Historia de la vida cotidiana en México

Dirigida por Pilar Gonzalbo Aizpuru



I Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España

Coordinado por Pablo Escalante Gonzalbo

cfe CM

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

HISTORIA DE LA VIDA COTIDIANA EN MÉXICO

Dirigida por
PILAR GONZALBO AIZPURU

Tomo I
MESOAMÉRICA Y LOS ÁMBITOS INDÍGENAS DE LA NUEVA ESPAÑA

EL COLEGIO DE MÉXICO
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

HISTORIA DE LA VIDA COTIDIANA EN MÉXICO

Tomo I

MESOAMÉRICA Y LOS ÁMBITOS INDÍGENAS DE LA NUEVA ESPAÑA

PABLO ESCALANTE GONZALBO
coordinador

EL COLEGIO DE MÉXICO
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
México

Primera edición, 2004

917.2521
H67326

Historia de la vida cotidiana en México : tomo I : Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España / Pablo Escalante Gonzalbo, coordinador. -- México : El Colegio de México : Fondo de Cultura Económica, 2004.

v. : il., fot. ; 21 cm. -- (Sección de obras de historia).

ISBN 968-12-1086-7 (Colmex, obra completa)
ISBN 968-12-1087-5 (Colmex, tomo I, empastado)
ISBN 968-12-1101-4 (Colmex, tomo I, rústico)
ISBN 968-16-6828-6 (FCE, obra completa)
ISBN 968-16-7242-9 (FCE, tomo I, empastado)
ISBN 968-16-7291-7 (FCE, tomo I, rústico)

1. Ciudad de México (México) -- Vida social y costumbres. 2. Etnología -- México -- Ciudad de México. 3. Espacios públicos -- México -- Ciudad de México. 4. Ciudad de México (México) -- Civilización. 5. Ciudad de México (México) -- Historia. I. Gonzalbo Aizpuru, Pilar, directora de la serie

Investigación iconográfica de Ernesto Peñaloza (Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM) y los autores

Diseño de portada: Agustín Estrada

Asesoría gráfica: José Francisco Ibarra Meza

DR © 2004, El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20; 10740 México, D.F.
www.colmex.mx

DR © 2004, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D.F.
www.fondodeculturaeconomica.com

ISBN 968-12-1086-7 (Colmex, obra completa)
ISBN 968-12-1087-5 (Colmex, tomo I, empastado)
ISBN 968-12-1101-4 (Colmex, tomo I, rústico)
ISBN 968-16-6828-6 (FCE, obra completa)
ISBN 968-16-7242-9 (FCE, tomo I, empastado)
ISBN 968-16-7291-7 (FCE, tomo I, rústico)

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra —incluido el diseño tipográfico y de portada—, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escrito de los editores.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

CONTENIDO

Introducción general, 11
Pilar Gonzalbo Aizpuru

Presentación, 17
Pablo Escalante Gonzalbo

PRIMERA PARTE
EL PASADO MÁS REMOTO

1. La vida en los orígenes de la civilización mesoamericana. Los olmecas de San Lorenzo, **21**
Entre aldeas e islotes, 21; Los señores de la isla, 23; Las casas de San Lorenzo, 25; Oficios, tareas, 28; Mover las piedras, 29; Entre la tierra y el cielo, 32; Vidas de señores, 33; Ritos y escenas, 35
Ann Cyphers

2. La vida urbana en el periodo Clásico mesoamericano. Teotihuacan hacia el año 600 d.C., **41**
Calles, tapias y mucha gente, 41; La dimensión del proyecto, 44; Barrios, 46; El agrupamiento de los conjuntos, 47; Uniones y divisiones, 50; Los oficios, 52; Otros oficios, 55; Hogares, 55; Comida, nutrición y salud, 62; Una nota sobre la esperanza de vida, 64; Una pausa: de placer y de ocio, 65; Materiales, instrumentos, vajilla, 67; La vajilla teotihuacana y algunos problemas de la vida cotidiana, 68; De pies a cabeza, 72; La ciudad de los creyentes, 74; La persona, 74; La familia, el conjunto habitacional y el barrio, 76; La ciudad, 78; Matar, sangrar, obsequiar, 79; Los monjes, 81; Elocuencia de los muertos, 83; Las ofrendas, 86; La fuga del alma y la última compañía, 87; Los últimos días (los hombres asesinados, los templos suprimidos), 88;
Pablo Escalante Gonzalbo

3. La vida cotidiana de los mayas durante el periodo Clásico, 99
Agricultura, 102; Caza y pesca, 105; Comercio, 106; Alimentos y bebidas, 109;
Bebidas alcohólicas y alucinógenos, 110; El espacio habitado, 113; La vida cortesana, 115;
Vida y papel de las mujeres, 116; El ciclo vital de los señores, 120
Erik Velásquez García

4. El hombre y la montaña.
Vivir en los confines septentrionales de Mesoamérica, 137
Previsiones para un viaje, 137; Un lugar privilegiado, 140; En vísperas de la fiesta, 144;
Hablar de guerra, 146; El ataque al Afiladero, 148; Infortunado retraso, 150;
Siguen los preparativos, 151; Antes del sueño, 154; Lejano eco de un festival, 156
Marie-Areti Hers

SEGUNDA PARTE
LA VIDA EN EL VALLE DE MÉXICO Y SUS ALREDEDORES EN TIEMPOS DE LA HEGEMONÍA MEXICA

5. Los barrios de Tenochtitlan.
Topografía, organización interna y tipología de sus predios, 167
Tenencia de la tierra y tipología de predios indígenas, 168;
Patrón de asentamiento y topografía de los barrios, 176;
La organización comunal y administrativa de los barrios, 187
Alejandro Alcántara Gallegos

6. La ciudad, la gente y las costumbres, 199
Rústicos, montañeses, 200; La sociedad urbana, 202;
Sonidos y olores, 205; Orden y policía, 210; El barrio y sus costumbres, 213;
Marginalidad y delincuencia, 219; La otra noche, 222
Pablo Escalante Gonzalbo

7. La casa, el cuerpo y las emociones, 231
El ajuar doméstico, 232; La comida, 234; Higiene y vestido, 238; El cuerpo y el trabajo, 241;
Postura, movimiento y gesto, 243; El llanto, 247; La risa, 250; El juego, 252
Pablo Escalante Gonzalbo

8. La cortesía, los afectos y la sexualidad, 261
Saludos, 261; La prohibición del pleito, 265; Feroces insultos, 266;
Sexualidad y matrimonio, 270
Pablo Escalante Gonzalbo

9. La vida cotidiana del último *tlatoani* mexica, 279
La majestad, orden y símbolo, 279; La rutina, 281; La etiqueta palaciega, 283; Los objetos, 284; La ropa, 285; Las tareas del *tlatoani*, 287; La guerra, 287; La religión, 289; Frente a los desastres naturales, 291; Y se divertía, 292; El descanso, 293; Los cortesanos y la corte, 295; La nobleza palaciega, 295; Las mujeres, 296; La vida familiar, 297
Santiago Ávila Sandoval

10. Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico, 301
Conquistadores y misioneros frente a homosexuales y prostitutas, 303; Los indígenas frente a homosexuales y prostitutas, 305; ¿Existió la prostitución en la época prehispánica?, 307; Centros educativos y homosexualidad, 309; Los espacios de la prostitución: calles, mercados y "ramerías", 311; ¿Hay una integración social de las *ahuianime*?, 311; Homosexualidad y sociedad, 313; El travestismo en Mesoamérica, 315; Las *ahuianime* y el sacrificio, 318; Homosexualidad y religión, 320; De las causas míticas de la conquista: transgresión, homosexualidad y prostitución, 322
Guilhem Olivier

TERCERA PARTE
CONQUISTA Y TRANSFORMACIÓN DE LAS SOCIEDADES INDÍGENAS

11. Días de guerra. Vivir la conquista, 341
Mensajes, saludos y obsequios, 341; Mujeres, parentesco, extranjería, 346; La espera, los planes y la motivación, 347; La guerra indígena, 350; La guerra de los caballeros cristianos, 353; Emociones, sentimientos, reacciones, 358; Tras la batalla, 362
Maite Málaga y Ana Pulido

12. Los pueblos, los conventos y la liturgia, 367
Los asentamientos indígenas, 369; El atrio conventual: procesiones y fiestas, 372; Catequesis y teatro, 375; Los sacramentos, 377; La música, 382; Cofradías, 383; A la puerta del convento, 385
Pablo Escalante Gonzalbo y Antonio Rubial García

13. La educación y el cambio tecnológico, 391
El cambio tecnológico, 395; La hidráulica, 396; Los cultivos y las huertas conventuales, 399; Ganadería y animales domésticos, 401; Manufacturas, 403
Pablo Escalante Gonzalbo y Antonio Rubial García

14. El ámbito civil, el orden y las personas, 413
Autoridad y gobierno, 413; Picota, fuente y mercado, 417; Justicia, 420;
Estupro o tradición, 423; Homicidio o peritonitis, 424; Atribuciones judiciales de los frailes, 425;
Cabildo y liturgia, 426; Las relaciones personales entre españoles e indios, 427;
Crueldades, 428; Desconfianza y temor, 431; Afectos y amistades, 431;
Incomprensiones, 433; Desafío y delirio, 435
Pablo Escalante Gonzalbo y Antonio Rubial García

15. La vida en el noroeste.
Misiones jesuitas, pueblos y reales de minas, 443
Los pueblos de misión, 449; La vida en las misiones, 451; Nacimiento y bautizo, 452;
Juventud y educación, 453; Sexualidad y matrimonio, 459; Trabajo, 461;
Enfermedad, muerte y entierro, 462; Epílogo, 464
Bernd Hausberger

16. Vidas fugitivas:
los pueblos mayas de huidos en Yucatán, 473
El refugio de la selva, 474; Pueblos en la selva. La esperanza de un futuro distinto, 479;
Atuendo e identidad, 481; El parentesco como una red de ayuda, 484;
El rito de los fugitivos, 486; Algodón, cacao, cera y miel, 488;
Organización política y resistencia, 491; El tiempo profético, 492;
Recapitulación final, 494
Laura Caso Barrera

17. La nobleza indígena en la Nueva España:
circunstancias, costumbres y actitudes, 501
Nuevos privilegios, nuevos símbolos, 504; Los caballeros indios, 506;
Atuendo y figura, 507; El cacicazgo, riqueza y obligaciones, 510; La casa y su ajuar, 513;
El matrimonio y la dote, 517; Pompas fúnebres, 518
Margarita Menegus

Fichas técnicas de ilustraciones, 525

Índice analítico, 533

INTRODUCCIÓN GENERAL

NO SABEMOS A QUÉ MANOS LLEGARÁN ESOS VIEJOS RETRATOS FAMILIARES que para nosotros, y sólo para nosotros, tienen un significado especial. A veces pensamos romperlos, para que no sean motivo de burla dentro de pocos años; si no lo hacemos es porque con ellos queremos guardar la memoria de momentos especiales, situaciones y personas unidas a nuestra vida, que pueden representar una ruptura en la monotonía del pasado o, por el contrario, pueden acompañarnos en el recuerdo de lo que algún día fue rutinario y cotidiano. Descubrimos así que, pese a que parecería irrelevante por su misma espontánea repetición, lo cotidiano es precisamente lo que define con mayor precisión un modo de vida, una actitud ante los acontecimientos y una práctica de costumbres cuya justificación no nos hemos detenido a investigar. Los objetos, como las cartas, los libros o las fotografías forman parte de una historia que es la nuestra y por eso son fuentes apreciables para el investigador que se interesa por la historia social.

La vida cotidiana, de la que todos somos protagonistas, transcurre de forma paralela a los acontecimientos irrepetibles, de carácter público y de trascendencia general. Siempre recibe el impacto de los cambios y, recíprocamente, puede propiciarlos o retardarlos, pero existe con sus características propias independientemente de la situación en la que se desarrolle. Es privada en cuanto afecta a los individuos en su vida particular, pero también puede considerarse pública puesto que se rige por principios aprobados por grupos sociales cuyas opiniones y prejuicios se convierten en normas. Es tradicional porque se establece mediante la repetición de rutinas y porque se sustenta sobre principios de orden, pero no es raro que precisamente en los espacios cotidianos se acojan las novedades y se fragüen inconformidades.[1]

[1] Hoy se aprecia la influencia de actitudes tradicionales en la gestación de revueltas en las que antes se pretendía ver un proyecto renovador. Sin desdeñar la importancia de los factores económicos, vale considerar que aun más que la explotación y la pobreza, lo que provoca el descontento es el cambio en las formas de opresión y la diferencia comparativa entre la pobreza de ayer y la de hoy y la riqueza de los otros antes y después.

Incluso en condiciones excepcionales de opresión, encierro, incertidumbre o violencia extrema, los individuos restablecen pronto alguna forma de cotidianidad, un comportamiento que les permita resolver continuamente los problemas de supervivencia y de mantenimiento de su identidad. No hay duda de que son posibles las historias de la vida cotidiana en campos de concentración, en ciudades sitiadas o bajo cuarentena sanitaria, en pueblos nómadas y en grupos de exiliados. Por otra parte, y esto es algo importante para el quehacer del historiador, incluso los acontecimientos excepcionales se refieren de manera implícita a lo comúnmente vivido y aceptado. De ahí que los textos sobre delincuentes y marginados, como los que nos hablan de aristócratas y acaudalados empresarios, no se limitan a referirnos vidas extraordinarias, sino que también informan de lo que era común entre sus contemporáneos.

A diferencia de las raras decisiones trascendentales de la vida individual o colectiva, que requieren reflexión, análisis e incluso discusión, el acontecer cotidiano debe estar de algún modo resuelto, lo que facilita la realización de actividades necesarias con la tranquilidad de estar en lo correcto. Pero la misma seguridad acerca de lo aceptable y lo inadmisible llega a provocar conflictos cuando se produce incompatibilidad entre lo cotidiano aprobado y la irrupción de un elemento extraño, de un sujeto rebelde o de una coyuntura inesperada. Las historias de la delincuencia, de la enfermedad, de las minorías étnicas, de las ocupaciones militares, de las sectas religiosas o de las innovaciones del arte, de la liturgia o de las normas de urbanidad, tienen aquí su lugar. Las prácticas rutinarias del acontecer diario son tan obvias y evidentes que no se les presta atención, no las describen explícitamente los documentos e incluso parece que en nuestra propia vida no las vemos ni las conocemos. Su irrelevancia las torna invisibles.

Son necesariamente cotidianas las actividades que responden a necesidades fisiológicas y psicológicas, que han de cubrirse con determinada frecuencia: comer, dormir, asearse, vestirse, ejercer la sexualidad, cuidarse en la enfermedad y afrontar la expectativa de la muerte son inherentes a la condición humana e ineludiblemente ligadas a lo cotidiano. Por eso se integran a la historia de la vida cotidiana los estudios sobre la cultura material (casa, vestido y alimento), la sexualidad, la enfermedad y la muerte. Nos interesa la evolución de los recursos para obtener satisfactores y las actitudes hacia debilidades o méritos personales.

Pero ya que los individuos no viven en laboratorios de la conducta, ni siquiera en condiciones homogénas o similares, la satisfacción de estas necesidades depende de fuerzas naturales como el clima, las estaciones del año, el paso del día a la noche, las edades del hombre, la situación geográfica y el ambiente físico natural. Incluso en una misma época y en lugares cercanos, la vida rural y urbana marcan importantes diferencias. La adaptación del hombre a la vida en el trópico o en las regiones árticas, los largos viajes marítimos o las caravanas a través del desierto, como la prolongada estancia

de los astronautas en estaciones espaciales de hoy, proporcionan ejemplos de la universal tendencia a regular los comportamientos cotidianos en cualquier circunstancia. Es obvio que una historia del clima o de las ciudades no puede integrarse en el marco de lo cotidiano, pero sí la forma en que los grupos humanos modifican el medio ambiente o se adaptan a él.

Así como la vida privada se entiende encerrada en ambientes retirados de la vista pública, la vida cotidiana se desarrolla indistintamente en público o en privado; una gran parte de las actividades cotidianas tiene lugar en la calle, en el trabajo o en lugares de esparcimiento. Pueden integrar la historia de la vida cotidiana las rutinas del trabajo, las devociones, tanto comunitarias como privadas, las celebraciones, íntimas o populosas, los regímenes hospitalarios, carcelarios, religiosos o colegiales, la dinámica en mercados, las prácticas escolares, los viajes, las relaciones familiares, los contactos de parejas, los cauces de la amistad, las lecturas y el teatro.

Por falta de información sistemática, más que por prurito de buen gusto, resulta difícil incluir la historia de otras necesidades fisiológicas, como la defecación, que no siempre han sido tan privadas, puesto que durante siglos no existieron habitaciones destinadas a la satisfacción recatada de mandatos imperiosos del organismo. Menos relevante, aunque también distintiva de costumbres propias de ciertos pueblos, es la expulsión de mucosidades, cuya evolución ha sido paralela a la de la civilización "cortesana". Es evidente que muchas de las actividades mencionadas se realizan fuera del hogar; sin contar con otras, más obvias, como comer o dormir, que parecerían necesariamente hogareñas pero no siempre lo son. El proceso de "civilización de las costumbres" tiene su razón de ser en la frecuencia con que actividades que consideramos íntimas deben realizarse a la vista de otros, de ahí la importancia de los modales y sus cambios.

Cuando se trata de grandes acontecimientos de la historia política y militar, o incluso de la historia económica, los tiempos a considerar son años, fechas o periodos, eras o coyunturas. En la vida privada es forzoso deslindar dos niveles totalmente diferentes entre sí. En primer término, por tratarse de hábitos que cambian con suma lentitud, siempre, o casi siempre, habrá que referirse al tiempo largo, ese tiempo durante el cual transcurre la vida de varias generaciones, suficiente para que se adopten nuevas actitudes y se acondicionen diversos espacios. Pero en busca de lo cotidiano, la misma palabra nos obliga a buscar como unidad el día y, además, su repetición. Esto es lo único explícito en la palabra cotidiano; lo demás responde a una convención según la cual llamamos cotidiano a todo lo que nos parece regular, habitual, previsible, reiterado o continuo.

La aplicación del concepto es sencilla al referirse a la cultura material, ya que los ritmos de comida y sueño, de frío o calor, sólo pueden tener variantes dentro de un ran-

go relativamente estable. Algo más compleja es la indagación de las prácticas sociales, en las cuales hemos tenido que diferenciar los horarios de trabajo y de ocio, los momentos propicios para la conversación y aquéllos para el retraimiento, los días y horas destinados a las celebraciones festivas y las normas reguladoras de lutos y penitencias (velorios, siempre nocturnos, y procesiones de penitencia).

Como en todos los casos, también hay que afinar en la precisión de los horarios, puesto que son diferentes según grupos sociales, incluso en un mismo momento, y cambian con las necesidades productivas (tiempo de siembra y cosecha), con la introducción de técnicas e inventos (luz artificial, de gas o eléctrica) y con las edades (horario infantil, juvenil o adulto). Y no deja de tener interés una historia de la vida nocturna, como de los servicios urbanos necesariamente relegados a las horas de la madrugada (servicio de limpia y recogida de basura, serenos, cuando los había, y turnos laborales rotativos).

La historia de las mujeres tiene ya sus especialistas y sus temas preferentes, pero ello no anula su inicial integración a los temas de lo cotidiano, y esto por varias razones: ya que la vida material y las necesidades biológicas constituyen la materia de investigación propia de esta especialidad, es indudable la importancia de las diferencias de género, que han determinado particulares formas de convivencia y sociabilidad a lo largo de la historia; pero además, la mayor parte de la cotidianidad femenina, en el espacio, en el tiempo y como definición conceptual de su identidad cultural, transcurre o ha transcurrido al margen de la vida pública, dentro del hogar e incluso en la intimidad, puesto que el sexo femenino se concibe precisamente en función del sexo.

No hay duda de que el mundo doméstico es propio de la cotidianidad, pero no exclusivamente. Porque el hombre vive en sociedad y la historia trata de las relaciones del individuo con su entorno, no sólo material sino cultural. Los seres humanos se relacionan con su propia familia, con los vecinos, los paisanos, los miembros de la misma comunidad, corporación, confesión religiosa, oficio o profesión, y con quienes tienen sus mismos intereses, diversiones y responsabilidades. En fin, con muchos de sus semejantes comparten preocupaciones económicas, inquietudes estéticas y principios morales. La historia de la familia es una parte de esa historia cotidiana, junto a la cual se ha de considerar la evolución y las permanencias de gremios, cofradías, hermandades, grupos de elite o de desviantes.[2]

Aunque rara vez en la vida cotidiana se impone la exigencia de optar por ciertos valores de manera explícita, se trata de una posibilidad latente en todo momento, ya que

[2] Me refiero, entre otros, a los estudios sobre redes de parentesco, actitudes de la nobleza, recursos de los miserables para sobrevivir y de los procesados para defenderse de acusaciones, decadencia de ciertas asociaciones y surgimiento de otros grupos ligados por nuevos móviles.

es difícil identificar una actividad absolutamente neutral, independiente de cualquier valoración; incluso los actos más anodinos, si se realizan en cierta situación, pueden tornarse peligrosos, irreverentes o, por el contrario, meritorios o heroicos. Los cambios de apreciación hacia ellos son indicadores de cambios profundos en la sociedad: los conquistadores exaltados un día son denostados años más tarde y los revolucionarios perseguidos y condenados pasan a convertirse en personajes beneméritos para la siguiente generación.

Escurridizo e intangible, el mundo de los sentimientos y de los afectos proporciona las motivaciones para toda actividad y no puede dejarse de lado en la investigación de la vida cotidiana. Claro que los impulsos de avaricia, generosidad, cobardía, valor, ira, arrepentimiento, amor, amistad, hostilidad... forman parte de la naturaleza humana y son en principio inalterables, pero abundan los testimonios que muestran la condición variable de esos sentimientos, que son fruto de convenciones sociales y de elaboraciones culturales. Si aspiramos a historiar el amor filial o la fidelidad conyugal tendremos que conformarnos con escudriñar sus huellas en las manifestaciones externas, en los prejuicios compartidos y en los discursos oficiales.

En síntesis, podemos decir que la historia de la vida cotidiana se refiere a la evolución de las formas culturales creadas por los hombres en sociedad para satisfacer sus necesidades materiales, afectivas y espirituales. Su objeto de estudio son los procesos de creación y desintegración de hábitos, de adaptación a circunstancias cambiantes y de adecuación de prácticas y creencias. Los problemas que atraen con preferencia al historiador de la vida cotidiana se centran en las rupturas y continuidades de las formas de vida, el impacto sobre ellas de las crisis económicas, de los acontecimientos políticos, de la introducción de nuevas doctrinas o de la difusión de avances técnicos y descubrimientos, los procesos de asimilación e integración social y las tendencias segregacionistas.

La presente *Historia de la vida cotidiana en México* reúne situaciones y momentos del pasado en esta tierra que hoy llamamos México, en la cual vivieron, gozaron y sufrieron nuestros antepasados. Así como Georges Duby apeló al sentido común para eludir una definición de lo privado, nosotros recurrimos a la rica tradición mexicana para identificar lo cotidiano por contraposición a lo excepcional, lo notorio, lo memorable. En este marco inscribimos los elementos de la cultura material representativos de los niveles de vida, la expresión de los afectos en el terreno de la intimidad, los prejuicios y valores imperantes en determinados momentos y, en fin, las relaciones personales, los recursos de supervivencia, los espacios destinados a la piedad y los orientados a la diversión.

Las ilustraciones que acompañan a los textos son mucho más que elementos decorativos; se ha buscado que refuercen los contenidos y que enriquezcan la visión que los autores ofrecen de la cotidianidad a lo largo de la historia. Por ello merecen un reconocimiento especial las instituciones que desinteresadamente han facilitado nuestro traba-

jo y que han hecho posible la reproducción de piezas insustituibles. En primer término agradezco la cooperación de las autoridades del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en sus diversos acervos; igualmente a Patrimonio y Fomento Cultural Banamex, Archivo General de la Nación, Museo Nacional de Arte, Obispado de Tlaxcala, Archivo Fotográfico Manuel Toussaint del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Condumex e Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Agradezco, igualmente, la colaboración del Museo Casa del Risco, Museo Soumaya, Museo de la Basílica de Guadalupe, Casa Lamm, Biblioteca del Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM), la Universidad Autónoma de Puebla, Revista Artes de México y a la Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada de la SHCP, sin cuya colaboración no habría sido posible llevar a buen puerto esta investigación. También ha sido importante la buena disposición de otras muchas instituciones que aparecen citadas en las respectivas fichas técnicas de las fotografías que integran los cinco tomos de esta obra, el último de los cuales está dividido en dos volúmenes.

PILAR GONZALBO AIZPURU

PRESENTACIÓN

La materia que debe tratar la llamada historia de la vida cotidiana es todavía un tanto imprecisa; quizá siempre lo será, pues hay diversidad de opiniones. Este grupo de investigadores ha procurado llegar a un acuerdo sobre el tipo de datos, análisis y narraciones que debían incluirse en un texto dedicado a la vida cotidiana. En general, hemos coincidido en que la historia de la vida cotidiana no se define propiamente, o solamente, por el tipo de actividades y espacios de los cuales se ocupa sino, ante todo, por un enfoque o una manera de ver las cosas. La guerra de conquista de Mesoamérica puede ser materia de estudios de demografía, historia política, historia de las ideas... En el momento en que nos preguntamos cómo percibían los soldados la guerra, si sentían miedo u odio, adoptamos un enfoque de la vida cotidiana: la que vivieron los sujetos históricos.

Nos interesa explorar las características climáticas, topográficas, tecnológicas y sociales que definen los asentamientos; las circunstancias materiales inmediatas en que transcurre la vida: condiciones de la vivienda, del vestido y de la alimentación; las rutinas, los horarios y los hábitos. Queremos entender las formas concretas de ejecución de los trabajos, los ritos, los actos de intercambio y las tareas administrativas, así como la realización práctica de los estilos de vida y las relaciones entre las personas: qué rutina define a un monarca, cómo camina un vagabundo, cómo se manifiestan la desconfianza y el miedo en una relación asimétrica.

Nos interesa también observar el cuerpo: sus estigmas, sus símbolos, sus ademanes y señales. Estudiamos algunas formas de etiqueta y cortesía, diversas manifestaciones del lenguaje, así como el tipo de vínculos creados por la relación verbal entre los sujetos. Las formas de asociación no nos interesan como categorías abstractas sino como prácticas en las que se expresan relaciones de amistad y solidaridad, u hostilidad y segregación. Nos ocupamos de la sexualidad, desde la "normalidad" de las relaciones heterosexuales, hasta las formas de marginalidad y transgresión.

En la etapa virreinal nos interesa poner de manifiesto la paradoja que hace singular la formación social novohispana: que lo indígena fue perseguido y erradicado para seguir existiendo de múltiples formas en la nueva sociedad; o bien, que los rasgos de la cultura occidental y cristiana fueron trasladados a las nuevas tierras, para adquirir un aspecto distinto al que habían tenido antes, para modificarse y adaptarse a una realidad que les asignaba funciones y valores distintos.

Este conjunto de trabajos es resultado de una tarea colectiva, en la que han confluido tres generaciones: la mayor, de maestros; la intermedia, de quienes fuimos alumnos de la primera generación y maestros de la tercera, y esta última, la más reciente. Comprendemos nuestras limitaciones, hemos intentado mirar el pasado indígena y su supervivencia colonial desde nuestras experiencias de investigación en diferentes campos. Quisimos mantener siempre una mirada a ras del suelo para no escribir una historia de las instituciones o de los procesos políticos, tampoco de las fluctuaciones económicas o de la tecnología... quisimos explorar los aspectos más concretos de los hechos históricos, mirar sus circunstancias y acercarnos, cuando tal cosa fue posible, a las personas de carne y hueso, con voluntad, deseos, prohibiciones, costumbres y miedos... Esas personas cargan, por así decirlo, todo el peso de la historia. En último análisis, la historia no es otra cosa sino aquellas personas, nosotros y nuestras vidas.

PABLO ESCALANTE GONZALBO

PRIMERA PARTE

EL PASADO MÁS REMOTO

1
LA VIDA EN LOS ORÍGENES DE LA CIVILIZACIÓN MESOAMERICANA. LOS OLMECAS DE SAN LORENZO

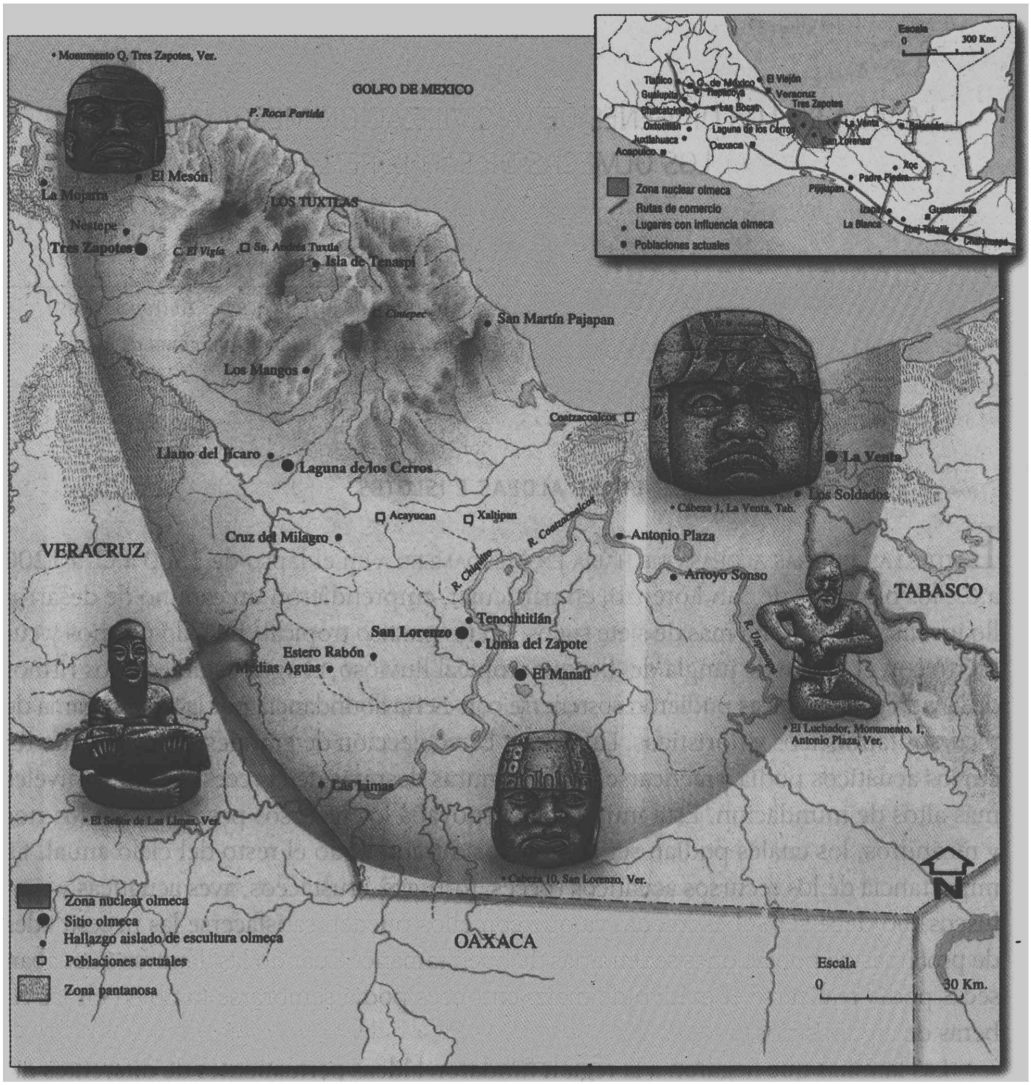
ANN CYPHERS
Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México

ENTRE ALDEAS E ISLOTES

Entre las muchas aldeas que había en Mesoamérica en el lapso de 1500 a.C. a 1200 a.C., los olmecas[1] de San Lorenzo, en particular, emprendieron un camino de desarrollo insólito que duraría más de siete siglos. En un paraíso tropical[2] bañado por ríos y cubierto con el follaje de jungla del bosque tropical lluvioso, el agua estableció los ritmos de la vida y los olmecas pudieron sostenerse con cierta abundancia por la amplia gama de recursos faunísticos y florísticos. La pesca y la recolección de grandes cantidades de recursos acuáticos podía practicarse en las llanuras después de la recesión de los niveles más altos de inundación. Esta inundación renovaba los recursos pesqueros de los ríos y meandros, los cuales podían ser explotados durante todo el resto del ciclo anual. La importancia de los recursos acuáticos (peces, tortugas, crustáceos, aves acuáticas y moluscos) no debe ser subestimada, ya que con ellos pueden satisfacerse las necesidades de proteínas de poblaciones sedentarias de buen tamaño. Cuando las llanuras quedaban secas podía realizarse el cultivo de maíz; entonces podía sembrarse también en las riberas de algunos ríos.

Las familias que llegaron a la región fundaron aldeas permanentes de diferentes dimensiones. El tiempo que dedicaban a la agricultura era mínimo. Las 700 personas,[3] quizá entre 100 y 150 familias, que ahí vivían podían cazar, pescar y recolectar cómodamente muchos recursos alimenticios, y éstos constituían la base de su alimentación.

Los aldeanos de esta etapa formaron cerca de 50 islotes artificiales en las llanuras para aprovechar los recursos de la inundación.[4] Dichos islotes tenían una superficie promedio de 10 000 m^2 y un metro de altura, y constituyen el primer logro altamente exitoso en la relación olmeca-medio ambiente, con el que se inició un patrón de adaptación singular.



Mapa de la zona olmeca del Golfo.

Los habitantes del sitio de San Lorenzo propiamente dicho, una aldea grande de unas 20 hectáreas, vivían en casas sencillas hechas de barro con techos de palma. Cocinaban en el patio y probablemente dormían dentro de las casas, donde también guardaban alimentos y objetos de valor. Utilizaban para cocinar y comer sencillos cajetes, tecomates y botellones modelados para asemejarse a calabazas. Molían los alimentos, como granos silvestres y cultivados, tubérculos y el coyol de palma en metates y mor-

La crecida

Julio vive en una casa de barro sin luz eléctrica al lado del río Chiquito, un afluente del río Coatzacoalcos. En una noche de profunda oscuridad, Julio oyó el rugido del agua de la crecida antes que inundara su casa. Se refugió inmediatamente en el tapanco de la casa con su esposa e hijos. Al amanecer salió con su familia en canoa hacia terrenos altos para quedar a salvo. Cuando bajó el nivel del agua de la inundación, Julio regresó a las llanuras para recoger peces atrapados en las porciones más hundidas de la planicie. ¿No le preocupan las inundaciones a Julio? Dice que no, él sabe que el agua llegará y no le teme; la espera ansioso porque significa la abundancia de peces y la fertilidad del suelo para el cultivo.

También el cambio de curso de los ríos es un fenómeno natural y esperado por los habitantes de la región. Puede destruir en un día o en unas horas la siembra ubicada en el borde fluvial... Pero, al mismo tiempo que el río corta el terreno de un lado de la curva, repone la tierra del otro lado: de esta manera crea un terreno totalmente nuevo y fértil, propicio para la siembra.

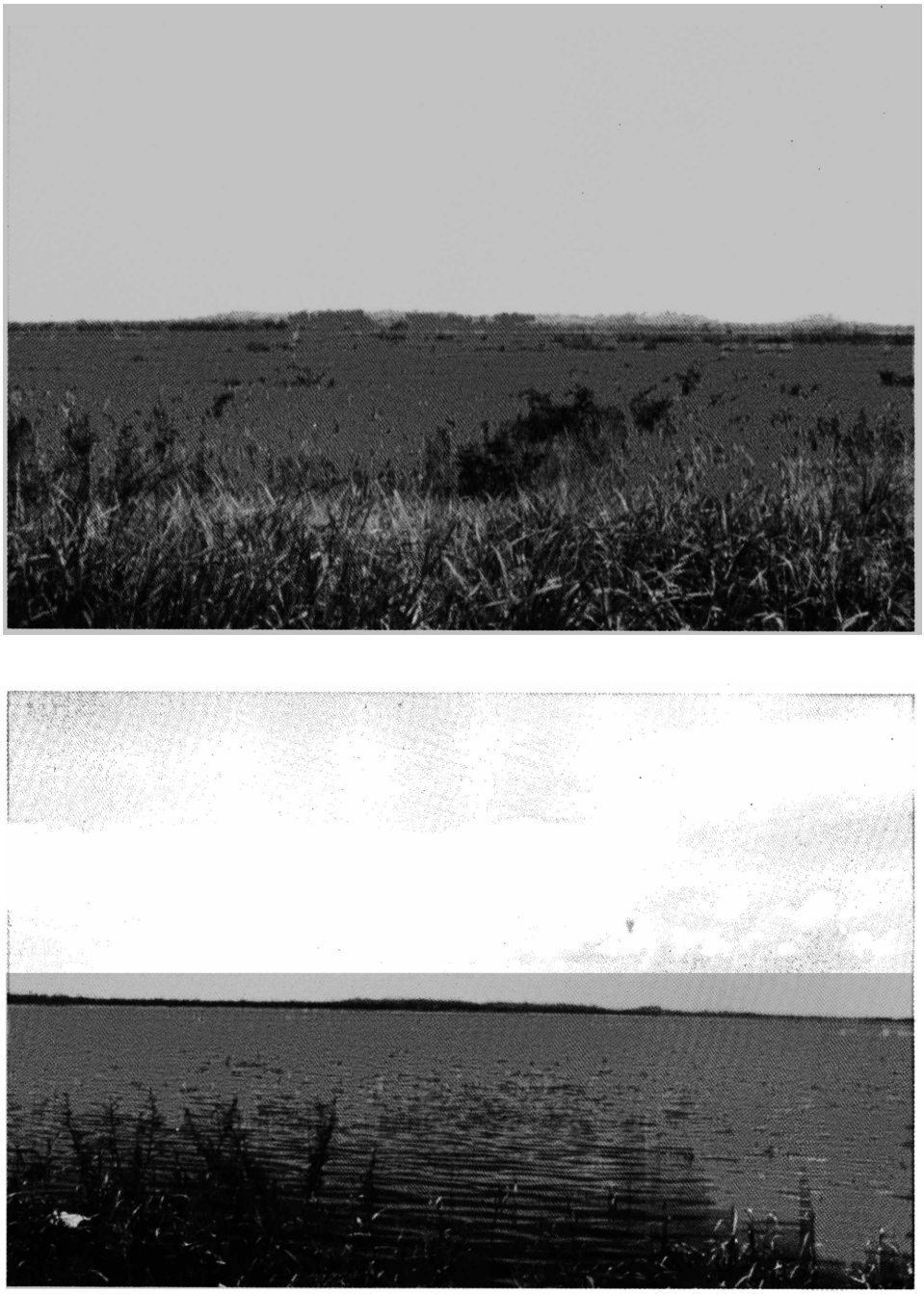
Ann Cyphers.

teros hechos de basalto; esta piedra procedía de las faldas de las montañas de Los Tuxtlas. Para cortar, destazar y raspar contaban con instrumentos sencillos hechos de obsidiana ya que no habían perfeccionado todavía la tecnología de las navajas prismáticas. Es una lástima que hayan desaparecido muchos otros testimonios de la variedad y riqueza material de la vida cotidiana de aquellos primeros olmecas, tales como los objetos de cestería, madera, hueso, concha y cuerda.

LOS SEÑORES DE LA ISLA

Durante los cuatro siglos que van del 1200 al 800 a.C., San Lorenzo alcanzó la posición de primera capital de la sociedad olmeca. Sus poderosos gobernantes promovieron la unificación territorial de sus pueblos en la costa sur del Golfo de México, y auspiciaron la producción intensiva de bienes mediante tecnologías especializadas, el intercambio con poblaciones lejanas de objetos suntuarios y utilitarios, la creación de una gran tradición artística y la construcción de arquitectura monumental. Dichos alcances tuvieron una influencia significativa en todos los aspectos de la vida cotidiana de los habitantes del gran centro y de las aldeas circunvecinas.

Durante esta segunda etapa de la historia de San Lorenzo se alcanzó una población de 13 000 personas, es decir unas 2 000 familias. El crecimiento se tradujo en una mayor demanda de alimentos, misma que se satisfizo con el mejoramiento de la agricultura. En este proceso las familias establecieron campamentos estacionales para el cuidado



Paisaje olmeca antes y después de la crecida del río.

y la cosecha de sus cultivos. La tierra cultivable se obtenía despejando la vegetación de las áreas de monte cercanas, con el sistema de "tumba y quema", también llamado "de roza". Al mismo tiempo siguieron valiéndose de los islotes para aprovechar los recursos acuáticos de las llanuras.

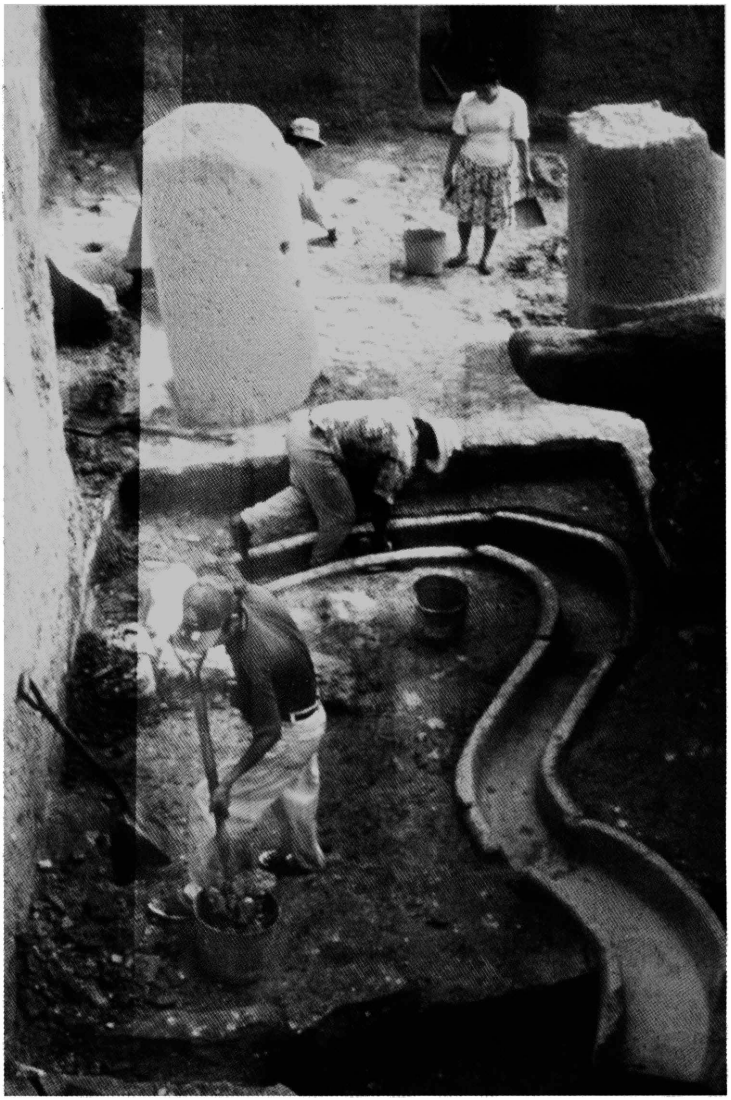
Para fundar sus comunidades permanentes, los olmecas escogieron las elevaciones naturales mayores, lo que les permitió quedar a salvo de las esperadas crecidas anuales. Como en casi cualquier sociedad, las personas con mayor prestigio y riqueza pudieron establecer derechos sobre los mejores lugares. Las familias fundadoras del asentamiento central de San Lorenzo seleccionaron un óptimo terreno alto, el cual estaba completamente rodeado por amplias llanuras y dos brazos fluviales, ahora extintos. Este lugar con forma de meseta se convirtió en un espacio predilecto a través de los siglos para las personas de mejor posición social. Ellos ajustaron sus diversas actividades a los ritmos del sistema regional de transporte y comunicaciones tejido alrededor de la "isla", y tuvieron acceso a muchos servicios y productos que no estaban a disposición de los habitantes de otras comunidades en la región.

LAS CASAS DE SAN LORENZO

Desde tiempos tempranos los olmecas de San Lorenzo habían realizado algunas construcciones: conformaron, en el piso de las llanuras, los islotes de los que hablamos antes y levantaron sobre ellos sus chozas, de tal suerte que sobresalieran del nivel del agua en la época de la inundación. Posteriormente, durante su momento de apogeo, entre el 1200 y el 800 a.C., emprendieron una gran obra de modificación del paisaje natural en su capital, situada en la cima de un promontorio. Con sedimentos seleccionados de las llanuras de inundación, las familias rellenaron con miles de toneladas de tierra las porciones hundidas de la loma para crear una obra arquitectónica monumental. Cortaron las laderas, construyeron terrazas con muros de contención y añadieron rellenos para formar superficies planas aptas para las viviendas. Eventualmente, la comunidad quedó establecida en una gran meseta irregular cuya cima fue ocupada por el sector más poderoso de la sociedad, las terrazas por las familias importantes y la periferia por los artesanos y la gente menos favorecida.

Esta organización espacial de la sociedad de San Lorenzo está reflejada también en sus viviendas.[5] Las de mayor tamaño y mejor calidad constructiva se encuentran en la cima de la meseta. El Palacio Rojo era la residencia más lujosa; una baja plataforma hecha de tierra, con un área de 600 m^2, sostuvo una superestructura con paredes y piso de color rojo intenso. El soporte central del gran techo de palma era una columna basáltica masiva de 3 m de largo por casi 1 m de diámetro. Debajo del piso rojo yace un

acueducto sinuoso hecho con cuatro enormes caños basálticos. La plataforma tenía escalones protegidos con recubrimientos de piedra basáltica. Estos elementos en piedra señalan un lujo poco común en el sitio: el uso ostentoso de la piedra importada desde los flujos de lava en la sierra volcánica de Los Tuxtlas, aproximadamente a 60 km de distancia.



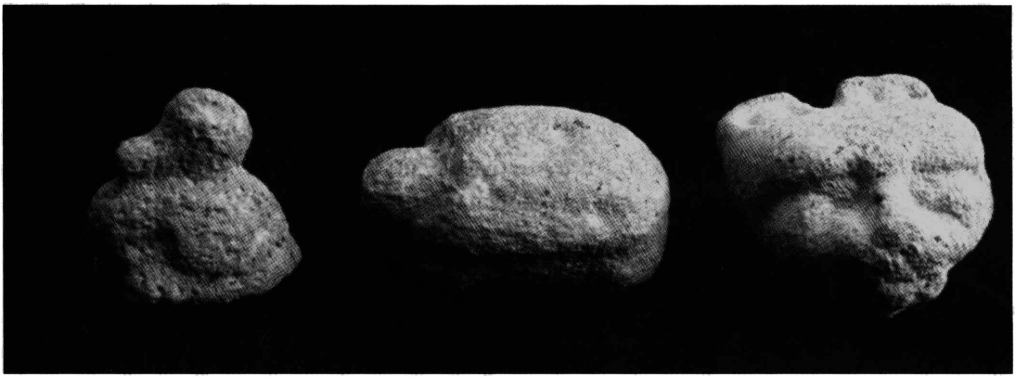
El Palacio Rojo en excavación.

