de manera precisa las emociones de otros seres vivos. Pero este reconocimiento del emocionar no solamente se restringe a los animales, sino también a las plantas y a los inanimados. En las realidades mesoamericanas la empatía biológica que compartimos de manera natural con todos los mamíferos se expande al universo entero. Esta expansión de la empatía emocional permite así decir que la milpa está triste, que el fogón está enojado, que se maltrató al camino o que los volcanes se están amando. La agentividad de los existentes, o

si se prefiere, la sacralidad de todo, está en última instancia fundamentada en esta expansión universal de la empatía emocional que el *homo sapiens* ha heredado en su evolución.

Ante esta mirada el maíz deja entonces de ser una planta que se «domesticó», deja de ser un objeto producto de la manipulación humana. En la convivencia continua durante miles de años los hombres y mujeres mesoamericanos adquirieron la sensibilidad necesaria para entender de manera profunda la emocionalidad del maíz. Evolucionando conjuntamente, simbiotizándose de una manera nunca vista en la historia de la humanidad, el *homo sapiens plantæ* mesoamericano fundamenta su existencia en la emoción nata del *homo sapiens*: el amor. Y es ella, quien le une a sus semejantes, la que fundamenta al mismo tiempo su relación con el maíz: a este *niñito* se le quiere, se le cuida, se le alimenta, y él a su vez derrama sus bendiciones en la comunidad que lo ama. *Zea mays* y *homo sapiens plantæ* forman un binomio tan inseparable como el hombre y la mujer.

Pero nada en Mesoamérica sólo es uno. Además de haberse simbiotizado con el maíz, la relación de cariño y respeto con determinadas plantas o determinados animales varía de pueblo en pueblo. Así, los huicholes mantienen esta emocionalidad relacional con el peyote y con el venado; en sus realidades y vivires maíz-peyote-venado son un mismo y triple ser al que se quiere y respeta.

Es entonces esta empatía emocional extendida del *homo sapiens plantæ* y su consecuente actuar lo que muchísimos investigadores hemos podido comprobar, tratando de expresarla diciendo que el hombre mesoamericano se mantenía en armonía con la naturaleza o que para el hombre mesoamericano todo es sagrado. Las palabras de nuestro lenguaje industrializado, racionalista, competitivo y cosificador no están diseñadas para expresar este sentido profundo de amor a la vida y al universo sin que nuestras frases suenen románticas o idealistas.

Bibliografía

Aguilar Irepan, Francisco. *Diversidad étnica en el estado michoaque. Origen y Convivencia*. Tesis de Licenciatura. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán. 2010.

Alberro, Solange. “La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas.” en *Historia Mexicana Vol. 42, 2*. El Colegio de México. 1992.

Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Nueva Visión, Buenos Aires. 1988.

Alvarado Tezozomoc, Fernando de. *Crónica Mexicáyotl* [1609]. Paleografía y traducción del náhuatl por Adrián León. UNAM, México. 1949.

—. *Crónica Mexicana*. Editorial Porrúa, México. 1987.

Anónimo Mexicano. Crapo, R. H. & Glass-Co n, B. Ed. Utah State University Press. 2005.

Austin, John L. *How to do things with words*. Harvard University Press. 1962.

Bajtín, Mikail. *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI Editores, México. 1982.

Balutet, Nicolas. “La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas”. *Contribuciones desde Coatepec vol. 16*. UAEM, Edo. de Mex. 2009. p. 49-76.

Barlow, Robert H. “La Crónica X: versiones coloniales de la historia de los mexica te-nochca”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, n. 7, 1945, p. 65-87.

Barthes, Roland. *Mitologías*. Siglo XXI Editores, México. 1999.

Bartolomé, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. Siglo XXI Editores, México. 1997.

Bertalanffy, Ludwig von. *Teoría general de los sistemas*. FCE, México. 2009 [1968].