Los residentes de las terrazas ocupaban viviendas de 100 m^2, las cuales son notablemente más grandes que las viviendas de 20 m^2 en algunos lugares de la cuenca de México o de Oaxaca en este mismo momento. Levantaron paredes de bajareque o piezas de lodo apisonado (hecho en moldes de madera), y las cubrieron con techos de palma.[6] Al descubrir la hematita (un mineral ferroso) en los cercanos depósitos naturales, conocidos como lechos rojos, pronto se dieron cuenta de que este mineral —que se encontraba mezclado con arcilla y yeso en el yacimiento— era idóneo para adornar las paredes y los pisos de sus casas y otras edificaciones, porque se endurece con el calor del aire y así forma una capa protectora durable, con un color rojo que tuvo un simbolismo sagrado. En algunas casas se colocaron, debajo de estos pisos, acueductos hechos con caños basálticos de diferente tamaño o desagües hechos con la bentonita local. La gente de menor estatus social, que vivía en la periferia del sitio, contaba con viviendas más rústicas, con pisos de tierra o grava.

Los habitantes de San Lorenzo y otras aldeas tuvieron que viajar diariamente a los ríos, lagunas y llanuras para obtener su comida y cortar leña. Caminaban y usaban canoas para el transporte. Regresaban a sus hogares y allí preparaban los alimentos para el consumo familiar; rallaban y cortaban los productos con navajas prismáticas de obsidiana, molían con morteros, metates y manos, y realizaban la cocción en vasijas he-



Arquitectura popular actual de la región, semejante a las antiguas chozas olmecas.



Pato, tortuga y felino. Pequeñas figuras de piedra utilizadas en ritos domésticos.

chas de barro que colocaban en el fogón. Las recetas de sus guisos son desconocidas, pero quizá rostizaron algunos alimentos, hirvieron caldos de pescado, tortuga, camarón y plantas recolectadas, cocieron tamales hechos de maíz y procesaron tubérculos y el coyol de la palma. La preparación de alimentos generalmente se llevaba a cabo en los patios, pues allí se localizaban los fogones con varias piedras para sostener las vasijas sobre el fuego. También se utilizaban hornos ovalados, cavados en la tierra o hechos en la superficie. No existían estructuras especiales donde la gente almacenara alimentos, como pueden ser silos o fosas; por lo tanto, el almacenamiento —que se limitaba sólo a unos meses— debió hacerse en los tapancos de las casas. Desechaban la basura orgánica en las laderas o barrancas, lejos de las viviendas, y de esta manera mantenían cierta limpieza en el ámbito doméstico y evitaban malos olores.

Cazaban venados de cola blanca y, en algunas temporadas, pudieron ahumar pescado; como agasajo para comer en ocasiones festivas, contaban también con los perros domesticados. Curiosamente, no hay evidencia de que hayan comido la carne de tiburón, aunque sus dientes eran muy cotizados para usos rituales.

OFICIOS, TAREAS

Dentro y alrededor de sus viviendas, los habitantes de San Lorenzo procesaban el chapopote, retocaban las herramientas de basalto u obsidiana, preparaban pigmentos y realizaban trabajos artesanales de materiales locales como la arcilla, la palma, la madera, la concha, el caparazón de tortuga, el asta de venado y el hueso. El chapopote, que aflora cerca de los numerosos domos salinos, fue un material sumamente útil como sellador, para reparar las canoas y los grandes y valiosos tecomates utilizados para alma-

cenar agua; además, los habitantes de San Lorenzo preparaban el chapopote en forma de pequeñas esferas para su exportación a otras regiones de Mesoamérica. Los alfareros, tras encontrar en un área vecina el caolín, una arcilla blanca, modelaron figurillas y vasijas cerámicas de alta calidad estética y tecnológica. Hoy día se utiliza el caolín obtenido de este lugar para aliviar problemas estomacales; podemos imaginar que los olmecas también lo usaron con fines medicinales.

Las cuerdas, hechas de palma y otras fibras, eran sumamente necesarias para una infinidad de usos como mover los troncos de árboles cortados para las viviendas y edificios ceremoniales; amarrar y jalar las esculturas en los traslados; subir agua de los pozos o del río; amarrar y asegurar la estructura del techo de las casas, y tejer las redes de pesca. En contraste con los usos utilitarios de las cuerdas, en algunos tronos monolíticos de piedra, el ancestro legendario, dentro de la cueva del inframundo, sostiene una gruesa soga sagrada. Y es que, al parecer, los olmecas sacralizaron la cuerda, como lo hicieron también con el hacha.

La gente que transitara por aquella capital regional que fue San Lorenzo, se encontraría a su paso con viviendas y otras construcciones, pero casi no podría ver superficies cultivadas. Si los habitantes de la capital tuvieron huertas domésticas, debieron ser de tamaño muy pequeño porque la evidencia arqueológica indica una densidad considerable de edificaciones. Pero en otros sitios cercanos, como por ejemplo Tenochtitlan y Loma del Zapote, las distancias entre las viviendas eran mayores, y por ende el cultivo de modestas huertas familiares era más factible.

La escasa disponibilidad de tierra en los predios familiares y en los campos cercanos a San Lorenzo fue un factor que influyó directamente en el desarrollo de las redes de comunicación y transporte, tanto terrestres como fluviales. Las personas que vivían río arriba bajaban en canoas, trayendo alimentos necesarios para la población de casi 13 000 personas residente en la "isla", que no podía sostenerse con las pocas tierras de cultivo. A cambio de sus productos alimenticios, los viajeros que venían de las comunidades lejanas podían obtener diferentes productos. Estos intercambios, realizados principalmente mediante las vías fluviales, fueron clave en la temprana economía olmeca y posibilitaron la gran aglomeración de gente en San Lorenzo ya que hacían posible el sustento diario de muchas familias.

MOVER LAS PIEDRAS

Los olmecas no podían obtener en la propia región todos los materiales necesarios para la vida. Para elaborar instrumentos cortantes como navajas prismáticas, raspadores y buriles buscaron la obsidiana a grandes distancias;[7] establecieron intercambio con al-

gunas comunidades ubicadas favorablemente para canalizar este vidrio volcánico desde los yacimientos más ricos, localizados en Puebla, el Estado de México y Guatemala.

Por otra parte, la cuenca baja del río Coatzacoalcos carece de las rocas indispensables para la sobrevivencia como es el basalto,[8] útil para el equipo de molienda y otros artefactos: metates, manos, morteros, martillos y pulidores. La ausencia, en San Lorenzo, de talleres especializados o domésticos para la producción de instrumentos de molienda, señala que los habitantes recibieron estos objetos en forma terminada, gracias al intercambio con las aldeas de la sierra donde hay cantos de basalto y afloramientos de la roca.

Cuando utilizaban la roca basáltica para manos, metates, morteros, martillos y demás utensilios, su valor era inmenso porque estos artefactos eran indispensables para la subsistencia del pueblo. Cuando lo escogieron para la creación de imágenes venerables, su valor fue transformado y elevado al nivel sagrado. La piedra era un puente simbólico entre lo doméstico y lo ritual.

Por órdenes de los gobernantes, los escultores abandonaban sus hogares para trasladarse a los talleres ubicados en las faldas de la sierra de Los Tuxtlas, donde preparaban bosquejos de las esculturas encomendadas. Durante la temporada de secas aprovechaban los cielos claros para trabajar diariamente al aire libre; escogían grandes cantos que en-



Traslado terrestre rudimentario de un monolito en San Lorenzo.

contraban sueltos en la orilla del flujo de lava, y con instrumentos rudimentarios —como martillos y cuñas de piedra y madera— creaban la forma general de las esculturas, reduciendo así el peso de las rocas que tendrían que transportarse hacia San Lorenzo. En estos talleres los arqueólogos han encontrado esculturas no acabadas, instrumentos, piezas defectuosas y desechos de talla, como lascas y fragmentos irregulares. Después del riesgoso traslado, otros escultores realizaban el acabado final de las esculturas.

Para muchos hombres, en la época de secas, las actividades cotidianas del hogar y el campo se transformaban en tareas dedicadas al traslado de monumentos de piedra. Para este peligroso transporte de las piezas —particularmente el de los inmensos tronos—, los hombres debían aplicar toda su experiencia técnica y su capacidad de organización para las maniobras. Seguramente no se realizaba ninguna maniobra sin la "bendición" de sacerdotes y chamanes. No es difícil imaginar la repercusión de estas jornadas en la vida cotidiana, porque cada hombre, mujer y niño tenía que programar muchas actividades de subsistencia y producción artesanal de tal manera que los hombres de cada familia pudieran ausentarse del ámbito doméstico por varias semanas o incluso por meses.

Aunque son relativamente evidentes los requerimientos materiales de un traslado, el misterio de estas maniobras reside en cómo se determinaron las rutas, si eran acuáticas o terrestres, aunque, obviamente, cualquier ruta debió comprender ambas, de acuerdo con las condiciones geográficas variables que tenían que atravesar. Al trasladar las piezas sobre todo por río a San Lorenzo, los trabajadores tuvieron que impulsar las balsas y canoas contra la corriente, y enfrentaban cierto riesgo de perder la pieza en el agua. Si arrastraban las esculturas por tierra, montadas en camillas, su maniobra era más segura pero con un gasto energético mayor que en el transporte acuático.

Entre las actividades que ocupaban a los gobernantes durante muchos días del año debía contarse, sin duda, la planeación de los traslados. Junto con los expertos en ingeniería, los gobernantes tuvieron que separarse de sus actividades rutinarias para dedicarse a la planeación anticipada de cada traslado: diseñar la ruta a seguir en la estación de secas y obtener los recursos necesarios; mandar hacer o traer los recursos requeridos para la maniobra, como por ejemplo, las largas y gruesas cuerdas y las maderas resistentes; encargar el desmonte y nivelación de los caminos. También preveían la provisión de alimentos de los trabajadores, quienes se alejarían de sus actividades de subsistencia para incorporarse a estos trabajos. Igualmente importante sería el realce del compromiso de los participantes mediante la intensificación del fervor místico.

Cualquier reconstrucción de un traslado es mera especulación por la ausencia de evidencias concretas al respecto.[9] No obstante, en cualquier tipo de traslado, el valor económico y sagrado de las rocas, estimado de acuerdo con el gasto de energía de muchos hombres y la intensidad de la consagración terrestre y celeste, debió incrementar-

Días de faena: mover las grandes piedras

El traslado de monumentales bloques de piedra no fue una preocupación exclusiva de los olmecas; los teotihuacanos, los mayas, los toltecas y los mexicas tuvieron que desplazar también gigantescos monolitos hasta las cercanías de sus templos. El traslado de una gran roca, en tiempos de Moctezuma II, quedó en la memoria de los mexicas y seguramente fue registrado en sus códices. Hacia finales del siglo XVI, Diego Durán describía así el episodio en su *Historia*:

> Motecuhzoma mandó proveer a todos los canteros de la comida que para todo el tiempo que en traer la piedra gastasen, hubiesen de comer, y así les fe proveído... fueron al lugar donde la piedra estaba y empezáronla a descarnar y a desasir... y habiéndola descarnado y puesto de manera que se podía sacar, fue Motecuhzoma avisado para que mandase ir la gente. El cual lo mandó y acudió toda la más gente que se pudo llevar... Los cuales fueron con sus sogas y palancas y otros aderezos... Y para que en este negocio no faltase superstición e idolatría, mandó Motecuhzoma que fuesen todos los sacerdotes del templo y llevasen sus incensarios...

Diego DURÁN, *Historia de las Indias...*, cap. LXVI

se en función del tamaño, peso y significado simbólico de las esculturas a mover. Por un lado, cada familia olmeca sacrificaba tiempo, recursos y esfuerzos, los cuales se restaban de las actividades diarias de subsistencia y producción, pero, por otro lado, su contribución afirmaba la identidad social y creaba deudas sociales de diversos tipos que aseguraban futuros servicios y recursos básicos para la vida cotidiana.

ENTRE LA TIERRA Y EL CIELO

Los temas plasmados en las magníficas esculturas de piedra nos permiten conocer diferentes aspectos de la vida cotidiana y ceremonial no de la gente común, sino del sector más poderoso de la sociedad olmeca. Estas personas documentaron momentos destacados de sus vidas con la representación pétrea de sus figuras elegantemente ataviadas, sus actividades, ritos y sucesos de índole histórica y mítica.

En estas representaciones aparecen temas claramente relacionados con los ocupantes del ápice social y religioso, los gobernantes, quienes no eran deidades pero fungían como lazos intermediarios entre el mundo terrenal, el inframundo y el ámbito celeste.[10]

Cada gobernante olmeca de San Lorenzo contaba con un trono monolítico de piedra, un símbolo de su cargo y poder cuyo diseño contenía mensajes sobre su legitimación ancestral divina.[11] Con una jerarquía inferior a la del gobernante, existían otros cargos importantes y las personas que los ocupaban no necesariamente tenían



Comparación de tronos a escala, con y sin ancestro divino. Imagen compuesta con los tronos 14 de San Lorenzo, 2 de Potrero Nuevo, y el de Laguna de los Cerros.

el mismo ancestro divino que el gobernante máximo. Por eso, los tronos pertenecientes a ciertos cargos menores pueden carecer del nicho frontal o cueva de donde emerge el antepasado legendario.

Los nombres y rostros de los líderes secundarios de algunas comunidades importantes, como son Estero Rabón y Loma del Zapote, se han perdido en el pasado. Sólo permanecen, como emblemas de su cargo, los tronos sin nichos. No pudieron usar el nicho porque no pertenecían al mismo tronco consanguíneo del gobernante de la capital. En contraste, el jerarca que poseía el pequeño trono del sitio de Laguna de los Cerros[12] manifestaba en él su relación consanguínea con los mandatarios capitalinos de San Lorenzo por la presencia del mismo antepasado dentro del nicho-cueva.

Los artistas olmecas crearon también las célebres cabezas colosales, identificadas como retratos de gobernantes,[13] para destacar la importancia del parentesco real. En San Lorenzo, los maestros escultores tallaron nueve de las 10 cabezas colosales[14] a partir de tronos. Quizás aprovecharon el trono de cada gobernante para plasmar su propio retrato; de esta manera, los gobernantes muertos se convertían en ancestros divinos y la compleja iconografía de sus tronos quedaba resumida en un rostro.

VIDAS DE SEÑORES

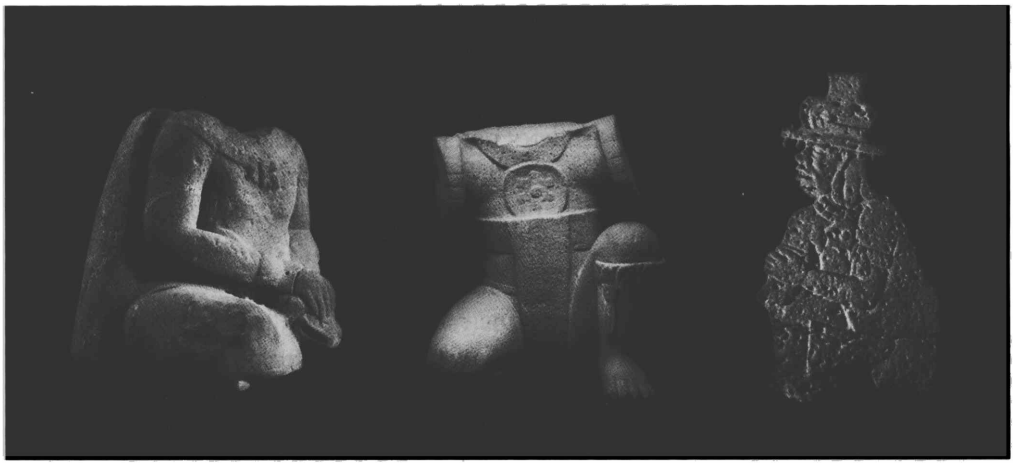
Los gobernantes utilizaban diferentes tipos de vestidos. Al colocarse su insignia principal, el casco, el mandatario se adornaba con el símbolo de su cargo, y además mostraba otros elementos que lo identificaban, a manera de nombre. Por el calor extremo de la región olmeca se utilizaba poca ropa en la estación de secas; los hombres usaban el braguero o *máxtlatl* sencillo como prenda básica, pero no sabemos cómo se vestían las

mujeres porque no hay representaciones de ellas en el arte monumental de San Lorenzo. Las pequeñas figurillas femeninas de terracota generalmente están desnudas, pero tampoco sabemos si fueron adornadas con prendas por separado. Los personajes masculinos de alto rango portaban la indumentaria emblemática de su posición social. El calzón corto, el braguero o *máxtlatl* de faldillas largas, la falda, el chaleco, la capa y el delantal se complementaron con adornos como collares, pectorales, brazaletes y orejeras de diversos estilos, muchos de los cuales eran objetos importados de gran prestigio y valor.

Al asumir su cargo, un mandatario participaba en ritos de ascenso al poder; algunos de ellos se llevaban a cabo en el sitio donde se ubicaba su trono y comprendían el consumo de ciertas especies (por ejemplo, aves) y carne humana, además del sacrificio de niños. En los tronos, los infantes, cargados por un hombre adulto (casi siempre sentado dentro del nicho frontal), pueden aparecer inertes —quizá muertos— o activos; en las esculturas de San Lorenzo, desafortunadamente, sus rostros han sido mutilados. No obstante, si observamos el bajorrelieve lateral de uno de los tronos de La Venta, vemos las expresiones vivas y posturas traviesas de estos niños en vísperas de su sacrificio.

El efecto visual del trono del jerarca no se limita a su tamaño sino también a las imágenes de hechos históricos y míticos representados en sus lados. Otros personajes, ancestros y parientes, aliados y conquistados, atestiguan el alcance terrenal del mandatario y su respaldo espiritual.

Una de las actividades frecuentes de los gobernantes y chamanes era la comunicación con los poderes sobrenaturales y divinos, la cual era de gran interés para toda la sociedad ya que su resultado influía en la calidad de la vida cotidiana. Utilizaban diver-



Vestuario de San Lorenzo.

sas sustancias obtenidas de plantas y animales, como el *ololiuhqui*, el veneno diluido de víboras y otros aún no identificados y, de esta manera, elevaban su espíritu para lograr la transformación divina.[15] Se vestían, por ejemplo, con la piel de felinos, y mediante danzas, cantos y el trance se convertían total o parcialmente en un animal sagrado. Muchas esculturas conmemoran estos trances logrados mediante la representación del personaje humano en un estado parcial de transformación. El éxito de las transformaciones era un augurio para las actividades vitales de la sociedad, como la subsistencia y el intercambio de bienes alimenticios y objetos utilitarios.

La práctica regular del juego de pelota por los olmecas de San Lorenzo parece haber sido importante tanto para la ideología del pueblo como para la vida cotidiana, por su íntima relación con la predicción de los ciclos naturales, clave en la subsistencia de todos. Los jugadores, vestidos con protecciones en la cintura, cabeza y piernas, movían la pelota de hule en canchas abiertas, pero las reglas precisas del juego se han perdido en el tiempo. Las esculturas indican que, al igual que el juego practicado en tiempos posteriores, esta actividad simbolizaba la comunicación de los humanos con el inframundo y el movimiento de los cuerpos celestes. Siempre presente en el juego estaba un símbolo que significaba a la vez la tierra, el inframundo y el puente entre ellos: el gran jaguar, la fuerza que guiaba a los humanos, asociado con la fuente de la lluvia y la neblina en las cuevas, los portales del inframundo.

RITOS Y ESCENAS

En los ritos llevados a cabo en el ámbito doméstico los olmecas usaron figurillas de terracota, las cuales representan mujeres, infantes, jugadores de pelota y animales. Algunas pequeñas esculturas hechas de basalto representan tortugas, patos y felinos, que en el seno familiar pudieron servir como objetos centrales en otros ritos estrechamente asociados con la subsistencia. Lo que no conocemos con exactitud es la gama completa de ceremonias que los olmecas realizaban en el ámbito doméstico y cuáles de ellas se llevaban a cabo todos los días.

Tampoco sabemos si otros ritos mejor representados en los restos arqueológicos —particularmente en la escultura monumental en piedra— se llevaban a cabo diariamente o si se restringían a ciertos momentos en el ciclo anual. Sea como fuere, los ritos públicos debieron tener gran importancia en la legitimación de los gobernantes y en el fortalecimiento de la unidad regional en la que se incluían todas las acciones diarias de los habitantes. Mientras que algunos ritos deben haber sido secretos, otros eran públicos y contaban con la participación de la gente común y con el de la elite. Hay un tipo especial de rito, para el cual tuvieron que coordinar a muchas personas para el



Los gemelos y un felino.
Esculturas de basalto, tal como fueron descubiertas en Loma del Zapote.

traslado de esculturas de piedra a puntos designados específicamente; el rito comprendía la composición de escenas formadas por varios monolitos.

Seguramente, en el seno de las familias olmecas y en las reuniones comunales se relataban leyendas e historias importantes para la memoria social, que afirmaban la identidad y promovían la integración del grupo. En ciertas festividades del año se recreaban estas historias y leyendas mediante la formación de escenas escultóricas que recordaban los pasajes más destacados. Por esta razón algunas esculturas son representaciones de personajes o seres míticos o históricos y otras de deidades. Afortunadamente se han conservado dos escenas sagradas de carácter mítico e histórico.

En la recreación de una leyenda, en el sitio Loma del Zapote, un centro secundario vecino a la capital, se utilizaron cuatro esculturas de piedra: dos jóvenes gemelos y dos felinos. Los gemelos portan un vestuario ritual que es idéntico: largos velos que cubren sus elaborados tocados hechos con cuerdas y esferas, pectorales rectangulares, orejeras plegadas, cinturones anchos, delantales, brazaletes, ajorcas y sandalias. Los gemelos fueron ubicados en la orilla de un sendero de bentonitas de tal manera que miraban al este, en dirección a los dos felinos. Esta importante escena congela en el tiempo un momento especial en el pensamiento religioso de los olmecas. Por su composición y simbolismo



Transformación.
Imagen compuesta por las esculturas 10 y 52 de San Lorenzo.

quizá sea una raíz temprana de la leyenda de los Gemelos Divinos que se encuentra en el *Popol Vuh*.[16]

La creación periódica de diferentes escenas con mensajes y composición distintos requería la participación, el esfuerzo y la coordinación de muchas personas para trasladar las piezas de un lugar a otro. Este esfuerzo aseguraba su participación en los ritos cuya función implícita era la unificación del territorio olmeca bajo un solo sistema de creencias.

En su último momento de grandeza, toda la gente en San Lorenzo se preparaba para celebrar la creación de una gran escena de cabezas colosales en conmemoración de los gobernantes ancestrales.[17] Con la ayuda de cientos o miles de personas, seis cabezas fueron colocadas en dos líneas trazadas en forma paralela en la cima de la meseta. Mientras tanto, los maestros escultores trabajaban en otras tres cabezas que estaban casi terminadas[18] para su posterior incorporación en esta macroescena. Pero, increíblemente, se truncaron los planes que con seguridad existían para las celebraciones (purificaciones, sacrificios, comidas festivas). Esta escena nunca fue terminada debido a que la capital fue casi totalmente abandonada alrededor del año 800 a.C.

NOTAS

[1] Los olmecas no dejaron testimonio escrito de su propio nombre por lo que se tomó "prestado" el nombre de un grupo histórico; el término significa "habitantes del país del hule".

[2] El clima es tropical pero extremoso, variando desde el frío menor a 15° C que traen los nortes lluviosos, las cortinas de lluvia en verano que refrescan momentáneamente antes de convertirse en vapor, hasta el castigante calor seco de entre 35 y 44° C traído por los fuertes vientos que azotan desde el sur.

[3] Estas estimaciones se refieren a la población asentada sólo en un área de 400 km^2 dentro y alrededor de San Lorenzo, la cual ha sido estudiada sistemáticamente por SYMONDS *et al.*, 2001.

[4] "Islote" es un término usado por los arqueólogos para identificar antiguos palafitos hechos de tierra.

[5] Cabe mencionar que las dificultades logísticas en la realización de trabajos arqueológicos en las casas habitación olmecas incluyen la generalmente pobre preservación de los vestigios y la gran profundidad en la que se encuentran. Por ejemplo, podemos notar que la arqueología olmeca empieza a enfocarse sobre las áreas domésticas de los sitios, no obstante, hasta ahora ninguno de ellos cuenta con la excavación completa de una vivienda con su patio, en parte también debido a su gran tamaño (mayor a los 100 m^2). Las técnicas de excavación arqueológica puestas en práctica en los sitios olmecas en la costa del Golfo no difieren mucho de las que se utilizan, por ejemplo, en los sitios tardíos del Altiplano, Oaxaca o la península de Yucatán, pero el tipo de vestigio que se excava es notablemente diferente. Toda la arquitectura olmeca de San Lorenzo, tanto monumental como residencial, fue construida sobre todo con rellenos de tierra, piedras sedimentarias blandas y recubrimientos de arena y grava. Esta región carece de rocas duras aptas para aguantar su incorporación en edificios grandes hechos de mampostería. En consecuencia, las plataformas ceremoniales, las viviendas y las terrazas habitacionales requieren una meticulosa excavación que incluye un detallado registro de los delicados vestigios.

Aunque estos restos arqueológicos fueran reconstruidos en su totalidad, no tendrían un aspecto semejante a la arquitectura del Altiplano y las áreas maya o oaxaqueña.

[6] La determinación del material de construcción usado en los techos deriva del estudio microscópico de los fitolitos realizado por ZURITA, 1997.

[7] Mediante estudios de los afloramientos de la obsidiana en toda Mesoamérica y el análisis químico de sus componentes, COBEAN *et al.*, 1991 han podido ubicar los lugares en donde San Lorenzo conseguía este recurso.

[8] Matthew Stirling fue el primer estudioso y arqueólogo pionero de la cultura olmeca que observó que la fuente más cercana de basalto se encuentra en la sierra de Los Tuxtlas.

[9] WILLIAMS y HEIZER, 1965, estudiaron aspectos técnicos de los traslados de monumentos olmecas y plantearon posibles rutas.

[10] En el libro *Contextos sagrados y profanos de la escultura olmeca* (CYPHERS, en prensa [a]) se describen los tipos de monumentos y su significado.

[11] La interpretación de estos monolitos como tronos fue planteado por GROVE, 1973.

[12] Este sitio es un centro secundario ubicado en el piedemonte de la sierra de Los Tuxtlas dentro de la cuenca del río San Juan.

[13] Matthew Stirling planteó que las cabezas colosales son retratos de personajes importantes.

[14] La única cabeza colosal de San Lorenzo que no tallaron a partir de un trono es la número 8, siendo ésta posiblemente la más antigua de todas. La parte posterior de esta cabeza no es plana como las demás sino redondeada. Su paradero fue tan singular como su hechura, ya que se encontró enterrada intencionalmente dentro de un conjunto arquitectónico ceremonial relacionado con la gobernatura (CYPHERS, en prensa [a]).

[15] El tema de las transformaciones representadas en el arte olmeca ha sido presentado por FURST, 1968, y REILLY, 1994.

[16] Una discusión amplia de esta escena se encuentra en CYPHERS, 1994.

[17] Cyphers (en prensa [a]) presenta la reconstrucción y temporalidad de esta escena.

[18] El reciclaje de tronos a cabezas fue propuesto por PORTER, 1990. CYPHERS, 1997, identificó el taller de reciclaje en San Lorenzo.

REFERENCIAS

COBEAN, Robert H., James R. VOGT, Michael D. GLASCOCK y Terrace STOCKER

1991 "High-precision trace-element characterization of major Mesoamerican obsidian sources y further analyses of artifacts from San Lorenzo Tenochtitlan", *Latin American Antiquity*, núm. 2(1), pp. 69-91.

CYPHERS, Ann

1994 "Olmec Sculpture", *National Geographic Research and Exploration* 10(3). Washington: The National Geographic Society, pp. 294-305.

1997 "El contexto social de monumentos en San Lorenzo", *Población, subsistencia y medio ambiente en San Lorenzo Tenochtitlan*, Ann CYPHERS (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 163-194.

en prensa [a] *Contextos sagrados y profanos de la escultura olmeca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

en prensa [b] *Escultura olmeca de San Lorenzo Tenochtitlan*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

DURÁN, Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* (2 vols.). México: Editorial Porrúa

FURST, Peter

1968 "The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality", *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec*, Elizabeth BENSON (ed.). Washington: Dumbarton Oaks, pp. 143-178.

GILLESPIE, Susan

1996 "Llano del Jícaro. Un taller de monumentos olmeca", *Arqueología*, 16, pp. 29-42.

GROVE, David C.

1973 "Olmec altars and myths", *Archaeology*, 26, pp. 128-135.

PORTER, James

1990 "Las cabezas colosales olmecas como altares reesculpidos: mutilación, revolución y reesculpido", *Arqueología*, 3, pp. 91-97.

REILLY, Kent
1994 "Cosmología, soberanismo y espacio ritual en Mesoamérica del Formativo", *Los olmecas en Mesoamérica*, J. CLARK (ed.). México: Citibank-El Equilibrista, pp. 239-260.

STIRLING, Matthew
1955 "Stone Monuments of the Río Chiquito, Veracruz, Mexico", *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, vol. 157, pp. 1-23.

SYMONDS, Stacey, Ann CYPHERS y Roberto LUNAGÓMEZ
2001 *Asentamiento prehispánico en San Lorenzo Tenochtitlan*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

WILLIAMS, Howell, y Robert HEIZER
1965 "Sources of rocks used in Olmec monuments", *Contributions of the University of California Archaeological Research Facility*, 1, pp. 1-39.

ZURITA, Judith
1997 "Los fitolitos: indicaciones sobre dieta y vivienda en San Lorenzo", *Población, subsistencia y medio ambiente en San Lorenzo Tenochtitlan*, Ann CYPHERS (coord.), Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 75-90.

2
LA VIDA URBANA EN EL PERIODO CLÁSICO MESOAMERICANO. TEOTIHUACAN HACIA EL AÑO 600 D.C.

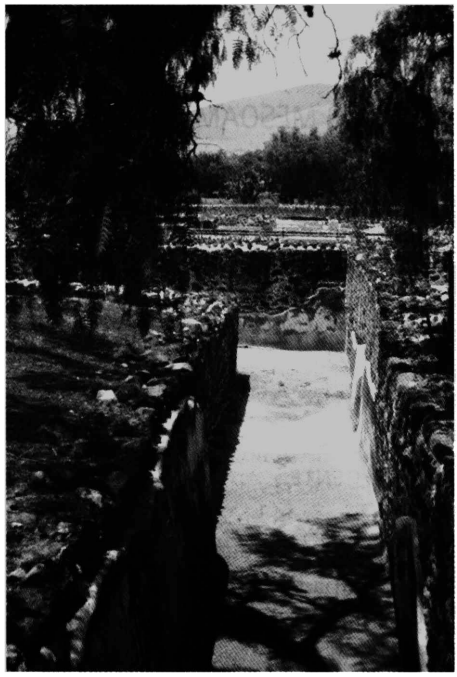
PABLO ESCALANTE GONZALBO*
Instituto de Investigaciones Estéticas,
Universidad Nacional Autónoma de México

CALLES, TAPIAS Y MUCHA GENTE

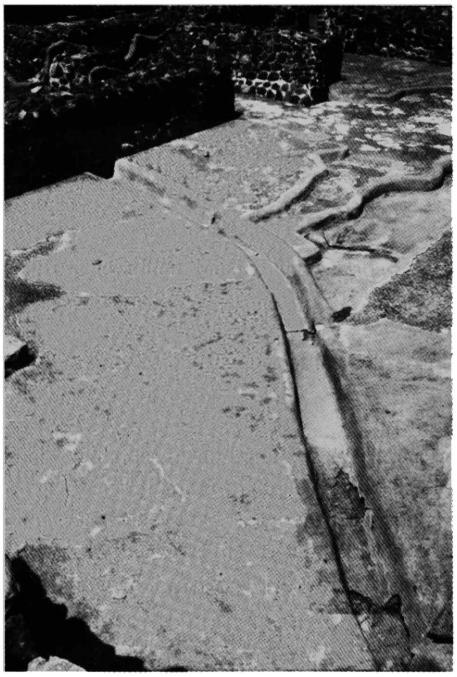
En ningún asentamiento del México antiguo la palabra calle puede usarse con más propiedad que en Teotihuacan. Basta con mirar el mapa del gran sitio arqueológico[1] para percibir un grupo compacto de cuadros, separados entre sí por estrechas franjas; tales franjas formaban un sistema de tránsito en el cual quedaba poco sitio para arboledas, veredas torcidas, hondonadas o charcas. Al circular por el casco de la ciudad, el viandante sólo tenía dos opciones: izquierda y derecha. Los conjuntos habitacionales, cuya sucesión daba lugar a las calles, estaban montados sobre basamentos de perfiles inclinados, y sus muros exteriores eran ciegos, salvo por uno o dos puntos que permitían el acceso: esto quiere decir que desde las calles no podía verse otra cosa que los altos muros, y ocasionalmente las filas de almenas que decoraban edificios de mayor jerarquía. Debemos añadir que las calles teotihuacanas no correspondían con una traza reticular; al cabo de tres o cuatro cuadras[2] cualquier calle era cortada por un nuevo macizo de construcción y era preciso doblar en ángulo recto para buscar otra calle que continuara en la dirección deseada. Dicho de otra forma, si uno se paraba en el centro de la calle y miraba hacia el fondo, nunca veía el final de la calle en las afueras de la ciudad, sino la tapia de algún conjunto habitacional, a menos que se encontrara ya muy cerca del límite urbano. No era un laberinto, pero estaba cerca de serlo.

La longitud de cada tramo de calle era de unos 60 m, que es la medida promedio de cada uno de los cuatro lados de un conjunto habitacional. El ancho variaba un poco:

* En la fase incial de este trabajo conté con la ayuda de Saeko Yanaguisawa a quien deseo expresar mi gratitud.



Antigua calle teotihuacana que permitía circular entre los conjuntos habitacionales hoy llamados Palacio y Patios de Zacuala.



Ducto de drenaje hallado bajo los pisos del conjunto habitacional situado al noroeste del Río San Juan.

aquellas calles que circulaban dentro de un mismo barrio podían medir de 2 a 3 m, pero las que separaban barrios distintos, como veremos, eran más anchas.

Bajo las calles y junto a ellas circulaban los canales del sistema de drenaje de la ciudad; algunos eran subterráneos pero también había muchos por los cuales el agua corría a cielo abierto, a manera de *apantles*. En algunas zonas de la antigua ciudad se han identificado calles provistas de banquetas —una a cada lado, pegadas a las respectivas cuadras o manzanas— y un canal central, lo que permitía el tránsito de las personas al mismo tiempo que la circulación del agua.[3]

Todo hace suponer que el sistema de drenaje de Teotihuacan tenía como principal propósito el de evacuar el agua pluvial; por lo tanto funcionaría a toda su capacidad de mayo a octubre. El punto de partida del sistema estaba en cada uno de los patios y plazas de la ciudad; el agua ingresaba a la red de drenaje por las coladeras de tales espacios y su destino final era el río San Juan, principal corriente natural que cruzaba la ciudad.[4] Para valorar la importancia de contar con un sistema que evacuara el agua de



Banqueta alrededor del conjunto habitacional de Yayahuala.

lluvia, es preciso considerar que en la época prehispánica, muy probablemente, el régimen de lluvias en el valle de Teotihuacan fue distinto del actual, con una precipitación más alta, favorecida por las montañas boscosas (montañas que, desde tiempos prehispánicos, se fueron deforestando). Pero incluso si las lluvias no hubieran sido más abundantes que hoy, se habría precisado un sistema como el descrito para evitar inundaciones y encharcamientos.

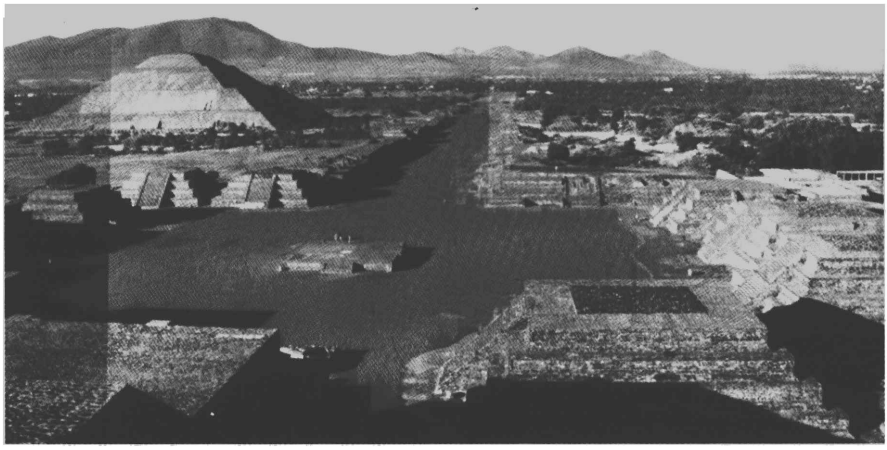
Por otra parte, como ha observado nuestro querido colega Jorge Angulo, los manantiales y arroyos que constituían el fértil entorno agrícola de Teotihuacan fueron parcialmente cubiertos por una mancha urbana que creció en detrimento de la tierra agrícola. Además de recolectar el agua de origen pluvial, los canales de la ciudad habrían tenido la función de dar continuidad a ese sistema de circulación de agua. En el suelo urbanizado no había plantas que regar, pero era preciso mantener el agua en movimiento para evitar un evento que comprometiera la vida en la metrópoli.[5] Naturalmente que sería también en la temporada de lluvias cuando la efusión de los manantiales y la circulación de los arroyos haría más necesario un drenado de ese agua a través de la ciudad.

La dimensión del proyecto

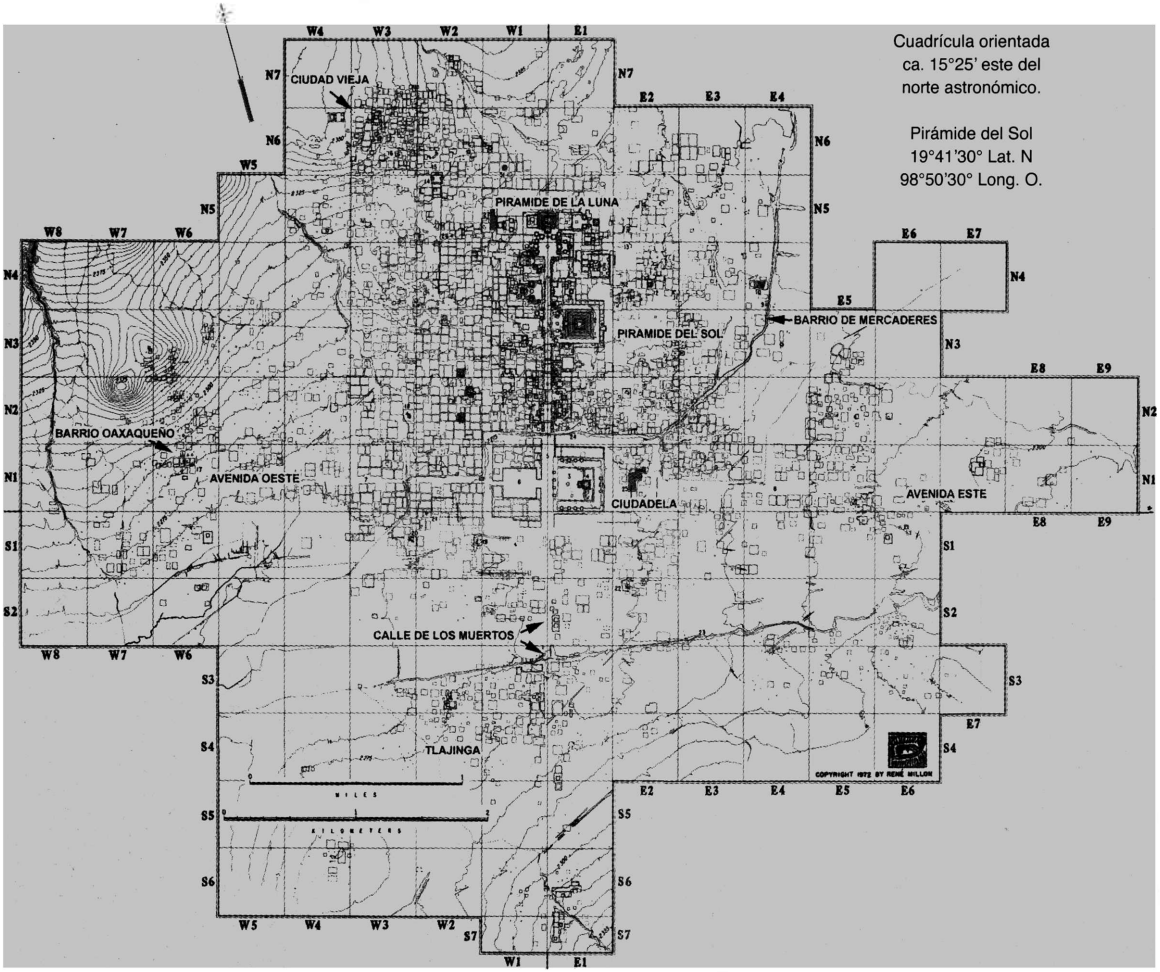
Los rasgos que distinguen a Teotihuacan como gran complejo urbano implican un esfuerzo social formidable que debió ser conducido por una entidad política legítima y centralizada, provista de lo que hoy llamaríamos credibilidad y poder de convocatoria. Las marcas más vigorosas del paisaje urbano (las pirámides del Sol y de la Luna, y el conjunto de la Ciudadela) son monumentales, y requirieron de una inversión de fuerza de trabajo que se mide en decenas de miles de trabajadores, acaso cientos de miles, por varias generaciones. Sin duda allí se construyó el prestigio político y religioso de la ciudad, en esa tarea titánica. En un entorno ecológico favorable —con recursos de importancia crucial como la obsidiana y la arcilla— se construyó su prosperidad económica.

El gobierno de Teotihuacan dispuso, a la vez que la erección de aquellas monumentales arquitecturas, el trazo y fabricación de la gran calzada de 5 km de largo que organiza todo el asentamiento. Hoy llamamos a ese gran eje norte-sur calzada de los Muertos, pero no fue nada semejante a un cementerio; era el pasaje más concurrido, uno de los espacios más vivos de la mayor ciudad de la América indígena.

Las construcciones de Teotihuacan cubren una superficie de 20 km^2.[6] Se calcula que, hacia el año 600 d.C., la ciudad fue refugio de decenas de miles de almas. René Millon, quien ha realizado el reconocimiento y mapeo más exhaustivo de la ciudad, estima una población mínima de 125 000 habitantes, y propone como cifras más probables entre 150 000 y 200 000 habitantes, pero aún deja abierta la posibilidad de que haya sido algo más que eso.[7] Tales eran las dimensiones de Teotihuacan; allí tuvo lugar una de las más intensas experiencias urbanas del México antiguo.



Calzada de los Muertos, vista desde la plaza de la pirámide de la Luna.



Mapa de Teotihuacan.

BARRIOS

Una de las características que distinguen a Teotihuacan de las otras ciudades mesoamericanas es su arquitectura habitacional. En el resto de los asentamientos de todas las épocas, los edificios de mampostería eran utilizados por la nobleza local, mientras que los demás grupos vivían en casas de adobe, bajareque[8] o ramas. En Teotihuacan la mayor parte de la población vivió en conjuntos habitacionales de sólida mampostería, protegidos de la humedad, adecuadamente iluminados y ventilados. Los investigadores estadounidenses han denominado a estos edificios *apartment compounds*, y nosotros los llamaremos "conjuntos habitacionales". Como se decía antes, cada conjunto habitacional corresponde con una cuadra o manzana de la ciudad.

El conjunto habitacional teotihuacano equivale a la agrupación de varias casas unifamiliares en un solo edificio. En promedio, los conjuntos habitacionales albergan de 10 a 20 familias nucleares. Aunque se presentan variaciones significativas en el tamaño y en la organización interna de los conjuntos, la mayoría se sitúan cerca de una medida promedio de 60 m por lado, y tienen una superficie de entre 3 000 y 4 000 m^2.[9] Se ha calculado que en cada conjunto pudieron vivir alrededor de 60 personas, como mínimo, y unas 100 personas, como máximo.[10] En su apogeo, la ciudad de Teotihuacan llegó a tener entre 2 000 y 2 200 conjuntos habitacionales.[11]

Veamos brevemente cómo las cifras mencionadas se relacionan con los totales de población propuestos para Teotihuacan: si tenemos 60 personas mínimo por 2 000 conjuntos habitacionales nos da un total de 120 000 habitantes; si calculamos 100 personas como máximo en 2 200 conjuntos habitacionales nos da la cifra de 220 000 habitantes.

Los conjuntos habitacionales constituyeron la vivienda estándar de la población teotihuacana durante más de 300 años, de 300 d.C. a 650 d.C., a lo largo de las fases denominadas Tlamimilolpa y Xolalpan.[12] Esto no quiere decir, sin embargo, que los conjuntos construidos hacia el año 300 d.C. hayan permanecido en uso, sin modificaciones, todo ese tiempo. La mayoría de los conjuntos excavados parecen haber sido reconstruidos totalmente tres o cuatro veces,[13] más o menos una vez cada 100 años.

Es muy probable que los habitantes de Teotihuacan hayan sido compelidos a vivir en los conjuntos habitacionales y no en otro tipo de vivienda, y es probable también que el propósito subyacente a la imposición de ese modelo que concentraba y ordenaba a la población fuera el de mejorar el ritmo de la producción artesanal de la ciudad y por lo tanto sus expectativas de éxito económico. Resulta interesante observar que en una zona de la ciudad ocupada por mercaderes procedentes del Golfo de México se construyeron en un principio grupos de habitaciones de planta circular que nada tenían que ver con el diseño de los conjuntos habitacionales locales; con el paso del tiem-

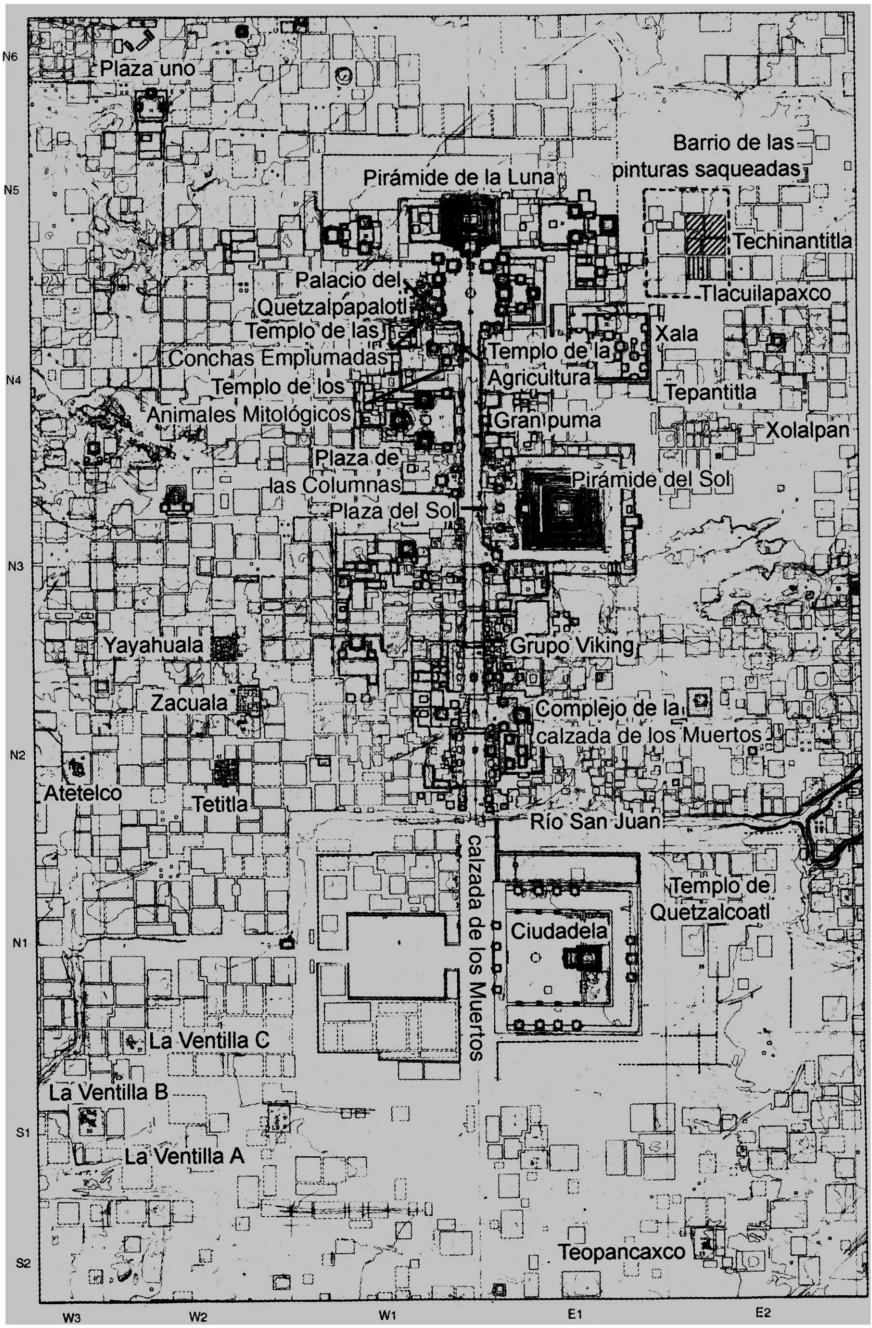
po, esa población de origen foráneo se adaptó a las condiciones de vida de la ciudad y le dio a sus viviendas la forma convencional de los conjuntos habitacionales, que articulaban habitaciones y patios, siempre cuadrangulares.[14]

Es importante señalar, sin embargo, que la uniformidad del modelo se refiere a su aspecto externo y general, puesto que cada conjunto en particular muestra un plano distinto. Dentro del mismo cuadro de 60 m por 60 m, cada grupo de familias parece haber obrado con bastante libertad para decidir el número de patios, su ubicación y sus medidas; el número de habitaciones, y si éstas iban a ser más alargadas o más cuadradas... Algunos conjuntos tienen muchos pasillos, largos y oscuros, mientras que otros se valen exclusivamente del sistema de patios para comunicar las habitaciones. Hay conjuntos que tienen muchas habitaciones pequeñas y otros que tienen pocas habitaciones grandes. Hay, en fin, conjuntos que tienen un patio central con un templo de grandes dimensiones y otros en los que no puede identificarse un centro sino varios patios principales. Todo ello hace suponer que el control estatal sobre la organización del suelo urbano se quedaba en el umbral de cada conjunto habitacional; en su interior eran las familias, con sus necesidades específicas de uso del espacio, las que definían las características del edificio.[15]

El agrupamiento de los conjuntos

René Millon ha observado una tendencia de los conjuntos habitacionales teotihuacanos a agruparse para formar barrios.[16] Los barrios más pequeños están formados por tan sólo dos o tres conjuntos, lo cual sumaría unas 200 personas; pero hay barrios que agrupan 10 o 15 conjuntos habitacionales y que deben haber superado el millar de habitantes. Podemos suponer la presencia de un barrio cuando identificamos en el mapa varios conjuntos habitacionales que se encuentran muy próximos entre sí, es decir, separados sólo por calles estrechas, casi callejones, y que, a su vez, se alejan de otros grupos de construcciones al quedar separados de ellas por calles amplias o por baldíos. También se pone de manifiesto la existencia del barrio por la presencia de artefactos que revelan la identidad de oficio e incluso de origen étnico de los habitantes de varios conjuntos habitacionales próximos. Ambos factores, la tendencia al agrupamiento y la identidad de oficio o procedencia, parecen estar presentes simultáneamente. El barrio habría funcionado como un escalón administrativo intermedio, entre el conjunto habitacional y la ciudad, así como el conjunto habitacional puede haber sido la instancia de mediación entre la familia y el barrio.

Si bien el trazo del mapa de Teotihuacan ha sido clave para detectar la presencia de los agrupamientos descritos, los arqueólogos ya habían observado, hace años, la pre-



Zona central de la ciudad de Teotihuacan.

sencia de estos barrios. Los dos casos más conocidos y sobresalientes, por implicar lazos étnicos además de la identidad de oficio, son el del llamado "barrio oaxaqueño" —que más propiamente podríamos llamar barrio zapoteco— y el "barrio de los mercaderes", situados al occidente y al oriente de la ciudad respectivamente. Los vestigios encontrados en los conjuntos habitacionales del barrio oaxaqueño no dejan lugar a dudas: la presencia de vasos-efigie funerarios de estilo zapoteco, de objetos de importación procedentes de Oaxaca, como la cerámica gris, y el uso de cámaras funerarias al estilo Clásico zapoteco nos indican que el barrio estuvo ocupado por zapotecos que, además, no perdieron el vínculo con su región a lo largo de los más de 300 años que vivieron en la metrópoli del México central. El motivo que pudieran haber tenido los zapotecos para establecer este pequeño enclave no es del todo claro, pero es probable que les interesara tener acceso a los yacimientos de cal de la región de Tula-Tepeji, y que administraran sus intereses por medio de una suerte de consulado en la metrópoli imperial; tampoco se descarta que hayan producido e introducido en Teotihuacan el tinte de la grana cochinilla.[17]

Por lo que se refiere al barrio de los mercaderes, se han encontrado en él concentraciones importantes de cerámica de Veracruz, lo cual, aunado a los rasgos iconográficos de algunos objetos hallados en el sitio, ha conducido a la hipótesis de que se trata de un barrio poblado por gente del Golfo de México. Las evidencias arqueológicas indican que los habitantes de aquel barrio se dedicaron a introducir en Teotihuacan cerámica maya, algodón, cinabrio, plumas finas, y la propia cerámica del Golfo; es decir, se trata de mercaderes, a la manera de los pochteca de los tiempos mexicas (quienes también pertenecían a una etnia del Golfo de México).[18]

En los trabajos de Millon sobre el urbanismo y los conjuntos habitacionales de Teotihuacan, asoma, pero no toma una forma definitiva, la idea de un nivel de agrupación mayor que el barrio pero inferior al de la ciudad. La idea de Millon ha sido desarrollada parcialmente por otros investigadores, particularmente por Altschul. Al día de hoy no tenemos datos suficientemente claros, pero vale la pena señalar dos cosas. En la ciudad de Teotihuacan se utilizó un tipo de conjunto arquitectónico que se conoce como "complejo de tres templos", y que consiste en la agrupación de tres plataformas piramidales que cierran tres de los cuatro lados de una pequeña plaza. Estos conjuntos ceremoniales —y quizá también administrativos— salpican la superficie de la ciudad; hay bastantes de ellos, pero su número es muy inferior al de los agrupamientos de conjuntos habitacionales que se han identificado como barrios;[19] además, varios de ellos se encuentran en puntos más o menos neutros, equidistantes de dos o más barrios. Este fenómeno hace pensar en la existencia de "distritos", integrados por varios barrios, y presididos por estos conjuntos de tres estructuras. Por otra parte, es un hecho que algunos barrios tienden a aglutinarse o aproximarse,



Un posible distrito, compuesto por tres o cuatro barrios, al sur del río San Lorenzo, extremo meridional de la ciudad.

mientras que se alejan de otros conjuntos de barrios de la ciudad; en otras palabras, con los barrios ocurre algo semejante a lo que ocurre con los conjuntos habitacionales: no es imposible que este siguiente nivel de agrupamiento, en unidades mayores que los barrios, corresponda a la fuerza de cohesión de un distrito y sus prácticas administrativas.[20]

Uniones y divisiones

Ya sabemos que los habitantes de un mismo conjunto habitacional tenían en común el oficio, pero, al parecer, les unía algo más. Los estudios practicados por Michael W. Spence sobre las osamentas del conjunto habitacional La Ventilla B, que se concentraron en el análisis de rasgos genéticamente transmitidos, dieron el siguiente resultado: los hombres de La Ventilla B tenían, entre sí, nexos biológicos bastante estrechos, mientras que las mujeres del conjunto presentaban mayor diversidad genética. Según Millon y el propio Spence, tal resultado puede interpretarse con mayor certeza

como indicador de comunidades cohesionadas por lazos de parentesco que practicaban un patrón de residencia patrilocal.[21] Posteriores trabajos de Spence llevan el asunto más allá del conjunto habitacional, pues se ha demostrado que los adultos de sexo masculino de un mismo barrio presentan más semejanzas de base genética entre sí que con los adultos de otros barrios.[22] Es probable que estemos ante una especie de clanes patrilocales exogámicos, semejantes a los que encontraremos en vísperas de la conquista española, pero es necesario que se estudie una muestra más amplia de osamentas, que incluya barrios de diferentes características, para darle fuerza a tal hipótesis.

La unión creada por el parentesco y por la comunidad de oficio no era obstáculo para que se presentaran diferencias de estatus dentro de un mismo conjunto habitacional, y dentro de un barrio. Cuando nos enteramos de que algunos individuos de un conjunto habitacional fueron incinerados, y observamos las ricas ofrendas enterradas junto a sus restos, mientras decenas de otros individuos de ese mismo conjunto fueron enterrados directamente en el piso, con alguna vasija sencilla, descubrimos claras diferencias de estatus dentro del conjunto. También sucede que dentro de un mismo barrio hay algunos conjuntos habitacionales que muestran más riqueza que otros: espacios más amplios, altares o templos de mayor tamaño, mayor concentración de objetos suntuarios. Esto último nos indicaría que algunos conjuntos tenían mayor jerarquía que otros del mismo barrio. Finalmente, se perciben en Teotihuacan diferencias de estatus entre los barrios: al este de la pirámide de la Luna y al norte de la pirámide del Sol encontramos barrios de sorprendente riqueza, a juzgar por las pinturas que cubren sus muros; al sur de la ciudad, en cambio, en las proximidades del río San Lorenzo, la arquitectura presenta acabados mucho más austeros.[23]

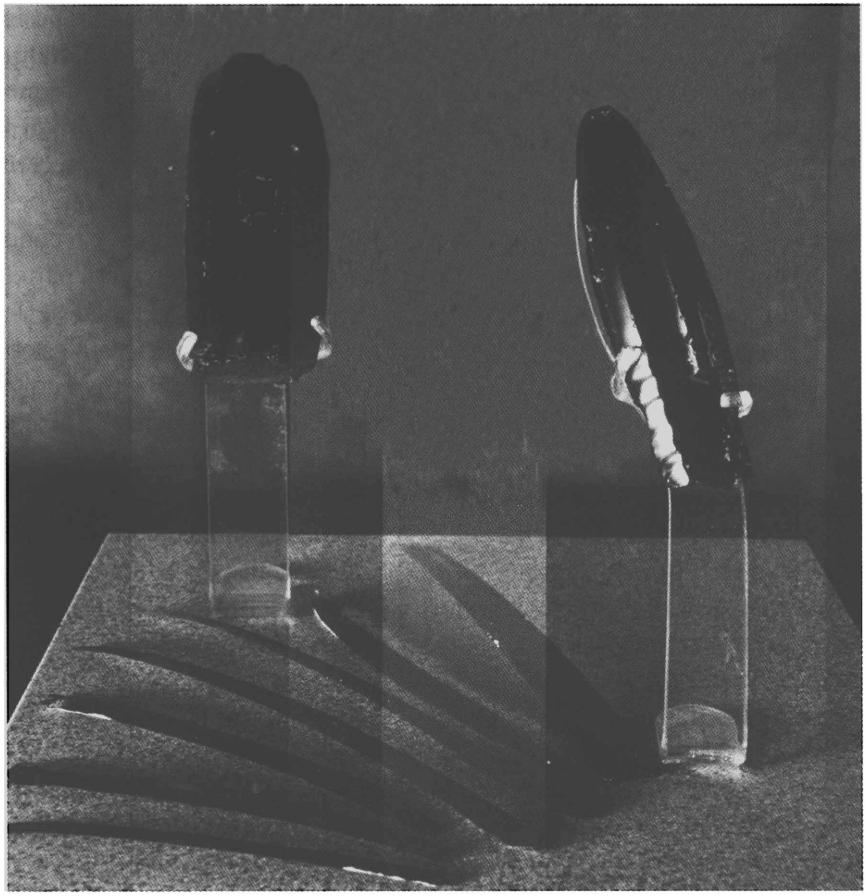
Vale la pena observar que esta diferenciación social que se reproduce en cada nivel de la organización de la ciudad le imprime a Teotihuacan un carácter diferente al que percibimos en las sociedades del Posclásico: no se trata de una masa empobrecida,[24] sujeta al control de una elite inconmensurablemente rica. En primer lugar, las familias más ricas compartían con las más pobres un mismo tipo de arquitectura y de medio urbano (sólo una minoría, cerca de 5% de la gente, parece haber vivido en casas de adobe dispersas en la periferia de la ciudad). En segundo lugar, todos los grupos, aun los de menor jerarquía (barrios de modestos alfareros, por ejemplo), experimentaban una diferenciación interna, basada, seguramente, en criterios de parentesco, sexo y edad, así como méritos adquiridos durante la vida. Los indicios que hoy están a nuestra vista no apuntan hacia una sociedad de clases como la que construyeron los mexicas.[25]

LOS OFICIOS

No hay indicios de que el Valle de México tuviera una fuerte población rural durante el periodo Clásico; al contrario, lo que se aprecia es una tendencia a la concentración de sus habitantes en la ciudad de Teotihuacan. El crecimiento demográfico sostenido que los arqueólogos han detectado en la antigua urbe no podría explicarse sin un flujo, constante también, de inmigración procedente de la periferia rural. Las tasas de mortalidad infantil que se infieren del estudio de los restos óseos teotihuacanos no habrían permitido el crecimiento, ni la supervivencia siquiera, de la gran ciudad, si no hubiera existido ese refuerzo de población. Ahora bien, ¿con qué objeto acude y se concentra la población del valle en la ciudad?, y ¿a qué se dedica, una vez que está allí?

El prestigio religioso de Teotihuacan tuvo que ser un factor de atracción muy importante. Ese prestigio podía tener su origen remoto en la existencia de abundantes cuevas y manantiales en el área, pero sin duda se afianzó con un episodio histórico de gran trascendencia: la edificación de las pirámides del Sol y de la Luna.[26] Con la construcción de las pirámides, la elite teotihuacana trazaba el destino religioso de la ciudad y simultáneamente construía su liderazgo regional y su capacidad para reunir y organizar nutridos contingentes de mano de obra. La eficacia administrativa de aquella elite para regular la explotación y distribución de la obsidiana, para poner en circulación las manufacturas (principalmente la cerámica) y para garantizar una plaza de mercado en la que confluían recursos de todas las regiones tuvo que ser una razón clave para que los diferentes grupos decidieran concurrir y agruparse en la ciudad.

Es muy probable que entre los vecinos de la ciudad hubiera agricultores que, durante los días del año en que la tierra no demandaba su fuerza de trabajo, colaboraran en las tareas de extracción de obsidiana de los yacimientos próximos y en las tareas constructivas de la ciudad. En ambas faenas debe haber intervenido el gobierno —como sabemos que lo hacía en la época mexica— para organizar los turnos y montos de trabajo y para facilitar, por medio de sus almacenes, la alimentación de las cuadrillas de trabajadores. Los cálculos realizados a partir del número de talleres artesanales detectados en la ciudad (la mayoría dentro de los propios conjuntos habitacionales) y de los indicios sobre diferentes grados de especialización laboral, han conducido a la estimación de que las dos terceras partes de la población teotihuacana se dedicaban a la agricultura.[27] Muchos de estos campesinos deben haber labrado tierras fuera del valle de Teotihuacan; si estas tierras se encontraban a más de una o dos horas de distancia, es probable que hayan utilizado chozas o campamentos próximos a sus tierras, para pernoctar allí durante las temporadas de mayor trabajo agrícola.



Navajas y núcleos de obsidiana.

El trabajo de la obsidiana

Nadie que no vea cómo se sacan estas navajas podrá bien entender cómo las sacan, y es de esta manera: primero sacaban una piedra de navajas, que son negras como azabache, y puesta tan larga como un palmo, o algo menos, hácenla rolliza y tan gruesa como la pantorrilla de la pierna, y ponen la piedra entre los pies y con un palo hacen fuerza a los cantos de la piedra, y a cada empujón que dan, salta una navajuela delgada con sus filos, como de navaja; y sacaban de una piedra más de doscientas navajas.

MOTOLINÍA, *Historia de los indios...*, tratado I, cap. X.

El procedimiento que conduce a la estimación de dos tercios de campesinos para la ciudad consiste en restar a la población total un tercio, que es la porción que se vincula con talleres artesanales especializados. Sin embargo, debemos observar que una serie de tareas importantes de carácter administrativo, religioso y militar habrían sido realizadas por individuos no vinculados a talleres y que por lo tanto no aparecerían en el cálculo anterior; lo mismo puede haber ocurrido con músicos, mercaderes, pescadores y cazadores... Aceptemos los dos tercios como un máximo posible, y reconozcamos que la población urbana no campesina podría ser superior a una tercera parte.

En cualquier caso, no cabe duda alguna sobre la vocación artesanal de Teotihuacan, sobre la diversidad de oficios y técnicas que en la ciudad florecieron, y sobre la repercusión que la enorme producción de los artesanos teotihuacanos tuvo en toda Mesoamérica. René Millon y sus colaboradores han ubicado 400 talleres de obsidiana. La mayoría de éstos se encuentran dentro de conjuntos habitacionales pero también hay algunos en edificios no residenciales, cerca de la Ciudadela y de la pirámide de la Luna.[28] Los talleres estatales, y quizá en alguna medida los talleres familiares, deben haber laborado bajo cierto control del gobierno de la ciudad. La obsidiana era un recurso estratégico muy importante y sabemos que el crecimiento de la ciudad y su expansión *quasi* imperial tuvieron como eje el acceso a los yacimientos, el beneficio y la distribución de este vidrio volcánico.[29]

Después de los trabajadores de la obsidiana, el grupo artesano más numeroso en Teotihuacan era el de los alfareros. Se han localizado cerca de 200 talleres de cerámica;[30] una buena cantidad se concentra en las márgenes del río San Lorenzo, cerca de importantes yacimientos de arcilla,[31] y el resto están dispersos por la ciudad. No tenemos noticia de un estudio completo que aborde la clasificación de los talleres alfareros, pero algunos informes indican que había subespecialidades, es decir, que un mismo alfar no producía todas las piezas del repertorio de la cerámica teotihuacana. En particular se ha reportado la presencia de talleres especializados en el uso de ciertas pastas, como el "anaranjado San Martín"; especializados en la producción de ciertos tipos de objetos, como las "tapaderas" y los "candeleros", que se fabricaban preferentemente en los alfares del noroeste de Teotihuacan, y de talleres especializados en la fabricación de pequeñas piezas, en serie, por medio de moldes, como parece haber sido el caso del conjunto habitacional de Xolalpan.[32]

También se han encontrado indicios de otras actividades artesanales, en diferentes grados de especialidad. Sabemos que se trabajaba la cestería, en el conjunto de Tlamimilolpa; la pintura, en Xolalpan; la lapidaria en Tlajinga, y actividades relacionadas con la piel de conejo en Oztoyahualco, entre otros.[33] En algunos conjuntos habitacionales hay evidencia de la práctica exclusiva de un oficio; pero no es infrecuente que en el mismo conjunto se encuentren rastros de dos oficios artesanales distintos. Si dichos

rastros estuvieran localizados en diferentes áreas de un mismo conjunto, o incluso en distintos conjuntos de un mismo barrio, sería fácil concluir que se trata de grupos familiares con especialidades distintas, pero no es así; más bien parece que estamos ante el desarrollo simultáneo de dos especialidades.

Otros oficios

A diferencia del conjunto habitacional en el cual ha vivido una familia de alfareros o de trabajadores de la obsidiana, el conjunto que ha albergado a un destacamento militar, a un grupo de sacerdotes o a un gobernante, no queda salpicado de fragmentos de materia prima; tampoco quedan en él instrumentos que delaten el oficio de sus usuarios.

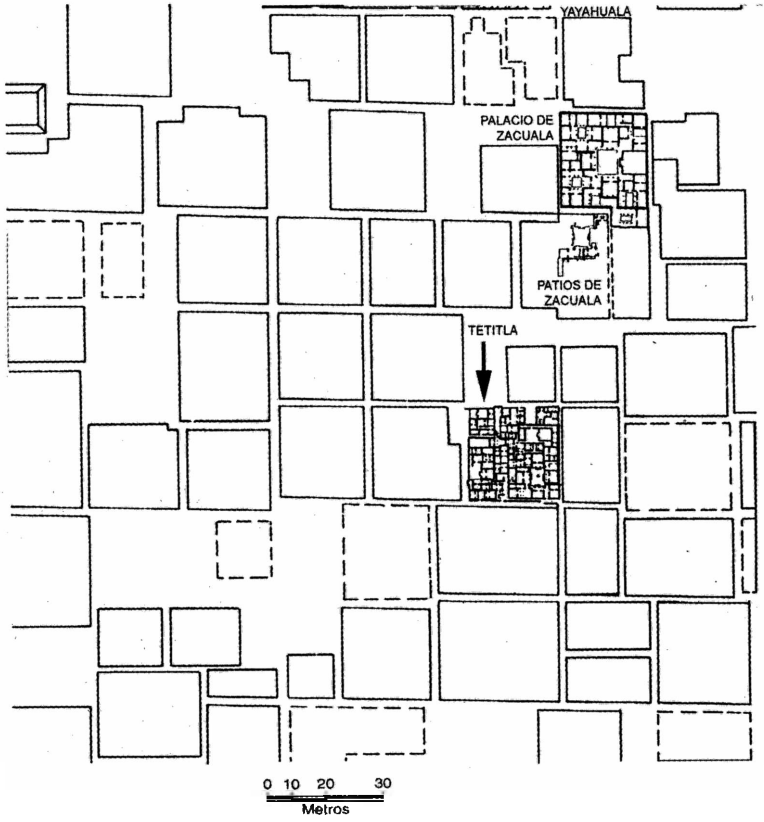
Las características de la arquitectura, su ubicación en relación con áreas públicas y ceremoniales, y la iconografía de sus muros, han sido algunos de los rasgos señalados en ciertos edificios teotihuacanos para proponer su relación con las elites de la ciudad. El "palacio" de Quetzalpapálotl fue identificado como tal en virtud de su ubicación privilegiada y de la riqueza de su escultura decorativa. Se encuentra, en efecto, en la cabecera de la ciudad, y la ornamentación de su patio de las columnas es única.[34] El conjunto habitacional de Tetitla fue señalado por Sejourné como un "monasterio" y hay buenos motivos para ello, como veremos después.[35]

Más recientemente se ha señalado la posibilidad de que algunos conjuntos habitacionales de la ciudad hayan hospedado a grupos de militares. Estos "cuarteles" se encontrarían, según Millon, en distritos caracterizados por la presencia de personas de alto rango; se trata de las zonas de las cuales proceden algunas de las más importantes muestras de la pintura mural de la ciudad. Uno de estos distritos incluiría los edificios de Atetelco, Tetitla, palacio de Zacuala y patios de Zacuala; el otro distrito incluiría a Tepantitla y el llamado barrio de los murales saqueados. "Cada uno de estos distritos incluye conjuntos militares: Techinantitla, cuartel general de un barrio militar, y Atetelco".[36] Esta identificación, interesante y sugerente, se basa en el análisis de la pintura mural, en la cual están presentes algunos motivos militares así como la representación de ciertos tocados que se asocian con la expansión militar teotihuacana.[37]

HOGARES

Los conjuntos habitacionales teotihuacanos son, antes que nada, edificios que agrupan cuartos, vecindades con un número de habitaciones mucho mayor al que caracteriza una casa unifamiliar. Los conjuntos con mayor aglomeración de cuartos, como Tlami-

milolpa, pueden llegar a tener cerca de 100, y los conjuntos que se caracterizan por tener pocas habitaciones, como Yayahuala y Zacuala, cuentan con unas 25. Respecto a las dimensiones de los cuartos, es preciso señalar que hay una gran variedad dentro de cada conjunto habitacional, además de las diferencias que hay entre un conjunto y otro. Definitivamente, los planos disponibles nos indican que no hay un módulo estándar que defina el área de las habitaciones para los conjuntos. En Tlamimilolpa hay algunos cuartos pequeños, de 6 m^2, y otros grandes, de 25 m^2, pero los más comunes tienen una medida cercana a los 12 m^2. En Yayahuala hay mucha variación: encontramos cuartos de 8 m^2, 12 m^2, 15 m^2, 16 m^2 y 25 m^2. En Tetitla también hay mucha variedad, pero dentro de los mismos límites, los cuartos más pequeños miden cerca de 9 m^2, y hay habitaciones que miden 12 m^2, 15 m^2, 17 m^2 y 20 m^2. Oztoyahualco se muestra más

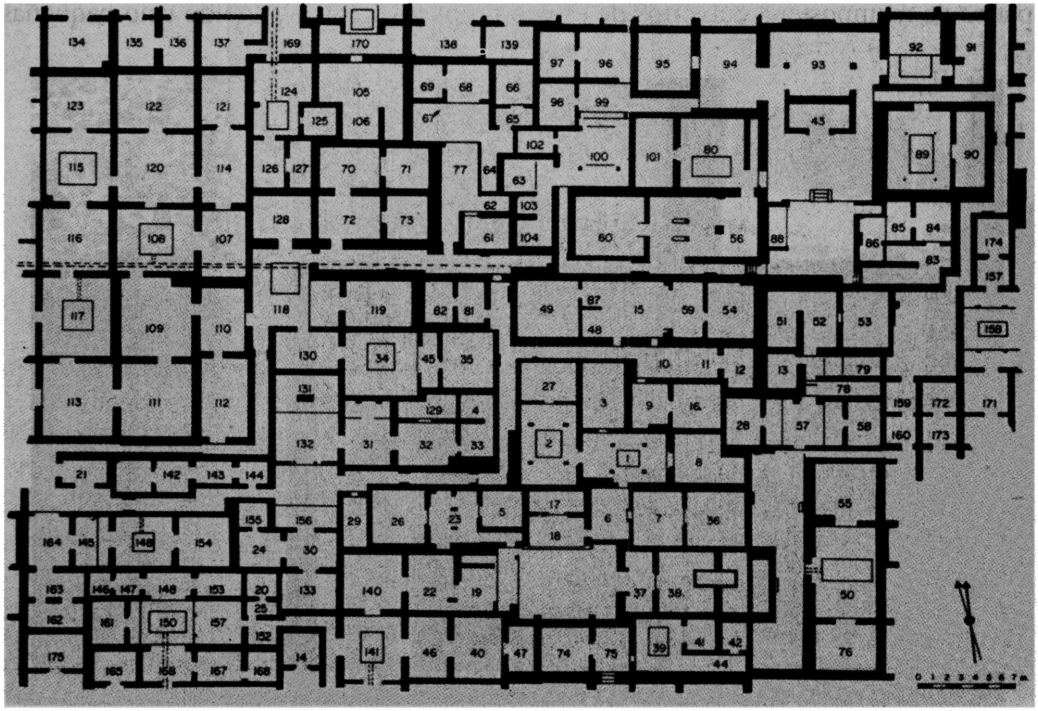


Conjuntos habitacionales de Tetitla, Palacio y Patios de Zacuala (excavados) y la silueta de otros conjuntos aledaños no excavados.

modesto; tiene más cuartos chicos y ninguno de sus cuartos mayores alcanza las dimensiones que observamos en otros conjuntos; en Oztoyahualco tenemos medidas como 7 m^2, 9 m^2, 11 m^2 y 15 m^2. En Zacuala, que ha sido identificado como un "palacio", la mayoría de las habitaciones son grandes; ninguna es menor de 20 m^2, y las medidas comunes son 24 m^2, 40 m^2 o 52 m^2.

En algunos conjuntos habitacionales existen una o dos habitaciones de un tamaño mucho mayor al promedio: en Yayahuala hay un par de habitaciones de 54 m^2; en Zacuala también hay dos piezas muy grandes, de cerca de 72 m^2; en Tetitla los cuartos mayores miden 60 m^2 y 65 m^2 respectivamente. Estos cuartos grandes suelen tener pórtico y algunos escalones, y se comunican al patio principal; es probable que se trate de espacios en los cuales se verificaba algún tipo de reunión, de gente del conjunto, ya fuera para fines administrativos, sociales o religiosos. También podría tratarse de los aposentos del jefe o dirigente del conjunto habitacional.

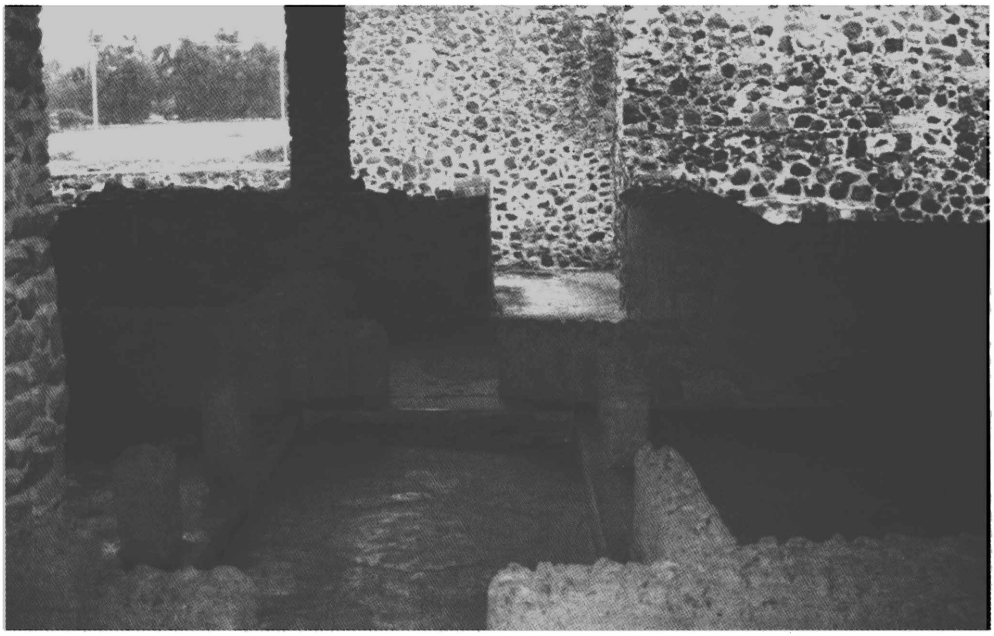
Aunque algunos conjuntos contaban con pasillos, que debieron ser bastante oscuros, la clave para comunicar un grupo de habitaciones con otro estaba en el uso de los patios. Cada patio daba acceso, ventilaba e iluminaba un grupo de tres o cuatro



Plano del conjunto habitacional de Tlamimilolpa.

habitaciones, y bastaba con un estrecho paso o con abrir un segundo vano a cualquiera de estas habitaciones para acceder a otro patio y a un nuevo grupo de cuartos. Además de los patios mayores, es frecuente encontrar pequeños patios en las esquinas o en los bordes de los conjuntos; estos patiecillos funcionaban como cubos de luz, de manera que las habitaciones cuya puerta no daba a un patio de distribución sino a otro cuarto podían contar con algo de iluminación natural. Los recubrimientos de estuco bruñido que tenían, en muchos casos, los patios de los conjuntos incrementaban la cantidad de luz reflejada y ayudaban a resolver el problema creado por la ausencia de las ventanas. Esta ausencia de ventanas es un rasgo difícil de explicar pero característico de la mayor parte de la arquitectura mesoamericana.[38]

No podemos asegurar que conocemos la rutina seguida por los teotihuacanos para deshacerse de la basura; tampoco está claro cuál era el procedimiento para evitar que el excremento y la orina de los habitantes de cada conjunto se convirtiera en un problema de salud. Se ha reportado la presencia de desperdicios, como huesos de conejos y guajolotes, en algunos patiecillos de servicio;[39] y se ha señalado concretamente el uso de pequeñas áreas no techadas con pisos de tierra apisonada como los más probables receptáculos de basura.[40] Sin embargo estos datos no agotan el problema: los patios de mampostería cubiertos de estuco no pueden haber recibido sino pequeñas



Patio, pórtico y dos habitaciones del conjunto habitacional de Tetitla.

Cortinas por puertas

Puertas de madera... no las usaban creyendo por ventura suficientemente bien defendidas sus casas con la severidad de las leyes contra los ladrones; pero para defender lo interior de su habitación de la observación de los pasajeros, tenían cubierta la entrada con un cañizo, del cual colgaban una sarta de tejuelas para que cualquiera que quisiese entrar excitase con el movimiento y el ruido de dichas tejuelas la atención de los domésticos. A nadie era permitido pasar de la puerta adentro sin el beneplácito de los dueños de la casa; si la necesidad o la civilidad o la relación de parentesco en el que llegaba no cohonestaba su entrada, era oído en la puerta y desde allí prontamente despachado.

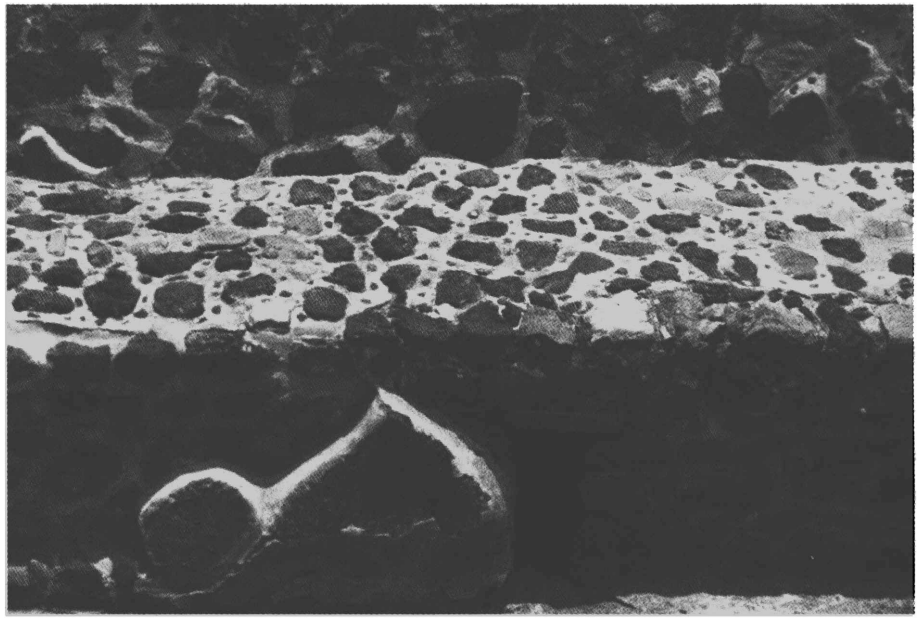
Francisco Javier CLAVIJERO, *Historia antigua de México*, libro VII, cap. LXIII.



Anillos de piedra a ambos lados de la puerta de una habitación teotihuacana. Dichos anillos servían para sujetar las cortinas.

cantidades de desperdicios, poco más que el polvo que se junta al barrer con una escoba; de otra forma habría existido un montón de basura en la propia vivienda (lo cual es obviamente insalubre) y se habría obstruido el drenaje. Respecto a los patios de tierra, que sin duda serían la mejor explicación, se han excavado pocos todavía, y nuestro conocimiento de ellos es precario. Tienen que haber existido basureros y probablemente letrinas fuera de los conjuntos habitacionales, en áreas que no formaran parte del "primer cuadro" de la ciudad; es difícil pensar que una urbe de las dimensiones de Teotihuacan no contemplara una solución de largo plazo para el problema de los desechos.

Un sistema de drenaje circulaba debajo de cada conjunto para recoger el agua que caía en los patios. Duras y delgadas lajas cubrían los conductos durante su trayecto bajo los pisos de las habitaciones y hasta llegar a las paredes exteriores del edificio. El desagüe de cada conjunto se conectaba con el sistema general de la ciudad que iba paralelo a las calles y que a veces circulaba bajo el suelo y otras veces en acequias.[41] Como decíamos antes, este sistema de drenaje no debe pensarse como un sistema para la expulsión de desperdicios, pues sólo funcionaba una parte del año y ciertas horas del día; todo indica que su función no era otra que la evacuación del agua pluvial que no se deseaba retener.



Salida del drenaje en un muro exterior del conjunto habitacional de Yayahuala. Al parecer el agua se vertía directamente en un apantle abierto.

El agua potable se obtenía por medio de pozos perforados dentro de los conjuntos habitacionales. Se han detectado pozos de sección circular y de sección rectangular. También es probable que los conjuntos situados cerca del cauce de los ríos San Juan y San Lorenzo (en la parte más alta de su cauce, antes de cruzar la ciudad) y cerca de algún manantial satisficieran sus necesidades en estos cuerpos de agua.

La vida de las familias de artesanos, y quizá en su mayor parte la vida de las mujeres y los niños de los barrios de agricultores y mercaderes, transcurría en los conjuntos habitacionales. Diferentes tareas artesanales tenían lugar en los patios y en los pórticos, y así lo atestiguan los residuos dejados durante la labor: fragmentos de obsidiana, moldes de barro, recipientes para pintura, pulidores de estuco. En postes de madera colocados alrededor de los patios, y quizá también en los pilares de mampostería, deben haberse atado los telares de cintura en los cuales las mujeres de todos los conjuntos habitacionales tejerían las telas para el vestido de la familia.

En los espacios interiores se almacenaba la comida, se cocinaba, se comía, y, por supuesto, se dormía. En las habitaciones mayores deben haber tenido lugar las reuniones del jefe del conjunto habitacional con los demás jefes de familia, y quizá algunos ritos religiosos, si bien los principales ritos comunitarios deben haber ocurrido en los patios centrales de los conjuntos, alrededor de los altares.



Pozo para obtener agua potable que utilizaban los habitantes del conjunto llamado "de los edificios superpuestos".

COMIDA, NUTRICIÓN Y SALUD

Algunas habitaciones pequeñas de los conjuntos habitacionales parecen haber funcionado como almacenes. En ellas se han encontrado grandes vasijas de barro, empleadas para guardar semillas y quizá agua, y se han detectado restos de vegetales comestibles.[42]

En estudios recientes se ha podido verificar la cercanía de los almacenes con otras habitaciones en las cuales los restos de combustión y la presencia de instrumentos de molienda indican que se cocinó.[43] La valoración de los resultados de la química de suelos en estas cocinas ha llevado a Manzanilla a la convicción de que tales habitaciones pudieron ser también el lugar donde los alimentos se ingerían. Se trataría de un cuarto equivalente al que los planos nahuas de Tenochtitlan denominan *cihuacalli*, que literalmente significa "cuarto de las mujeres" y que hace alusión al sitio del fuego, donde se preparaba e ingería la comida.

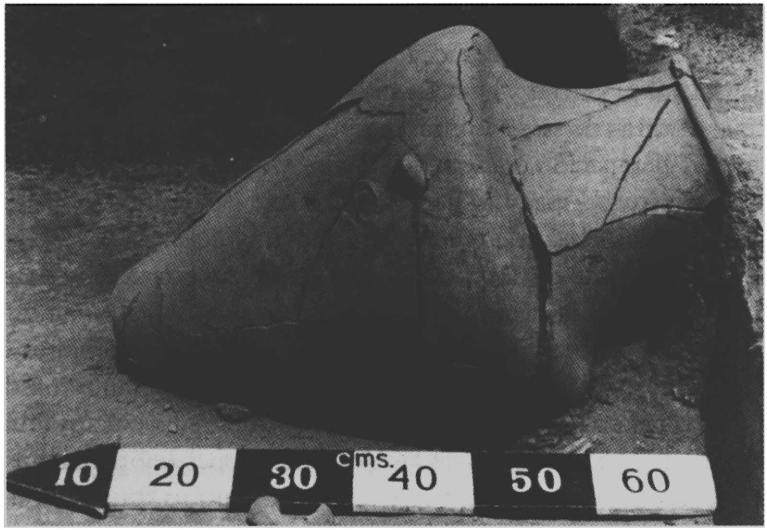
El estudio de los restos de flora y fauna encontrados en los conjuntos habitacionales nos permite reconstruir la dieta de los teotihuacanos. Así sabemos que comían maíz, frijol, calabaza, chile, amaranto, nopal, verdolaga, aguacate, tomate y guaje, y que usaban como hierbas de olor el epazote y el orégano. Entre las frutas de que disponían, sabemos a ciencia cierta que ingirieron el tejocote, el capulín, la ciruela y el zapote blanco. La fauna comestible era muy variada e incluía las siguientes especies: perro, guajolote, venado, liebre, conejo, diferentes roedores, zorrillo, jabalí, armadillo, pato, garza, paloma, ganso, codorniz, tortuga, rana, lagartija y diferentes tipos de peces.[44]

Para que todos estos productos alimenticios se reunieran en la cocina teotihuacana era necesario no sólo el beneficio de las tierras circundantes, sino además la pesca, la caza y la recolección en el valle de Teotihuacan y aun más lejos. Alguna pintura mural de aquella época documenta el uso de la cerbatana y el lanzadardos, armas indispensables para la caza en Mesoamérica.[45] Por otra parte, la presencia del tejocote y el capulín nos indicaría o bien que las montañas aledañas a la ciudad eran entonces boscosas y húmedas (todo lo contrario a lo que vemos el día de hoy), o bien que había cierto comercio con rancherías de las sierras circundantes del Valle de México, seguramente otomíes.

Un vistazo a la lista de los alimentos teotihuacanos basta para percibir que se trata básicamente de la misma dieta que tenemos documentada para los mexicas, mil años después, lo cual, por otra parte, es lógico... ¿no comían los pueblos mediterráneos en el siglo XVI más o menos lo mismo que habían comido los romanos? Lo que no podríamos asegurar es que la elaboración de los alimentos fuera idéntica en Teotihuacan y en Tenochtitlan. Sabemos que en Teotihuacan hay metates, pero no con la abundancia que caracteriza las poblaciones nahuas del Posclásico; igualmente, el número de comales detectados es muy inferior al que cabría esperar si los teotihuacanos hubieran tenido la

tortilla como centro indiscutible de su alimentación. Esto nos hace pensar que entre los teotihuacanos el maíz pudo haberse ingerido, alternativamente, en forma de pozole, gachas, tamales y, seguramente también, tortillas.

Algunos estudios arqueológicos de fines de la década de los ochenta y, sobre todo, de la década de los noventa del siglo XX, empiezan a proporcionar datos bastante precisos sobre la alimentación. Tales estudios han arrojado algunas señales que van en la misma dirección: nos sugieren que los teotihuacanos tuvieron que modificar su dieta justo cuando la ciudad se encontraba en su apogeo. Al iniciar la llamada fase Xolalpan, hacia el año 450 d.C., se produjo una reducción en el consumo de maíz y un incremento en el consumo de amaranto.[46] En la misma época se aprecia un incremento en el consumo de especies animales, lo cual parece ser también una respuesta a la disminución en el consumo de maíz. En el sitio de Tlajinga se incrementa el aprovechamiento de peces de agua dulce, mientras que en Oztoyahualco parece ocurrir entonces la adopción de la cría del conejo, el guajolote y el perro.[47] Este tipo de datos nos dice por lo menos dos cosas sobre el modo de vida y los recursos aprovechados por los teotihuacanos: por una parte nos indica que el entorno les proporcionaba diferentes alternativas para su nutrición, y que, al parecer con relativa facilidad, un producto podía ser remplazado por otro, al existir cierta abundancia regional. Pero por otra parte estos datos nos hablan de una presión demográfica y de una posible falla en la organización de la producción regional; una falla de tal magnitud como para motivar un cambio en la dieta por la disminución de uno de los ingredientes básicos, acaso el principal.



Ánfora teotihuacana.

Una nota sobre la esperanza de vida

Los huesos de los teotihuacanos nos han dado información valiosísima sobre la historia de la antigua metrópoli; pero todavía hacen falta muchos trabajos para que podamos concluir que se está obteniendo toda la información que el estudio de las osamentas puede dar. Se necesitan muchos más estudios como los de Rebeca Storey y Carlos Serrano.[48] No hay, entre otras cosas, un balance general de la salud de los teotihuacanos: nutrición, enfermedades, posibles epidemias, cambios históricos en el estado de salud de la población; de manera que tenemos que avanzar sobre un terreno un tanto provisional.

Los estudios de paleopatología no indican un estado de mala salud y desnutrición generalizados en la ciudad de Teotihuacan. Se detectan patologías bucales con mucha frecuencia y se señala la artritis degenerativa como un padecimiento común; sin embargo no se han encontrado en las osamentas otras señales que puedan por sí mismas explicar las altas tasas de mortalidad que los análisis estadísticos revelan.[49]

Uno de los estudios de osamentas más completo que se ha realizado es el del conjunto habitacional denominado Tlajinga 33, sobre una población de 129 esqueletos. De este grupo, 24 individuos son nonatos, murieron en el vientre materno; 28 son neonatos, llegaron a nacer pero murieron durante las primeras horas o los primeros días de su vida. Tenemos, en total, 52 defunciones de criaturas que no lograron llegar a los dos meses de vida, 40% del total. El número de defunciones entre los dos meses y los cinco años de edad es de 26, o sea 20%. Si sumamos ambos, obtenemos la cifra de 78 muertos antes de los cinco años de vida, más de 60% de la población total.

La esperanza de vida del teotihuacano era pobre en comparación con la nuestra, y el principal problema era nacer y mantenerse con vida los primeros meses; cruzado ese umbral, las expectativas de sobrevivencia empezaban a mejorar. La esperanza de vida promedio de un recién nacido era sólo de 16 años y medio, pero quien llegaba a cumplir los 20 años tenía una esperanza de vida promedio de 18 años más, es decir, su esperanza de vida era de 38 años.