BIBLIOGRAFÍA

- Bonfil Batalla, Guillermo. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial." en *Anales de Antropología* Vol. 19. UNAM, México. 1972.
- Bourdieu, Pierre. "L'identité et la représentation." en *Actes de la recherche en sciences sociales* Vol. 35, Paris. 1982. pp. 63-72.
- Bright, William. "'With one lip, with two lips': paralelism in nahuatl" en *Language* Vol. 63, No. 3. 1990.
- Caplin et al. *Representation in mind. new approaches to mental representations*. Elsevier Science. 2004.
- Castañeda de la Paz, María. "La Tira de la Peregrinación y la ascendencia chichimeca de los tenochca" en *Estudios de Cultura Náhuatl* Vol. 38. UNAM, México. 2007.
- Castillo Farreras, Víctor. *Los conceptos nahuas en su formación social. El proceso de nombrar*. UNAM, México. 2010.
- Chavero, Alfredo. "Historia antigua" en *México a través de los siglos*. Editorial Cumbre, México, 1967. pp. 1-911.
- Chimalpahin Cuauhtlehuantzin. *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. Paleografía y traducción del náhuatl por Víctor M. Castillo. UNAM, México. 1991.
- Dávila et al. "¿Sustentabilidad o armonía biológico-cultural de los procesos? Todo sustantivo oculta un verbo." en Rocha Loures, *Educación e innovación en sustentabilidad*. FIEP, Brasil. 2009.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Éditions Gallimard, Paris, 2005.
- Durán, Fray Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. CONACULTA, México, 1995.
- Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. Siglo XXI Editores, México. 2006.
- Duverger, Christian. *El origen de los aztecas*. Grijalbo, México. 1987.
- Fernández Christlieb coord. *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. FCE, México. 2006.
- Florescano, Enrique. "Mito e historia en la memoria nahua" en *Historia Mexicana XXXIX*, Vol. 3. 1990. pp. 607-661.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores, México. 1968.
- . *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores, México. 1970.
- Gándara, Manuel. "Los límites de la explicación: la 'ontologización' y sus consecuencias éticas y políticas en arqueología" en *Mesoamérica. Debates y perspectivas*. El Colegio de Michoacán, Michoacán. 2011

BIBLIOGRAFÍA

- Garibay, José María. *Historia de la literatura Náhuatl*. Editorial Porrúa, México. 1953.
- Garza, Mercedes de la. “El águila real, símbolo del pueblo mexicana”. *Caravelle* No. 76-77, México. 2001. pp.105-117.
- Giménez, Gilberto. “Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas.” en *Frontera norte* Vol. 21 No. 41, México. 2009.
- Godelier, Maurice. *Au fondement des sociétés humaines*. Albin Michel, Paris. 2007.
- Gould, S. J. *La falsa medida del Hombre*. Crítica, Madrid. 2003.
- Graulich, Michel. “Aspects mythiques des pérégrinations mexicas.” en *The native source and the history of the valley of Mexico*. Durand-Forest ed., Oxford, 1984.
- . “Las brujas de las peregrinaciones aztecas” en *Estudios de Cultura Náhuatl* Vol. 22, UNAM. 1992.
- . “Más sobre la Colyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco.” en *Estudios de Cultura Náhuatl* vol. 31 . UNAM, México. 2000. pp. 88-105.
- Habermas, J. & Ratzinger, J. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. FCE, México. 2008.
- Hawley, Amos. *Teoría de la ecología humana*. Editorial Tecnos, Madrid. 1999 [1986].
- Illich, Ivan. *El trabajo fantasma* en *Obras Reunidas II*. FCE, México. 2011.
- . *En el viñedo del texto: etología de la lectura*. FCE, México. 1993.
- Iturriaga, Yuriria. “ A propósito de la humanidad, cultura y cocina.” Ponencia en el *Congreso de Patrimonio Cultural Inmateria*, Zacatecas. 20023.
- Kirchhoff, Paul, “El autor de la segunda parte de la Crónica Mexicáyotl”, en Homenaje al doctor Alfonso Caso, México, Imprenta nuevo Mundo, 1951, pp. 225-227.
- Kristeva, Julia. *El lenguaje, ese desconocido*. Editorial Fundamentos, Madrid. 1988.
- Kruell, Gabriel. “La Crónica Mexicáyotl: versiones coloniales de una tradición histórica mexicana tenochca.” en *Estudios de Cultura Náhuatl* Vol. 45. UNAM. 2013.
- . *La Crónica X. Nuevas perspectivas a partir del problema historiográfico de la Crónica Mexicáyotl su cotejo con la Crónica Mexicana*. Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, UNAM. 2011.
- Kurnitzky, Horst. “Extravíos de la Antropología mexicana. Problemas metodológicos en los estudios mesoamericanos.” en *Cuicuilco* No. 12. ENAH, México. 2005. pp. 127-152.
- Leff, Enrique. *Racionalidad ambiental*. Siglo XXI Editores, México. 2004.