La curva de mortalidad de Tlajinga 33 empieza en un punto muy elevado, debido a la mortalidad perinatal; desciende en la infancia, encuentra su punto más bajo a los 25 años y tiene su cresta en los 30 años. Estos datos coinciden con los de la curva de mortalidad de Oztoyahualco, con una pequeña diferencia: el punto más bajo de esta curva se sitúa en el grupo de edad de 15 a 19 años. La cresta de Oztoyahualco se sitúa también a los 30 años. En ninguna de las dos poblaciones había muchos individuos que llegaran a los 50 años; en Tlajinga es sólo 5% de la población total estudiada.[50]

El día de hoy no contamos todavía con una explicación satisfactoria de la alta tasa de mortalidad teotihuacana, y particularmente de su mortalidad infantil y perinatal.

Curvas de mortalidad de diferentes pueblos indígenas de Norteamérica son semejantes a la que empieza a perfilarse para Teotihuacan.[51] Sin embargo, la metrópoli del Valle de México tuvo una serie de logros tecnológicos, relacionados, por ejemplo, con la productividad agrícola y la integración de una gran variedad de recursos alimenticios en su dieta, y también relacionados con la calidad de la vivienda y el drenado de las aguas. No deja de sorprender el magro impacto de estos logros sobre el problema central de la existencia de las comunidades: mantenerse con vida. La única explicación a la mano por el momento sería atribuir la mortalidad a "las infecciones por estafilococos y las virales, las gastroenteritis, la tuberculosis, las septicemias y las parasitarias".[52]

UNA PAUSA: DE PLACER Y DE OCIO

Cuando nuestro conocimiento de una sociedad antigua deriva casi exclusivamente de la arqueología y de algunas conjeturas que pueden establecerse con el procedimiento de la analogía etnográfica, nuestras posibilidades de conocer los aspectos más sutiles de la vida cotidiana disminuyen. Por ejemplo, ¿cómo hacían más grata su vida los teotihuacanos? ¿Cómo endulzaban los días, y cómo se distraían, cómo se evadían, cómo obtenían placer? Nos faltan respuestas.

El consumo de miel y de cacao, que son dos alimentos de postín para los pueblos del Posclásico, debe haber ocurrido en Teotihuacan, pero no hay datos arqueológicos que lo confirmen positivamente. Sí contamos, en cambio, con restos botánicos que nos permiten asegurar la familiaridad de los teotihuacanos con el maguey y con el tabaco,[53] lo cual nos autorizaría a imaginar que tenían la costumbre de ingerir pulque y de inhalar el humo del tabaco. Es cierto que no se utilizaba todavía la pipa, por lo menos no en esta zona de Mesoamérica, pero debemos recordar que en tiempos mexicas el tabaco se consumía en largas cañas y no en pipas. En cuanto al maguey, Teotihuacan se encuentra cerca de las principales zonas productoras de esta planta; si los teotihuacanos la conocían y usaban sus espinas para obtener sangre, es muy poco probable que no se les haya ocurrido castrarla y aprovechar su jugo.

Si efectivamente fumaban tabaco, el aroma producido por su humo debe haber enriquecido el ambiente festivo de algunos banquetes o reuniones, del mismo modo que lo harían las flores empleadas en la elaboración de ofrendas, como el cempasúchil.[54] Los aromas de leña y de copal, para un pueblo que veía en la ofrenda del fuego el rito más cotidiano, tienen que haber dominado en la atmósfera doméstica.

Y los teotihuacanos jugaban, sólo que no sabemos exactamente qué jugaban, cómo y dónde. En algunos conjuntos habitacionales se han encontrado figuras esgrafiadas en el estuco del piso. Entre estos grafitos hay figuras humanas, figuras de templos,



Grafito hallado en el piso de un conjunto habitacional.
Probablemente se trata del tablero empleado en algún juego de suerte similar al *patolli*.

y también cintas o franjas divididas en casillas que sin duda servían para colocar fichas o frijoles. Algunos de estos tableros presentan aspas en ángulo recto, a la manera de los *patolli* descritos y pintados en las fuentes coloniales; en otros casos la franja tiene el aspecto de un cuerpo de serpiente, con cabeza y cola, que describe varias vueltas. La división en casillas y la ubicación de estos diseños, en patios y pórticos, nos indica que no son meros dibujos hechos por entretenimiento, como otros grafitos, sino auténticos tableros de juego.[55]

El "gran juego" de los mesoamericanos también parece haber estado presente en Teotihuacan, el juego de pelota. A juzgar por el atuendo de algunas figuritas de cerá-

mica y por las pinturas del mural conocido como Tlalocan, en el conjunto habitacional de Tepantitla, debieron practicarse varias modalidades de juego de pelota en Teotihuacan. También es una buena pista ese poste de piedra encontrado en el barrio teotihuacano de La Ventilla, cuyo diseño coincide con el de un marcador en la muy probable representación de una cancha de juego de pelota en el mural de Tepantitla.[56] De lo que no hay ningún vestigio en Teotihuacan es de la cancha propiamente dicha, a la manera de las que encontramos en la mayoría de las ciudades del Posclásico. La única explicación de la ausencia, en el mapa de Teotihuacan, de canchas formales para un juego que los teotihuacanos debieron practicar con frecuencia, sería que las canchas están allí y no hemos sabido verlas. Si en Teotihuacan se jugó a la pelota con la bola de hule y buscando el rebote de dicha bola en las paredes de un campo rectilíneo, lo más probable es que las canchas fueran las propias calles, siempre flanqueadas por altos taludes y encerradas por las igualmente altas paredes sin ventanas de los conjuntos habitacionales; también pudieron funcionar como canchas de juego de pelota algunos de los tramos de la calzada de los Muertos situados entre la pirámide del Sol y el río San Juan; tramos hundidos y rodeados por paredes en sus cuatro lados.

MATERIALES, INSTRUMENTOS, VAJILLA

Los fósiles botánicos y faunísticos recuperados en las excavaciones de Teotihuacan no sólo nos instruyen sobre la alimentación de los teotihuacanos, también nos permiten establecer algunas inferencias sobre los materiales e instrumentos que eran comunes en las casas de los teotihuacanos. La presencia de fitolitos de agave y de algodón nos señala la posibilidad de que las fibras de ambas plantas hayan sido usadas en la elaboración de telas para el vestido. Además, los dos tipos de fibras pudieron utilizarse para la elaboración de hilos y cordajes. La presencia de restos de *Ficus amate* hace probable el uso del papel; si completamos este dato con la observación de varias esculturas teotihuacanas que ostentan adornos circulares con la típica forma del papel plisado, en abanico, podemos aceptar como muy probable que, al menos para fines ornamentales, el papel ya estuviera en uso.

Los teotihuacanos dormían sobre petates de tule, y con toda seguridad la cercanía del lago de Tetzcoco garantizaría la existencia de abundantes cantidades de esta planta todos los años. El carrizo y las cañas de maíz les permitían contar con varas adecuadas para las portezuelas o empalizadas de los corrales de guajolotes, para cortinas y cobertizos, para algunos tipos de chiquihuites. El guaje les proporcionaba a los teotihuacanos una cantimplora para almacenar agua en casa o para llevarla a cuestas en las travesías.

Los morillos para la construcción, los postes, las trojes al aire libre, los instrumentos de labranza (concretamente el *huictli*, mal llamado coa), los bastones y algunos otros artefactos podían elaborarse con las maderas del pino, el encino, el huizache y quizá el fresno.

Las pieles de conejo y de venado se encontrarían sin duda entre las prendas de abrigo y las cobijas más comunes. Probablemente la piel de venado serviría también para los parches de los tambores (como aquellos pintados en el último patio de Tetitla). Algunas pieles exóticas, como la del jaguar y la del oso, pueden haber servido también, muy ocasionalmente, para manufacturar la capa o el abrigo de un jefe o de un chamán.[57]

Las plumas y las conchas, a las cuales los mesoamericanos eran tan aficionados, se representan infinidad de veces en el arte teotihuacano y no hay duda de que eran piezas fundamentales en el vestido y la ornamentación. La concha nácar y el *Spondylus* eran objetos de gran valor que podían figurar en una ofrenda, y el caracol marino de tipo *Strombus* era un instrumento musical ya en aquella época, y probablemente también un artefacto sonoro usado en la guerra y en la vigilancia de la ciudad.

La vajilla teotihuacana y algunos problemas de la vida cotidiana

En ninguna ciudad de Mesoamérica se reunió nunca la cantidad de artesanos que encontramos en Teotihuacan. Quizá por ello la cultura teotihuacana produjo la muestra más rica y variada de objetos de cerámica del México antiguo: gran variedad de pastas, de colores, de técnicas decorativas y de formas. La mayor parte de las vasijas y figuras del repertorio cerámico de Teotihuacan tienen usos y funciones más o menos conocidos, pero todavía hay varias piezas sobre cuya función se especula y que, a ciencia cierta, no sabemos para qué servían.

El repertorio de la cerámica teotihuacana incluye ollas de diferentes tamaños para almacenar[58] y calentar agua y alimentos, y platos y cajetes para comer.[59] También se han encontrado comales, aunque en una proporción menor a la que caracteriza las vajillas del Posclásico.[60]

Además de los típicos vasos trípodes de fondo plano con tapadera, que identificamos claramente con contextos funerarios, hay algunas vasijas teotihuacanas tan características de esta metrópoli que no las veremos en ninguna otra parte. Una de estas vasijas es la llamada copa, recipiente de aspecto más bien raro en Mesoamérica y que nos hace pensar en la cerámica mediterránea. Las copas tienen una base circular de la cual surge el pequeño recipiente, que es estrecho cerca de la base pero se ensancha de inmediato, para permanecer casi recto, hasta llegar al borde en el cual se ensancha y se abre ligeramente hacia afuera. Algunas copas tienen asa y otras tienen un canal vertedero.



Copas teotihuacanas.



"Tapaplatos" teotihuacanos ¿o comales trípodes vistos por su cara inferior?

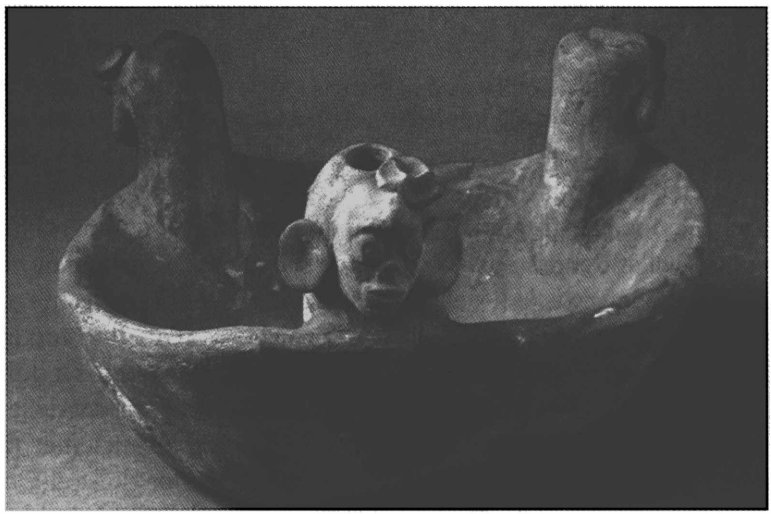
Entre los objetos de cerámica más curiosos se encuentran las llamadas tapaderas o tapaplatos,[61] de uso muy extendido en la ciudad. Se trata de platones circulares, muy parecidas a los comales pero de menor diámetro y algo más profundos (unos 4 o 5 cm). En la cara convexa estos tapaplatos tienen tres "asas" equidistantes; tales asas y el hecho

de que dos o tres de estas piezas hayan sido encontradas cubriendo otras vasijas explican que se haya pensado en atribuirles una función de tapaderas. También se ha llegado a proponer que estuvieran relacionadas con el traslado de comida de un hogar o una cocina a un sitio de trabajo; correas amarradas de las asas habrían permitido sujetar estas tapaderas a un plato inferior y llevar la comida tapada.[62]

La idea del portaviandas parece un poco difícil de aceptar. Si la vivienda estaba tan cerca de un hipotético taller colectivo como para que la esposa —supongamos— le llevara a su marido la comida, ¿por qué no iba el marido a casa, comía y luego volvía? Si se trataba de que los trabajadores de un taller no perdieran mucho tiempo a la hora de comer, para continuar su labor de inmediato, ¿cómo confiar este objetivo a la sincronización espontánea de decenas de amas de casa que cruzarían las calles de la ciudad con el itacate? Pero supongamos que los portaviandas no salen de múltiples casas sino de una gran cocina que elabora alimentos para muchas personas.[63] Si se trata de alimentar a los trabajadores de un taller o un grupo de talleres, parece que habría sido más conveniente situar las cocinas cerca de tales talleres colectivos, y ahorrarse así el tiempo y la fuerza de trabajo de las personas que tendrían que recorrer un tramo de ciudad cargando la comida del día. Si se piensa en cuadrillas de trabajadores que realizan trabajos de construcción, acarreo de piedra, reparación del drenaje, etc., en diferentes puntos de la ciudad, lo más lógico es que se les haya dado un almuerzo ligero y algo de agua, de tal suerte que pudieran seguir trabajando después. Sabemos por fuentes tardías que cuando se requería reunir mucha fuerza de trabajo para alguna obra y era preciso alimentarla, la autoridad interesada se encargaba de proveer la comida, y lo más probable es que ésta consistiera en totopos, pinole y atole, comida típica del itacate, según las fuentes coloniales, que no requería calentamiento.

En fin, cuando los teotihuacanos quisieron hacer tapas, les colocaron un pivote en el centro, para que pudieran ser levantadas con una mano (así ocurre en los vasos trípodes). Una tapadera con tres asas no tiene sentido, pues cuando mucho se emplearían dos manos para levantar dicha tapa, y no tres. La presencia de las tres protuberancias equidistantes hace pensar, más bien, en patas que buscan el equilibrio estable (justamente a la manera de los vasos trípodes). El análisis de las huellas de uso de los tapaplatos indica que las "asas" fueron en realidad usadas como patas,[64] lo cual haría de estos artefactos, más bien, platos extendidos. Creo que la discusión de estos y otros objetos de cerámica es muy interesante porque involucra consideraciones muy específicas sobre la vida cotidiana; pero no podemos reslover el problema ahora. Por último, vale la pena anotar que algunos de estos tapaplatos muestran huellas de exposición al fuego en la cara convexa, como si se les hubiera usado a modo de comales, pero también se reporta carbonización en la cara cóncava en otros casos, lo cual ha llevado a la consideración de que fueran algún tipo de braseros. La cuestión está abierta.

Un problema de interpretación muy semejante se presenta con las vasijas provistas de tres prolongaciones verticales. Se trata de recipientes de base circular, que miden unos 30 cm de diámetro en su borde, cuyas paredes, levantadas casi verticalmente, presentan cierta ondulación debido a una factura tosca. De la cara interior de las paredes, cerca del borde, surgen tres prolongaciones huecas equidistantes, como tubos. Aunque las prolongaciones emergen del barro de la cara interior de la pared de la vasija, los orificios que atraviesan las prolongaciones y las convierten en tubos surjen, abajo, en la cara exterior. La emergencia de las tres prolongaciones hace pensar que estos recipientes tenían la función de sostener algo sobre ellos, y esto parece haber inclinado a los investigadores a identificarlos como pequeños braseros.[65] Veo sin embargo un problema en esta interpretación: no hay ventilación en las paredes del recipiente ni en su parte inferior, como lo requeriría un auténtico brasero, de manera que la brasa podía durar muy poco allí sin apagarse; por otra parte, al quedar la brasa mortecina, dentro del recipiente, es muy dudoso que un calor significativo haya alcanzado la vasija colocada, hipotéticamente, sobre las prolongaciones. Persiste la duda, pero creo que el hecho de que las prolongaciones sean huecas y emerjan de la manera en que lo hacen, hacia el exterior, hace pensar en que estos tubos servían para la introducción de cuerdas, que bien podrían haber servido para suspender la vasija. Este procedimiento habría sido útil en tareas tales como descolgar el recipiente hasta un pozo y obtener dos o tres litros de agua. Reconozco, sin embargo, que esta función entraría en conflicto con la información sobre quemaduras en el interior del recipiente que se ha reportado en algunos casos.



Anafres teotihuacanos ¿o vasijas colgantes?

DE PIES A CABEZA

Muchas figuritas teotihuacanas antropomorfas, algunas articuladas y otras rígidas, presentan una cabeza que se antoja desmesurada, irreal o caricaturesca. Vistas de perfil, las cabezas son muy planas; se alargan demasiado hacia arriba y ligeramente hacia atrás. Vistas de frente son exageradamente anchas. Además, presentan una hendidura en su parte central superior; la cabeza queda así dividida en dos lóbulos, y recuerda el diseño esquemático de un corazón. Lo curioso es que estas figuritas de barro reproducen características que las cabezas de los teotihuacanos tenían, si bien las acentúan con cierta exageración. Los rasgos de las cabecitas de barro que hemos mencionado coinciden exactamente con las modificaciones y las huellas que la deformación craneana dejaba en los cráneos de los teotihuacanos. Dicho en otras palabras, esas figuritas no sólo esquematizan el cuerpo humano, sino que evocan un modelo ideal, alimentado por consideraciones estéticas y de identidad colectiva. Para acercarse en los hechos al modelo era preciso que los bebés fueran sometidos a una rutina, que por momentos puede haber sido dolorosa, y que consistía en aprisionarles el cráneo con una banda, y probablemente con tablillas. La banda oprimía la frente y la nuca, con tanta fuerza que en algunos cráneos dejaba su huella a la altura del occipital. La compresión producía un ensanchamiento de la frente y el occipital y la prolongación del cráneo hacia arriba. Si la banda pasaba por la parte baja de la nuca, la prolongación del cráneo adquiría cierta inclinación hacia atrás; a esta deformación se le llama "tabular oblícua". Si la banda se situaba en la parte alta de la nuca, la prolongación se verificaba hacia arriba con menos inclinación; es la deformación llamada "tabular erecta". Ambas eran practicadas por los teotihuacanos. No conozco un porcentaje exacto, pero la deformación se ha detectado en tantos cráneos de la antigua ciudad que podemos afirmar que se trataba de lo más común. Sin embargo, la intensidad de la deformación parece haber quedado a criterio de la familia, probablemente a criterio de la madre o de los médicos-sacerdotes. En ocasiones tenemos indicios de presiones leves que dejaron deformaciones igualmente leves; pero hay cráneos sorprendentemente modificados, y algunos, como se señalaba, muestran las huellas del paso de la banda por el occipital. También hay cráneos que exhiben un surco a lo largo de la fisura que cierra los parietales, es decir, en la parte superior de la cabeza. Este último detalle de la deformación coincidiría con la hendidura de las figuritas y sería ocasionado, seguramente, por una banda transversal que uniría, siguiendo la trayectoria de un diámetro, las partes delantera y trasera de la banda.[66]

Sobre la estatura de los teotihuacanos no tenemos datos suficientes para saber si hay diferencias importantes entre los habitantes de los barrios de la ciudad; no sabemos, por ejemplo, si los miembros de la elite eran más altos o corpulentos, o si los grupos asociados a los conjuntos más modestos presentan menor estatura. Habrá que



Cráneo infantil deformado,
procedente del entierro núm. 30 de La Ventilla.



Cuando era un bebé, este individuo fue sometido a una deformación tabular oblicua severa; tan severa que la banda de compresión quedó marcada en el cráneo hasta la edad adulta.

esperar ese tipo de datos comparativos; por el momento conformémonos con conocer los datos que se han publicado, basados fundamentalmente en cálculos a partir de la longitud de los fémures. En La Ventilla, Serrano y Lagunas establecieron una estatura promedio de 1.46 m para las mujeres y 1.61 m para los hombres.[67] En Tlajinga 33, Storey ha propuesto las estaturas promedio de 1.59 m para las mujeres y 1.64 m para los hombres. La diferencia con la estimación de La Ventilla podría ser un indicio de

diferencias étnicas o sociales, pero también podría ser fruto, simplemente, del uso de tablas y métodos de medición distintos de los empleados por Serrano y Lagunas.[68] Como puede apreciarse, necesitamos más información.

Sobre el vestido de los teotihuacanos sabemos lo que nos dicen las figuras modeladas en el barro y pintadas en los muros y en la cerámica. En términos generales coincide con el atuendo que tenemos bien identificado para el Posclásico. La mujer usa falda y una especie de *quechquémitl*. El hombre usa el *máxtlatl* o braguero —cuya modalidad más elegante es la que tiene las faldillas más largas— y se cubre con diferentes tipos de mantos. Se utilizan sandalias con talonera, a la manera mexica, para proteger los pies, y existe una gran variedad de tocados que suele incluir las plumas con mucha frecuencia, particularmente las de quetzal, largas y verdes. Algunos tocados representados en la cerámica son muy amplios, a manera de grandes sombreros. También vemos en la cerámica un tipo de vestido que puede crear confusión; se trata de una falda y un capote. Lo que no está claro es si se trata de un atuendo femenino (el capote sería una especie de huipil) o masculino, pues con frecuencia los hombres, especialmente los sacerdotes, vestían en Mesoamérica diferentes tipos de hábito, y en algunos códices se representan hombres con faldas.

LA CIUDAD DE LOS CREYENTES

La variedad, los momentos y las circunstancias de la religiosidad de los teotihuacanos ocurren dentro de un amplísimo espectro que va desde el pequeño artefacto para quemar copal en la intimidad —un objeto de barro que mide entre 7 y 9 cm de largo, 3 o 4 cm de ancho y unos 5 cm de alto, conocido como "candelero"— hasta la gran pirámide del Sol, con su canal periférico y su plaza.

La persona

Hay una pieza de cerámica muy abundante en Teotihuacan que ha recibido en el pasado el nombre de "candelero", porque tiene un par de orificios que hacen recordar los artefactos que en la actualidad se usan para colocar velas. Se sabe desde los años sesenta, por lo menos, que estos objetos no eran candeleros, aunque su función se acerca bastante a la de un candelero, en lo que tiene de expresión individual de devoción. Éstos, que sería mejor llamar braseros manuales, eran recipientes diseñados para contener una pequeña cantidad de brasas en su interior, y unas briznas de copal, que de esa manera producirían el humo aromático tan apreciado por los mesoamericanos. Peque-

ñas perforaciones laterales permitían que el aire entrara y mantuviera vivas las brasas. Los restos de carbón y copal que los arqueólogos han encontrado no dejan lugar a dudas sobre el uso de estos artefactos.[69]

Las dimensiones de los braseros manuales son tales (del tipo 7 × 3 × 5 cm) que no pueden ser manipulados, encendidos, ni colocados más que por un individuo; además, no pueden ser vistos a la distancia, y la cantidad de humo que pudieran producir no sería suficiente para cubrir una escultura ni para aromatizar un patio. Pero la mayor prueba que tenemos de que estos pequeños objetos correspondían a una manifestación religiosa personal, individual, es su número. En Zacuala, conjunto habitacional de elite donde no hay ni 25 habitaciones y la población debe haber sido de unos 60 miembros, se han localizado 551 braseros manuales.[70] Este dato nos sugiere que cada persona tenía su braserito particular; pero como el número es mucho mayor al de la probable población del conjunto, puede haber ocurrido que cada quien tuviera más de un brasero, o que al haber vivido varias generaciones, se conserven en las ruinas del sitio los braseros de todas ellas. Me inclino por una combinación de ambos: una persona podía tener varios braseritos, el suyo más los de sus padres, abuelos, etc. En el conjunto habitacional que se conoce como Tetitla y que en opinión de Sejourné (que compartimos) fue un monasterio, se han localizado ni más ni menos que 5 579 braseros manuales;[71] cantidad acorde con la idea de un grupo de personas dedicado constantemente a la presentación de ofrendas, a todas horas y en todos los espacios del edificio que habitaban.



Braseritos manuales teotihuacanos; absurdamente llamados "candeleros", puesto que las velas no se usaban en Mesoamérica.

La familia, el conjunto habitacional y el barrio

Como tantos otros temas de la historia teotihuacana, el del culto religioso en los conjuntos habitacionales y en los barrios está en espera de un estudio detenido y pormenorizado, que trace las líneas generales e identifique las peculiaridades de diferentes sitios. Sabemos que en cada conjunto habitacional había un altar de mampostería situado en el centro del patio principal, y no es imposible que algún otro patio secundario haya tenido en algunos casos un altar, ya fuera de mampostería o bien un altar portátil de piedra.[72] Uno de los aspectos que nos falta comprender es la relación que guardan con el altar las habitaciones que rodean ese patio, generalmente tres o cuatro. En Zacuala, uno de los cuartos que dan al patio principal se posa sobre una plataforma de gran tamaño, muy parecida a las plataformas de los templos de la ciudad; se ha supuesto, seguramente con razón, que se trata de un templo, ¿pero qué función tendrían las otras tres amplias habitaciones porticadas que miran a ese patio y que tienen la altura normal de todo el conjunto? No lo sabemos. En otros casos, como en Tetitla, el altar está rodeado por cuatro habitaciones porticadas muy semejantes. ¿Será cada una de ellas un templo? Tampoco lo sabemos.

Por el momento podemos estar seguros de que el altar es muy importante en los conjuntos habitacionales; debe haber sido el punto receptor de la mayor parte de las



Altar de piedra y argamasa en un patio del conjunto habitacional de Atetelco.

ofrendas comunitarias de fuego y copal. Además, algunas ofrendas (de víctimas sacrificiales, navajas o punzones, conchas, etc.) enterradas dentro o a un lado de estos altares nos indican el propósito de destacar su sacralidad. Los habitantes del conjunto habitacional compartían ese centro religioso, que algunas veces tenía, además, un templete en uno de sus lados y otras veces tenía sólo habitaciones alrededor del altar, tres o cuatro. No es imposible que estas habitaciones tuvieran funciones, digamos, administrativas, como ocurriría si alguna de ellas era la vivienda del jefe del conjunto y sitio de reunión. El uso para fines políticos o administrativos, ligado a la jerarquía del conjunto, no sería incompatible con una función religiosa. Recordemos que en el Posclásico el centro de reunión del barrio, el recinto llamado *calpulco*, vinculaba las funciones religiosa y política.

Vale la pena recordar lo que señalaba Millon. En su opinión es probable que el conjunto habitacional en el que residiera el jefe del barrio tuviera un templo más conspicuo, y que la gente del barrio se reuniera en ese conjunto para algunas celebraciones religiosas de toda la comunidad.[73] Esto explicaría por qué a veces encontramos una plataforma frente al altar y en otros conjuntos sólo vemos habitaciones, más o menos amplias.

En varios conjuntos habitacionales se han encontrado esculturas de piedra en las proximidades de los altares o dentro de alguna de las habitaciones que tenían su puerta en dirección al altar. Se trata de imágenes del viejo encorvado, Huehuetéotl —que es lo más frecuente—; también se han encontrado felinos, y en el conjunto de Oztoyahualco se descubrió un conejo de piedra. Huehuetéotl podría ser una divinidad más o menos universal, ligada a la ofrenda de copal sobre las brasas ardientes; pero en el caso de los felinos y el conejo podríamos estar frente a dioses protectores de comunidades específicas. Es muy interesante que en Oztoyahualco, conjunto habitacional cuyos residentes destazaban conejos, procesaban las pieles de este animal (acaso como fabricantes de *tochómitl*,[74] o de capas u otros objetos), y, al parecer, comían conejo hasta la indigestión, la imagen que se ha encontrado asociada al altar es la de un conejo, se diría que es la imagen del dios patrono.

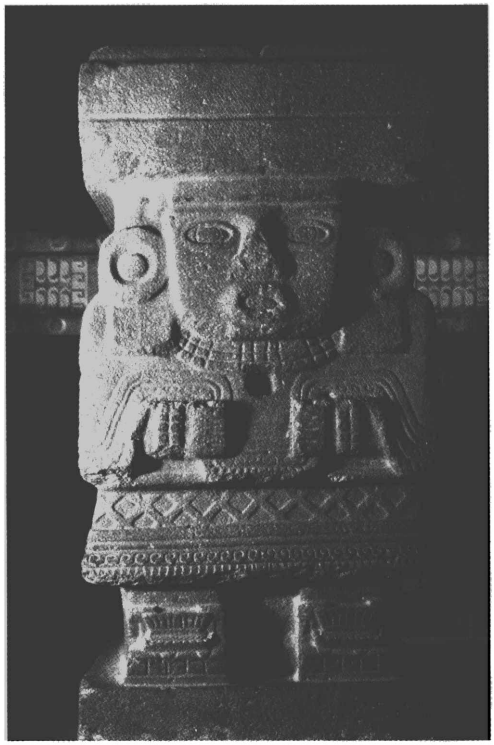
El culto que tuvo lugar alrededor del altar, en el patio principal de cada conjunto, debió incluir la colocación y encendido de un gran "incensario" (brasero de base bicónica característico de la metrópoli) y seguramente la presentación de ofrendas de diversa índole, algunas de ellas directamente dedicadas a la imagen sagrada que presidía el conjunto. Muchos de los incensarios encontrados han aparecido en contextos funerarios; es probable que se hayan encendido como parte del rito fúnebre y que después se hayan colocado como ofrendas junto al difunto.

Como se recordará, al hablar de la tendencia de los conjuntos habitacionales a agruparse en barrios, y de la posible tendencia de estos últimos a formar distritos, mencionamos la existencia de grupos de tres templos organizados en torno a una misma plaza. Estos dispositivos religiosos no estaban dentro de los muros de un conjunto habitacio-

nal, sino al aire libre, y rodeados por varios conjuntos. Algunos de ellos pueden haber sido "templos de barrio",[75] pero su relativa escasez hace pensar que quizá se trate de centros religiosos de demarcaciones mayores que el barrio, una especie de distritos.

La ciudad

A penas podemos sugerir o imaginar los gestos y ritos que acompañarían los diferentes niveles de religiosidad. Del encendido, quizá íntimo, del braserito manual en un amanecer en la alcoba, a la congregación con los primos en el patio del conjunto, cerca de una imagen sagrada, cerca de un altar, oliendo el copal que sale por el tubo-chimenea de un brasero con variados adornos que imitan plumas y caracoles. De la congregación con otros vecinos, acaso del mismo oficio, probablemente conocidos y amigos, en la plazoleta del barrio o del distrito, cerca de los tres templos principales, a la multitudinaria congregación o desfile en la calzada de los Muertos, o en la plaza de la pirámide de la Luna.



La diosa del agua, gran escultura de la plaza de la pirámide de la Luna.

¿Quién dirige? ¿En qué momento reciben los fieles la mediación de un especialista en las cosas sagradas? ¿Y cuándo es un sacerdote oficial, un individuo (o un grupo) formado en los monasterios de la ciudad quien interviene? Quizá la arqueología no pueda nunca responder a preguntas de esa naturaleza, pero no creo que sea descabellada la hipótesis de que tan pronto como la práctica religiosa salía de las paredes de los conjuntos habitacionales y pasaba a ámbitos de carácter más público, como las plazas de los tres templos, empezaba a ser un asunto de interés político en el cual cabía esperar una ingerencia del estamento religioso de la ciudad, seguramente muy poderoso.

MATAR, SANGRAR, OBSEQUIAR

Hace tiempo que se abandonó la idea de que los teotihuacanos promovían un orden pacífico y que, confiados en el poder de sus dioses, prescindían de la fuerza de las armas. Hay señales muy claras de que la violencia guerrera era uno de los recursos que la prestigiosa ciudad del Valle de México tenía a su alcance para consolidar y extender su dominio. También hay señales muy claras del uso de la violencia dentro de la ciudad, bajo la forma del sacrificio ritual, cuyas víctimas parecen haber sido lo mismo enemigos prisioneros, que individuos de la propia ciudad, particularmente niños.

En los inicios de la historia teotihuacana, cuando había ya dos enormes pirámides y miles de artesanos, pero no había calles rectas, ni conjuntos habitacionales, ni la fama de Teotihuacan había salido del Valle de México, hacia el año 150 d.C., se inició la construcción del monumental templo de Quetzalcóatl. Las obras se iniciaron con una jornada sacrificial masiva que sirvió para marcar el sitio sagrado: más de un centenar de individuos[76] fueron asesinados simultáneamente, en un estilo que recuerda los mejores días de los mexicas. Las personas murieron con las manos atadas a la espalda (imagen escalofriante) y ello indicaría que se trataba de prisioneros de guerra que tuvieron que desfilar hasta el sitio del templo —entonces un llano todavía— para ser ejecutados y enterrados posteriormente, por grupos, en fosas comunes de forma alargada (escalofriante también).

La modalidad de sacrificio por decapitación también está presente en Teotihuacan. Entre otros indicios se descubrió, en la temporada de excavaciones 1980-1982, una ofrenda consistente en cuatro cabezas desprendidas de sus cuerpos. Sabemos que se trata de cabezas que fueron arrancadas de los cuerpos cuando aún tenían su masa muscular porque los cráneos conservan las vértebras cervicales en posición anatómica... es decir, que cuando se enterraron eran cuatro cabezas con sus respectivos cuellos.[77] ¿Guerreros vencidos que jugaron a la pelota antes de morir? Es difícil saberlo.



Nueve individuos con las manos atadas a la espalda, enterrados en el templo de Quetzalcóatl.

En un conjunto habitacional del sur de la ciudad se encontró un entierro peculiar, el de un adolescente, acurrucado, con ofrendas, como tantos otros miembros del barrio, pero desprovisto de su cabeza. Todos los huesos en posición anatómica nos indican que el individuo fue decapitado. ¿Qué oscura razón permitió a la gente del barrio conservar el cuerpo del muchacho sin cabeza?[78]

El sacrificio de niños de diferentes edades, pero preferentemente bebés, también fue una práctica común en Teotihuacan. Hace tiempo que se tiene noticia de ello, pero las visiones de una Teotihuacan pacífica y religiosa habían soslayado la importancia de las evidencias. A principios del siglo XX, ese gran pionero de la arqueología que fue Leopoldo Batres hizo algunos pozos de sondeo en la pirámide del Sol y arrojó luz sobre uno de los más antiguos eventos sacrificiales de la ciudad. En cada una de las cuatro esquinas de cada uno de los cuatro nieveles de la pirámide del Sol descubrió los restos de una criatura de seis años de edad.[79]

Otros indicios de sacrificio de infantes han aparecido en diferentes partes de la ciudad. En el sitio llamado solar Xolalpan, en la periferia de Teotihuacan, se descubrió un entierro múltiple de 18 recién nacidos depositados en vasijas. Y en el área de San Francisco Mazapa se localizó una tumba con ricas ofrendas en la que yacían los esqueletos de 20 recién nacidos, acompañando los restos incinerados de una mujer.[80]

En La Ventilla B y en Tlajinga se han encontrado entierros de recién nacidos asociados con altares, que Serrano Sánchez interpreta como probables sacrificios.[81] También se sospecha que puedan ser restos de origen sacrificial los 18 entierros de neonatos encontrados en el conjunto de Bidasoa. Todos ellos están asociados con ofrendas de implicaciones acuáticas, como caracoles marinos y cuentas de piedra verde.[82] Vale la

pena recordar que los sacrificios de infantes, entre los nahuas del Posclásico, se vinculaban con el complejo sagrado de las montañas y el agua.

Los monjes

Además de los sacrificios humanos, hay señales de que en Teotihuacan se practicó el autosacrificio, como ocurrió universalmente en Mesoamérica. La presencia de punzones de obsidiana en algunos depósitos de ofrendas, las espinas de maguey halladas en algún conjunto habitacional, y representadas en la pintura mural, señalan en esa dirección. Las imágenes del arte de Teotihuacan, sin embargo, no describen esta práctica, de manera que no podemos saber gran cosa sobre sus circunstancias y sobre los personajes que la realizaban. Si nos guiamos por el conocimiento que tenemos de la religión del Posclásico, es probable que se trate de una rutina practicada por los sacerdotes o "monjes" de la ciudad.

Entre los espacios hasta hoy excavados, una de las más probables residencias de monjes o "monasterios" de la ciudad sería Tetitla. Los muros de este conjunto habitacional fueron cubiertos en su totalidad con pintura; una pintura de tema religioso en la que encontramos varias alusiones a la ofrenda, secuencias de sacerdotes, e instrumentos musicales. Tetitla es el lugar en el que se ha reportado la mayor concentración de braseros manuales (más de 5 000),[83] lo cual revela una actividad religiosa de enorme intensidad.



Procesión de sacerdotes. Pintura mural del conjunto de Tepantitla.

Finalmente, el análisis de fitolitos ha demostrado que los habitantes de Tetitla tenían una dieta variada, pero no se han encontrado restos de la actividad de elaboración de los alimentos. En particular se ha señalado que los habitantes de este conjunto comían una masa de maíz cuya molienda se había efectuado en otra parte.[84] ¿Estamos ante un recinto de sacerdotes que meditan y cantan como lo señalan las fuentes del Posclásico? ¿Eran estos ofrendadores, también, los autosacrificadores predilectos de la ciudad?

Hay otros recintos de la ciudad cuyas características apuntan hacia grupos de sacerdotes o monjes y hacia prácticas de reclusión, y probablemente ayuno. Al norte de la plaza de la Ciudadela se ha detectado un conjunto de elementos que parecen relacionarse con ritos en los que participaron especialistas en la práctica religiosa. Hay un depósito subterráneo de agua de unos 700 m^2 de superficie, con una capacidad para aproximadamente 1 000 m^3. No es un depósito meramente utilitario; en su interior se encontró una gigantesca roca de siete toneladas, con cierto trabajo escultórico. A pocos



Imagen colonial del autosacrificio practicado por los sacerdotes nahuas. Quetzalcóatl se punza el cuerpo para producirse sangre. *Códice Florentino.*

metros de distancia de la cisterna están los cimientos de un temazcal, de 2.4 m de diámetro, que debió funcionar con el agua de la cisterna. Y muy cerca del temazcal se descubrieron dos estructuras semicirculares con un diámetro de 9.5 m. Si las estructuras semicirculares representan los cimientos de habitaciones con dicha forma, como parece, estaríamos frente a algo semejante a las *kivas* del suroeste de Estados Unidos (recintos sagrados de ayuno, de planta circular). Es probable que los ritos allí realizados, quizá prolongadas estancias de los sacerdotes en el interior de estas estructuras, se vincularan en algún momento con el uso del temazcal.[85] Algunas estructuras halladas en el canal situado a la espalda de la pirámide del Sol podrían relacionarse también con práticas sacerdotales semejantes a las que sugerimos para las estructuras aledañas a la Ciudadela.

ELOCUENCIA DE LOS MUERTOS

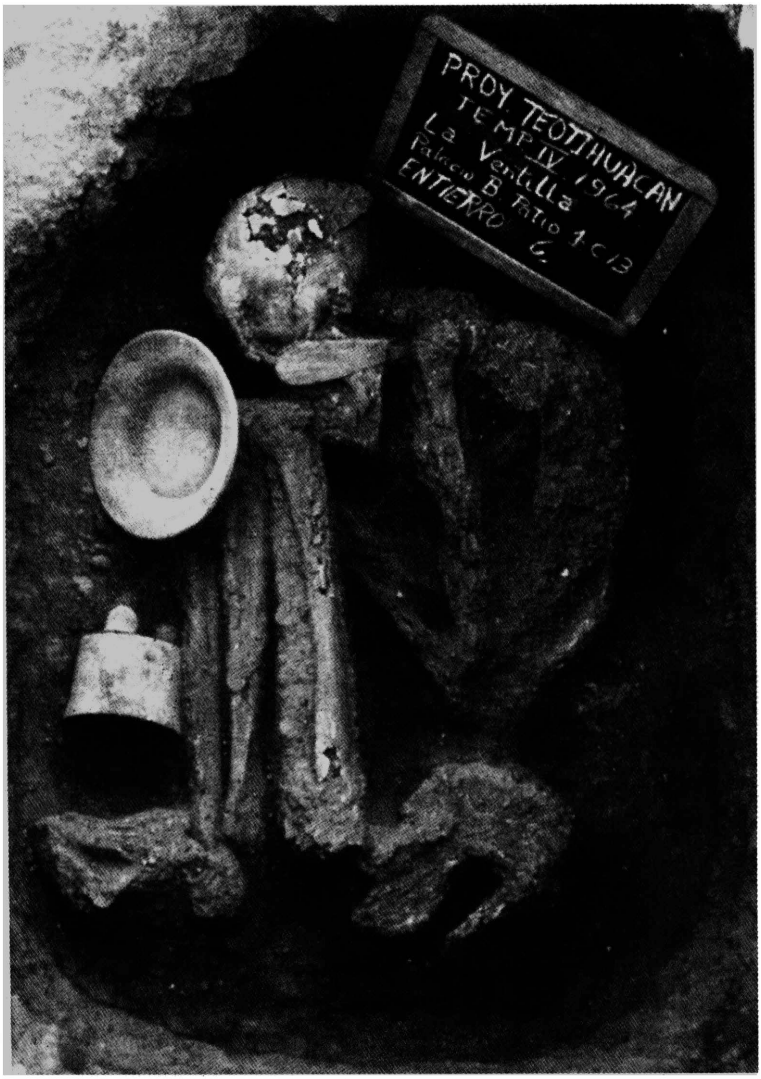
Cualquier insatisfacción que pudiera generar el dato arqueológico en el investigador que quiere conocer los modos de vida de sociedades antiguas se disipa ante la claridad casi mágica con la que la arqueología nos habla de las circunstancias que rodean a la muerte. Nuestro anhelo de contemplar una escena de la vida diaria de hace cientos de años parece cumplirse cuando observamos una tumba. No podemos recuperar una imagen de la familia sentada, comiendo alrededor del fogón, ni del grupo de mujeres tejiendo en el patio, pero sí podemos ver a los individuos exactamente en la posición en la que fueron colocados por sus parientes, y podemos saber, de paso, cómo los adornaron, qué les obsequiaron para su último viaje, qué edad tenían, si gozaban de una situación privilegiada...

Despidamos pues este examen de las condiciones de vida en Teotihuacan, con una mirada a las circunstancias de la muerte, y miremos a aquella gente, recostada o en cuclillas... veámosla tal como reposó al final del último día de su vida.

En Teotihuacan, los muertos eran enterrados en pequeñas fosas, de aproximadamente un metro de diámetro por un metro de profundidad, bajo los pisos de los conjuntos habitacionales; generalmente bajo los cuartos y con menor frecuencia bajo los patios. Para realizar las perforaciones se rompía el estuco del piso;[86] una vez depositados los restos, la cavidad se llenaba de tierra y la huella del orificio se cubría nuevamente de estuco. Una excepción a este procedimiento la representan las tumbas del barrio oaxaqueño: allí la gente era enterrada a la usanza de Monte Albán, en una cámara funeraria cuyo acceso se tapaba pero sin rellenar de tierra la tumba.[87]

A diferencia de lo que ocurría, por ejemplo, en Tenochtitlan, la incineración se practicaba muy poco en Teotihuacan; la mayoría de los muertos eran enterrados. Los resultados obtenidos en las excavaciones de La Ventilla B muestran unas proporciones

que reflejan en términos generales las prácticas que fueron comunes en la ciudad: de 174 enterramientos estudiados en este sitio, 83% eran entierros primarios, 15% secundarios, y sólo 2% correspondía a incineraciones.[88] También en las exploraciones de Tlajinga se confirmó un predominio del entierro primario sobre el secundario, y no se detectó ningún caso de incineración.[89]



Enterramiento en el conjunto de La Ventilla B.
Cuerpo de un adulto en decúbito lateral derecho flexionado.

La gran mayoría de los cuerpos eran colocados en posición fetal, y generalmente recostados en uno de sus lados, es decir, en las posiciones que técnicamente se denominan decúbito lateral derecho flexionado y decúbito lateral izquierdo flexionado.[90] En el grupo de entierros de La Ventilla B que mencionábamos arriba, 98% se encontraba en posición flexionada, y sólo 2% en posición extendida, es decir, acostados.[91] Los restos de tela hallados en los entierros nos indican que los difuntos eran colocados en cuclillas poco después de morir y que sus cuerpos eran envueltos y atados fuertemente, para conservar la posición flexionada de los miembros frente al tronco, antes de que adquirieran la rigidez cadavérica.[92]

El segundo grupo en importancia, después de los entierros primarios, lo ocupan los entierros secundarios, en los cuales se depositan los huesos de un difunto que fue enterrado previamente en otra parte; estos huesos, ya sin tejido que los sujete y organice, son reinhumados y frecuentemente acompañados de ofrendas.[93] Cuando los habitantes de un conjunto habitacional deseaban reutilizar un pozo funerario o hacer adaptaciones y cambios en la arquitectura del conjunto, desenterraban los restos de algunos difuntos y los colocaban en nuevos depósitos.[94] Ése parece haber sido el origen de los entierros secundarios.

Un tipo peculiar de entierros reportados en varios conjuntos teotihuacanos consisten en la inhumación de algunos huesos sueltos como mandíbulas, pies y otros fragmentos. No está claro cuál sea el origen de esta pedacería, pero pudiera tratarse de huesos de enterramientos muy antiguos que afloran en alguna obra de remodelación de ciertos conjuntos habitacionales y son reinhumados tal como se les encuentra.[95]

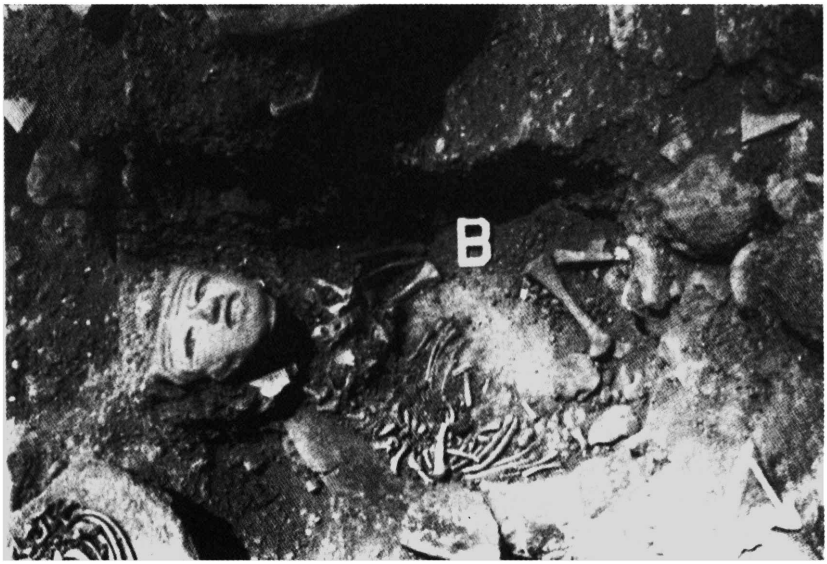
La incineración parece haberse practicado con mayor intensidad en algunos conjuntos habitacionales, que quizá sean "palacios" o conjuntos de elite, como Zacuala, mientras que está de plano ausente en conjuntos más humildes como los de Tlajinga 33. En efecto, Sejourné comenta la presencia de huesos carbonizados como algo común en los entierros de Zacuala. Allí pudo detectar un caso en el cual los restos se habían enterrado en el mismo sitio en el que se realizó la incineración, de modo que encontró una gran cantidad de carbón. El hallazgo de restos carbonizados y de telas y cuerdas adheridos a estos restos llevó a Sejourné a la conclusión de que los teotihuacanos preparaban un bulto funerario con el procedimiento de envolver y amarrar al difunto, y luego le prendían fuego, tal como está documentado para varios pueblos del Posclásico.[96] Y estaba en lo cierto, pero hoy se conoce una muestra mucho más grande de enterramientos, y se ha podido concluir que la incineración, lejos de ser una práctica frecuente, era un procedimiento practicado muy raras veces, y dedicado a los individuos del más alto rango: esto último puede deducirse de la riqueza de las ofrendas asociadas con las incineraciones,[97] y también del hecho mismo de que una incineración consume mucha más energía y recursos que un enterramiento.

Las ofrendas

La gran mayoría de los entierros teotihuacanos tienen ofrendas, pero su riqueza varía considerablemente. Dentro de un mismo conjunto habitacional puede encontrarse un entierro con un par de vasijas sencillas y otro con abundantes piezas de diferentes materiales y de factura muy sofisticada.

Entre las ofrendas más frecuentes se encuentran las piezas de cerámica en miniatura. Se trata de objetos que reproducen las formas de la cerámica utilitaria de la ciudad, pero en un tamaño muy pequeño, como si fueran juguetes.[98] Estamos hablando, por ejemplo, de "ollas" que no alcanzan más de 4 cm de alto. Se ha propuesto que las miniaturas enterradas como ofrendas podrían estar relacionadas con el oficio desempeñado por el difunto.[99] A partir de esta hipótesis se ha sugerido que los habitantes de La Ventilla B debieron ser pintores, pues en los entierros de este conjunto se localizaron grupos de pequeños recipientes sin cocer con pintura de diferentes colores.[100]

Otra ofrenda frecuente en Teotihuacan son los muñequitos de barro. Algunas veces se ha discutido si estos muñequitos pertenecían al contexto funerario o se hallaban en diferentes áreas de las viviendas, pero los resultados de la temporada de excavación 1980-1982 no dejan lugar a dudas: los muñecos son frecuentes en los entierros y podrían relacionarse con una "personificación" del difunto, pues, según parece, el sexo de la figura colocada como ofrenda coincide con el del muerto.[101] Si



Entierro infantil con máscara funeraria de barro, procedente de La Ventilla.

esto último es así, las figuritas podrían tener la función de ofrecerle un receptáculo con forma humana al alma de la persona cuyo cuerpo material entraba en descomposición. Tal función parece haber sido desempeñada por las máscaras en algunas culturas mesoamericanas. En el caso de Teotihuacan, aunque se produjeron muchísimas máscaras de piedra, ninguna de ellas se ha localizado en un contexto funerario. Sejourné localizó algunos muñequitos de barro asociados a restos de incineración y con huellas de exposición al fuego, lo que le llevó a plantear que tales figuras estaban presentes en el propio ritual de incineración.[102] Por otra parte vale la pena señalar que Sejourné reporta el caso de una máscara asociada a un entierro, pero se trata de una máscara de barro.[103]

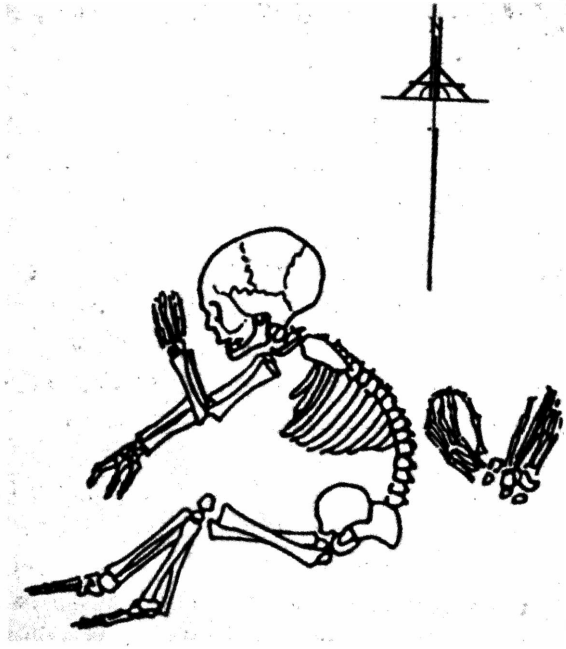
También los vasos trípodes con tapadera, y los incensarios, piezas tan características de la metrópoli, se encuentran con frecuencia en contextos funerarios.[104]

La fuga del alma y la última compañía

En varios entierros teotihuacanos se han localizado restos de perros o vasijas con forma de perro haciendo compañía al difunto. Asimismo se ha identificado, en varios casos, la presencia de una cuenta de jade u otro material en la boca del esqueleto de un entierro primario.[105] Ambos datos tienen un gran valor, pues ponen de manifiesto la tenaz persistencia de algunas concepciones y prácticas religiosas en Mesoamérica. Sabemos por las fuentes del siglo XVI que los mexicas y otros pueblos tenían la costumbre de colocar a los difuntos una cuenta de jade en la boca, al parecer con el objeto de retener el alma. Asimismo, sabemos que la compañía del perro se relaciona con la creencia de que el difunto debía recorrer un camino difícil y peligroso antes de llegar al mundo de los muertos, en el último nivel del cosmos. El perro era su guía y compañero.

Y veamos otra forma de compañía. En el barrio La Ventilla se descubrió el entierro de un bebé recién nacido, colocado en posición flexionada lateral derecha; un caso más en una ciudad en la cual la tasa de mortalidad de individuos en edad perinatal era altísima. Lo peculiar de este entierro es que el cuerpo del niño iba acompañado por un par de manos de adulto. La posición anatómica de los huesos de las manos indica que fueron colocadas allí cuando aún tenían músculo; es decir, se trata de dos manos que fueron cortadas a una persona, viva o recientemente muerta, y colocadas, a manera de ofrenda, junto a la criatura. Las manos fueron colocadas tras la espalda del muerto, como si lo cobijaran.[106]

En Teotihuacan hay varios indicios de una práctica sacrificial relacionada con el corte de las manos. Por otro lado, puede ser de interés recordar que entre los nahuas del Posclásico las mujeres muertas en el parto no eran enterradas en sus casas, sino



Entierro de un individuo de edad perinatal, con un par de manos a su espalda.

conducidas a las encrucijadas de los caminos para inhumarlas allí. En aquella época se pensaba que las manos y antebrazos de la mujer que así había fallecido tenían una fuerza especial, de manera que había quienes mutilaban los cadáveres de las muertas de parto para obtener la fuerza de sus manos. ¿Será posible que las manos que acompañan a la criaturita de La Ventilla sean las de su propia madre, muerta con él y enterrada en otra parte?

LOS ÚLTIMOS DÍAS (LOS HOMBRES ASESINADOS, LOS TEMPLOS SUPRIMIDOS)

Entre los conjuntos habitacionales que fueron excavados en la década de los ochenta, se encuentra el par de edificios situados a los lados del templo de Quetzalcóatl, dentro de la gran plaza que conocemos como la Ciudadela.[107] Debido a su ubicación privilegiada, se ha pensado que podría tratarse de dos palacios gemelos en los que residieran los gobernantes de la ciudad. Sin embargo, la inclusión de estos edificios en el perímetro de una plaza ceremonial apunta hacia la posibilidad de que se trate de recintos de "sacerdotes" o "monjes" de alta jerarquía, encargados del templo de Quetzalcóatl y de los 15 templos situados en la plataforma que circunda la Ciudadela. En cualquier caso,

la liga de este par de edificios con las personas o grupos que constituían la cúpula del poder teotihuacano es evidente.

Estos conjuntos contiguos al templo de Quetzalcóatl, del mismo modo que una gran cantidad de los conjuntos habitacionales de la ciudad, fueron abandonados en forma abrupta, en algún momento entre el año 650 y el año 700 de nuestra era. En uno de ellos se han encontrado huellas de lo que parece ser un asalto violento. Nos gustaría tener la precisión del dato escrito para poder decir, "cierta mañana de primavera del año 675, el conjunto norte fue asaltado por un grupo de saqueadores...". Pero no tenemos esa exactitud, y tampoco sabemos si fueron saqueadores oportunistas, rebeldes iconoclastas, guerreros de otra ciudad...

Lo que podemos afirmar es que alguien entró al conjunto habitacional norte para destruirlo con violencia; mutilaron imágenes, arrojaron una pequeña estela por los suelos y quebraron otros objetos.[108] En el pórtico de entrada al conjunto mataron a alguien, quizá uno de los residentes; le arrancaron la cabeza y dejaron allí, en el pórtico, el cuerpo decapitado. Una vez dentro del conjunto, acaso después de perseguirlo, mataron a otro hombre y mutilaron su cuerpo con saña. Los diferentes pedazos fueron esparcidos en la habitación donde se refugiaba, y también en el patio que iluminaba aquella habitación. Los huesos que se han encontrado muestran la posición anatómica correcta, lo que nos indica que el cuerpo fue despedazado poco después del homicidio.[109] Golpes y llamas provocaron la destrucción de los techos, que finalmente se desplomaron sobre los pisos de las habitaciones y cubrieron los cadáveres y los objetos mutilados.

Aun si no fue esa misma gente, incluso si no ocurrió ese mismo día, sí fue en ese lapso, entre 650 y 700, que los templos y plazas, desde la Ciudadela hasta la pirámide de la Luna (unos 400 sitios en total), fueron incendiados y parcialmente demolidos.[110] Al parecer, los destructores aplicaron la llama de sus antorchas en ciertos puntos muy específicos, como las alfardas y escalinatas y la cámara superior de los templos; tal destrucción sistemática hace pensar en una metódica anulación del valor religioso de cada estructura:[111] aquel día, o aquellos días, los templos teotihuacanos que habían dado un buen servicio a la población del valle por más de 500 años, fueron dados de baja como plataformas útiles para gestionar los asuntos frente a las instancias sobrenaturales; Teotihuacan fue arrasada. Y no parece que pueda hablarse de multitudes enardecidas asesinando recolectores de impuestos obesos o sacerdotes engreídos. La verdad es que, más allá de los dos individuos despedazados el día de la destrucción de la Ciudadela, no se han encontrado otros indicios de asesinatos relacionados con la destrucción de la ciudad.

Al final, después de aquella inquietud, Teotihuacan dejó de ser la "Meca" de su región y de su tiempo. Decenas de miles abandonaron la ciudad; muchos fueron a poblar

y enriquecer otras ciudades, como Cholula y El Tajín, que ahora se alzaban orgullosas. Una porción de la antigua urbe siguió dando cobijo a varios miles de habitantes, acaso una quinta parte de lo que había sido la población en el apogeo. Y así sobrevivió, reducida a la extensión de unos cuantos barrios, la otrora gran ciudad, en espera de nuevos centros, como Azcapotzalco y Tula, que serían su relevo.

NOTAS

[1] Hoy contamos con un mapa de Teotihuacan, bastante exacto, gracias al trabajo del ambicioso Teotihuacan Mapping Project; véase MILLON, DREWITT y COWGILL, 1973.

[2] Cada uno de los conjuntos habitacionales de Teotihuacan constituiría una "cuadra" o "manzana".

[3] ANGULO, 1987b.

[4] La cieneguilla putrefacta que vemos el día de hoy casi nos impide pensar que por el mismo cauce circulaba antiguamente un río.

[5] ANGULO, 1987b, p. 408.

[6] MILLON, 1981, p. 199.

[7] MILLON, 1974, p. 355.

[8] En la técnica del bajareque los muros se construyen con cañas o carrizos amarrados, y las pequeñas empalizadas resultantes se cubren con paletadas de arcilla, la cual endurece al sol.

[9] MILLON, 1981, p. 206.

[10] MILLON, 1981, p. 206.

[11] MILLON, 1974, p. 352

[12] MILLON, 1981, pp. 206-209. La consolidación del conjunto habitacional como la vivienda universal de los teotihuacanos coincide temporalmente con la diversificación y el crecimiento de la actividad artesanal en la ciudad y con la expansión teotihuacana más allá de los límites del Valle de México.

[13] MILLON, 1974, p. 352.

[14] Puede percibirse el aspecto original de las estructuras circulares en el mapa que presenta SÁNCHEZ ALANÍS, 1991, p. 179.

[15] Coincido completamente con la observación que hace MILLON, 1981, p. 209. Sobre la diversidad en la organización interna de los conjuntos habitacionales véase HOPKINS, 1987.

[16] MILLON, 1981, p. 211.

[17] Véase al respecto RATTRAY, 1987, pp. 244-258.

[18] RATTRAY, 1987, pp. 259-264; MILLON, 1993, p. 31.

[19] El mapa de Teotihuacan, tal como lo conocemos, presenta este panorama. No es imposible que futuras exploraciones detecten un número mayor de triadas templarias de las que el mapa del proyecto de Rochester marcó.

[20] MILLON, 1981, pp. 211-212; ALTSCHUL, 1987.

[21] MILLON, 1981, pp. 208-210; MILLON, 1993, p. 29.

[22] MILLON, 1981, p. 210.

[23] MILLON, 1993, pp. 29-30; 1981, pp. 211-212.

[24] Explícitamente niega la posibilidad de una masa empobrecida en la ciudad, MILLON, 1981, p. 214.

[25] Se ocupa de la estratificación social teotihuacana MILLON, 1981 y 1993. Propone buscar modelos

alternativos para explicar la sociedad teotihuacana sin atribuirle las características que se han señalado para las sociedades del Posclásico, MANZANILLA, 1992.

[26] La construcción de dichas pirámides, como se ha demostrado en los últimos años, estuvo a su vez vinculada con ciertos elementos peculiares de la topografía teotihuacana. Un sistema de cuevas y antiguos canales de lava se desplaza muy cerca del subsuelo de la pirámide de la Luna, y una cueva natural yace en el vértice de la pirámide del Sol.

[27] MILLON, 1981, p. 220.

[28] MILLON, 1981, pp. 223-224.

[29] Vale la pena recordar que la obsidiana era la principal materia prima para la elaboración de instrumentos punzantes y cortantes: buena parte de los cuchillos, todas las navajas, muchas puntas de proyectil se hacían con obsidiana.

[30] MILLON, 1981, p. 199.

[31] MILLON, 1981, p. 225.

[32] KROSTER, 1987; KROSTER y RATTRAY 1980; LINNÉ 1934.

[33] LINNÉ, 1934 y 1942; STOREY, 1991; WIDMER 1991; KROSTER y RATTRAY, 1980; MANZANILLA, 1993.

[34] ACOSTA, 1964.

[35] SÉJOURNÉ, 1966, p. 43.

[36] MILLON, 1993, p. 31.

[37] MILLON, Clara, 1988.

[38] Para un recuento de los rasgos característicos de los conjuntos habitacionales y una propuesta de los diferentes tipos de patio véase ANGULO, 1987a.

[39] MANZANILLA, 1993, p. 549.

[40] STOREY y WIDMER, citados por MANZANILLA, 1993, p. 556.

[41] MILLON, 1981, p. 203; ANGULO, 1987a, p. 287; 1987b, *passim*.

[42] MANZANILLA, 1993, pp. 555-556; SÉJOURNÉ, 1966, pp. 25 y 30, láms. 5-7.

[43] MANZANILLA, 1993, pp. 548-555.

[44] Reconstruimos las listas de especies alimenticias a partir de MANZANILLA, 1993; GONZÁLEZ *et al.*, 1993; VALADEZ, 1993; MCCLUNG DE TAPIA, 1987.

[45] MANZANILLA, 1993, p. 555.

[46] MCCLUNG DE TAPIA, 1987.

[47] MANZANILLA, 1993, p. 554.

[48] En nuestra opinión se trata de estudios muy notables que bien podrían situarse entre los mejores trabajos publicados sobre Teotihuacan. Véase por ejemplo SERRANO SÁNCHEZ, 1993; SERRANO SÁNCHEZ y LAGUNAS, 1974 y 1999; STOREY, 1987, 1991 y 1992.

[49] CIVERA, 1993.

[50] Los datos sobre Tlajinga los he tomado de STOREY, 1987. La curva de mortalidad de Oztoyahualco aparece en CIVERA, 1993, p. 853.

[51] CIVERA, 1993, p. 856.

[52] CIVERA, 1993, p. 857.

[53] GONZÁLEZ *et al.*, 1993.

[54] GONZÁLEZ *et al.*, 1993, p. 661.

[55] Se da noticia de algunos grafitos y se reproduce uno de los tableros en CABRERA, 1982, pp. 37-38.

[56] PIÑA CHAN, 1969, p. 19.

[57] La muestra de materiales analizados en Oztoyahualco incluye casi todas las especies identificadas hasta ahora en Teotihuacan. Para flora véase GONZÁLEZ *et al.*, 1993; para fauna véase VALADEZ, 1993.

[58] Ver, por ejemplo, SÉJOURNÉ, 1966, láms. 5-7.

[59] SÉJOURNÉ, 1966, en general.

[60] Sobre el comal, SÉJOURNÉ, 1966, p. 98.

[61] SÉJOURNÉ, 1966, p. 53.

[62] COWGIL, 1987, pp. 176-187.

[63] Que parece haber sido la idea inicial de COWGIL.

[64] COWGIL, 1987, p. 178.

[65] MILLON, 1981, p. 203.

[66] Para el problema de la deformación craneana en Teotihuacan, véase, por ejemplo, SERRANO y LAGUNAS, 1999, y CID BEZIEZ y TORRES SANDERS, 1999.

[67] SERRANO y LAGUNAS, 1999, p. 68.

[68] CIVERA, 1993, p. 839.

[69] SÉJOURNÉ, 1966, p. 32, láms. 17-20. Véase también VON WINNING, 1987, vol. I, p. 113.

[70] SÉJOURNÉ, 1966, p. 43.

[71] SÉJOURNÉ, 1966, p. 43.

[72] Estos altares portátiles han sido reportados varias veces. Véase ORTIZ DÍAZ, 1993, p. 520.

[73] MILLON, 1981, p. 211.

[74] Una de las artesanías más estimadas en el Posclásico era la elaboración de aplicaciones de pelo de conejo, teñido de vivos colores, para decorar mantos y trajes militares. A estas aplicaciones de pelo de conejo de les denomina *tochómitl*.

[75] MILLON, 1974, p. 352.

[76] Según SERRANO SÁNCHEZ, 1993, p. 114, 134 individuos; 120 individuos según CABRERA CASTRO, 1993, p. 102; 113 individuos según LÓPEZ AUSTIN *et al.*, 1991, p. 45. Como indican algunos autores, el conjunto puede incluir restos que no se han excavado, y la cifra debe quedar abierta. El simbolismo calendárico de los grupos de entierros hasta ahora descubiertos hace sospechar que el total podría llegar hasta 365.

[77] GONZÁLEZ y FUENTES GONZÁLEZ, 1982, p. 117.

[78] SERRANO y LAGUNAS, 1999, p. 55.

[79] SERRANO SÁNCHEZ, 1993, p. 113.

[80] SERRANO SÁNCHEZ, 1993, p. 114.

[81] SERRANO SÁNCHEZ, 1993, p. 114.

[82] SÁNCHEZ ALANÍS y GONZÁLEZ MIRANDA, 1999.

[83] SÉJOURNÉ, 1966, p. 43.

[84] MILLON, 1974, p. 354.

[85] RODRÍGUEZ, 1982.

[86] SÉJOURNÉ, 1966, p. 218.

[87] SERRANO SÁNCHEZ, 1993, p. 110.

[88] SERRANO y LAGUNAS, 1999, p. 40.

[89] STOREY, 1987, pp. 93-95.

[90] SERRANO SÁNCHEZ, 1993, p. 110.

[91] SERRANO y LAGUNAS, 1999, p. 44.

[92] SERRANO SÁNCHEZ, 1993, p. 111; SERRANO y LAGUNAS, 1999, p. 55.

[93] Se tiene noticia de esta práctica de reinhumación en Teotihuacan por lo menos desde la década de 1960. Véase SÉJOURNÉ, 1966, p. 222.

[94] SERRANO SÁNCHEZ, 1993, p. 112.

[95] STOREY, 1987, p. 95; ORTIZ DÍAZ, 1993, pp. 520-530.

[96] SÉJOURNÉ, 1966, pp. 219, 234.

[97] Restos de incineración relacionados con ofrendas que marcan un alto estatus se han encontrado en Xolalpan, Tetitla, La Ventilla y Yayahuala. SERRANO SÁNCHEZ, 1993, p. 112.

[98] GONZÁLEZ y SALAS, 1999, p. 235.

[99] SERRANO SÁNCHEZ, 1993, p. 111.

[100] SERRANO y LAGUNAS, 1999, p. 53.

[101] GONZÁLEZ y SALAS, 1999, p. 236.

[102] SÉJOURNÉ, 1966, p. 234.

[103] SÉJOURNÉ, 1966, p. 234.

[104] SÉJOURNÉ, 1966, p. 75; ORTIZ DÍAZ, 1993, p. 526; PASZTORY en *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, BERRIN y PASZTORY (eds.), 1993, pp. 249-251.

[105] SERRANO SÁNCHEZ, 1993, p. 112; SÉJOURNÉ, 1966, p. 232.

[106] SERRANO SÁNCHEZ y LAGUNAS, 1999, p. 55.

[107] *Teotihuacan 1980-1982...*, 1982; *Memoria del proyecto arqueológico...*, 1982.

[108] JARQUÍN PACHECO y MARTÍNEZ VARGAS, 1982, p. 103.

[109] CABRERA CASTRO, 1982, p. 31; JARQUÍN PACHECO y MARTÍNEZ VARGAS, 1982, p. 103.

[110] MILLON, 1993, pp. 32-33; MILLON, 1981, p. 236.

[111] MILLON, 1981, pp. 236-237.

REFERENCIAS

ACOSTA, Jorge R.

1964 *El palacio del Quetzalpapalotl*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ALTSCHUL, Jeffrey H.

1987 "Social districts of Teotihuacan", *Teotihuacan. Nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, Emily MCCLUNG DE TAPIA y Evelyn RATTRAY (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 191-217.

Anatomía de un conjunto...

1993 *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyahualco*, Linda MANZANILLA (coord.), 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ANGULO VILLASEÑOR, Jorge

1987a "Nuevas consideraciones sobre Tetitla y los llamados conjuntos departamentales", *Teotihuacan. Nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, Emily MCCLUNG DE TAPIA y Evelyn RATTRAY (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 275-315.

1987b "El sistema otli-apantli dentro del área urbana", *Teotihuacan. Nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, Emily MCCLUNG DE TAPIA y Evelyn RATTRAY (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 399-415.

Art, Ideology...

1992 *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*, Janet Catherine BERLO (ed.). Washington: Dumbarton Oaks.

CABRERA CASTRO, Rubén

1982 "El proyecto arqueológico Teotihuacan", *Teotihuacan 1980-1982. Primeros resultados*, Rubén CABRERA, Ignacio RODRÍGUEZ y Noel MORELOS (coords.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 7-40.

1993 "Human sacrifice at the Temple of the Feathered Serpent", *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, Kathleen BERRIN y Esther PASZTORY (eds.). San Francisco-Nueva York: The Fine Arts Museums of San Francisco-Thames and Hudson, pp. 100-107.

CID BEZIEZ, Rodolfo, y Liliana TORRES SANDERS

1999 "Los entierros del occidente de la ciudad", *Prácticas funerarias en la Ciudad de los dioses*, Linda MANZANILLA y Carlos SERRANO (eds.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 285-344.

CIVERA, Magalí

1993 "Análisis osteológico de los entierros de Oztoyahualco", *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyahualco*, vol. II, Linda MANZANILLA (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 832-859.

CLAVIJERO, Francisco Javier

1982 *Historia antigua de México*. México: Editorial Porrúa.

COWGILL, George L.

1987 "Métodos para el estudio de relaciones espaciales en los datos de la superficie de Teotihuacan", *Teotihuacan. Nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, Emily MCCLUNG DE TAPIA y Evelyn RATTRAY (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 161-189.

GONZÁLEZ, Javier, Emilio IBARRA, Judith ZURITA, Emily MCCLUNG DE TAPIA y Horacio TAPIA

1993 "Macrofósiles botánicos, fitolitos y polen", *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyahualco*, vol. II, Linda MANZANILLA (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 661-728.

GONZÁLEZ, Luis Alfonso, y David FUENTES GONZÁLEZ

1982 "Informe preliminar acerca de los enterramientos prehispánicos en la zona arqueológica de Teotihuacan, México", *Teotihuacan 1980-1982. Primeros resultados*, Rubén CABRERA, Ignacio RODRÍGUEZ y Noel MORELOS (coords.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 113-119.

GONZÁLEZ, Luis Alfonso, y María Elena SALAS

1999 "Los entierros del centro político-religioso y de la periferia de Teotihuacan de la temporada 1980-1982", *Prácticas funerarias en la Ciudad de los dioses*, Linda MANZANILLA y Carlos SERRANO (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 219-246.

HOPKINS, Mary R.

1987 "An explication of the plans of some Teotihuacan apartment compounds", *Teoti-*

huacan. Nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas, Emily McClung de Tapia y Evelyn Rattray (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 369-388.

Jarquín Pacheco, Ana María, y Enrique Martínez Vargas

1982 "Las excavaciones en el conjunto 1D", *Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 1980-1982*, Rubén Cabrera, Ignacio Rodríguez y Noel Morelos (coords.) México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 89-126.

Kroster, Paula, y Evelyn Rattray

1980 "Manufactura y distribución de tres grupos cerámicos de Teotihuacan", *Anales de Antropología*, vol. 17, pp. 91-104.

Kroster, Paula

1987 "Levels of Specialization among potters of Teotihuacan", *Teotihuacan. Nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, Emily McClung de Tapia y Evelyn Rattray (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 417-427.

Linné, Sigvald

1934 *Archaeological Researches at Teotihuacan, México*. Estocolmo: The Ethnographical Museum of Sweden.

1942 *Mexican Highland Cultures*. Estocolmo: The Ethnographical Museum of Sweden.

López Austin, A., L. López Luján y S. Sugiyama

1991 "El templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan. Su posible significado ideológico", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas de la* unam, núm. 62, pp. 35-52.

Manzanilla, Linda

1992 "The economic organization of the Teotihuacan priesthood", *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan*, Berlo (ed.). Washington: Dumbarton Oaks, pp. 321-338.

1993 "Ensayo de interpretación", *Anatomía de un conjunto residencial en Oztoyahualco*, vol. I, Linda Manzanilla (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 548-566.

McClung de Tapia, Emily

1987 "Patrones de subsistencia urbana en Teotihuacan", *Teotihuacan. Nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, Emily McClung de Tapia y Evelyn Rattray (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 57-74.

Memoria del Proyecto...

1982 *Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 1980-1982*. Rubén Cabrera, Ignacio Rodríguez y Noel Morelos (coords.) México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Millon, Clara

1988 "A reexamination of the Teotihuacan tassel headdress insignia", *Feathered Serpents and Flowering Trees. Reconstructing the Murals of Teotihuacan*, Kathleen Berrin (ed.). San Francisco: The Fine Arts Museums of San Francisco, pp. 114-134.

Millon, René

1974 "The study of urbanism at Teotihuacan", *Mesoamerican Archaeology. New Approaches*, Norman Hammond (ed.). Austin: University of Texas Press, pp. 335-362.

1981 "Teotihuacan: city, state, and civilization", *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, V.R. BRICKER (ed.), *Archaeology*, J. SABLOFF (ed.). Austin: University of Texas Press, pp. 198-243.

1991 "Descubrimiento de la procedencia de las pinturas murales saqueadas con representaciones de personajes que llevan el Tocado de Borlas", *Teotihuacan 1980-1982. Nuevas interpretaciones*, Rubén CABRERA, Ignacio RODRÍGUEZ y Noel MORELOS (coords.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 185-192.

1993 "The place where time began", *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, Kathleen BERRIN y Esther PASZTORY (eds.). San Francisco-Nueva York: The Fine Arts Museums of San Francisco-Thames and Hudson, pp. 17-43.

MILLON, René, R. Bruce DREWITT y George L. COWGILL

1973 *Urbanization at Teotihuacan, Mexico*, vol. I, *The Teotihuacan Map, part 2, Maps*. Austin: University of Texas Press.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente o

1969 *Historia de los indios de la Nueva España*, Edmundo O'GORMAN (ed.). México: Editorial Porrúa.

MÜLLER, Florencia

1978 *La cerámica del centro ceremonial de Teotihuacan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ORTIZ DÍAZ, Edith

1993 "Ideología y vida doméstica", *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyahualco*, vol. I, Linda MANZANILLA (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 519-547.

PIÑA CHAN, Román

1969 *Games and Sport in Old Mexico*. Leipzig: Edition Leipzig.

Prácticas funerarias...

1999 *Prácticas funerarias en la Ciudad de los dioses. Los enterramientos humanos de la antigua Teotihuacan*, Linda MANZANILLA y Carlos SERRANO (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

RATTRAY, Evelyn

1987 "Los barrios foráneos de Teotihuacan", *Teotihuacan. Nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, Emily MCCLUNG y Evelyn RATTRAY (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 243-273.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ignacio

1982 "Frente 2", *Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 1980-1982*, Rubén CABRERA, Ignacio RODRÍGUEZ y Noel MORELOS (eds.) México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 55-73.

SÁNCHEZ ALANÍS, José Ignacio

1991 "Unidades habitacionales del periodo Clásico", *Teotihuacan 1980-1982. Nuevas interpretaciones*, Rubén CABRERA, Ignacio RODRÍGUEZ y Noel MORELOS (coords.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

SÁNCHEZ ALANÍS, José Ignacio y Luis Alfonso GONZÁLEZ MIRANDA
1999 "Entierros infantiles en un conjunto habitacional localizado al sureste de la ciudad de Teotihuacan", *Prácticas funerarias en la Ciudad de los dioses*, Linda MANZANILLA y Carlos SERRANO (coords.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 399-414.

SÉJOURNÉ, Laurette
1966 *Arqueología de Teotihuacan. La cerámica.* México: Fondo de Cultura Económica.

SERRANO SÁNCHEZ, Carlos
1993 "Funerary practices and human sacrifice in Teotihuacan burials", *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, Kathleen BERRIN y Esther PASZTORY (eds.). San Francisco-Nueva York: The Fine Arts Museums of San Francisco-Thames and Hudson, pp. 109-115.

SERRANO SÁNCHEZ, Carlos, y Z. LAGUNAS
1974 "Sistemas de enterramiento y notas sobre el material osteológico de La Ventilla, Teotihuacan, México", *Anales del Instituto de Nacional de Antropología e Historia*, séptima época, núm. 4, pp. 105-144.
1999 "Prácticas mortuorias prehispánicas en un barrio de artesanos (La Ventilla 'B'), Teotihuacan", *Prácticas funerarias en la Ciudad de los dioses*, Linda MANZANILLA y Carlos SERRANO (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 35-79.

STOREY, Rebeca
1987 "A first look at the paleodemography on the ancient city of Teotihuacan", *Teotihuacan. Nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, Emily MCCLUNG DE TAPIA y Evelyn RATTRAY (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 91-114.
1991 "Residential Compound Organization and the Evolution of the Teotihuacan State", *Ancient Mesoamerica*, vol. 2, núm. 1, pp. 107-118.
1992 *Life and Death in the Ancient City of Teotihuacan. A Modern Paleodemographic Synthesis.* Tuscaloosa: Alabama University Press.

Teotihuacan 1980-1982...
1982 *Teotihuacan 1980-1982. Primeros resultados*, Rubén CABRERA, Ignacio RODRÍGUEZ y Noel MORELOS (coords.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Teotihuacan 1980-1982...
1991 *Teotihuacan 1980-1982. Nuevas interpretaciones*, Rubén CABRERA, Ignacio RODRÍGUEZ y Noel MORELOS (coords.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Teotihuacan. Nuevos datos...
1987 *Teotihuacan. Nuevos datos, nuevas síntesis, nuevos problemas*, Emily MCCLUNG DE TAPIA y Evelyn RATTRAY (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Teotihuacan. Art from the City...
1993 *Teotihuacan. Art from the City of the Gods*, Kathleen BERRIN y Esther PASZTORY (eds.).

San Francisco-Nueva York: The Fine Arts Museum of San Francisco -Thames and Hudson.

VALADEZ, Raúl

1993 "Macrofósiles faunísticos", *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyahualco*, vol. II, Linda MANZANILLA (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 729-831.

WIDMER, Randolph J.

1991 "Lapidary Craft Specialization at Teotihuacan: Implications for Community Structure at 33:S3W1 and Economic Organization in the City", *Ancient Mesoamerica*, vol. 2, núm. 1, pp. 131-147.

WINNING, Hasso von

1987 *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos* (2 vols.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

3
LA VIDA COTIDIANA DE LOS MAYAS DURANTE EL PERIODO CLÁSICO

ERIK VELÁSQUEZ GARCÍA
Instituto de Investigaciones Estéticas,
Universidad Nacional Autónoma de México

A mi amiga Yamne Ortega Saad

LA VIDA COTIDIANA DE LOS MAYAS durante el periodo Clásico (250-909 d.C.) es conocida en parte por los vestigios arqueológicos, los textos jeroglíficos y la iconografía de la época. Aunque los datos disponibles son relativamente numerosos, sólo nos proporcionan una imagen fragmentaria y pálida que ni de lejos nos permite reconstruir con viveza el devenir diario de esa sociedad. Una opción para llenar lagunas es enriquecer los datos del Clásico con la información que tenemos sobre épocas más tardías. Este recurso, aunque tiene el riesgo de extrapolar información que sólo es propia para determinadas épocas y regiones, constituye uno de los caminos que antropólogos y etnohistoriadores recorren con más frecuencia. Desde luego, es menester privilegiar la información que procede del periodo en estudio.

Aunque es cierto que las inscripciones nos brindan un panorama amplio sobre las actividades de los gobernantes, ese tipo de escritos se refiere casi tan sólo a la vida de los nobles. Es necesario interpretar los restos materiales (viviendas, instrumentos, campos de cultivo, etc.) para darnos una idea de la vida productiva, culinaria y familiar de los grupos sociales menos favorecidos. En mi opinión, las pautas de la vida de los campesinos y otras personas *comunes* obedecen a procesos de larga duración, mismos que se originaron probablemente desde el comienzo de la vida sedentaria y que experimentaron lentas transformaciones a lo largo del tiempo. Buena prueba de ello son las técnicas de la agricultura de milpa, del tejido y de otras actividades económicas, así como los ingredientes de la dieta, mismos que han permanecido hasta hoy con pocos cambios. Los códices posclásicos (1200-1546 d.C.), aunque representan casi exclusivamente a los dioses y fueron hechos varios siglos después del colapso del Clásico, contienen escenas de las divinidades llevando a cabo actividades tan necesarias y básicas para la



Los códices contienen escenas en las cuales los dioses ejecutan algunas de las acciones cotidianas de la vida de los mayas, por ejemplo: a) bañarse, b) taladrar para producir fuego, c) comer cosas blandas y d) cargar objetos en la espalda. *Códice de Madrid* y *Códice de Dresde.*

vida que dificilmente pudieron haberse transformado en unos cuantos siglos. Cortar árboles, bañarse, taladrar para producir fuego, comer cosas blandas, cargar objetos en la espalda, etc., son el reflejo sagrado de una historia profana de larga duración.

Los usos de la vida cortesana, en cambio, experimentaron profundos virajes a mediano plazo, como puede advertirse cuando se compara la condición divina que tenían los *k'uhul ajaw* clásicos (véase cuadro 1) con la autoridad compartida en el *multepal* y el carácter militar y menos sagrado que tenían los *halach winik* durante el Posclásico. Tal parece que los privilegios y responsabilidades concretos que implicaba la institución del *ajawil* o señorío estuvieron restringidos sólo al periodo Clásico.

Una de las mayores dificultades al abordar la vida cotidiana de los mayas es que la inmensa mayoría de los estudios no se han realizado tomando en cuenta ese enfoque (el de lo cotidiano). Así las cosas, cuando nos enfrentamos al tema de la agricultura y la vivienda, los datos están expresados con la frialdad propia de la arqueología de campo, misma que nos brinda información sobre métodos agrícolas, capacidad productiva, patrón de asentamiento, secuencia estratigráfica, etc., pero que requiere un conocimiento más cercano de la cultura a fin de dar una idea de cómo pudo haber sido la vida diaria en tales condiciones. Lo mismo se puede decir de los datos epigráficos e iconográficos, pues éstos algunas veces nos proporcionan información parca o muy escueta

Cuadro 1. Principales títulos nobiliarios que aparecen en las inscripciones mayas



AJAW
ajaw
"señor"



OCH-K'IN-ni KALO:MTE'-te
ochk'in kalo'mte'
"*kalo'mte'* del oeste"
(título de alto rango)



K'UH-B'A:K-AJAW
k'uh[ul] B'aak[al] ajaw
"señor divino
de Palenque"
(glifo emblema)



sa-ja-la
sajal
"*sajal*"
(gobernante
provincial)



ya-AJAW-K'AK'
yajaw k'a[h]k'
"señor del fuego"
(alto oficial o
jefe de guerra)



b'a-ch'o-ko
b'aa[h] ch'ok
"primer joven"

y, en el mejor de los casos, la imagen congelada de un solo momento en el transcurso de una guerra, rito, danza o fiesta.

Estas advertencias tienen como finalidad informar al lector sobre las dificultades técnicas y documentales que existen al reconstruir los afanes cotidianos de esta civilización prehispánica. Aunque en la actualidad es posible leer buena parte de los textos jeroglíficos, existen todavía enormes lagunas en el conocimiento de la sociedad maya del Clásico. Este texto es solamente un panorama que será preciso ampliar y profundizar.

AGRICULTURA

La economía de los mayas se basaba en el cultivo de maíz, pero las condiciones feraces del bosque tropical, con muchas plantas silvestres en competencia, hacían difícil que las mazorcas llegaran a la edad madura. Al cabo de dos o tres años de sembrar, eran tantas las malas yerbas en el campo que los campesinos tenían que cambiar de lugar. Para encontrar un terreno adecuado había, en ocasiones, que caminar grandes tramos por la selva. Los factores importantes en la selección del campo eran la proximidad de agua (ríos, pantanos, bajos inundados o pozos) y la fertilidad del terreno. No obstante, es probable que hacia el final del Clásico no fuera posible buscar tanto, ya que no existían muchos sitios adecuados para el cultivo. La densidad de la población empezaba a rebasar la capacidad alimentaria de la tierra.[1]

Una vez seleccionado el espacio idóneo, el campesino medía el terreno. El objetivo era dividirlo en cuadrados de veinte pasos de largo, para lo cual empleaba una cuerda que tuviera poco más de esa longitud; luego colocaba mojones de piedras en las esquinas de cada sección, y después se consagraba a la ardua labor de derribar el bosque, usando para ello hachas de piedra. Este procedimiento probablemente tenía lugar hacia el mes de agosto, en lo más intenso de la estación lluviosa. Como todos los afanes campesinos, éste daba inicio al despuntar el sol y terminaba después del mediodía. Varias semanas se requerían para talar una milpa de tamaño promedio; se empezaba por los arbustos y bejucos y se dejaban al final los árboles humedecidos por la lluvia.

Hacia el mes de marzo o principios de abril los campesinos regresaban al monte para quemar los restos amontonados de maleza. Elegían para ese propósito un día favorable,[2] ya que se requería la colaboración de los dioses de los vientos a quienes seguramente se imploraba como en los tiempos modernos. El fuego se encendía en distintos extremos de la milpa, según la dirección del aire, y las cenizas enriquecían el terreno, haciendo una función equivalente a la del abono.

La siembra tenía lugar después de las primeras lluvias, que caían generalmente en el mes de mayo, aunque podían retrasarse hasta julio. Sylvanus G. Morley[3] calculó que

los campesinos necesitaban dos días para desgranar el maíz y otros 12 para sembrar una milpa de extensión promedio. Los hoyos eran hechos con un palo plantador y en él depositaban cinco o seis semillas del cereal junto con otras de frijol o calabaza, plantas trepadoras que se enredaban en la caña del maíz o en palos dispuestos para ello. Este método permitía obtener una mayor diversidad y rendimiento alimentario en el mismo terreno, pues ciertas especies producen los nutrientes que otras necesitan.[4]

Es probable que después de la siembra los mayas hayan construido dispositivos para espantar a las aves que gustaban del maíz. A juzgar por las fuentes coloniales, podrían haber consistido en huesecillos y conchas marinas que se movían con el aire.[5] Desde mayo hasta septiembre tenía lugar el crecimiento de las plantas, mismo que requería desyerbar la milpa todas las veces que fuera necesario (normalmente de una a tres, según el grado de invasión de la maleza). Al arrancar las malas yerbas de raíz evitaban la dispersión de sus semillas por el suelo. Cuando el maíz maduraba (entre septiembre y octubre) había que doblar las cañas en un punto inferior al brote de las mazorcas para evitar que éstas se enmohecieran.

A partir de noviembre comenzaba a levantarse la cosecha, proceso que se prolongaba hasta abril o mayo, pues según las necesidades de la población se iba arrancando el fruto de las plantas.[6] El almacenamiento era una de las actividades más complicadas, puesto que la materia orgánica no podía conservarse por mucho tiempo en un clima tropical como el de las tierras bajas mayas. El grano solía guardarse en cajas forradas de hojas de palma, pero también era posible amarrar las mazorcas completas en fardos apretados, según los requerimientos de la región. Ciertas chozas temporales construidas en los claros de la milpa pudieron haber servido como graneros y para guardar los instrumentos de labranza.[7] El desgrane se realizaba a mano o frotando las mazorcas dentro de redes o parrillas de madera.

En algunos lugares podía realizarse una segunda siembra en el mes de septiembre, ya que los mayas contaban con distintas variedades de maíz, algunas de las cuales maduran en seis meses, otras en cuatro y unas más en dos y medio. También hay que tomar en cuenta que en la zona maya existen diversos nichos ambientales y que algunos pueden soportar dos cosechas al año.

Irremediablemnte había que dejar la milpa en barbecho durante unos cinco años y cambiar de terreno, pues al cabo de dos o tres de explotación el rendimiento productivo era mínimo. Como mediante este sistema itinerante era imposible sostener a la población de grandes ciudades como Tikal o Calakmul, los dirigentes mayas organizaron la construcción de terrazas que nivelaban las pendientes naturales, favorecían la distribución uniforme del agua e impedían la erosión de los terrenos mediante muros de contención.[8] De esta forma, podían consagrar a la siembra mayores extensiones de tierra.

Otra forma intensiva de cultivo eran los campos elevados donde se aprovechaba la humedad perenne de la tierra, pues estaban ubicados sobre humedales y campos inundables. Este tipo de terrenos podían adquirir forma rectangular, pero a menudo eran campos irregulares que se adaptaban al cauce de los ríos y a la disposición de los accidentes geográficos, como las montañas. Acequias, acueductos y canales artificiales desviaban el agua de los ríos y lagunas, bordeaban el contorno de los campos elevados y los aislaban de la tierra firme. Los mayas podían fertilizarlos con la tierra que extraían del fondo de los canales. En ocasiones construían diques entre los campos con el fin de crear viveros de peces.[9]

Es difícil imaginar cómo era la vida cotidiana asociada con la agricultura intensiva en la zona maya, pues ese tipo de sistemas de cultivo casi desapareció con el colapso del Clásico. No obstante, podríamos darnos una idea aproximada estudiando el sistema de chinampas del centro de México y el de terrazas que aún se practica en ciertas regiones de las tierras altas de Guatemala. Evidentemente, la existencia de campos húmedos perennes debió de haber modificado los ciclos de la vida agrícola al no estar sujetos al temporal. Para mantener funcionando sistemas de cultivo como ésos era necesaria la participación comunal de muchas personas organizadas, quienes quizá estaban controladas por ciertos funcionarios del gobierno.

Otra forma de agricultura era la que se practicaba en huertos familiares, contiguos a las casas unifamiliares ubicadas fuera o en la periferia de los centros urbanos. No obstante, probablemente se limitaban a la producción de especias, frutas, verduras y plantas medicinales destinadas al autoconsumo y que requerían el cuidado personal de las mujeres: chile, aguacate, zapote, jitomate, etcétera.

En tiempos de escasez se valían del ramón, la jícara cimarrona y otras hojas, frutos y raíces silvestres que eran recolectados o cultivados. Aunque sabemos por documentos coloniales que a los mayas no les apetecían mucho esos productos, la mayor concentración de algunos de ellos puede encontrarse alrededor de las zonas arqueológicas, probable señal de que establecieron cultivos de esas plantas cerca de sus poblaciones. Sin duda alguna, también debieron existir espacios adecuados para la producción de especies con alto valor comercial, como el algodón y el cacao, pues ese tipo de productos requerían condiciones ambientales específicas y no se producían en cualquier parte.[10]

Para completar nuestro panorama sobre cómo se experimentaba el tiempo agrícola durante el Clásico no es suficiente conocer las generalidades de la producción económica, sino también de las festividades que tenían lugar en cada mes o veintena del año. En ellas veneraban a distintos dioses patronos, asociados casi siempre con diferentes oficios o actividades productivas específicas (agricultura, pesca, caza, apicultura, etc.). Aunque las inscripciones nos proporcionan la identidad del patrono de cada uno de los meses mayas, no parecen haberle concedido importancia a ese tipo de celebra-

ciones, sino más bien a la de los ciclos de la Cuenta Larga, por lo que nuestro conocimiento de la vida ceremonial de los campesinos es extremadamente incompleto.[11] Veamos lo que ocurre con otras actividades económicas.

CAZA Y PESCA

La información iconográfica y etnohistórica sugiere que el mejor momento para la caza era el que precede al alba. Una vez que se elegía el día adecuado,[12] los cazadores tomaban su lugar entre los árboles. En ocasiones se disfrazaban con pieles de venado para dispararle a los animales desde la misma maleza, y cuidaban que la dirección del viento no delatara su olor entre las presas. Una forma común de disparo era con cerbatana, que servía sobre todo para derribar pájaros.

En las escenas de cerámica y en los códices existen varias imágenes de cacería. Una muy conocida representa el momento en que llevan un venado muerto a la espalda; en otras, el cazador se encuentra amarrando a su presa, ya caída, o muestra trabas en las patas. El *ajchij*, o cazador, podía valerse de hoyos disimulados en el suelo o sogas que apresaban las patas de la víctima, la cual quedaba colgada de una rama que se arqueaba; si era un pavo silvestre, la cuerda podía estar atada en su pescuezo. Las redes, hondas, lanzadardos y lanzas de madera aguzada por el fuego con puntas de pedernal eran otros instrumentos del oficio.[13] De acuerdo con las fuentes coloniales, se organizaban batidas de 50 o 100 individuos, quienes acorralaban o atraían a las presas hasta las trampas o los cazadores escondidos en la selva, mientras que las aves de bellas plumas podían capturarse encandilándolas con luces y atrapándolas en cestos o redes finas para no dañar su plumaje.[14]

Los cazadores debieron haber ejecutado ritos encaminados a solicitar de los guardianes del bosque una buena jornada y, luego de ella, ceremonias para agradecer los favores obtenidos. Entre los patronos de la caza durante el Clásico pueden citarse al Jaguar del Inframundo, los Gemelos de Banda en la Cabeza (Ju'n Ajaw y Yax B'ahlam) y a un ser llamado Huk Si'p.