BIBLIOGRAFÍA

- Lenkersdorf, Carlos. *Los hombre verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI Editores, México. 1996.
- . *Filosofar en clave tojolabal*. MA Porrúa, México. 2002.
- . “El género en la perspectiva tojolabal.” en *Estudios de Cultura Maya Vol. 20*, UNAM. 1999.
- . *Aprender a escuchar*. Plaza y Valdéz, México. 2008.
- . “Ergatividad o intersubjetividad en tojolabal.” en *Estudios de Cultura Maya Vol. 21*. UNAM. 2000.
- Levinas, Emmanuel. *Humanismo de otro hombre*. Siglo XXI Editores, México. 2005.
- Leyenda de los Soles en Códice chimalpopoca*. UNAM, México. 1975.
- Leyva Contreras, Lucio. *Anahuac y su sistema de autosuficiencia*. Tesis de Maestría. Facultad de Ciencias Políticas, UNAM. 2011.
- Liapinsky, Edmon M. *Identité et communication*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Lina Ramos, Ivan. “Altépetl. Una organización territorial comunitaria en Mesoamérica” en *Mesoamérica. Una mirada a través del tiempo*. Palabra de Clío, México. 2012.
- Llaguno, José. *La personalidad jurídica del indio en el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*. Porrúa, México. 1983 [1963].
- Lockhart, James. *Los nahuas después de la conquista*. FCE, México. 1992.
- López Austin, Alfredo. *El conejo en la cara de la luna*. Ediciones Era, México. 2012 [1994].
- . “Características generales de la religión de los pueblos nahuas del centro de México en el Posclásico Tardío” en *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Tomo 7. La religión de los pueblos nahuas*. Editorial Trotta, Madrid. 2008.
- López Austin, Alfredo & López Luján, Leonardo. *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. IIA-UNAM INAH, México. 2009.
- López Hernández, Miriam. *De mujeres y diosas aztecas*. México, CACCIANI. 2011.
- Lotman, Iuri. *La semiosfera I*. Ediciones Cátedra, Madrid. 1997.
- . *La semiosfera II*. Ediciones Cátedra, Madrid. 1998.
- Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Anthropos Editorial. 1998.
- Madajczak, Julia. “‘Holy Family’. The nahuatl kinship terms in the context of Christianity” en estudios de *Cultura Náhuatl, Vol. 42*. UNAM, México. 2011.

BIBLIOGRAFÍA

- Manzanilla, Linda. "Las cuevas en el mundo mesoamericano" en *Ciencias* No. 36. UNAM, México. 1994.
- Margulis, Lynn. *Una revolución en la evolución*. Universitat de Valencia. 2002.
- Marten, Gerald. *Ecología humana: conceptos básicos para el desarrollo sustentable*. 2001. Disponible en <http://gerrymarten.com/ecologia-humana/indice.html>.
- Matos Moctezuma, Eduardo. *La muerte entre los mexicas*. Tusquets Editores, Madrid. 2010.
- Maturana, Humberto. "Neurophysiology of cognition" en *Cognition: A Multiple View*. Paul Garvin (ed.) Spartan Books, New York, 1969.
- . "Autopoiesis." en *Autopoiesis: A theory of the living organization*. M. Zeleny. (ed.) Westview press, Boulder. 1981.
- . "Biología del fenómeno social" en *La realidad: ¿objetiva o construida? Tomo I*. Anthropos, Barcelona. 2009 [1995].
- . "Los fundamentos biológicos de la autoconciencia y el dominio físico de la existencia" en *La realidad: ¿objetiva o construida? Tomo II*. Anthropos, Barcelona. 2009 [1996].
- . "Ontología del conversar" en *La realidad: ¿objetiva o construida? Tomo I*. Anthropos, Barcelona. 2009 [1995].
- . "Realidad: la búsqueda de la objetividad o la búsqueda de un argumento convincente" en *La realidad: ¿objetiva o construida? Tomo II*. Anthropos, Barcelona. 2009 [1996].
- Maturana, H & Pörksen, B. *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*. J.C. Sáez Editor. 2005.
- Maturana, H. & Varela, F. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile. 1994.
- Mondragón López, W. Berenice. *La Cruda Danza. Una mirada desde el hacer estético comunitario*. Tesis de maestría en Psicología Social, UAM-X. 2010.
- Montes de Oca Vega, Mercedes. "Los difrasismos de la guerra y el sacrificio" en *Destiempos*, Año 3, No. 18, México. 2009.
- Morin, Edgar. *L'identité humaines. La méthode Tome V*. Seuil, Paris. 2001.
- Navarrete Linares, Federico. "Las fuentes históricas más allá de la dicotomía entre mito e historia." en *Estudios de Cultura Náhuatl* Vol. 30. UNAM, México, 1999. pp. 234-235.
- . *Las relaciones interétnicas en México*. UNAM, México. 2004.
- . "La fabricación de los espacios sagrados." Inédito.
- . *Los pueblos indígenas de México*. CDI, México. 2008.