El atuendo común de los cazadores podía incluir un sombrero de ala ancha, faldellín tejido con fibras de palma y, en ocasiones, sandalias; a veces portaban su cerbatana en la mano izquierda y en la derecha un cigarro, tal como se observa en algunas representaciones iconográficas.[15] Sabemos por información colonial que la condición social de los cazadores era baja, aunque desconocemos si existían cazadores de tiempo completo o si se trataba de una actividad complementaria. El temor religioso de los mayas a cazar más de lo necesario apunta más bien a lo segundo. Por otra parte, no era la única forma de obtener carne, pues los mayas domesticaron pa-

vos y varios tipos de perros; además, se tiene noticia de que en ocasiones mantenían en cautiverio venados y pecaríes que alimentaban con hojas de ramón y sacrificaban en sus fiestas.[16]

Los pescados y mariscos eran otra fuente de proteínas. En la Estela 1 de Izapa, datada hacia el año 50 a.C., encontramos una escena donde Chaahk recoge peces en una canasta que lleva en la espalda. Cientos de años después los huesos grabados de la Tumba 116 de Tikal (734 d.C.) nos muestran a la misma divinidad navegando en una canoa y capturando peces con la mano, en tanto que en el *Códice de Dresde* (1200-1546 d.C.) los dioses de la lluvia y del viento aparecen pescando ya con una red. Estas imágenes nos muestran que Chaahk era uno de los dioses principales de la pesca, y al mismo tiempo nos informan sobre los métodos del oficio a lo largo del tiempo. Apenas podemos imaginar la forma en la que los pescadores mayas del Clásico mataban o embriagaban a sus presas vertiendo sustancias vegetales en las aguas, las atrapaban con las manos[17] y las guardaban en unas canastas que llevaban en la espalda. Ese ardid tan ingenioso perduró hasta la época colonial en algunas partes de la región maya, donde se combinaba con el uso de anzuelos de hueso, espina o madera, cebos de lombrices, diversos tipos de fisgas, flechas arponadas, arpones de madera (a veces con sogas y boyas para seguir el rastro de los peces heridos), nasas de varillas, paja o yerba y diversos tipos de redes.[18] Es muy probable que varios de estos instrumentos se utilizaran ya desde el Clásico, pero por desgracia, el hecho de que en las escenas iconográficas sólo aparezcan dioses pescadores nos habla con elocuencia de la poca atención que recibían las costumbres de la gente del pueblo. La presencia arqueológica e iconográfica de espinas de mantarraya, dientes de tiburón, caparazones de tortuga, conchas y caracoles, disfraces de cangrejo y de otras especies acuáticas nos da una idea de la diversidad de criaturas y formas de pesca que pudieron haber existido, como también de lo limitado de nuestros conocimientos sobre ese oficio entre los mayas clásicos.

COMERCIO

Los vasos constituyen casi el único medio que nos proporciona imágenes y textos jeroglíficos relacionados con el comercio. En el célebre Vaso de Chamá los comerciantes de más alto rango llevan el cuerpo pintado de negro, con lo que probablemente trataban de identificarse con el Dios L, señor del comercio durante el Clásico. La escena parece representar un encuentro entre mercaderes. Mientras uno de los personajes pintado de negro levanta la mano a la altura de la cabeza en señal de recepción, el otro hinca su lanza sobre el camino en un gesto de arribo; dos de los subordinados realizan el saludo de paz y amistad, que consiste en poner la mano derecha sobre el hombro izquierdo.[19] Los

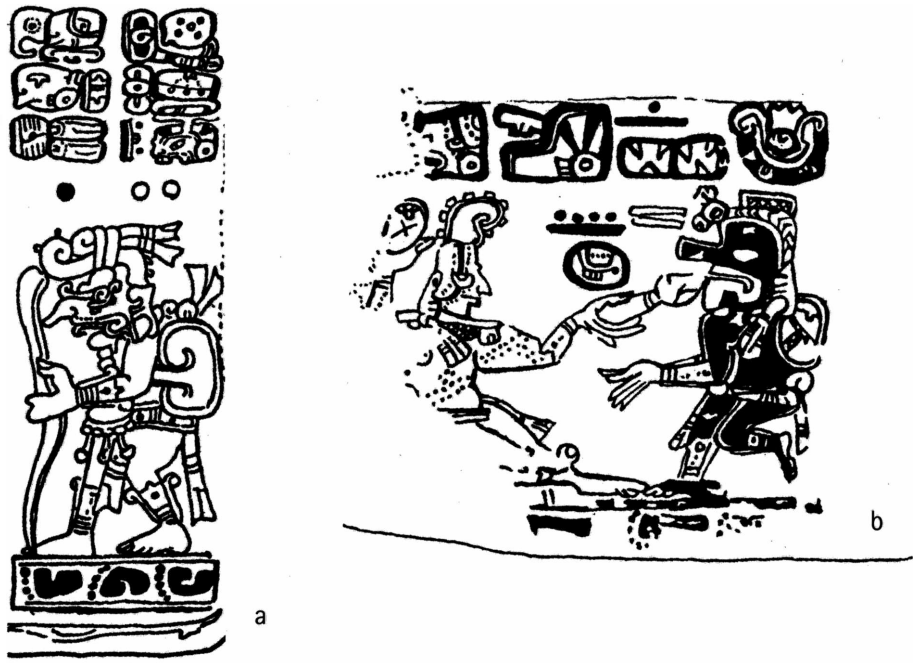


Encuentro de comerciantes pintado sobre el vaso de Chamá.

comerciantes portaban armas para defender sus mercancías, llevaban mosqueadores de palma o plumas y cayados, y usaban taparrabos bordados o estampados con diferentes diseños y tocados de distintos tipos que denotaban su rango: una especie de turbante enroscado en forma esférica, con abanicos de papel, bandas de piel de jaguar, nenúfares y redes que cubrían el cabello.[20]

Como miembros de un estrato social privilegiado, tenían cargadores a su servicio, quienes transportaban las mercancías en mecapal o las llevaban sujetas a los hombros. Uno de los iconos de comercio era el bulto cilíndrico amarrado que solían cargar en la espalda; en ocasiones aparece adornado con plumas, señal de la riqueza de su contenido.[21]

En la península de Yucatán usaban calzadas artificiales como vía de comunicación. En las tierras bajas centrales aprovechaban el cauce de los ríos, en los que podían recorrer largas distacias llevando cargas pesadas. Las canoas eran adecuadas para la navegación fluvial, pues tenían la proa y la popa planas, aunque proyectadas hacia adelante y a la misma altura de la borda; contaban con remos especializados para diferentes tipos de agua, por ejemplo, los de empuñadura larga servían para impulsar la embarcación tocando el fondo en cauces poco profundos, en tanto que los más cortos ayudaban en corrientes tranquilas o turbulentas pero profundas. En el Clásico Terminal (800-1000 d.C.) aparecieron canoas que tenían la proa y popa más elevadas que la línea de la borda, lo que las hacía más maniobrables y aptas para la navegación costera;[22] esta última requería también puertos, canales artificiales, señalamientos geográficos e instalaciones por el estilo que se desarrollaron sobre todo en el Posclásico.



Los dioses ejecutan acciones humanas. a) Chaahk viaja como comerciante, y b) El dios Q agrede al dios M con una piedra y una lanza.

Las canoas podían acondicionarse con paja o ramas suaves que servían para proteger las mercancías frágiles y hacer más confortable el viaje.[23] En sus bolsas de arreo llevaban palos especiales para encender fuego en el camino (el más duro de los cuales servía como barreno),[24] hojas de tabaco para fabricar cigarros, pescado salado y, durante el Posclásico, tortillas secas con frijoles molidos.

Los mercaderes podían ser agredidos en sus rutas por asaltantes que los esperaban en emboscadas para asesinarlos con lanzas o golpearlos con piedras. Si llegaban con bien a su destino, se presentaban ante los grandes señores, con quienes negociaban el precio de las mercancías en el interior de sus salas reales; los escribas registraban los productos, mientras que los *chijlam* se encargaban de traducir los diálogos entre comerciantes de distintas lenguas.[25] El comercio pudo haberse efectuado con el sistema de trueque, pues no existe evidencia contundente de que durante el Clásico hayan existido unidades de cambio.[26]

Entre los bienes exóticos más preciados se encontraba la obsidiana, que en las tierras bajas era un producto de lujo. Los comerciantes tenían contratos fijos con sus proveedores, puesto que a las capitales mayas llegaba sólo una de las variedades existentes

en el mercado.[27] Ese vidrio volcánico procedía de las tierras altas de Guatemala, además de otros productos como lava labrada, tufa volcánica, hematita, cinabrio, conchas marinas del Pacífico, tinte púrpura de moluscos, plumas de quetzal, productos de maguey, ocote, serpentina, albatita y jade del curso medio del Motagua. Las tierras bajas contribuían con pedernal y obsidiana labrada, cal, sal, cerámica policroma, conchas del Caribe y del Golfo, dientes de tiburón, pieles, plumas, iguanas, tejidos de algodón, tabaco, cacao, vainilla, caucho, mamey, chicozapote, nance, copal, fibras de palma, palo de Campeche y de Brasil, añil, achiote, hollín para fabricar tinta, tela de corteza, cera y miel,[28] lo que da idea de la intensidad y riqueza que tuvo el comercio durante aquella época.

El auge de la miel tuvo lugar durante el Posclásico, y se destacaron como regiones productoras el norte de Yucatán y la costa oriental de la península. Había abejas silvestres y domesticadas; su miel era de buena calidad, aunque era necesario hervirla pues tenía mucha agua.[29] Una sección del *Códice de Madrid* (pp. 103-112) contiene los augurios propios del oficio; en ellos podemos observar la existencia de teas especiales, con cuyo humo seguramente alejaban a las abejas mientras castraban los panales, incensarios e hisopos empleados en ritos propiciatorios, así como el acto de "fundar colmenas".



"El dios del maíz fundó la colmena", según lo informa el texto epigráfico.

ALIMENTOS Y BEBIDAS

De la información contenida tanto en vasos y platos policromados del Clásico, como en códices posclásicos, sabemos que el maíz se consumía en forma de tamales (*waaj*), pinole, (*ch'aj*), diversos tipos de atole (*sa'*, *sakha'* y *ul*) y, probablemente, *posol*, bebida refrescante y estimulante.[30] Sabemos poco de la existencia de tortillas en el periodo Clá-

sico y aún menos de las formas de preparar el maíz.[31] Cabe mencionar que la palabra *waaj* tiene un significado ambiguo, pues también significa "tortilla" y que en los códices aparece el cartucho *sukuk*, "tortilla seca con frijoles molidos", pero no podemos determinar la época en la que aparecieron las tortillas en la zona maya.

Antes de dormir, las mujeres dejaban remojando los granos de maíz en agua con cal. En la madrugada se levantaban para colarlo, lavarlo y molerlo en un metate. En el fondo de un plato del Clásico Tardío puede admirarse a una mujer que amasa en una de esas piedras de moler. El desayuno campesino pudo haberse limitado al maíz, frijoles negros y chile; en la cena, como a las cinco de la tarde, agregaban otros ingredientes, incluso carne,[32] y ésas eran las dos comidas del pueblo. En vasos policromos hay imágenes donde aparecen platos llenos de alimento, sobre todo tamales cubiertos con salsa roja. En los códices encontramos ofrendas de tamales de pescado, pierna de venado, iguana y pavo, que constituían parte de los banquetes cortesanos y eran ofrecidos a los dioses en números de 4, 9, 13, 20, etc., según el simbolismo del ritual. Es posible que, como ahora, estuviesen rellenos de frijoles con chile y en época de fiesta de carne de pavo.

El pescado tenía un papel importante en la dieta maya prehispánica. En el *Códice de Dresde* la diosa lunar Uh Ixik envuelve uno para ofrenda. Los diccionarios y otras fuentes coloniales documentan varias formas de preparar pescado, entre las que se encuentran echarlos en remojo, descamarlos por medio de instrumentos filosos, salarlos y colgarlos en ganchos, cocinarlos envueltos en hojas, asarlos en sartenes de barro e, incluso, servirlos en empanadas.[33]

Una de las bebidas más estimadas en las cortes mayas era el chocolate, el cual se preparaba con cacao (*kakaw*). La pulpa que envuelve las almendras, blanca y dulce, era aprovechada para elaborar comidas y otras bebidas. De las semillas secas, fermentadas y tostadas, se obtenía la pasta con que se preparaba el chocolate. En las escenas palaciegas existen múltiples representaciones de copas y vasos rebosantes de ese brebaje que se vertía de jarra en jarra para hacerlo espumoso, lo que aumentaba su calidad.[34] En los textos dedicatorios de vasos encontramos distintas variedades, tales como cacao refrescante, amargo, dulce, afrutado, sazonado con chile o mezclado con maíz.[35] Este último producto, molido o en masa, le daba consistencia al chocolate. Al combinar atole con cacao obtenían "atole chocolateado" (*kakawal ul*), bebidá que debió haber satisfecho todo paladar.

BEBIDAS ALCOHÓLICAS Y ALUCINÓGENOS

La mayoría de las fiestas religiosas mayas terminaban en banquetes y bacanales. Alguna vasijas clásicas tienen escenas de borrachera colectiva. Las jarras que contenían la bebida tienen pintado el jeroglífico *chi'* o *chij*, nombre de una sustancia que se preparaba con sa-

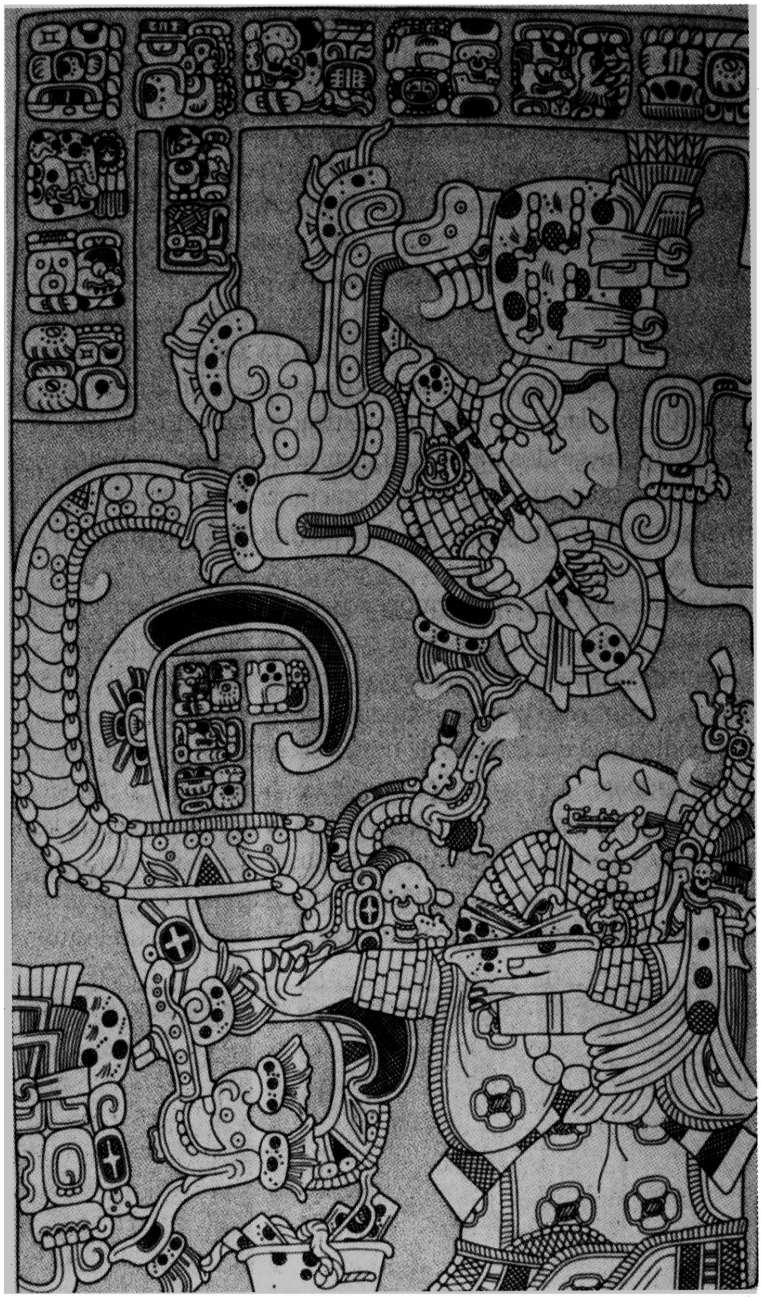
vía fermentada de henequén.[36] Como el grado alcohólico del *chij* era bajo, los mayas aumentaban sus efectos consumiéndolo por medio de jeringas de enema. Ese tipo de objetos de barro han sido encontrados en el interior de cuevas, por lo que se piensa que las concavidades subterráneas eran el lugar idóneo para una especie de orgías donde los participantes danzaban, se tropezaban y vomitaban dentro de una bolsa larga a manera de babero. El dios Ahkan era considerado patrono de los enemas y las bebidas embriagantes.[37] Durante el Posclásico e incluso hasta nuestros días consumían *b'alche'*, una sustancia preparada con agua, miel silvestre y la corteza fermentada de un árbol del mismo nombre.[38]

Otra planta cultivada por los mayas era el tabaco (k'uuhtz), que también podía emborrachar. A fin de aumentar los efectos del mismo y de otras sustancias psicoactivas, lo mezclaban con hojas de angélica o semillas de estramonio.[39] El tabaco no sólo era fumado, sino también inhalado en polvo o masticado con cal para vencer el cansancio, mitigar el hambre, fortalecer los dientes, apagar la sed y calmar el dolor. Sus usos eran muy variados, pues podía emplearse en celebraciones de comerciantes, con fines curativos o mágicos, para tener alucinaciones o como talismán, auxiliar en la guerra y medio de adivinación.[40]

Se tiene noticia de otro tipo de alucinógenos, como hongos secos y pulverizados, bufotenina, ciertas sustancias obtenidas de la concha *Spondylus* y de diversas flores.[41] No obstante, los chamanes y sacerdotes mayas podían prescindir de ellas, pues por medio del ayuno prolongado combinado con la abstinencia sexual, danzas con música monocorde y autosacrificio podían llegar a estados de trance semejantes a los que se alcanzaban por medio de los psicotrópicos. El fin de esos ritos era obtener consejo, protección o sanción política de los dioses o antepasados divinizados, quienes aparecían entre las fauces de una serpiente descarnada o semidesollada que abría su hocico para "dar a luz" la visión. La *serpiente de las apariciones*, que se erguía entre el humo de las ofrendas quemadas, era símbolo del nacimiento de los seres sobrenaturales en el mundo de los hombres.



Varios personajes se emborrachan con la bebida *chij*.



La señora K'ab'al Xook invoca las insignias de guerra del dios Ajk'ahk'O' Chaahk.

EL ESPACIO HABITADO

Las ciudades mayas del Clásico no eran áreas con calles reticuladas. Se trataba de centros arquitectónicos nucleados en los que las plazas cercadas de templos, acrópolis y palacios, estaban a su vez circundadas por unidades domésticas que se iban dispersando entre más lejos estuvieran del centro cívico, político y ceremonial. La capital de una entidad política podía estar conformada por dos o más de estos centros, comunicados entre sí por medio de calzadas de hasta 2 o 3 km de largo. Los caminos artificiales, llamados *b'ih*, los construían sobre un terraplén en forma de terraza o de talud que tenía como medio metro de altura, eran por lo general rectos y tenían una anchura de entre 5 y 10 m. Su importancia como vía de comunicación comercial y ceremonial[42] se refleja en el hecho de que los mayas los aplanaban por medio de rodillos pesados a fin de mantenerlos en buen estado. Acortaban la distancia entre los recursos básicos, puesto que los distintos centros que unían estaban asentados junto a reservorios de agua y también mantenían comunicada a la población con los centros de producción agrícola y artesanal.[43] Las ciudades mayas eran asentamientos dispersos donde decenas de miles de personas se adaptaban a las condiciones hidrológicas y topográficas, procurando no invadir áreas inundables, colinas escarpadas y tierras aptas para la agricultura.

En las ciudades predominaban las casas habitación de los nobles o personas con ciertos privilegios, tales como escribas, sacerdotes, funcionarios, guerreros y artesanos de prestigio. Se trataba de conjuntos urbanos donde las viviendas estaban agrupadas alrededor de patios, casi siempre sobre plataformas a las que había que ascender por medio de escaleras. En ocasiones contaban con cisternas para almacenar el agua de las lluvias. Las casas urbanas tenían muros de piedra, pisos estucados y algunas veces techos abovedados; podían contar con un vestíbulo y en su interior con una banqueta de piedra que, una vez cubierta de esteras, pieles o cobertores usaban para descansar. Las habitaciones eran estrechas, sin ventanas y tenían una sola entrada en la que instalaban cortinas, pues no había puertas. La iluminación se hacía por medio de antorchas o teas de ocote, pues no conocían las velas. En esas condiciones la vida era incómoda, por lo que los arqueólogos piensan que sólo empleaban las habitaciones para dormir y guardar pertenencias, en tanto que ciertas actividades, como cocinar o tejer, tenían lugar en las azoteas a las que (algunas veces) se podía subir por escaleras. Ese tipo de unidades habitacionales podía estar parcialmente amurallado, lo que puede implicar que tenían carácter de exclusividad, aunque hacia el final del Clásico los inquilinos debieron experimentar los estragos del hacinamiento. Es probable que en época tardía, cuando las viviendas eran escasas y los espacios reducidos, las nuevas parejas tuvieran que vivir en la misma casa de los padres de alguno de los dos.[44]

En la periferia de las ciudades, así como en el campo, existía otro tipo de casas, pues no se trataba de multifamiliares sino de viviendas para familias individuales (si bien estas familias solían incluir, además de los padres y los hijos, a los cónyuges y descendientes; es decir, eran varias familias nucleares unidas por parentesco de primer grado). El interior de los cuartos no era cómodo, por lo que las actividades cotidianas tenían lugar en los patios externos. Durante el Clásico Tardío aun las casas de los campesinos podían contar con muros de mampostería, paredes enlucidas, techos de bóveda y pisos acabados. Al término de ese periodo las casas volvieron a construirse de bajareque y con techos de palma. Las viviendas unifamiliares solían tener su propia huerta, agruparse alrededor de algún patio o bien estar dispersas y separadas por el campo. Era norma general en Mesoamérica que los cadáveres de las personas comunes fueran sepultados bajo el piso de las habitaciones, por lo que en éstas moraba toda la familia, incluyendo a los ancestros. El desciframiento de los jeroglíficos nos permite leer fonéticamente algunos de los términos de parentesco (véase cuadro 2), pero todavía estamos lejos de comprender a cabalidad el sistema familiar de la época.

Cuadro 2. Principales relacionadores de parentesco de la epigrafía maya



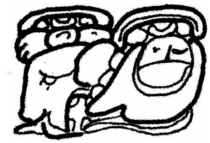
ya-YAL-la
yal
"su hijo"
(hijo de mujer)



u-1-TAN-na
uhuntan
"su cosa querida"
(hijo de mujer)



u-NICH-li
unich[i]l
"su flor"
(hijo de varón)



u-b'a-hi-u-CH'AB'?
ub'aah uch'a[h]b'
"el primero..."
(hijo)



yu-ne
yune[n]
"su hijo"
(hijo de varón)



ya-AT-na
yat[a]n
"su esposa"



ki-ti
kit
"padre"



yi-cha-ni
yichaan
"su tío materno"



su-ku-WINIK-ki
suku['n] winik
"hermano mayor"



yi-tz'i-na
yi[h]tz'iin
"su hermano menor"

LA VIDA CORTESANA

Entre los habitantes del palacio estaba un grupo de artesanos de elite que con toda seguridad eran nobles, pues sabían escribir y algunas veces firmaban sus obras. Se dedicaban a la manufactura de textiles y cerámica. Podemos encontrar vasos cilíndricos (*uk'ib'*), tazones (*jaay*), platos trípodes (*lak*) y platos hondos (*jawante'*) policromos que desempeñaron un papel importante en la política de la época, ya que además de servir para contener alimentos durante las fiestas de los nobles, eran también empleados como obsequios diplomáticos. Parte del valor de esos objetos reside en el hecho de que en ellos se encuentran los ejemplos más finos de caligrafía, así como escenas detalladas de la vida cotidiana dentro de los palacios.

Casi siempre el gobernante tomaba su lugar sobre un trono o banqueta en el cual se sentaba cruzando ambas piernas en posición de "flor de loto". Con frecuencia cubría su asiento con esteras blandas, pieles y telas finas propias de su alto estatus, y acondicionaba su estrado con cojines forrados con piel de jaguar. A veces se enmarcaba su trono con un dosel acortinado. En ocasiones apoyaba una de sus manos en la banqueta, mientras que la otra permanecía libre a la altura del pecho. En frente de él o a sus lados podemos encontrar figuras de rango inferior, identificadas así porque se sientan a ras del piso y nunca a mayor altura que el señor,[45] aunque a veces están de pie.

Entre los asistentes al palacio se encontraban *sajales* o señores vasallos, *ch'ok* o jóvenes nobles, mujeres, intérpretes, *ajtz'ihb'* o escribas, *itz'aat* o sabios, *ajk'uhu'nes* o custodios de los libros, comerciantes, *ajaws* o nobles, militares y, en ocasiones, *k'uhul ajaws* o señores sagrados, mismos que acudían con el soberano para distintos menesteres tales como servirlo, comerciar con él, entregarle tributo, cotejar el mismo, dirimir querellas o, simplemente, participar en las distintas fiestas y banquetes que tenían lugar durante las visitas de Estado, designación de un heredero, concertarción de bodas, preparativos para danzas,[46] etc. Los detalles y temas que se encuentran en los vasos son muy variados; en el caso de los tributos, por ejemplo, podemos encontrar fardos de frijoles, telas dobladas o enrolladas en largos palos, manojos de plumas preciosas, cuentas de jade, conchas marinas, etcétera.

Cierto tipo de personajes muy frecuentes son los "custodios de los libros". Se trataba de funcionarios de alto rango que seguramente no se limitaban a hacer las veces de "bibliotecarios", como su nombre lo indica, sino que participaban en la redacción de los códices, escribían también sobre piedra, estuco y madera, llevaban los controles administrativos y, quizá, fungían como consejeros del soberano. Usaban cabello corto con extremos irregulares, pero envuelto en un tocado de tela, un fardo de palillos atado sobre la frente por medio de una tira de papel, en tanto que el tocado se sujetaba con un nudo; a veces también llevaban pinceles o huecesillos con puntas curvas que empleaban para grabar, los cuales, junto con lirios acuáticos, constituían elementos del toca-



Dos personajes que portan ramilletes de flores se presentan ante el señor K'awiil B'an, de Dos Pilas. En el primer plano observamos un plato trípode con tamales.

do. Usaban como ropa piezas de tela o enredos envueltos alrededor del pecho que en ocasiones les llegaban hasta las rodillas.[47]

Toda corte tenía sus enanos y jorobados que divertían al señor con sus muecas, contorsiones y bufonadas; además les escanciaban la bebida, les servían los alimentos, recibían los regalos de los invitados, probaban la comida para asegurarse de que no estuviera envenenada, llevaban mensajes y eran consejeros de las mujeres. En cierto vaso de procedencia desconocida aparece uno de esos seres contrahechos quien le dice a la muchacha: "recibe la visita, hermosa mujer", ¿acaso se trata de alguien que intercede por un pretendiente ambicioso?[48]

Éstas eran las actividades menos importantes de los enanos, ya que debido a su anormalidad física eran considerados semidivinos o seres intermedios entre dioses y hombres. Por tal motivo solían asistir a los gobernantes en ciertos ritos de final de periodo y los ayudaban sosteniendo espejos, los cuales, probablemente, no eran empleados como auxiliares en el arreglo personal sino como instrumentos de adivinación y magia. Los enanos y contrahechos podían envolverse la cabeza con una banda blanca de tela que a su vez sostenía un tocado alto y cilíndrico a manera de mitra.

VIDA Y PAPEL DE LAS MUJERES

Como es natural, las mujeres tenían un papel central en el funcionamiento de las cortes y de la vida familiar, pues además de ser esposas, preparar los alimentos y cuidar del huerto, tenían el don de dar a luz e intervenían en todos los pasos del complicado proceso de tejer, arte que les fue otorgado por Uh Ixik, la diosa de la Luna.[49]



a b c

Dioses y textiles. a) Chak Chel teje, b) Chak Chel tuerce el hilo, y c) el dios de la muerte cose con aguja e hilo.

Las telas podían ser fabricadas con fibra de henequén, pero los mayas preferían el algodón por ser blando y fácil de teñir. Conocían técnicas para fabricar telas parecidas a la muselina, el brocado, troquelado y el bordado con plumas o hilos de diversos colores. Eran las mujeres mismas quienes probablemente se encargaban de recolectar, despepitar y limpiar el algodón; luego emprendían la torsión de la fibra alrededor de un huso a fin de preparar la hiladura y una vez hecho el hilo podían teñirlo. Clasificaban los hilos por colores y encordaban el telar, el cual se fijaba en un punto estable (como un poste o árbol), mientras que el otro extremo se ceñía con un cordel a la cintura de la tejedora y ésta guiaba la trama con un bastón al que le ataba una madeja.[50] Durante el Posclásico aparece documentada la práctica de coser con hilo, aguja y bastidor, una actividad que seguramente ya se prácticaba en tiempos previos.

Mientras que el atuendo del hombre era poco variado,[51] las mujeres de cualquier estatus podían usar *huipiles*, *quechquémitls*, fajas y faldas cruzadas con distintas capas; en algunas regiones acostumbraban llevar los pechos al descubierto. Eran muy importantes los adornos y accesorios en el tocado, pero también las orejeras, collares de cuentas, muñequeras y cinturones, pues se trataba de prendas que indicaban la posición social. Uno de los trajes más significativos para las esposas de los gobernantes era el de la diosa lunar, que consistía en un entramado de cuentas y tubos de jade a manera de red, mismo que cubría toda la falda y el *quechquémitl*, muñequeras y cinturón de varillas de jade, así como una hebilla con forma de cabeza de tiburón cuyas fauces estaban hechas con una valva de *Spondylus*.[52]

El papel social de las mujeres del pueblo se limitaba seguramente a las actividades ya descritas, pero entre las elites gobernantes los matrimonios diplomáticos desempeñaban

un papel fundamental en las relaciones políticas. Los reyes podían practicar la poligamia[53] y sus mujeres eran nobles que procedían de diversos lugares; con ellas aparecían en distintos rituales y garantizaban la sucesión dinástica de acuerdo con sus propios intereses.

Así, por ejemplo, los señores de Yaxchilán contrajeron varios matrimonios estratégicos. Itzamnaaj B'ahlam II dedicó el Templo 23 a su esposa principal, K'ab'al (señora del linaje local de Xook); el Dintel 25 del templo muestra a la señora K'ab'al Xook en el momento de invocar al "escudo y pedernal"[54] del dios protector de la ciudad, Ajk'ahk' O' Chaahk, como parte de los ritos de entronización de su marido (681 d.C.); éste aparece 28 años después en el Dintel 24 sangrándose la lengua, un autosacrificio llevado a cabo para celebrar el nacimiento del heredero (Pájaro Jaguar IV),[55] quien era hijo de otra mujer: Uh Chanaal, de Calakmul. En el Dintel 16 (726 d.C.) K'ab'al le entrega a su marido un yelmo de jaguar y un escudo flexible, pues él está vestido para un ritual de guerra.[56] La importancia concedida por Itzamnaaj B'ahlam II a la mujer del linaje de Xook sugiere la existencia de dos o más familias nobles en Yaxchilán con las que había que congratularse para mantener la cohesión. Por otra parte, el futuro sucesor sería hijo de una mujer de Calakmul, lo que garantizaría su alianza con esa poderosa nación.[57]

En algunas ocasiones imperiosas o estratégicas las mujeres podían adquirir una importancia inusual ya que, ante la falta de sucesores varones en el momento preciso, solían ocupar el poder mientras que sus hijos crecían y alcanzaban la edad necesaria para ser reyes. A veces seguían fungiendo como regentes, cuando el gobernante todavía era muy joven. En las inscripciones del Petén destaca la señora B'a'tz' Ek' de Calakmul, quien llegó a Caracol en septiembre de 584 d.C.;[58] fue una de las esposas de Yajaw Te' K'inich II y a la postre presenciaría la entronización de su hijo Tum O'hl K'inich. La señora B'a'tz' Ek' tuvo una gran influencia en la historia política del Petén, pues por medio de ella el poderoso rey de Calakmul estableció una alianza sólida con Caracol cuyo objetivo era debilitar a Tikal. Para conseguir ese objetivo el hijo de la señora B'a'tz' Ek' emprendería una serie de campañas bélicas contra Naranjo entre 626 y 630. Según parece, Caracol logró someter al otrora aliado de Tikal.[59]

La mujer más destacada de las inscripciones mayas fue quizá la señora Wak Chan Tzuk de Naranjo. Era hija de B'alaj Chan K'awiil, un tikaleño que emigró de su ciudad y fundó una nueva casa dinástica en Dos Pilas. Con el tiempo, B'alaj Chan K'awiil traicionó a su señorío original y estableció una alianza con Calakmul, el enemigo de Tikal. A fin de cercar y debilitar a esta potencia, B'alaj Chan K'awiil decidió enviar a su hija a Naranjo para restablecer la casa dinástica en esa ciudad y contar con un aliado estratégico en el Petén. La señora Wak Chan Tzuk arribó a Naranjo en agosto de 682. La Estela 29 afirma que dos días después "entró en la pirámide, en la casa", un rito que probablemente equivalía a restablecer la casa real en esa ciudad luego de que medio siglo antes había sido devastada por Caracol.[60] Siete años después nacería su hijo, K'ahk'



La señora K'ab'al Xook de Yaxchilán se perfora la lengua con una cuerda provista de espinas.

Tiliw Chan Chaahk, quien se decía vasallo del señor de Calakmul. Su madre fue tan importante que las inscripciones ni siquiera mencionan a su padre.

K'ahk' Tiliw Chan Chaahk fue entronizado el 31 de mayo de 693 a la edad de cinco años; es de suponerse que su madre y otros funcionarios del señorío tomaron las riendas del poder. Así parece confirmarlo el hecho de que la señora Wak Chan Tzuk se hizo cargo de los ritos calendáricos que tuvieron lugar el 3 de marzo de 695, el 26 de enero de 702 y el 19 de noviembre de 714 d.C.,[61] una prerrogativa que sólo les correspondía a los gobernantes.

K'ahk' Tiliw emprendió una larga serie de campañas bélicas a fin debilitar la influencia política de Tikal en el Petén. Entre 693 y 716 derrotó a K'inchil Kab', Tuub'al, B'ital, Tikal, Ucanal, Yootz, Yaxha' y Sakha'. La señora Wak Chan Tzuk nunca perdió importancia a lo largo de esos años de guerra. En la Estela 24 aparece vestida como la diosa lunar y está parada sobre K'inchil Kab', el más célebre de los cautivos de guerra de su hijo. K'inchil Kab' fue capturado en 693, cinco años después fue torturado y un año más tarde la señora Wak Chan Tzuk se posó sobre su cuerpo doblado y semidesnudo en un evidente gesto de humillación. No era común en el arte maya que las mujeres aparecieran sometiendo a prisioneros de guerra.

La señora Wak Chan Tzuk conservó su poder y dignidad aun después de la muerte de K'ahk' Tiliw, y siguió participando en los rituales calendáricos de Yax Mayuy Chan Chaahk, el sucesor de su hijo. El caso de esta mujer es excepcional, pues por lo general la importancia de las mujeres (incluso entre las elites) tenía que ver con el hecho de que eran madres, esposas o hijas de los gobernantes, pero pocas veces ocuparon cargos importantes en el poder y cuando lo hicieron fue por lapsos breves. La norma que confería el derecho a gobernar era de tipo patrilineal; sólo así se explica el hecho de que los gobernantes que recibían el poder de una mujer tuvieran problemas de legitimidad.

Un hecho que nos permite precisar la importancia de la mujer en el ámbito de las cortes mayas es que no se conoce ninguna firma de escribas mujeres (ni en la cerámica ni en la escultura). La escritura era considerada como un don divino y de prestigio, pero es difícil aceptar que a las mujeres se les negara el derecho de leer y escribir en vista de que los textiles y la cerámica usados por los nobles muchas veces contenían glifos y eran ellas quienes se encargaban de manufacturar esos productos.[62]

EL CICLO VITAL DE LOS SEÑORES

Las inscripciones mayas del Clásico nos proporcionan abundante información sobre la vida, actos políticos, rituales y gestas militares de los gobernantes y otros funcionarios. Para dar una idea del ciclo vital de los señores remontémonos al siglo VII, época en que

vivió el más célebre de los reyes mayas, K'inich Janaab' Pakal I, conocido por su famosa tumba en el Templo de las Inscripciones de Palenque.

Se trata del primer gobernante palencano que dejó textos jeroglíficos, pues todo parece indicar que antes de su reinado, Palenque era poco más que una modesta población rodeada por enemigos más poderosos. Una inscripción[63] local menciona que el 23 de abril de 599 d.C. Une(?) Chan, vasallo del señor de Calakmul, cortó y derrumbó las estatuas de los dioses protectores de Palenque. Cuatro años más tarde, la ciudad de Lakamha' (nombre original de Palenque) sufriría otro revés a manos del señor de Bonampak.[64]

No habían pasado esos días aciagos cuando el 26 de marzo de 603 nació el joven Janaab' Pakal, quien era hijo de Kan Mo' Hiix y de la señora Sak K'uk'. A los cuatro o cinco días de nacido las parteras debieron haber ejecutado el duro acto de comprimirle la cabeza entre dos planos y atárselos con vendas a fin de deformarle el cráneo, práctica de gran prestigio entre los mayas. Antes de cumplir tres años, Pakal sería liberado de tales tormentos.[65]

No tenemos muchos datos sobre los ritos y costumbres en que participaban los niños durante la época Clásica. En algunos casos se ha documentado la existencia de nombres de preacceso o de juventud, mismos que cambiaban al tomar un cargo público; por ejemplo, Ahkal Mo' Naahb' III de Palenque se llamaba Ch'ok Huh antes de ascender al mando, en tanto que Itzamnaaj B'ahlam III de Yaxchilán se llamaba Chel Te' Chan K'inich.[66]

Los jóvenes nobles recibían el título de *ch'ok*, "infante o joven". Al los cinco o seis años de edad tenía lugar el rito de designación del heredero, que incluía una serie de pasos que no conocemos con precisión; entre éstos estaba un sacrificio de sangre que era ejecutado por un sacerdote en el pene del sucesor al cargo, mientras sus padres y otros funcionarios de la nobleza observaban la escena.[67] Los ritos de designación de Kan B'ahlam II, sucesor de Pakal, duraron por lo menos cinco días y, según las inscripciones, estos ritos incluían el ingreso del heredero a una pirámide.[68] A partir de ese momento podía ostentar el título de *b'aah ch'ok* o "primer joven" (véase cuadro 1). No obstante, era preciso que el aspirante al cargo siguiera demostrando su derecho mediante hazañas bélicas a lo largo de su juventud. Si moría, podía sustituirlo alguno de sus hermanos más jóvenes.

Durante la infancia de Janaab' Pakal, Lakamha' (Palenque), capital del reino de B'aakal, resistía los embates de sus enemigos bajo el mando de la señora Yo'hl Ik' Nal, quien, un año después de su derrota frente a Bonampak, le cedería el trono a Ajne' O'hl Mat, un hombre que parece haber tratado de fortalecer la unidad interna en medio de ese crítico contexto. Un texto glífico[69] dice que Ajsik'ab', *sajal*[70] (véase cuadro 1) que habitaba el palacio de servicio conocido hoy como Grupo IV, se ató la banda de poder

en la cabeza bajo la supervisión de un alto funcionario. Así es como Ajne' O'hl Mat parece haber enaltecido a sus vasallos, mediante el reconocimiento por escrito de su toma de cargo.[71]

En abril de 611 d.C., Une Chan de Calakmul atacó de nuevo Palenque, mermando aún más la fuerza de ese reino. Una crisis política vendría después de la muerte de Ajne' O'hl Mat, pues no había sucesores varones, tal vez fallecidos en las guerras. De esta forma, en octubre de 612 tuvo que acceder al trono la madre de Pakal, quien compartiría el privilegio de celebrar el fin calendárico de 613[72] en campañía de su hijo, un acto consignado como sentar o atar piedras preciosas. Ése, de hecho, fue el único rito público de la señora Sak K'uk', puesto que Pakal subiría al trono el 29 de julio de 615, a la corta edad de 12 años, probablemente obligado por la necesidad política de contar con un soberano varón.

Los ritos de entronización eran muy complejos; con frecuencia el aspirante debía demostrar sus habilidades marciales capturando víctimas para la guerra. Los prisioneros eran inmolados durante la ceremonia de investidura, pues se trataba de un rito iniciático en el que el heredero tenía que morir y renacer en la condición superior de gobernante. El cautivo de guerra, por supuesto, era quien fallecía tomando el lugar del señor.[73] El clímax de la investidura real tenía lugar cuando el joven aspirante, sentado sobre un trono, esperaba a que otros nobles le colocaran un alto tocado. En ciertas ocasiones uno de los participantes le entregaba una banda de tela con la imagen del Dios Bufón,[74] un emblema del poder político; en otras, alguno de sus padres le daba un escudo y un cuchillo de pedernal, que eran símbolos de la guerra. El gobernante se ataba la banda alrededor de la frente mientras que el resto de los nobles se sentaban en el piso, cruzaban ambos brazos o ponían una de sus manos en el hombro opuesto en señal de sumisión.[75] En el tablero oval del Palacio, Janaab' Pakal recibe de su madre una mitra decorada con plumas y cuentas de jade, misma que lleva la cabeza del Dios Bufón.

Después de su entronización tenemos una laguna de nueve años, pues no sabemos con certeza lo que ocurrió. Probablemente Pakal estuvo concentrado en guerras para afianzar su hegemonía en la región, ya que en la Estela 26 de Piedras Negras aparece el gobernante de esta ciudad, como un guerrero, y a su lado tiene al cautivo Ch'ok B'ahlam, *yajk'uh'n* de Palenque.[76] *Ajk'uh'n* es un título propio de escribas y otros funcionarios de la corte. En ese monumento el señor Yo'nal Ahk I de Piedras Negras parece celebrar una victoria sobre la ciudad gobernada por Pakal.

Menos de dos años después, el 22 de marzo de 626, Pakal recibió a su esposa, la señora Tz'akb'u' Ajaw. Las bodas son acontecimientos extremadamente escasos en las inscripciones mayas. En este caso el panel oeste del tablero del Templo de las Inscripciones dice que "trajo cerca a Ix Tz'akb'u' Ajaw". Se trataba de una joven que procedía de Toktan, sitio no localizado pero del cual procedía también el fundador del linaje



La señora Sak K'uk' de Palenque le entrega a su hijo una "mitra" con el emblema del Dios Bufón.

palencano. Como esta señora de Toktan sería la madre del heredero, al casarse con ella Pakal logró que su hijo tuviera el mismo linaje que el fundador de la casa real.

En una nueva celebración calendárica, Pakal aparece "atando la piedra" en el año 633.[77] Estos ritos de final de *k'atun* eran tan complejos que los epigrafistas no han podido descifrar a cabalidad los pasajes donde se encuentran registrados,[78] aunque es seguro que durante ellos fueran quemadas ofrendas de sangre que asperjaban con las manos y encendían con los incensarios que portaban retratos de los dioses.[79] Veinte días después entró a una casa llamada Wayib' o dormitorio del dios Hux B'olon Chaahk. Se trata, posiblemente, de la dedicación de un santuario para venerar a esa deidad.

En el año 635 d.C. nació su primogénito, K'inich Kan B'ahlam II, lo cual debió causarle gran beneplácito, pues se trataba de su sucesor. Cinco años después del nacimien-

to de su primogénito, Pakal perdería a su madre, y unos meses más tarde decidiría emprender los ritos para la designación de Kan B'ahlam como sucesor. Después de todo, Kan B'ahlam ya tenía seis años y era la edad adecuada para presentarlo como futuro gobernante. En el año 643 el padre de Pakal "entró al camino", es decir, murió.

Al siguiente año llegó el segundo hijo de Pakal, K'an Joy Chitam II, quien de acuerdo con el Tablero del Palacio nació el 5 de noviembre de 644 "en el corazón del centro del oceáno". El nacimiento de este personaje era importante, ya que de morir Kan B'ahlam le aseguraría a Pakal un sucesor en el mando. Cuando tenía siete años, K'an Joy Chitam "ató" una pezuña de venado y otro objeto no descifrado, lo que constituye un rito iniciático de naturaleza desconocida. Tiempo después practicó un autosacrificio en el que experimentó su primera visión de la serpiente.[80] Éstas, quizás, eran ceremonias obligadas para los hijos de los reyes, quienes preparaban a todos sus vástagos varones en las habilidades marciales y chamánicas por si había necesidad de que accedieran al trono.

Al tiempo que Pakal atendía la política interior, no se olvidaba de la exterior, pues con toda certeza "supervisó" la entronización de B'ahlam Ajaw, rey de Tortuguero, una pequeña población que estaba bajo el dominio de Palenque[81] y se encontraba en el límite occidental de sus territorios. Pakal se apoyaría en B'ahlam Ajaw para emprender una serie de guerras cuyo fin, al parecer, era consolidar su hegemonía en la Chontalpa y cauce superior del Usumacinta. La primera de estas conflagraciones tuvo lugar en el año 644 y es del tipo de hechos conocidos como "guerras venusinas". Se trata de acciones de conquista cuyas fechas se fijaban siguiendo los movimientos de Venus,[82] planeta regente de la guerra durante el Clásico. Por lo general trataban de anticiparse unos días al acontecimiento astronómico para contar, así, con cautivos que pudieran inmolarle al planeta cuando éste llegaba al punto del cielo esperado. La primera víctima fue un personaje llamado Xam Ajhux te K'uh, pero no es claro a qué lugar exactamente pertenecía. El Monumento 6 de Tortuguero registra la mayor parte de las hazañas militares de B'ahlam Ajaw. Aunque los nombres de varios de sus enemigos están erosionados, sabemos que algunos de los ataques fueron dirigidos hacia Yomoop y Joy Chan, un sitio ribereño y un lugar asociado con Comalcalco, respectivamente.

La guerra solía tener tintes muy crueles entre los mayas, pues los cautivos de guerra podían permanecer en prisión durante años a fin de humillarlos y torturarlos en público durante las fiestas. El más común de los agravios que sufría el cautivo consistía en presentarlo desnudo, atado con sogas y provisto de unas orejeras de tela para que rindiera honor de rodillas a su enemigo victorioso. Éste podía responder, si lo quería, pisoteándolo sobre el piso o arrancándole las uñas de las manos con una navaja. A veces conducían a los cautivos al juego de pelota, los obligaban a jugar y a perder, y como "premio" los decapitaban. En otras ocasiones los comprimían entre sogas bien atadas y los echaban a rodar por las gradas o taludes de las pirámides o canchas a manera de pe-

lota. También existía el sacrificio por flechamiento y, en Toniná, los acostaban sobre un altar redondo calendárico y les taladraban el vientre con palos a fin de producir fuego; después se los comían. Las campañas de B'ahlam Ajaw duraron 11 años (de 644 a 655), aunque prácticamente no tenemos registro de lo que les hacían a sus víctimas de guerra. Un pasaje no bien descifrado del Monumento 6 parece decir que el cráneo o los huesos de los cautivos "fueron encendidos".[83]

Poco sabemos sobre lo que ocurría en Palenque durante la época de B'ahlam Ajaw. Cierta inscripción en el Templo Olvidado, una pequeña estructura ubicada en el extremo oeste del centro ceremonial, nombra a Janaab' Pakal durante la fecha 5 de marzo de 647. Algunos estudiosos consideran que éste fue el primer proyecto arquitectónico que emprendió Pakal luego de la muerte de sus padres.[84] No obstante, el verbo está erosionado y nunca sabremos lo que hizo en esa fecha. Pero los días del calendario seguían contando y pronto lo observamos en el ritual acostumbrado de "atar" piedras y asperjar sangre, evento que tenía lugar cada 20 años.[85] En esta ocasión, además de las ceremonias habituales, Pakal parece haber consagrado algunas cámaras subterráneas de la parte sur del Palacio.[86]

En otros corredores subterráneos de ese edificio se encontaron los "tableritos" que registran que la Casa Pezuña de Venado "fue acabada" en junio de 654 y que "Ajk'uhu'n Aj Sul hizo el cuarto". Este personaje era probablemente el arquitecto o constructor de la estructura. Dos días después, en el décimo tercer aniversario de la designación de Kan B'ahlam, el "cuarto fue cerrado por El de Dos K'atunes, el Jugador de Pelota K'inich Janaab' Pakal, Señor Sagrado de Palenque, *Ochk'in Kalo'mte'* ". *Ochk'in Kalo'mte'* era un título que sólo ostentaban los gobernantes más poderosos del área maya (véase cuadro 1); se le asocia con la guerra y con el antiguo concepto de una ciudad hegemónica ubicada en el oeste.[87] El hecho de que Pakal se consagre en esta época a las actividades constructivas puede indicarnos que las guerras de B'ahlam Ajaw y su política de expansión marchaban viento en popa. Unos meses después, Pakal metió fuego (un brasero) en la Sak Nuhk Naah, Casa de la Piel Blanca o Casa E del Palacio; este hecho equivale a la consagración de la estructura, pues seguía empeñado en la remodelación y ampliación del Palacio.[88]

Mientras esto ocurría en Palenque, la situación en el Petén se tornó inusualmente violenta, pues las dos potencias militares más fuertes, Tikal y Calakmul, estaban llegando al clímax de su rivalidad. En 657 el rey de esta última atacó a la primera y su gobernante, Nuun Ujol Chaahk, tuvo que salir exiliado. Sabemos por una inscripción confusa del Palacio que el señor de Tikal llegó a Palenque, donde Pakal probablemente le dio asilo. Como pago de hospitalidad Nuun Ujol Chaahk fue a la guerra y capturó un palanquín con la efigie del dios Nu' B'ahlam Chaahk de Yaxchilán. Los mayas acostumbraban llevar las esculturas de sus dioses al campo de batalla a fin de recibir su protec-

ción. Los yaxchilanos debieron quedar intimidados, pues un enemigo había capturado a su dios y además la batalla tuvo lugar durante un eclipse solar, fenómenos temidos en gran manera, pues se pensaba que durante ellos podía sobrevenir el fin de la humanidad.[89] Seis días después Pakal y su amigo regresaron de la guerra y sacrificaron a seis cautivos en la consagración de la Te' Naah o Casa C del Palacio.

Hacia el año 662 contamos con el registro de un par de cautivos en la Casa D del Palacio; éstos "fueron adornados" quizá para su tortura o sacrificio público. Palenque se había convertido en un protagonista político con influencia militar. Después de este hecho no sabemos nada sobre la vida de Pakal hasta que en el año 672 volvió a "atar" la piedra.[90] Se trata del final calendárico más detallado y complejo que nos dejó este gobernante; desgraciadamente, la interpretación del mismo resulta todavía un tanto confusa. En él intervinieron los dioses de la triada, quienes de acuerdo con la historia oficial local fueron los fundadores de la casa dinástica palencana.

Sólo cuatro meses después moriría la esposa de Pakal, Ix Tz'akb'u' Ajaw. Él era un hombre de 69 años cuando tuvo la desdicha de quedar viudo. El panel oeste del Templo de las Inscripciones registra también un rito de conjuración emprendido por el rey; éste tuvo lugar octubre de 675, casi un año después de la muerte de Ix Tz'akb'u', pero la inscripción no parece aclararnos más detalles sobre el asunto. Se trata de uno de los últimos acontecimientos registrados en la vida de nuestro personaje. Antes de dar fin a esta historia, veamos cómo terminó la de sus antiguos aliados.

Luego de su estancia en Palenque, Nuun Ujol Chaahk se dirigió al Petexbatun y arribó a Dos Pilas. Su gobernante, B'alaj Chan K'awiil, era un tikaleño que después de fundar una casa dinástica en el Río de la Pasión traicionó a su ciudad natal aliándose con Calakmul. Nuun Ujol Chaahk lo derrotó y expulsó de su reino el 23 de diciembre de 677. El gusto le duraría poco, pues en mayo de 679 B'alaj Chan K'awiil retornó con refuerzos de Calakmul, derrotó y mató a Nuun Ujol Chaahk. La fecha de su muerte coincidió exactamente con el primer k'atun de aniversario de su llegada a Palenque, aquel día cuando junto con Pakal arribó con seis cautivos de guerra para el sacrificio, ¡infausta paradoja de la historia!

Unos días después de la muerte de Nuun Ujol Chaahk, falleció B'ahlam Ajaw, aquel rey que le diera a Pakal tantas victorias en la guerra. Sólo dos días después tuvo lugar un final de año,[91] rito que los gobernantes acostumbraban celebrar con gran solemnidad. Una antigua caja de madera dice textualmente: "B'ahlam Ajaw, Señor Sagrado de Tortuguero, no lo vio".

El 31 de agosto de 683 d.C., K'inich Janaab' Pakal "entró al camino". Su sarcófago se encuentra en el interior del Templo de las Inscripciones, en una célebre cámara decorada con las figuras en bajorrelieve de los nueve señores que lo precedieron en el gobierno de Palenque.[92] A pesar de que Pakal emprendió la construcción de muchas

obras, ninguna fue tan espectacular como este templo mortuorio que construyó a lo largo de su vida. El gobernante desciende al interior de la tierra siguiendo el mismo camino de los astros cuando se ocultan: el tronco de la ceiba cósmica. Él se encuentra vestido como el dios del maíz, pues su caída representa también la muerte de la semilla que, al ser sepultada, abre la expectativa de una nueva vida. Debajo se encuentra una serpiente-cienpiés descarnada que abre sus fauces para devorarlo.

Además de vestirlo con el atuendo del dios del maíz, los sacerdotes palencanos embadurnaron el cuerpo de su señor con cinabrio, cuyo color encarnado coincide con el rojo simbólico del oriente, rumbo donde renacen los astros. También le colocaron una esfera de jade en el interior de la boca, con el propósito de capturar parte del alma del difunto a fin de que sus descendientes pudieran comunicarse con él. Para lograrlo construyeron una larga tubería que conectaba la cámara funeraria con el templo, ubicado en la parte superior. Ese tubo, conocido como "psicoducto", representa una serpiente de sangre cuyas fauces se abrían bajo estados extáticos para "dar a luz" al finado. Los mayas creían que los seres humanos tenemos varias almas y que éstas se dispersan al morir. En el futuro sus descendientes acudirían al templo para hacerle ofrendas de sangre, comida e incienso, mismos que consumiría en forma de humo. Si no hubiera recibido un entierro digno, seguramente ejecutarían un rito de exhumación y reinhumación el cual tenía como fin venerar los restos del ancestro.[93] Los ejecutantes del rito podían vestirse como dioses del inframundo.

Cuatro meses y 10 días más tarde, K'inich Kan B'ahlam II subió al trono. Ese mismo día "entregó" la "Casa de los Nueve Árboles, el nombre sagrado de la tumba de K'inich Janaab' Pakal", es decir, hizo una ofrenda con aspersión de sangre en el Templo de las Inscripciones, monumento funerario de su padre.

NOTAS

[1] Las investigaciones polinológicas en torno al colapso del Clásico en el valle de Copán sugieren que al faltar tierras disponibles para el cultivo, los campesinos comenzaron a talar los bosques ubicados sobre las montañas, ocasionando una enorme deforestación y sequía. La población comenzó a resentir los efectos de este desastre ecológico al experimentar una mala alimentación cuyas consecuencias fueron mortandad infantil, epidemias, muertes progresivas y aumento en el índice de guerras (estimuladas por la carencia de tierras). Véase, por ejemplo, FASH, 1991, pp. 179-181; MARTIN y GRUBE, 2000, p. 213; CULBERT, 2001. En virtud de esto, es poco probable que durante el Clásico Tardío (550-909 d.C.) hubiera tantas zonas boscosas en la región maya central como hoy.

[2] El *Códice de Dresde* (Posclásico) y el *Códice Pérez* (colonial) registran el uso de los días *chikchan*, *ok*, *men* y *ajaw* para emprender ciertos rituales de la lluvia; véase SOLÍS, 1949; THOMPSON, 1993, pp. 255-257. Aunque desconocemos mucho sobre el ciclo de los *ajtok* o días "quemadores", puede decirse que abarca to-

do el almanaque ritual y que comienza con la "toma" del fuego, prosigue con el "comienzo" y "correr" del mismo y concluye con su "extinción". Como señalaba MORLEY, 1992, p. 148, es posible que los campesinos hayan usado este ciclo para saber la fecha apropiada en que deberían quemar los campos.

[3] MORLEY, 1992, p. 148.

[4] HARRISON, 2001, p. 73.

[5] RUZ, 1998, p. 163.

[6] Buena parte de esta descripción está basada en la de MORLEY, 1992, pp. 142-152, quien además de conocer las fuentes, presenció y estudió todo el proceso agrícola a principios del siglo pasado.

[7] Así lo suponía THOMPSON, 1992, p. 277, quien empleando sus conocimientos arqueológicos y etnográficos, nos ofreció una amena estampa de la vida diaria campesina.

[8] Aunque las terrazas se encontraban distribuidas por todas las regiones de las tierras bajas centrales, su mayor concentración, según HARRISON, 2001, p. 79, estuvo en el sur de Belice, sur de Quintana Roo y regiones orientales del Petén.

[9] Los primeros campos elevados datan del inicio de la vida urbana en la zona maya, fenómeno que se dio en el Preclásico Medio (1000-400 a.C.). La mayor parte de ellos se han encontrado al norte de Yaxhá, cerca de Río Azul y en un sitio conocido como Pultrouser Swamp, en el área septentrional de Belice; véase HARRISON, 2001, pp. 76-78.

[10] El cacao, por ejemplo, se cultivaba desde el Preclásico Medio (1000-400 a.C.) en la costa del Pacífico, Tabasco y norte de Belice.

[11] Diego de LANDA, 1982, pp. 72-103, nos proporciona sin duda la mejor descripción de las fiestas mensuales mayas asociadas con el ciclo agrícola. Desgraciadamente es poco aplicable para el caso de los mayas clásicos, ya que no existe una correspondencia muy clara entre los dioses de las inscripciones (en el Glifo Introductor de la Serie Inicial) y los que menciona el fraile en el siglo XVI. Por otra parte, la correlación entre los calendarios maya y cristiano aceptada en la actualidad supone que los mayas no hacían corrección de año bisiesto, por lo que encontrar una relación entre el dios patrono de veintena y la estación del ciclo agrícola depende primero de modificar la correlación existente.

[12] La información colonial sugiere, como dice THOMPSON, 1992, p. 276, que el día adecuado era *manik'*, una fecha que en otros calendarios mayas y mesoamericanos corresponde al día "venado", incluyendo su equivalente clásico, *chi'* o *chij*, que también significa "venado". Entre los yucatecos, el patrono de ese día suele tomar la apariencia de un venado (*Ajkéej*) cuidador de los animales del bosque.

[13] El arco y la flecha fueron introducidos en la zona maya en el Posclásico.

[14] RUZ, 1998, p. 160

[15] COE, 1989, p. 169.

[16] HARRISON, 2001, p. 74.

[17] El glifo verbal *tzak*, "agarrar, conjurar", representa una mano agarrando un pez, lo que refuerza la idea de un método de pesca en el que los peces desconcertados eran tomados con las manos. Entre los tzotziles contemporáneos el dios del relámpago, San Ángel, era también patrono de la pesca debido a que cuando el rayo golpea el agua pueden recogerse los peces muertos o atolondrados; véase TAUBE, 1992, p. 24.

[18] RUZ, 1998, p. 162.

[19] Eduard SELER, 1904, fue el primer estudioso que abordó el tema de la gestualidad maya, usando como ejemplo el Vaso de Chamá. Él identificó las señales de arribo, recepción y saludo de paz y amistad. Este último encuentra apoyo documental en la relación que Juan DE VILLAGUTIERRE SOTOMAYOR, 1933, p. 75; lib. 2, cap. II, hizo del viaje de los padres Juan de Orbita y Bartolomé de Fuensalida a Tayasal en 1618, lo que da idea de la pervivencia que tuvo dicho gesto diplomático desde el Clásico hasta el siglo XVII.

[20] Se trata del mismo tipo de red que usaba en la cabeza el Dios N (*Pawajtuun*); también la encontramos como atributo distintivo de algunos cazadores y jugadores de pelota.

[21] TAUBE, 1992, p. 81.

[22] ROMERO, 1998, pp. 10 y 12.

[23] RUZ, 1998, p. 160.

[24] En el *Códice de Madrid* (p. 51a) podemos apreciar a dos personajes vestidos a la usanza del Dios M (*Ik' Chuwaj*), quien era patrono del comercio en el Posclásico; ambos tratan de encender fuego sobre el camino. Según LANDA, 1982, p. 48, los comerciantes padecían muchos peligros, motivo por el cual le quemaban incienso a su dios a lo largo del trayecto.

[25] Este dato es importante, pues confirma la sospecha de que ya durante el Clásico existían diferencias significativas entre las lenguas mayas. Investigaciones recientes llevadas a cabo por HOUSTON, ROBERTSON y STUART, 2000, sugieren que las elites escribían en una antigua lengua de prestigio, independiente de los idiomas vernáculos. La morfología verbal de esa lengua apoya la sospecha de que pertenecía al grupo cholano oriental. Por su parte LACADENA y WICHMANN, 2000, 2002, basados en ciertas marcas regionales que irrumpen en los textos de prestigio identifican por lo menos cuatro regiones idiomáticas en las tierras bajas durante el Clásico: las zonas choltiana, cholana occidental, tzeltalana y preprotoyucatecana.

[26] Durante el Posclásico se empleaban mantas de algodón, semillas de cacao y hachuelas de cobre como unidades de cambio. Las fuentes coloniales hablan también de la existencia de platillos de báscula donde se pesaban sal y semillas (véase RUZ, 1998, p. 164), así como de distintos tipos de comercio, entre los cuales se encontraba el ambulantaje, las ferias, tianguis y tiendas, los que tocaban de casa en casa y los que vendían en el umbral de sus viviendas (*ibid.*, p. 170). No contamos con información suficiente para saber si tales tipos de instrumentos de peso y variedades de comercio existían ya durante el Clásico.

[27] GRUBE, 2001c, p. 49.

[28] THOMPSON, 1975, pp. 177-198.

[29] LANDA, 1982, p. 126.

[30] El *posol* se preparaba con masa reseca de maíz desleída en agua y, en ocasiones, con especias. De la ausencia de esta bebida en las inscripciones puede conjeturarse que, como ahora, se trataba de un producto que consumían los campesinos, quienes renovaban sus energías bebiéndolo después del mediodía durante las faenas agrícolas.

[31] GRUBE, Marta, 2001, p. 81.

[32] Este dato, como otros que conciernen a la temporalidad de las constumbres campesinas, fueron deducidos de las prácticas coloniales y modernas, pues la información epigráfica e iconográfica poco nos ayuda para ello.

[33] RUZ, 1998, p. 163.

[34] De acuerdo con Pedro Mártir DE ANGLERÍA, 1964, p. 675, déc. VIII, lib. IV, "trasvasan luego desde lo alto de un recipiente a otro la mezcla [bebida de cacao], elevando los brazos lo más posible, dejándola caer a manera de lluvia y agitándola de igual modo repetidas veces hasta que echa espuma; mientras mayor es ésta, tanto más rica es la bebida, según dicen". Las escenas de vasos rebosantes de bebida en las cortes mayas del Clásico confirman esta descripción tan tardía, pues fue hecha hacia 1525.

[35] GRUBE, 2001a, pp. 32-33.

[36] GRUBE, 2001b, pp. 294-295.

[37] GRUBE y NAHM, 1994, p. 708; GRUBE, 2001, p. 294.

[38] De acuerdo con Peter D. HARRISON, 2001, p. 74, los mayas del Clásico producían otra bebida embriagante con la savia del árbol llamado *pochote* (*Pseudobombax elipticum*).

[39] GRUBE, 2001b, p. 295.

[40] Véase THOMPSON, 1975, pp. 137-159.

[41] HEYDEN, 1983, p. 27.

[42] Markus EBERL, 2001b, p. 233, sostiene la vieja hipótesis de que los *sak b'e'* eran rutas de peregrinación ritual. Se basa para ello en un pasaje donde Diego LÓPEZ DE COGOLLUDO (1971) afirma que "estas calzadas eran, como caminos reales, que guiaban sin recelo de perderse en ellos, para que llegasen a Cozumel al cumplimiento de sus promesas, a las ofrendas de sus sacrificios, a pedir el remedio de sus necesidades, y a la errada adoración de sus dioses fingidos".

[43] Enrique NALDA, 1998, p. 128, sugiere que otra función de los *sak b'e'* era la de favorecer la cohesión social y control político de la población dispersa entre los distintos núcleos político-administrativos que conectaban.

[44] Véase NALDA y BALANZARIO, 1997, p. 12.

[45] Elizabeth P. BENSON, 1974, ha comenzado a estudiar esas sutilezas del lenguaje gestual. Otro rasgo iconográfico de estatus es que la figura del gobernante se encuentra de frente, en tanto que las de los vasallos están de perfil.

[46] GRUBE y MARTIN, 2001, p. 157.

[47] COE y KERR, 1997, p. 92.

[48] Véase PRAGER, 2001.

[49] Según TAUBE, 1992, pp. 64-69 y 99-105, la Diosa I o Uh Ixik era patrona del tejido y su contraparte colonial era Ixeb'el Yax. Por su parte, la anciana diosa O o Chak Chel era señora del tejido, del parto, de la medicina y de la adivinación; su equivalente durante la Colonia era Ix Chel. En mi opinión, las mujeres ancianas pudieron haber invocado a esta diosa, en tanto que las esposas en edad productiva solicitarían la protección de Uh Ixik.

[50] Véase TEUFEL, 2001b, pp. 354-355.

[51] Básicamente consistía en un taparrabos austero o bordado y a veces podía complementarse con una falda corta, chaqueta acolchada, sandalias, capa o un chal de algodón, pero estos implementos denotaban alto estatus.

[52] Este atuendo podía usarlo el gobernante como parte de su ajuar mortuorio, pues se trataba también del traje del dios del maíz.

[53] La norma en la sociedad maya era y sigue siendo la monogamia.

[54] Símbolo de la guerra.

[55] Esto contrasta con la información reportada por LANDA, 1982, p. 58, según el cual las mujeres "no tenían por costumbre derramar su sangre a los demonios, ni lo hacían jamás. Ni tampoco las dejaban llegar a los templos [cuando hacían] sacrificios, salvo en ciertas fiestas a las que admitían a ciertas viejas para la celebración". Como puede advertirse, esta costumbre cambió del Clásico Tardío al Posclásico Tardío.

[56] SCHELE y FREIDEL, 1990, pp. 265-268; MARTIN y GRUBE, 2000, pp. 125-126.

[57] Existen muchos ejemplos en las inscripciones mayas en los cuales las esposas o hijas de los gobernantes ayudan a mantener la cohesión interna del señorío, consolidar su dominio regional o establecer alianzas estratégicas. En Yaxchilán mismo, Pájaro Jaguar IV repitió el programa iconográfico de su padre, aunque prefirió que su sucesor fuera hijo de una mujer local, en tanto que sus otras esposas eran de Hiix Witz y Motul de San José, con lo que aseguraba la paz en la región y garantizaba su presencia diplomática en el Petén.

[58] Estela 3 de Caracol.

[59] SCHELE y GRUBE, 1994, p. 112; MARTIN y GRUBE, 2000, pp. 91-93.

[60] SCHELE y FREIDEL, 1990, pp. 183-186.

[61] Se trata de los finales de periodo 9.13.3.0.0, 9.13.10.0.0 y 9.14.3.0.0, consignados en las estelas 22, 29 y 30 de Naranjo. En el último de estos finales de periodo, ella y su hijo aparecen mencionados ejecutando el ritual.

[62] STUART, 2001, pp. 51-52.

[63] Escalera Jeroglífica de la Casa C del Palacio.

[64] El dintel de la Estructura 6 de Bonampak registra que Chan Muwaan, señor local, derrumbó el escudo y pedernal del de B'aakal (nombre del reino que gobernaba Palenque).

[65] Véase TIESLER, 1997.

[66] El nombre de preacceso pudo corresponder en cierta forma al nombre *paal* o nombre infantil que recibían los niños yucatecos de acuerdo con el *Códice de Calkiní*; véase BARRERA, 1957, p. 118.

[67] GRUBE y MARTIN, 2001, pp. 150-152.

[68] SCHELE y MATHEWS, 1993, p. 120.

[69] El texto procede de una cabeza esculpida encontrada en el interior del Grupo IV.

[70] Los *sajales* eran gobernantes provinciales o funcionarios nobles que podían vivir cerca de la corte del *k'uhul ajaw* (véase cuadro 1).

[71] Los textos jeroglíficos eran un rasgo de prestigio en la sociedad maya clásica; así lo sugiere el hecho de que la cerámica policromada de lujo estaba membretada con cláusulas de dedicación y, algunas veces, con expresiones de "pertenencia". Este tipo de objetos eran parte importante del intercambio diplomático entre las elites y no necesariamente llevaban glifos legibles, sino que podían tener "pseudoglifos" o caracteres que imitaban los rasgos caligráficos de la escritura; véase REENTS-BUDET, 1994; COE y KERR, 1997; STUART, 2001.

[72] Se trata del final de periodo 9.9.0.0.0, 3 ajaw 3 suutz', 12 de mayo de 613.

[73] TAUBE, 1988; 1994, pp. 671-674, quien ha estudiado el rito de entronización en Piedras Negras, encontró que éste consistía en la muerte ritual del soberano para su ulterior renacimiento apoteósico; como para los mayas debería haber un equilibrio entre el número de muertes y nacimientos, era necesario sacrificar un cautivo de guerra a fin de trocárselo a los dioses por la vida del gobernante renacido. En Piedras Negras el rito tenía lugar en un tablado de madera provisto de un nicho en el cual se sentaba el señor al emerger del mundo de los muertos. El nicho tenía cortinas y otros aditamentos que nos recuerdan una tramoya, pues se trataba posiblemente de un acto dramático.

[74] El Dios Bufón era una entidad que se caracterizaba por un tocado a manera de capucha que en ocasiones era triple y se asemeja al que usaban los bufones cortesanos de Europa. Aparece en las bandas de poder de los gobernantes y se asocia iconográficamente con otros símbolos del señorío. En 1991 Nikolai Grube descifró la sílaba *hu* y su lectura les ha sugerido a los epigrafistas que el nombre del Dios Bufón era Sak Hu'n o Sak Hu'nal.

[75] Virginia E. MILLER, 1983, publicó un buen estudio sobre los gestos de sumisión en el arte maya.

[76] SCHELE y GRUBE, 1994, p. 111.

[77] Se trata de la fecha 9.10.0.0.0, 1 ajaw 8 k'anasiiy, 27 de enero de 633.

[78] Véase SCHELE y MATHEWS, 1998, pp. 102-109.

[79] CUEVAS y BERNAL, 2002.

[80] SCHELE y MATHEWS, 1993, p. 124.

[81] En este tema sigo la opinión tradicional sustentada por varios autores, por ejemplo SCHELE y GRUBE, 1994, p. 117, en el sentido de que Tortuguero era una población o provincia del reino de Palenque, aunque recientemente MARTIN y GRUBE, 2000, p. 165, sugirieron que las relaciones entre ambas ciudades no

eran amistosas. Ellos reconocen que la evidencia es limitada, sin embargo piensan que los reyes de Tortuguero se separaron de la casa dinástica palencana desde el siglo VI y por ese motivo las dos poblaciones compartían un mismo golifo emblema.

[82] Esperaban principalmente su primera aparición como estrella vespertina y los momentos en los cuales el planeta alcanzaba su altura máxima sobre el horizonte. Si no era visible ese astro se valían también de algunos movimientos especiales de Júpiter. Hay que tener en cuenta que no tomaban en cuenta el acontecimiento celeste en sí mismo, sino en virtud de su proximidad a ciertos días propicios del almanaque adivinatorio. La mayor parte de las guerras se llevaban a cabo durante la estación seca del año, cuando los campesinos no estaban ocupados en las faenas agrícolas y existía alimento almacenado.

[83] Otra acepción del verbo pasivo *t'ahb'aj* es "fueron allanados" o "fueron pulidos".

[84] SCHELE y FREIDEL, 1990, pp. 224-225.

[85] En esta ocasión se trata de la fecha 9.11.0.0.0, 12 *ajaw* 8 *chaksijo'm*, 14 de octubre de 652.

[86] SCHELE y MATHEWS, 1993, p. 114.

[87] ANAYA, GUENTER y MATHEWS, 2001, p. 2, afirman que el título *Ochk'in Kalo'mte'* estaba asociado con Teotihuacan.

[88] SCHELE y MATHEWS, 1993, p. 115, especulan y llegan a la conclusión de que esta casa equivale al *Popol Naah* o Casa del Pueblo donde se reunía el consejo para deliberar y bailar.

[89] Véase CLOSS, 1989; NÁJERA, 1995.

[90] En esta ocasión se trata del final de periodo 9.12.0.0.0, 10 *ajaw* 8 *yaxk'in*, 1 de julio de 672.

[91] Se trata de la fecha 9.12.7.0.0, 8 *ajaw* 13 *kase'w*, 26 de mayo de 679.

[92] SCHELE y MATHEWS, 1998, pp. 128-130.

[93] Véase RUZ LHUILLIER, 1991; EBERL, 2001a.

REFERENCIAS

ANAYA, Armando, Stanley GUENTER y Peter L. MATHEWS
2001 "An Inscribed Wooden Box from Tabasco, Mexico", reporte de Mesoweb, 27 de agosto de 2001.

ANGLERÍA, Pedro Mártir de
1964 *Décadas del Nuevo Mundo* (2 vols.), E. O'GORMAN (ed.). México: José Porrúa e Hijos.

BARRERA VÁZQUEZ, Alfredo
1957 *Códice de Calkiní*. Campeche: Talleres Gráficos del Gobierno del Estado.

BENSON, Elizabeth P.
1974 "Gestures and Offerings", *Primera Mesa Redonda de Palenque*, parte I, M.G. ROBERTSON (ed.). Pebble Beach: The Robert Louis Stevenson School, Pre-Columbian Art Research Institute, pp. 109-120.

CLOSS, Michael P.
1989 "Cognitive Aspect of Ancient Maya Eclipse Theory", *World Archaeoastronomy. Selected Papers from the 2nd. Oxford International Conference on Archaeoastronomy*, A.F. AVENI (ed.). Cambridge: Harvard University Press, pp. 389-415.

COE, Michael D.
1989 "The Hero Twins: Myth and Image", *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, vol. 1. Nueva York: Kerr Associates, pp. 161-184.

COE, Michael D., y Justin KERR
1997 *The Art of the Maya Scribe*. Londres: Thames and Hudson.

CUEVAS, Martha, y Guillermo BERNAL
2002 "Los incensarios compuestos del Grupo de las Cruces de Palenque", *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXII. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

CULBERT, Patrick T.
2001 "Población, subsistencia y colapso de la cultura maya", *Arqueología Mexicana*, vol. IX, núm. 52, pp. 66-71.

EBERL, Markus
2001a "La muerte y las concepciones del alma", *Los mayas. Una civilización milenaria*, N. GRUBE (ed.). Colonia: Könemann, pp. 310-321.
2001b "Procesiones, peregrinos y porteadores: las calzadas ceremoniales", *Los mayas. Una civilización milenaria*, N. GRUBE (ed.). Colonia: Könemann, pp. 232-233.

FASH, William L.
1991 *Scribes, Warriors and Kings. The City of Copán and the Ancient Maya*. Londres: Thames and Hudson.

GRAHAM, Ian, y Eric VON EUW
1975 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 2, part. 1. Cambridge: Harvard University-Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
1977 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 3, part. 1. Cambridge: Harvard University-Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.

GRUBE, Marta
2001 "Tortillas y tamales: el alimento de los hombres de maíz y de sus dioses", *Los mayas. Una civilización milenaria*, N. GRUBE (ed.). Colonia: Könemann, pp. 80-85.

GRUBE, Nikolai
2001a "El cacao: la bebida de los dioses", *Los mayas. Una civilización milenaria*, N. GRUBE (ed.). Colonia: Könemann, pp. 32-33.
2001b "Embriaguez y éxtasis", *Los mayas. Una civilización milenaria*, N. GRUBE (ed.). Colonia: Könemann, pp. 294-295.
2001c "La obsidiana: el metal de los mayas", *Los mayas. Una civilización milenaria*, N. GRUBE (ed.). Colonia: Könemann, pp. 48-49.

GRUBE, Nikolai, y Simon MARTIN
2001 "La historia dinástica de los mayas", *Los mayas. una civilización milenaria*, N. GRUBE (ed.). Colonia: Könemann, pp. 148-171.

GRUBE, Nikolai, y Werner NAHM
1994 "A Census of Xibalba: A Complete Inventary of Way Characteres on Maya Ceramics", *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, vol. 4. Nueva York: Kerr Associates, pp. 686-715.

HARRISON, Peter D.
2001 "La agricultura maya", *Los mayas. Una civilización milenaria*, N. GRUBE (ed.). Colonia: Könemann, pp. 71-79.

HEYDEN, Doris
1983 *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

HOUSTON, Stephen D., John ROBERTSON y David STUART
2000 "The Language of Classic Maya Inscriptions", *Current Anthropology*, vol. 41, núm. 3, pp. 321-356.

KERR, Justin (comp.)
1989 *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, vol. 1. Con ensayos de M.D. COE, M.E. MILLER, L. SCHELE y D. STUART. Nueva York: Kerr Associates.
1990 *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, vol. 2. Con ensayos de N. GRUBE, B. MACLEOD, B. STROSS y J. KERR. Nueva York: Kerr Associates.

LACADENA, Alfonso, y Soren WICHMANN
2000 "The Dynamics of Language in the Western Lowland Maya Region", manuscrito presentado en la Conferencia 2000 Chac Mool. Calgary, 9 al 11 de noviembre de 2000.
2002 "The Distribution of Lowland Maya Languages in the Classic Period", *La organización social entre los mayas. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, vol. II. V. TIESLER, R. COBOS y M.G. ROBERTSON (coords.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 275-319.

LANDA, Diego de
1982 *Relación de las cosas de Yucatán*, 12a. ed. México: Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa, 13).

LÓPEZ DE COGOLLUDO, Diego
1971 *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea historia de esta Provincia*, 2 vols. Graz: Akademische Druck -u Verlagsanstalt.

MARTIN, Simon, y Nikolai GRUBE
2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. Londres: Thames and Hudson.

MILLER, Virginia E.
1983 "A Reexamination of Maya Gestures of Submission", *Journal of Latin American Lore*, 9, 1, pp. 17-38.

MORLEY, Sylvanus G.
1992 *La civilización maya*, 9a. reimp. México: Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología).

NÁJERA, Martha Ilia
1995 "El temor a los eclipses entre comunidades mayas contemporáneas", *Religión y sociedad en el Área Maya*, C. VARELA, J.L. BONOR y Y. FERNÁNDEZ (eds.). Madrid: So-

ciedad Española de Estudios Mayas-Instituto de Cooperación Iberoamericana (Publicaciones de la SEEM, 3), pp. 319-327.

NALDA, Enrique

1998 "La ciudad maya", *Los mayas,* P. SCHMIDT, M. DE LA GARZA y E. NALDA (coords.). Milán. México: Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Américo Arte Editores, pp. 103-129.

NALDA, Enrique, y Sandra BALANZARIO

1997 "La casa maya", *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 28, pp. 6-13.

PRAGER, Christian

2001 "Enanos de la corte: acompañantes de los señores y mensajeros del inframundo", *Los mayas. Una civilización milenaria,* N. GRUBE (ed.). Colonia: Könemann, pp. 278-279.

REENTS-BUDET, Dorie

1994 *Painting the Maya Universe: Royal Ceramics of the Classic Period.* Durham-Londres: Duke University Press.

ROMERO, María Eugenia

1998 "La navegación maya", *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 33, pp. 6-15.

RUZ, Mario Humberto

1998 "Los afanes cotidianos mayas: una historia en minúsculas", *Los mayas,* P. SCHMIDT, M. DE LA GARZA y E. NALDA (coords.). Milán-México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Américo Arte Editores, pp. 159-177.

RUZ LHUILLIER, Alberto

1991 *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, 1a. reimp. México: Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.

SCHELE, Linda, y David FREIDEL

1990 *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya.* Nueva York: William Morrow and Company.

SCHELE, Linda, y Nikolai GRUBE

1994 "Tlaloc-Venus Warfare. The Peten Wars 8.17.0.0.0 -9.15.13.0.0", *Notebook for the XVIII Maya Hieroglyphic Workshop at Texas.* Austin: University of Texas Press, pp. 79-165.

SCHELE, Linda, y Peter L. MATHEWS

1993 "The Dynastic History of Palenque", *Notebook for the XVII Maya Hieroglyphic Workshop at Texas.* Austin: University of Texas Press, pp. 90-164.

1998 *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs.* Nueva York: Scribner.

SELER, Eduard

1904 "The Vase of Chama", *U.S. Bureau of American Ethnology Bulletin*, 28, pp. 651-664.

SOLÍS ALCALÁ, Ermilo

1949 *Códice Pérez*, con una guía de R.L. ROYS. Imprenta Oriente.

STUART, David
2001 "Lectura y escritura en la corte maya", *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, núm. 48, pp. 48-53.

TAUBE, Karl A.
1988 "A Study of Classic Maya Scaffold Sacrifice", *Maya Iconography*, E. BENSON y G.G. GRIFFIN (eds.). Princeton: Princeton University Press, pp. 331-351.
1994 "The Birth Vase: Natal Imagery in Ancient Maya Myth and Ritual", *The Maya Vase Book. A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, vol. IV, pp. 652-685.
1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 32).

TEUFEL, Stefanie
2001a "El arte de tejer", *Los mayas. Una civilización milenaria*, N. GRUBE (ed.). Colonia: Könemann, pp. 354-355.
2001b "Matrimonios diplomáticos: mujeres en la corte", *Los mayas. Una civilización milenaria*, N. GRUBE (ed.). Colonia: Könemann, pp. 172-173.

THOMPSON, J. Eric. S.
1975 *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI Editores (Colección América Nuestra, 7).
1992 *Grandeza y decadencia de los mayas*, 4a. reimp. México: Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología).
1993 *Un comentario al Códice de Dresde. Libro de jeroglíficos mayas*, 1a. reimp. México: Fondo de Cultura Económica.

TIESLER, Vera
1997 "El aspecto físico de los mayas", *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 28, pp. 14-19.

VILLACORTA, J. Antonio, y Carlos A. VILLACORTA
1977 *Códices mayas. Reproducidos y desarrollados*, 2a. ed. Guatemala: Tipografía Nacional.

VILLAGUTIERRE SOTOMAYOR, Juan de
1933 *Historia de la conquista de la Provincia de el Itzá, reducción y progresos de la de el Lacandón*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia (Biblioteca Goathemala, 9).

4
EL HOMBRE Y LA MONTAÑA. VIVIR EN LOS CONFINES SEPTENTRIONALES DE MESOAMÉRICA

MARIE-ARETI HERS
Instituto de Investigaciones Estéticas,
Universidad Nacional Autónoma de México

PREVISIONES PARA UN VIAJE

En general, se tienen escasas y borrosas imágenes de los pueblos que vivieron antiguamente en los confines septentrionales de Mesoamérica. A lo sumo, fugaces partidas de chichimecas sobre los cuales desde siglos recaen todos los prejuicios que los pueblos sedentarios y urbanizados suelen cultivar contra los nómadas. *Chichimeca*[1] es el término que condensa todas las confusiones y cierra los caminos de la memoria. Para tantos pueblos cazadores recolectores que vivieron en el extenso norte de México, la arqueología está aún muy lejos de poder ofrecer algún acercamiento sobre su vida cotidiana.

Iremos pues tras otro chichimeca, tras el mesoamericano que durante siglos colonizó gran parte del vastísimo norte. Fueron comunidades muy diversas las que emprendieron esta gesta de la Mesoamérica septentrional durante el primer milenio de nuestra era y que, a partir del siglo IX, por razones aún desconocidas, tuvieron que abandonar sus tierras y retornar hacia las de sus remotos antepasados. Se trata de varias culturas con diferencias apreciables, desde, por ejemplo, las que florecieron en las áridas comarcas potosinas o la escarpada Sierra Gorda hasta las que se sucedieron en las negras tierras del Bajío. Nos detendremos en el caso de la más septentrional de dichas culturas por la importancia que han dado las fuentes históricas indígenas a sus portadores, llamándoles toltecas-chichimecas: se trata de la cultura chalchihuiteña.[2] El territorio sobre el cual se extendió dicha cultura cubrió cientos de kilómetros desde el norte de Jalisco y sur de Zacatecas hasta el norte de Durango, a lo largo del flanco este de la Sierra Madre Occidental y sierra adentro.

Se reconocen cuatro grandes etapas en la historia chalchihuiteña. La primera, que cubre del año 1 al 500 d.C., aproximadamente, corresponde a una colonización inicial mesoamericana del flanco oriental de la cordillera, hasta una enigmática frontera que

Mesoamericanos en tierras ásperas

Todas las dichas familias se llaman chichimecas, y aun de tal nombre se jactan y glorian, y es porque todas anduvieron peregrinando como chichimecas por las tierras ante dichas... campos llanos y espaciosos que están hacia el norte.

Las gentes nahuas, que son las que entienden la lengua mexicana, también se llaman chichimecas porque vinieron de las tierras ya dichas, donde están las siete cuevas...

Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general...*, libro X, cap. XXIX.

coincide *grosso modo* con la división entre los estados actuales de Zacatecas y Durango, a la altura del Trópico de Cáncer, frontera que no parece corresponder con ningún obstáculo natural.

La segunda etapa (de 500 a 850 d.C., aproximadamente) se caracterizó por una considerable expansión territorial sobre cientos de kilómetros a lo largo de la sierra durangueña, hasta aproximadamente los límites con Chihuahua, y desde los valles orientales (cruzando la sierra) hasta el escarpado flanco occidental con sus espectaculares quebradas. Una de las consecuencias más notables de esta expansión fue el establecimiento de un puente con los pueblos que desarrollaron las culturas hohokam y anasazi en el suroeste de Estados Unidos.

La tercera etapa (de 850 a 1250 d.C.) se inicia con fenómenos muy complejos aún mal documentados que dieron lugar a la contracción generalizada de la frontera septentrional de Mesoamérica, cientos de kilómetros hacia el sur y, en particular, al abandono de la mayoría de los asentamientos de la parte sureña del territorio chalchihuiteño. Dicha contracción puede estar relacionada con la llegada al centro del país de diversos pueblos originarios del legendario Chicomoztoc: estos grupos invasores que lograron imponer su dominio militar y religioso en las tierras de nahuas y puerépechas parecen haber sido chalchihuiteños que regresaban a las tierras de donde habían salido sus antepasados siglos atrás.[3] Es probable que otra parte de la población de la cultura de Chalchihuites se replegara sierra adentro, hacia el oeste y quizás también hacia el norte, a la parte durangueña del territorio, que se convirtió en un reducto mesoamericano aislado.

Este reducto persistió unos siglos más (a lo largo de nuestra tercera etapa), alimentado por una nueva expansión mesoamericana a lo largo de la costa sinaloense, asociada al llamado Complejo Aztatlán. Persistieron los lazos con el lejano suroeste o Southwest hasta que en el siglo XIII (cuarta etapa, siglos XIII al XVI) una poderosa migración tepehuana u o'dam, originaria de Sonora, cortara esta ruta del norte y ocupara todos los valles orientales abandonados por los ocupantes chalchihuiteños, mientras que sierra adentro los acaxee y xixime mantuvieron la tradición chalchihuiteña hasta las primeras entradas españolas.



El Huistle, en el contexto de la cultura Chalchihuites, de Mesoamérica y del suroeste de Estados Unidos.

Entre los pueblos serranos que pueden ser considerados en cierta medida como los herederos de esta presencia mesoamericana en el norte, podemos citar algunos extintos —desde los inicios de una colonización española particularmente desastrosa— como los acaxee y xixime de la sierra durangueña o los cazcanes de Zacatecas, y otros, actuales, como los mexicaneros, los coras y los huicholes que lograron mantener una exitosa resistencia.

En esta larga secuencia y vastísimo territorio, escogeremos el caso de una región serrana para la cual contamos con una profusa información arqueológica que nos acerca en alguna medida a lo que fue la vida cotidiana de estos toltecas-chichimecas. Llegamos

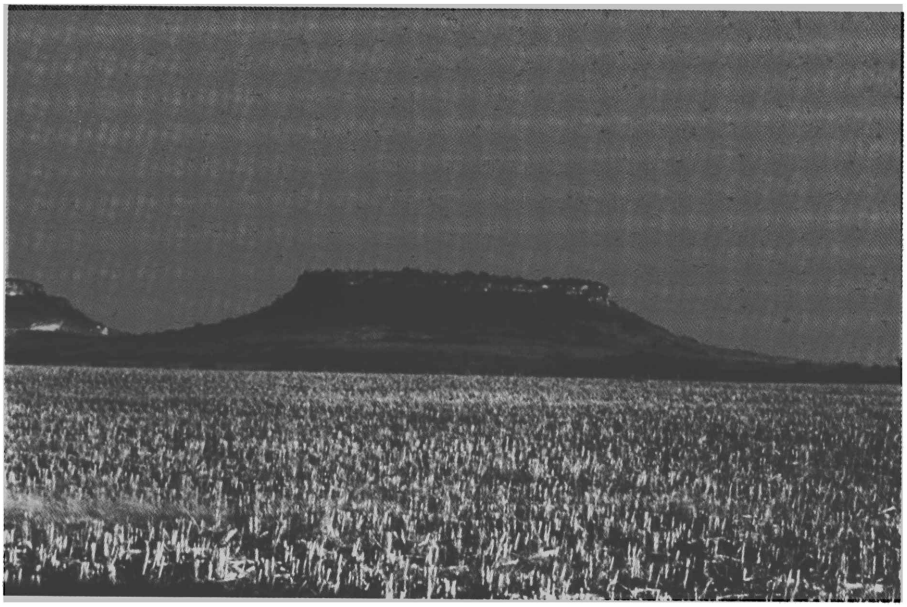
así a la región que actualmente se llama Huejuquilla el Alto (Jalisco) en la cuenca del alto Chapalagana, río que más al sur constituye el eje central del actual territorio huichol.

Nuestra visita nos permitirá desentrañar la aparente contradicción que encierra el apelativo tolteca-chichimeca, si se traduce tolteca como civilizado por excelencia y chichimeca como bárbaro o salvaje. Veremos, en efecto, que una traducción más apropiada a nuestra terminología actual sería la de tolteca como mesoamericano y chichimeca como norteño, como originario de esas vastísimas tierras conquistadas y colonizadas y finalmente abandonadas. Exploraremos cómo la vida en estos confines fronterizos modeló un nuevo rostro del mesoamericano. Cómo el hombre del maíz, el constructor que transforma el paisaje, el que teje extensas redes de comercio, el refinado artesano y creador de imágenes, se hizo también temible guerrero, colonizador de nuevas tierras, y gran peregrino que conoció las inmensas distancias del norte.

El lugar adonde llegamos no es una ciudad ni una aglomeración de cierta importancia sino un pequeño pueblo de apenas unas dos hectáreas de extensión, el cerro de El Huistle, rodeado de asentamientos aún más reducidos. La gran mayoría de la población chalchihuiteña vivió efectivamente en la paradoja de estar dispersa en pequeñas rancherías y no obstante conservar una sorprendente unidad cultural a lo largo de un territorio en continua expansión. El momento de nuestra visita se ubica hacia 750 d.C.,[4] es decir durante la segunda fase chalchihuiteña, la de la gran expansión en la sierra durangueña, la del fuerte puente con el suroeste de Estados Unidos, la del florecimiento de la imagen y la consolidación de una mística guerrera que prefiguró la del mundo tolteca.

UN LUGAR PRIVILEGIADO

El cerro de El Huistle es el lugar de la variedad por excelencia. Se ubica al borde del último escalón del vasto altiplano semidesértico, tierras del mezquite y del huizache. Desde ahí, hacia el poniente, se aprecia en toda su amplitud la barranca del Chapalagana, bordeada de altas montañas cubiertas de pinares. En ella, se escalonan los nichos ecológicos tropicales hasta lo más profundo del cañón en el cual serpentea el río. En El Huistle, se alternan a lo largo del día y de la noche los fríos aires que bajan de las alturas y la cálida brisa de la barranca. Así, sobre relativamente cortas distancias, el huistleño tenía a su disposición los más variados recursos. La adecuada adaptación a esta variedad permitió compensar en cierta medida la siempre aleatoria venida de las lluvias y la fragosidad del terreno adversa al establecimiento de grandes aglomeraciones. Además, a su alrededor se extienden las tierras de cultivo, algunas de ellas modestamente irrigadas. En estas tierras, el huistleño cultivaba diversas razas de maíz como el onaveño, el tabloncillo y el chapalote.[5]



Cerro del Huistle, Huejuquilla el Alto, Jalisco.



Cañón del Suchite, río de Huejuquilla aguas abajo del Huistle.
Al fondo, la confluencia con el río Chapalagana.