BIBLIOGRAFÍA

- . *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*. UNAM, México. 2011.
- . “Chichimecas y toltecas en el valle de México” en *Estudios de Cultura Náhuatl Vol. 42*. UNAM, México. 2011.
- . “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos.” en *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*. UNAM, México, 2014. pp. 29-52.
- Nebrija, Antonio de. *Gramática Castellana*. 1492.
- Olivier, Guilhem. “Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des Indiens du Mexique central (XVe-XVIe siècles)” en *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 81, 1995pp. 105-141.
- . “El simbolismo sacrificial de los mimixcoas: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas” en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, INAH, IIH, UNAM, 2010, pp. 453-482
- Oudijk, Michel. “La toma de posesión: un tema mesoamericano para la legitimación del poder.” en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIII, núm.91, 2002. El Colegio de Michoacán, A.C.
- Peperstraete, Sylvie. “Nouvelles hypothèses su la *Crónica Mexicáyotl*.” *Journal de la société des américanistes* [En línea], 96-1 | 2010. Disponible en <http://jsa.revues.org/11247>.
- Robles Castellanos, José Fernando. *Culhua Mexico. una revisión arqueo-etnohistórica del imperio de los mexica tenochca*. INAH, México. 2007.
- Romero Galván, José Rubén. “La Crónica X” , en José Rubén Romero Galván, coord., *Historiografía novohispana de tradición indígena, v. I* . UNAM, México. 2003. p. 185-195.
- Ruiz, Alfredo. “La psicología y la psicoterapia cognitiva post-racionalista: aspectos teóricos y clínicos.” Conferencia Magistral. XV Congreso Mexicano de Psicología. Hermosillo, Sonora. 2007. Disponible en http://www.inteco.cl/articulos/024/texto_esp.htm
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Códice Florentino*. [1540-85].
- . *Historia general de las cosas de Nueva España*. 4 Tomos. Editorial Porrúa, México. 2005.
- Sapir, Edward. *Selected writings of Edward Sapir in language, culture and personality*. University of California Press. 1963.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Losada. 2008.
- Siméon, Rémi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Siglo XXI Editores, México. 2007 [1885].
- Schneider, Luis M. “Malinalco prehispánico” en *Monografía municipal de Malinalco*. Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura. 2005.

BIBLIOGRAFÍA

Smith, Michael E. “La fundación de las capitales de las ciudades-estado aztecas: la recreación ideológica de Tollan.” en *Nuevas ciudades, nuevas patrias: fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*. Ed. María Josefa Iglesias Ponce de León, Rogelio Valencia Rivera y Andrés Ciudad Ruiz. Sociedad Española de Estudios Mayas. Madrid. 2006. pp. 265-267.

Tira de Tepechpan. Códice colonial procedente del Valle de Mexico. Xavier Noguez Ed. Instituto Mexiquense de Cultura, México. 2010.

Viveiros de Castro, Eduardo. “Perspectivismo y multiculturalismo en la América indígena” en *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA, Lima. 2004. pp. 34-80.

Vygotsky, Lev. *Pensamiento y lenguaje*. Paidós Ibérica. 2010.

Waal, Frans de. *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Paidós Ibérica, Madrid. 2007.

—. *La edad de la empatía*. Tusquets Editores, Madrid. 2011.

Whorf, Benjamin L. *Language, thought and reality*. The Massachusetts Institute of Technology. 1956.

Zorita, Alonso de. *Los señores de la Nueva España*. UNAM, México. 1993.