El cerro no es muy alto pero la corona rocosa que domina su talud lo transforma en un baluarte inexpugnable, con una sola entrada por una estrecha rendija al oeste. Su extensión reducida, otrora completamente ocupada, permitía a los pobladores ejercer un control visual continuo sobre las inmediaciones. Más allá, en un amplio radio de acción, la ubicación de otros asentamientos permitía contar con una consistente red de comunicación visual[6] que aseguraba un apoyo mutuo entre los huistleños y sus vecinos aliados.

A corta distancia, el río conserva todo el año su vital líquido hasta penetrar por una serie de cascadas en un cañón singular, falla cuyo fondo escapa a la vista, profunda herida roja que como una flecha señala la presencia de El Huistle en el amplio paisaje de la barranca, entraña de la tierra en la cual el agua desaparece para resurgir en poderosos manantiales de agua caliente. Este cañón fue para los huistleños el escenario de eventos cósmicos celebrados en sendos santuarios de arte rupestre.

Finalmente, El Huistle ayer, como Huejuquilla ahora, está asentado en un punto importante de la red de caminos naturales que recorren la cordillera. Por ahí pasa la ruta hacia la costa, procedente del altiplano, que penetra profundamente en la sierra sin encontrar grandes obstáculos. Tal ruta se cruza en El Huistle con la cuenca norte-sur del Chapalagana que fue una parte importante de la gran vía hacia el noroeste. Más allá de su engañosa apariencia de temible barrera, la Sierra Madre Occidental propició el establecimiento duradero de un puente entre Mesoamérica y el llamado suroeste de Estados Unidos. La importancia de estos lazos era insospechada hasta hace muy poco tiempo. La visita a El Huistle nos aportará importantes indicios al respecto.

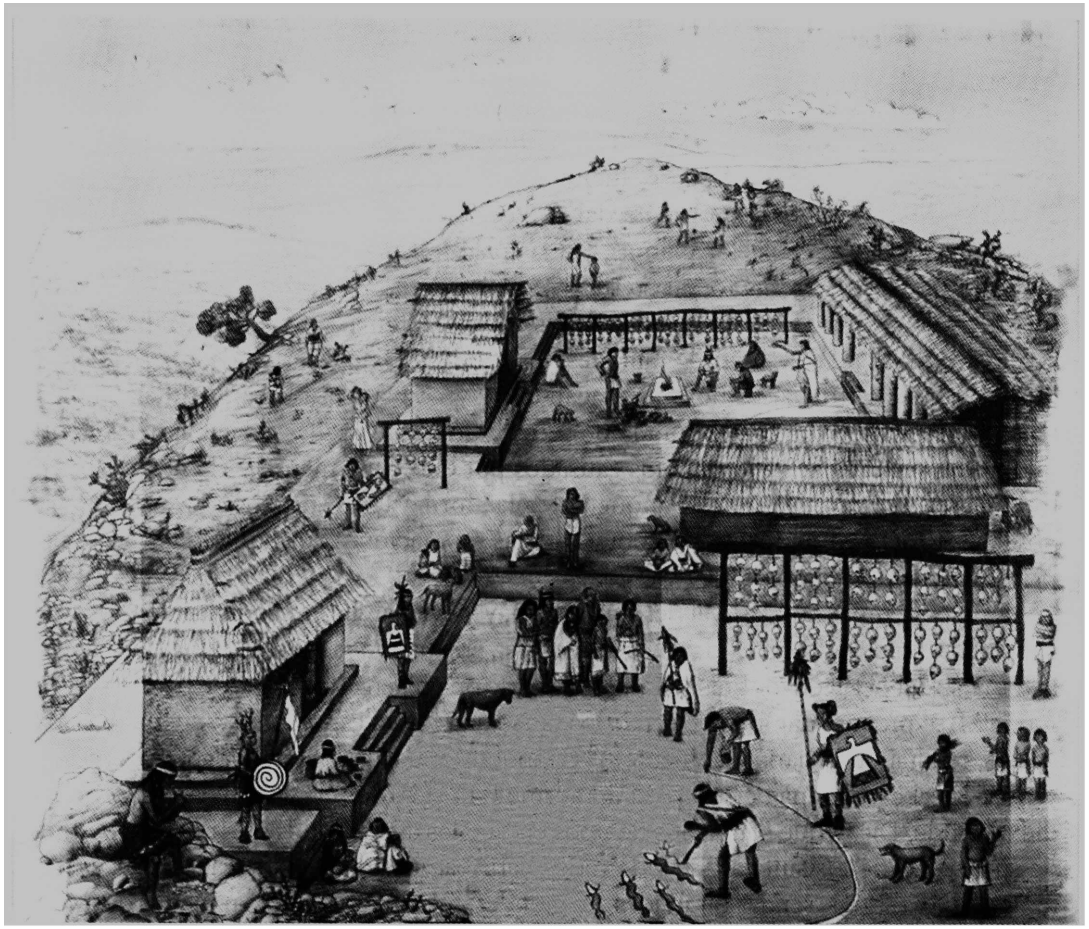
La cumbre de El Huistle es prácticamente plana y casi horizontal. En su centro, sin embargo, el terreno marca una ligera elevación que fue transformada paulatinamente por la construcción sucesiva de una serie de plataformas y edificios, en una gran explanada. Sentados en el borde, observamos hacia el sur las dos plazas contiguas

Montañas escarpadas y barrancas

Más lejos, mirando al fondo de las ásperas barrancas que se abren a orillas de la sierra, vimos una hilera de gigantescas rocas a un lado de la grieta, las cuales, según Pablo, eran un antiguo pueblo que había caído en aquel abismo, de donde le viene al lugar el nombre de Taimarita, "se cayeron"...

Probamos a bajar, pero el camino era demasiado peligroso para las mulas, una de las cuales rodó a un pequeño precipicio... Envié a Pablo a Pochotita para librar de obstáculos el camino y conseguir gente que nos ayudase a bajar...

Carl LUMHOLTZ, *El México desconocido*, t. II, cap. VIII.



Nuestra escena: reconstrucción de la parte sur del cerro de El Huistle.

del pequeño poblado. Ahora no podríamos reconocer nada en su superficie, solamente la ligera marca de los pozos arqueológicos excavados y rellenados, pero vueltos a abrir, algunos, por saqueadores en su vana y terca búsqueda de tesoros. Lo que examinaremos entonces es la imagen, creada por Verónica Hernández, a partir de tres recursos: 1) las informaciones reunidas en extensas excavaciones arqueológicas;[7] 2) las figuras presentes en los dos santuarios de arte rupestre huistleños —a los que haremos referencia más adelante—, y 3) antiguas fotografías tomadas en comunidades hopis de Arizona.[8] Al recorrer los detalles de la composición, se podrán apreciar los elementos mejor documentados y los que son simples propuestas para suplir la ausencia de datos.

EN VÍSPERAS DE LA FIESTA

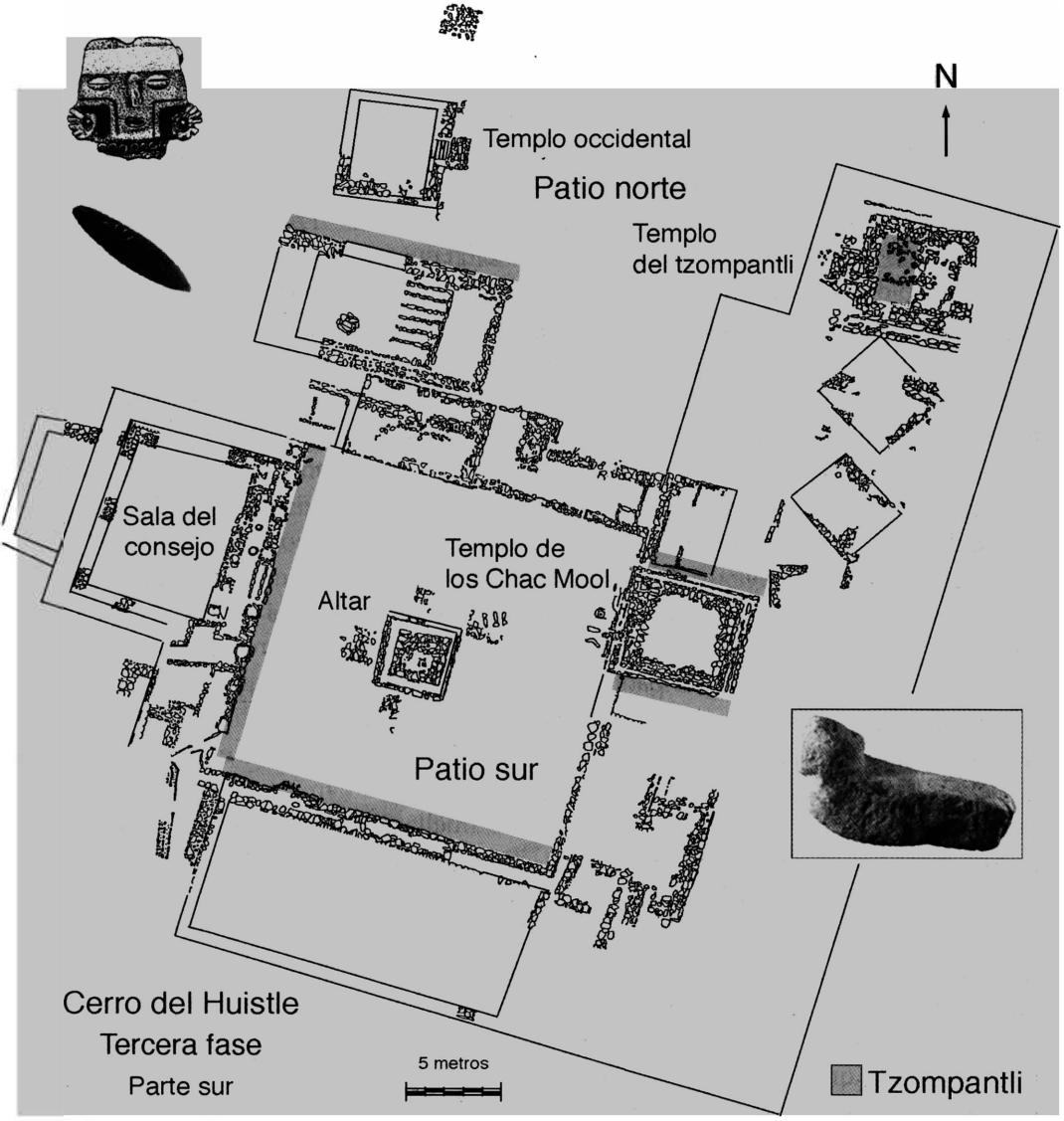
En el fresco del amanecer, cuando ya regresaban los cazadores, mujeres y niñas fueron por agua a los pozos excavados junto al lecho del río y en alegre hilera subieron por el estrecho paso en la corona rocosa que tan eficazmente protege al pueblo. Más tarde, partidas de guerreros rondaron para dar protección a las jóvenes que se habían ido al río a lavar ropa y a recolectar plantas, y a las palomillas de niños encargados de recoger leña. Otros se fueron a tomar su turno en los puntos de vigía que enlazan El Huistle, río arriba, con los pueblos vecinos de los cerros de Temachaco y de Barrabás. En caso de darse uno de esos temibles ataques, los huistleños no estarían desprevenidos.

Al pie del cerro, varios hombres sacan tierra y, con su pesada carga, inician la lenta subida. Como en cada temporada de secas y una vez pasadas las cabañuelas de invierno, hay que reparar los estragos causados por el escurrimiento y el encharcamiento de las aguas, consolidar las banquetas y plataformas que sostienen las casas de los hombres y de los dioses. Eso sin contar con las reparaciones continuas a los techos de palma, frente a los embates del viento.

Está por empezar el festival del equinoccio, y ya vienen llegando de lejos familiares y conocidos. Sólo un fuereño, de estos que de vez en cuando vienen de muy lejos, podría extrañarse del perfil de los huistleños. De generación en generación, desde tiempos inmemoriales, se procura dar a la cabeza de los niños una forma especial: frente y nuca planas y altas, resaltando la nariz y el mentón.[9] Cuando la abuela encierra cuidadosamente con vendas la cabeza de una tierna criatura, murmura misteriosos encantamientos que ya nadie entiende. Dicen que son de los tiempos en que los antepasados aún no habían salido de sus lejanas tierras sureñas, cuando todos hablaban de un afamado santuario con dos templos en lo alto de sendas pirámides tan grandes que parecían cerros pintados de rojo.[10]

Con la llegada de la tarde el viento se serena. Al medio día las ráfagas habían alcanzado gran violencia y llegaban a arrastrar algunos pericos desde el caluroso fondo de la barranca; los pericos, jaloneados por el viento, no cesaban su agudo chachareo, espantados. Cuando el soplido del viento venía en dirección contraria traía la fragancia de los pinares que coronan las frías cumbres. Ahora que el viento empieza a calmarse aumenta la calina, cerrando el horizonte del cerro de El Huistle y escondiendo al sur la masa de la sierra de Tenzompa. Si no fuera por el griterío de los niños jugando, quizás podríamos oír el murmullo del río que serpentea entre las milpas ahora secas y vacías. No se ve su cauce que se hace cada vez más profundo hasta hundirse en el sofocante cañón de Atotonilco.

Acerquémonos a los personajes reunidos alrededor del altar situado en el centro del patio del sur.[11] Son los principales de la comunidad; preparan las grandes festividades y las importantes decisiones que se tomarán pronto, en apego a las palabras de la divinidad. Pero ¿quién es capaz de oír esas palabras?, y ¿cómo interpretarlas? El mayor



Plano de las excavaciones en la parte sur del cerro de El Huistle, con una imagen del cuchillo de obsidiana que se encontró en el altar, y dibujos del chac mool y de una figurilla con pintura facial.

de los principales reporta lo que oyó cuando fue a consultar a los dioses en las fiestas del solsticio de invierno y encabezó a los peregrinos huistleños que fueron a rendir tributo al gran santuario de Chicomoztoc, allá rumbo al sol naciente, cerca de las tierras de los chichimecas, los que no pueblan, los que son tan inaprehensibles y peligrosos como el viento mismo... allí le habló la divinidad a este viejo.[12] Pero no siempre había que ir por el camino para oír las palabras del dios; alguna vez el protector de los huistleños se digna a hablar allí mismo, frente a su templo: cuando la sacerdotisa entra en trance, poseída y tirada en el suelo del patio, pronuncia oscuras palabras. Hoy ningún ruido especial se oye en las cercanías del templete.

Alineado con el altar, a la izquierda del patio en nuestra imagen, podemos ver un pequeño templo, que llamamos de los chac mool. A ambos lados de la escalinata reposan sendas imágenes de piedra cuyas formas muy simples evocan la postura de los oficiantes: el cuerpo acostado sobre la espalda, con las piernas y brazos doblados contra el tronco tenso y tieso, con la cabeza erguida mirando al cielo y la boca abierta. Reciben las ofrendas y transmiten el aliento de las palabras divinas.[13] Dentro del oscuro recinto, se guardan los bultos de los antepasados principales, disecados y sentados sobre sus equipales.[14]

HABLAR DE GUERRA

Una grave decisión habrá de tomarse en la asamblea de los guerreros que no tardará en llevarse a cabo al otro lado del patio, en la gran sala del consejo que se abre atrás del pórtico.[15] ¿Acaso será tiempo de emprender de nuevo una expedición guerrera que permita traer prisioneros al Huistle? Con los sacrificios se renovaría el compromiso de alimentar a los dioses, y ello ayudaría a mantener vivo el dinámico orden cósmico. ¿Habrá entonces llegado el momento de seguir las huellas de los más afamados guerreros que en otros tiempos permitieron renovar los despojos humanos colgados de los *tzompantlis*?[16] ¿Será el momento de sacar del nicho del altar el cuchillo de sacrificio, la filosa obsidiana, el arma sagrada que hace ya muchas generaciones los huistleños consiguieron de un mercader sureño?[17]

Los más pesimistas, los siempre dados a vaticinar un futuro adverso, dicen que los jóvenes guerreros han perdido el rumbo, que se han dado al desorden, a las mortales riñas, al pillaje; que han desacatado las reglas de convivencia... Que la cizaña se ha enraizado entre los pueblos aliados y difícilmente se podría esperar un apoyo efectivo en caso de que los enemigos fueran a atacar. Van prevaleciendo las ambiciones funestas y se ha desatado la violencia. En lugar de ir dirigidas hacia los enemigos, las armas están destruyendo la vital armonía.

Otros prefieren olvidar las luchas entre vecinos y ponen la vista más lejos. Piensan

que metas más ambiciosas pueden encauzar las fuerzas bravas de los guerreros: en el lejano norte hay todavía mucho por conocer. La gesta de los antepasados no ha terminado; todavía hay quienes exploran nuevos caminos. ¿Cómo dejar de lado esas exploraciones en tierras lejanísimas, cuando por todas partes se oye a la gente cantar los méritos, aventuras y travesuras de ese afamado héroe viajero, el flautista Kokopelli —¿hombre o dios?, ¿quién podría precisarlo?— ¿Cómo permitir que se pierdan en el olvido tantos lazos tejidos a lo largo de los años? ¿Cómo dejar que se borren las veredas? "¡Que nuestros mejores hombres se unan a la expedición que está por salir al norte!".

Así que unos quieren hacer la guerra sagrada con enemigos cercanos, otros piensan que los jóvenes huistleños no están en condiciones de pelear o que será difícil conseguir aliados, y otros más, en fin, tienen la mirada puesta en el norte. Pero eso habrá de decidirse en la gran sala de los guerreros y, por lo pronto, los más veloces corredores han sido despachados a los cuatro rumbos, para asegurarse de que todos los aliados asistan al gran festival...

Entre los visitantes estarán sin duda los valientes del Afiladero; vendrán con sus jugadores de pelota y los huistleños tendrán que medirse con esos feroces "pumas". Y es que la destreza y la valentía de los guerreros del Afiladero suena por doquier desde que aquellos bravos salvaron a su gente cuando estaba asediada en la punta del cerro Jorobado... Y nada más mencionarse la palabra "Afiladero", vuelve a brotar el relato de la gesta; el narrador es el más anciano de los principales reunidos cerca del altar.



Tres ejemplos de motivos del arte rupestre chalchihuiteño de Durango que presentan fuertes similitudes con los del suroeste de Estados Unidos.

El ataque al Afiladero

Desde el punto de vigía del Afiladero se habían enviado señales a las familias rancheadas en las laderas de la vertiente norte, y éstas lograron protegerse tras los muros que guardan el acceso a la cumbre; se metieron en las pequeñas casas suspendidas al borde del precipicio, que siempre tenían una provisión de agua y comida. Los que así se protegían eran viejos, mujeres y niños, pues la mayoría de los hombres habían bajado a Socota. Los asediados se sentían seguros pero, a la vez, desesperados al ver cómo, abajo, los asaltantes incendiaban y saqueaban las casas esparcidas en los bordes de las milpas. Ansiosos, escrutaban la vertiente sur del cerro y la vereda que se descuelga por la profunda barranca, aguas abajo, hasta los placeres de Socota.[18] Por ahí habían bajado los hombres más fuertes en busca del cobre para fundir las sonajas que debían atarse a los pies de los danzantes.[19] ¿Se habrían percatado estos mineros de la señal de alerta que se dio desde la cumbre del Afiladero? ¿Vendrían a contraatacar? Los enemigos eran más numerosos que en cualquiera de los ataques anteriores.



Cerro del Afiladero con las tierras de cultivo al norte y el acantilado al sur.
Ribera derecha del Chapalagana.

Algunos de los sitiados habían perdido la esperanza de poder resistir el asedio hasta el regreso de los que habían ido a Socota, cuando de pronto ¡éstos aparecieron por una vuelta de la vereda! No se detenían en ninguno de los paraderos que en tiempos normales acogían a los caminantes en la frescura de las casas; quizá alguno alcanzaba a tomar, a toda prisa, un poco de agua de las grandes ollas que ahí se guardaban. Por suerte, los que vigilaban el puerto al este de la cumbre también habían podido resistir el asedio, con el apoyo que les dieron los del rancho del arroyo de Las Guitarras. Juntos esperaron a los que subían desde Socota para contraatacar...

Y a pesar del agotamiento por la ardua escalada desde el río, los hombres fuertes del Afiladero, unidos a quienes habían resistido el sitio, lograron desbandar a los intrusos y cautivar a más de uno. En la cancha del juego de pelota que se levantó en la punta más alta de la cumbre, se conmemoraría regularmente esa victoria. "Aquel día los del Afiladero, nuestros aliados, lograron vencer a las fuerzas de la noche". Ahora, en esa pequeña cancha rodeada de precipicios, los jóvenes jugadores de pelota continuaban jugándose la vida.

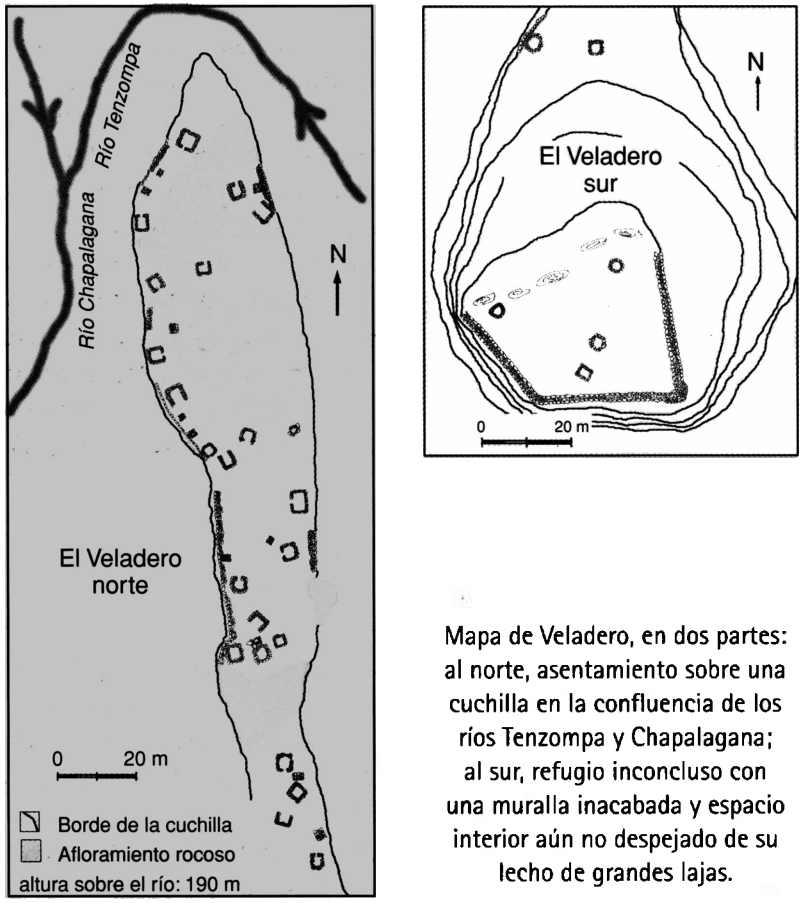
El narrador reavivó la inquietud, siempre presente en el ánimo de los huistleños que lo escuchaban, por la amenaza latente de un ataque de sus enemigos de las cercanías. Uno de ellos toma entonces la palabra para expresar algo con lo que todos están de acuerdo: "estos parientes del Afiladero tienen suerte, están bien unidos entre sí; y no solamente para defenderse o para sacar de la tierra el dúctil cobre de Socota, también para levantar sus casas...".

En efecto, el Afiladero era fruto del trabajo en común bien organizado. Con el fin de aprovechar la protección que da el Afiladero y la feracidad de las tierras en este rincón suspendido a la mitad de la altura de la barranca, sus pobladores se habían esparcido en pequeños ranchos cerca de los escuetos ojos de agua. Para no invadir las tierras de labor, sus casas se escalonaban sobre las vertientes abruptas. Cuando una familia crecía y el ojo de agua no podía abrevar a tantos, se levantaba otro rancho. Todos ayudaban para transformar en una sucesión de ordenadas terrazas la vertiente empinada, cubierta de avenidas de rocas y batida por el violento escurrir de las lluvias. Con el paso de las generaciones, el paisaje agreste se transformó en una apacible morada. Entre muchos levantaron una serie de altos y fuertes muros de contención que frenaban el agua. Se aportó gran cantidad de tierra para aplanar el terreno. Se construyeron plataformas poco elevadas para aislar los muros de la humedad y de los encharcamientos. Estas plataformas tenían distintas formas y tamaños, según se tratara de sostener la casa misma, la cocina, los graneros o el altar y el templo familiar.[20] Quizás estas casas se vieran humildes, por sus dimensiones y su planta sencilla, pero estaban hechas para desafiar al tiempo.[21]

Infortunado retraso

Con el relato de la batalla y el elogio de los respetados aliados del Afiladero, la plática se anima, y otro de los principales reunidos junto al altar recuerda que así como la unión puede ganar una batalla, la desunión puede tener resultados desastrosos. Y todos recuerdan, entonces, lo que pasó a los que vivían en la desembocadura del río Tenzompa en el río Chapalagana.

El Veladero parecía ser un lugar seguro. Sobre la estrecha cuchilla, se levantaban unas 20 casas con sus respectivos graneros, y el rancho familiar disponía de una amplia plaza para el mitote[22] frente al templo. Unos advertían sin embargo que la vertiente, aunque muy alta, no era suficientemente abrupta para desanimar a un atacante bien resuelto. Además, el paso abierto al sur era defendido sólo por una barricada que podía



Mapa de Veladero, en dos partes: al norte, asentamiento sobre una cuchilla en la confluencia de los ríos Tenzompa y Chapalagana; al sur, refugio inconcluso con una muralla inacabada y espacio interior aún no despejado de su lecho de grandes lajas.

ser incendiada y no servir de nada en caso de un ataque. La prudencia exigía que, como sus vecinos de enfrente, levantaran un refugio seguro provisto de una adecuada muralla de piedra. Pero el tiempo transcurrió entre los pleitos internos y la cizaña. Cuando por fin se organizaron y eligieron un punto alto cercano, más al sur, aún no habían acabado de levantar la muralla ni de limpiar el espacio interior de su lecho caótico de piedras sueltas, fueron atacados y destruidos.

De su refugio, todavía se ven los cimientos de las diminutas casillas donde conservaban la provisión de agua y comida para los hombres que por fin se turnaban para trabajar intensamente. También se reconocen los lugares de donde sacaron los bloques para la muralla, dejando el piso libre de rocas. Pero fueron sorprendidos mucho antes de acabar el refugio. Después ya ninguna familia ocupó el lugar. Por otro lado es cierto que aquel lugar era poco propicio como fortaleza en tiempo de secas, pues estaba demasiado retirado de las tierras de cultivo y de los buenos lugares para ir a recolectar plantas.

Y los relatos se interrumpen con un reclamo: "La fama de los piadosos guerreros huistleños es reconocida por doquiera"; así insisten todavía los partidarios de organizar una incursión guerrera en las cercanías. Los otros, los que se inclinan por participar en la gran expedición al norte, simplemente se callan. Las dos opciones son incompatibles y, por otra parte, en cualquiera de los dos casos, con la partida de los elementos más aguerridos la seguridad de las familias del Huistle se vería comprometida. En las grandes ceremonias que se realizarán en el festival que está por comenzar río abajo, se recordarán los símbolos y las leyendas que llaman a estos serranos hacia el norte. Mientras se tome la decisión, los preparativos para las festividades han de seguirse escrupulosamente. Para evitar inútiles discusiones, los principales abandonan el tema de la disyuntiva y los relatos bélicos, y revisan las previsiones que deben tomarse para que se respete escrupulosamente la costumbre y no se ofenda a los dioses en tan importante ocasión.

SIGUEN LOS PREPARATIVOS

No todos los cazadores regresaron esta mañana al Huistle. Los encargados de ir por los venados que habrán de consumirse en las fiestas, pasaron antes al santuario de la sierra de Tenzompa, en la cumbre del Calpulalta, y ahí han de estar ahora; podríamos ver el humo de su hoguera de no ser por la calina. Fueron a consultar a los hombres piadosos que viven allá arriba, dedicados a escrutar el movimiento de los astros, lejos de todo, cerca del cielo y con una vista hacia todos los rumbos. Los cazadores se quedarán ahí para ayunar y purificarse antes de sacrificar al venado.

Para la gran reunión junto al río, todos —hombres y mujeres— traerán sus escudos, los que identifican los linajes y los de las sociedades de los diversos templos. Junto con los atuendos de los danzantes, los huistleños van sacando estos escudos para arreglarlos, revisan si los vistosos dibujos han conservado sus colores y sus plumas: el del águila, el de la espiral, el de la paloma... todos los escudos. Desde tiempo atrás se han adquirido de los mercaderes las plumas preciosas, las pieles de animales exóticos, las conchas del mar, las sonajas de cobre, los mosaicos de turquesa y las cuentas de amazonita. Los entendidos han ido siempre a recoger la piedra de la celadonita, el pigmento verde, al pie de la Mesa del Mezcal. También se ha encontrado en las cercanías, desde hace mucho, la hematita roja, la limonita amarilla y los carbonatos blancos.[23] Todos los colores se pueden fabricar moliendo los minerales en los pequeños metates reservados a este uso. Las pieles más finas se preparan pacientemente. Entre sus manos, los artesanos ven reunidos estos materiales preciosos procedentes de tan diversas fuentes; se encargarán de renovar los adornos que habrán de transfigurar a los danzantes, los emblemas que permitirán reconocer a cada uno de los linajes y de las fraternidades, las imágenes de los dioses. Con hilo de algodón y pelo de conejo, las hábiles manos de las mujeres han estado preparando las más vistosas telas. También se han preparado los colores para que hombres y mujeres se presenten en el largo ritual con sus respectivas pinturas en la cara, que atestiguan su condición, su rango de edad, su pertenencia a



Cerro del Calpulalta, sierra de Tenzompa:
en su cumbre, se reconocen los vestigios de un santuario chalchihuiteño.



Tres ejemplos de cargadores de escudo en el arte rupestre chalchihuiteño.

alguna de las diversas fraternidades religiosas de la compleja jerarquía de linajes y cofradías que articula a esta población, por lo demás tan poco diferenciada en cuanto a sus humildes condiciones de vida, sus modestas casas y su escaso ajuar doméstico.[24]

Los huistleños irán muy engalanados a la gran reunión que pronto tendrá lugar allá abajo, junto al agua caliente, allá en el lugar del origen de los antepasados, del inicio de los tiempos. Vendrán todos los aliados, los que viven en tierras vecinas pero también algunos que vienen de lejos a reanudar antiguos lazos familiares: sus antepasados habían salido del territorio de los huistleños y se habían aventurado a colonizar muy lejos al norte. Hasta se murmura que está por llegar una delegación venida de la lejanísima tierra del flautista. Allá en la roca, quedó grabada toda la historia, desde los tiempos de la creación, la historia de todos.

Para la danza que se hará frente al templo del *tzompantli*, antes de bajar al río, se trazan en el suelo imágenes de la serpiente primordial, la del diluvio, la de los cuernos. Ella también está presente por doquiera en las rocas junto al río. Pero los cantos que perpetúan la memoria no solamente guiaron las manos que grabaron la roca, también inspiran al refinado artesano que con su cincel recorta las capas de vivos colores sobre vasijas, calabazas y pieles curtidas,[25] y las mismas imágenes serán recreadas por las hábiles tejedoras.

En estas tierras de guerreros, la mujer no deja de tener su lugar, como lo tiene la diosa al lado de las águilas, presidiendo los dos santuarios del cañón. Allá también está la figura de una mujer que empuña el escudo con la mítica serpiente de cuernos, tan citada en los relatos de los orígenes. Cuando se han organizado las grandes expediciones al lejano norte, también se han sumado mujeres, que han tomado de las mujeres norteñas los secretos del telar[26] y la belleza de los peinados, como aquel en forma de mariposa que lleva la mujer del escudo en nuestra imagen.[27]

El mitote: la danza entre montañeses

Los indios estaban agrupados en un prado en torno de muchas fogatas que flameaban entre los árboles. En aquel momento se había interrumpido la danza, que comenzó poco después de ponerse el sol. Advertí a un lado un pequeño claro dispuesto para bailar, en donde había, situado al este, un altar... guarnecido en ambos lados de troncos de árboles... En el centro había encendido un gran fuego, y al extremo occidental, hallábase sentado en un equipal el sacerdote.

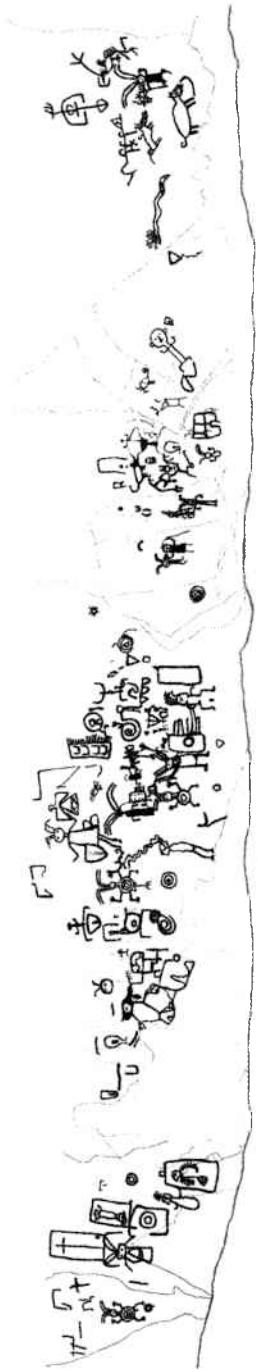
Carl LUMHOLTZ, *El México desconocido*, t. I, cap. XXIX.

En fin, por todas partes andan los perros. Están presentes en las escenas mitológicas grabadas en la montaña o pintadas en las vasijas pero también pasean su pereza entre los pueblerinos; atentos, acompañan al cazador o a los niños que se alejan del pueblo; alertan cuando un desconocido se acerca a la entrada del pueblo; más de una vez acaban servidos en la comida y también pueden guiar al difunto cuando se lo entierra a su lado.[28]

ANTES DEL SUEÑO

El día se va apagando y en las casas las mujeres todavía preparan la comida para el festival. Se revisan las provisiones de harina de mezquite, las flores secas de la temachaca, el oloroso orégano de la barranca. Se sigue moliendo el maíz para el pinole. Mientras se sirve el humeante té de cuachalala, con la temblorosa luz del ocote, empiezan a cruzarse los relatos de antiguas expediciones al norte. Todos hablan de lo mismo pero sus historias no han llegado hasta nosotros, y jamás sabremos cuáles fueron las ilusiones que durante siglos atrajeron a estos aldeanos aguerridos a abrir continuamente nuevas tierras al norte, a emprender migraciones hasta poblar toda la sierra durangueña, a andar peregrinando siempre más al norte hasta alcanzar quizá la más profunda de las fronteras, el magnífico cañón del Colorado. Solamente sabemos que entre los más afamados de sus héroes figura un personaje, peregrino por excelencia, un mercader con su mecapal que hace oír la música de su flauta. Tampoco encontraremos testimonios de la asamblea de guerreros aliados que tuvo lugar en la gran sala que cierra al poniente la plaza. No sabremos qué alianzas acordaron para asegurar lo mejor posible la frágil paz mientras duraba la muy dilatada expedición al norte.

En la penumbra, los niños tratan de permanecer despiertos para oír, maravillados, todo lo que se platica sobre lo que irán a encontrar los caminantes si se dirigen al norte. Su sendero se cruzará con el del imponente *grizzly*, con el del astuto y valiente puma, con el de las jaurías de lobos. Y verán las marcas en el camino; sí, en las



Conjunto de grabados rupestres de Atotonilco.

rocas, los caminantes verán las señales dejadas por sus antepasados. Contemplando las imágenes en las rocas, los peregrinos participarán en las grandes festividades, recitarán las genealogías y cantarán las hazañas de los héroes comunes. Recordarán las antiguas alianzas y nombrarán a los dioses que guían a sus pueblos. No siempre hablarán la lengua de las tierras que crucen, pero el que encabezará la comitiva no solamente será un valiente y respetado guerrero, y un sabio piadoso, sino también un hábil mercader que sabrá hacerse de los mejores intérpretes.

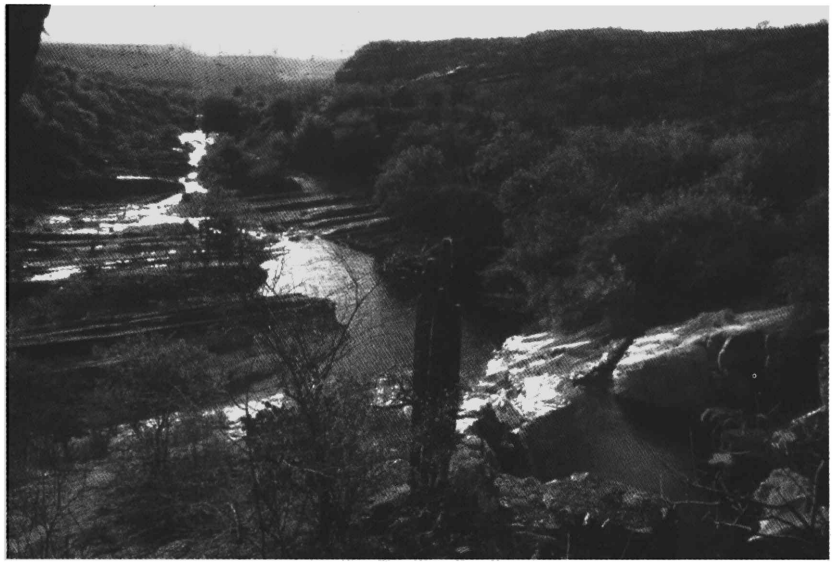
Los caminantes conocerán quizá grandes poblaciones, como la que se levanta entre el desierto y un verde valle (el cerro Cruz de la Boquilla, junto a Sombrerete), y en la cual se realizan solemnes y multitudinarias procesiones a lo largo de amplias calzadas a semejanza de la marcha de los astros. Acaso se detendrán a la orilla de un mar de lava que durante generaciones impidió el avance hacia el norte (la región del gran malpaís durangueño), y los iniciados acudirán al lugar donde sabios astrónomos dejaron grabado en la roca un marcador de los movimientos astrales. Más allá, en las extensas praderas doradas, se toparán con una profusión de venados y conocerán el soberbio berrendo. Llegarán hasta inmensidades cubiertas de nieve. Tal vez conocerán los poderosos bisontes...

Un niño somnoliento trata de imaginar qué cosa serán los bisontes y la nieve, mientras otro, acurrucado junto a su madre, alcanza todavía a preguntar si los peregrinos llegarán hasta el límite del universo, antes de quedarse dormido encima del petate que se extiende sobre el suelo. Justo abajo, apenas separados por el piso de tierra continuamente renovado, en el relleno de tierra de la plataforma que sostiene la casa, descansan los difuntos, envueltos como fetos, en sus bultos.

LEJANO ECO DE UN FESTIVAL

Para acudir a las grandes festividades junto al río, los huistleños salieron en procesión hacia el poniente. Por la escarpada vereda, se descolgaron hasta el fondo del cañón. Cerca de la primera boquilla, encontraron casas escalonadas a lo largo de la vereda. Ahí se depositaron ofrendas, ahí recibieron agua. En la encrucijada del cañón con los arroyos que bajan del sur y del norte, encontraron los primeros campamentos de aliados cercanos que venían a participar en las ceremonias.[29] En lo alto de las dos mesetas inexpugnables que flanquean esta abertura en el cañón, había fogatas encendidas. En otros días de gran peligro, cuando los enemigos irrumpieron sorpresivamente, estas atalayas habían dado refugio a los que lograron escalarlas. Ahora, en estos tiempos de ayunos y purificación previos a las festividades, habían escalado hasta ahí algunos jóvenes audaces, en un retiro a modo de anacoretas. Al pie del cerro, se suceden unos cuantos estrechos escalones grabados en la roca y luego se levanta, desafiante, la pared vertical.

Aguas abajo, cuando el cañón se vuelve a cerrar, grupos de peregrinos han subido el talud norte y accedieron al primer conjunto de grabados. Quizá subieron los jóvenes que acababan su ciclo iniciático, para recibir la enseñanza plasmada en la roca de lo que ocurrió en este lugar; aquí donde se abre la herida roja en la tierra y donde brota el agua de las profundidades, pura y caliente, vaporosa. Un atotonilco, manantiales de agua caliente como los hay a todo lo largo de las fallas geológicas de la cordillera, a lo largo de



Aguas termales de Atotonilco.

este gran camino al norte... Un lugar donde entrar en contacto con el inframundo, donde evocar a la diosa progenitora y el vuelo de las águilas,[30] los antepasados y la espiral que marca el eje para comunicar con ellos,[31] el alacrán, la lagartija y la serpiente cornuda del diluvio, pero también para recordar a los primeros que cargaron los escudos y al personaje impúdico que transgrede. ¿Quién nos podrá explicar por qué aquí el afamado seductor de doncellas, Kokopelli, no está tocando la célebre flauta?

Paisaje, imágenes y cantos llevan a los fieles a un viaje a través del tiempo cósmico. Los cantos se pierden, las pistas se hacen confusas. Solamente nos dejan sus imágenes en la roca.[32]

Más abajo, el cañón se estrecha; el agua caliente toma fuerza y se desliza a lo largo de un salto en la roca blanca para descansar en una ancha y profunda poza, antes de proseguir su curso y enfriarse paulatinamente. En esta noche, cuando se hacen presentes los dioses, la luna llena se levanta del fondo del cañón y viene a reflejarse en la poza. Cantos e inmersiones. En las orillas, se multiplican las fogatas de los peregrinos. Los niños aprovechan la luz de la luna para escapar y escabullirse en el agua. Bajo las piedras, el alacrán acecha y picará al que no respete la costumbre, al que ofenda a los dioses. De vez en cuando llega hasta el fondo de la barranca una fresca brisa que baja desde El Huistle.

Al día siguiente los peregrinos terminan su recorrido a través del tiempo cósmico y llegan a la desembocadura, donde se despliega el otro conjunto de grabados. En la terraza natural que se extiende en la confluencia, resuenan los tambores y los danzantes hacen temblar la tierra, levantan el polvo y llaman a las profundidades. El cantador se instala junto a un conjunto de grabados que evocan el mismo binomio de la feminidad y el vuelo de dos águilas. Uno que vuela al norte y el otro que baja, vertical, en dirección de una gran espiral grabada justo abajo, en el suelo; es el astro que vuela hacia las entrañas de la tierra. Entre estos dos polos, entre el vuelo de las aves y la espiral, entre la terraza del gran mitote y el lecho del río, se extiende un largo biombo rocoso cubierto con cientos de figuras. Otros intentarán leerlas.[33] El tiempo apremia. Ahí van llegando. Son los que vienen de las tierras legendarias, los que ocupan la orilla del mundo en el remoto norte. Los acompañan los le-

Ritos en las cuevas

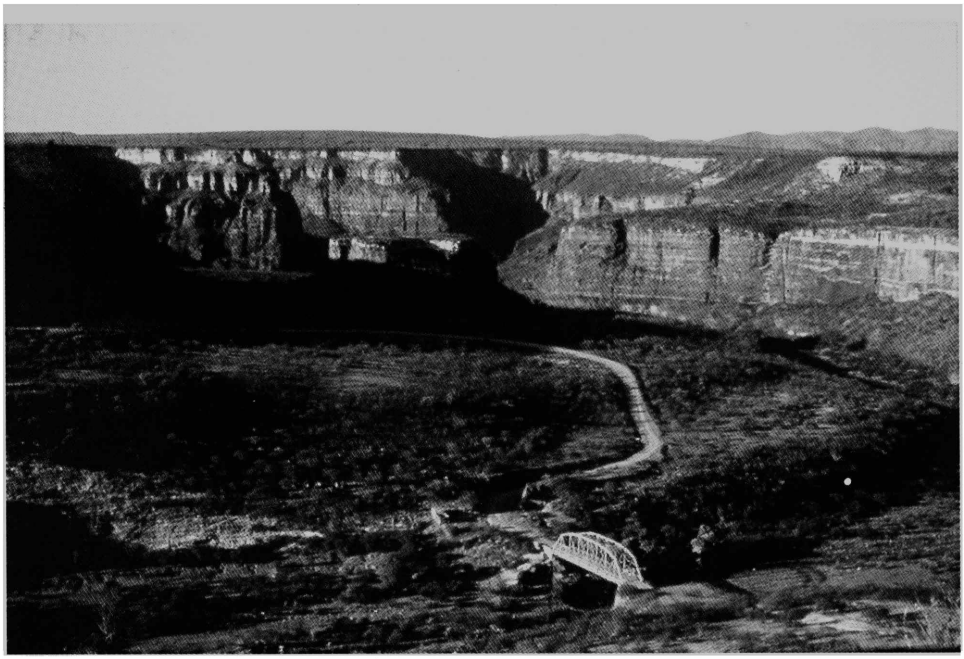
Fuimos al día siguiente temprano a ver una cueva sagrada donde los huicholes celebran su culto, situada en el mismo cerro, fuera del territorio de la tribu. Había gran número de grutas y cavidades entre las piedras por donde caminábamos... Llegamos a poco a una cueva donde para entrar había que descender... Me encontré dentro de uno de los antiguos adoratorios de los huicholes, en la cueva de su diosa de las Nubes Occidentales... Había gran número de flechas... así como jícaras votivas...En un rincón se veían cabezas de venado.

Carl LUMHOLTZ, *El México desconocido*, t. I, cap. XXIX.

janos parientes de los huistleños; los descendientes de quienes hace varias generaciones participaron de esa gran expansión más allá del Trópico. En una cara del biombo de piedra, se grabará este encuentro con una delegación de peregrinos norteños y, arriba, el héroe que toca la flauta. Por ahora, culmina esa fiesta a la cual no fuimos convidados. Veremos estas imágenes cuando todo se haya apagado: los cantos, las fogatas, los recuerdos.



Uno de los paneles de grabados en Las Adjuntas.



Sitio defensivo en la cumbre del cerro del Sombrero, sobre la ribera izquierda del río Chapalagana.

NOTAS

[1] El vocablo es de origen náhuatl y su etimología no es clara, aunque indudablemente se trata de un gentilicio. Se han propuesto los significados de "linaje de perros" y, el que parece más probable, "linaje del mamadero" (en donde mamadero tendría el significado de "lugar de origen").

[2] Que deriva su nombre del sitio arqueológico de Chalchihuites, en Zacatecas.

[3] Para una síntesis sobre estas migraciones, véase HERS, en prensa (b) y para más amplias consideraciones sobre la cultura chalchihuiteña en el marco del norte de México, véase BRANIFF (ed.), 2001.

[4] Arqueológicamente, nos ubicamos en la llamada fase Alta Vista-Vesubio o fase III del Huistle, es decir entre 550 y 850 d.C.

[5] Olotes identificados por el biólogo Carlos Álvarez del Castillo, del Laboratorio de Paleobotánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

[6] Esta comunicación podía lograrse por señas, a simple vista, o con los destellos de un espejo (fabricado a partir de piedras como la pirita).

[7] Trabajos llevados a cabo entre 1978 y 1987 por el Proyecto Sierra del Nayar de la Misión Arqueológica Belga: DELTOUR (ed.), 1993; HERS, 1989 y 1998; FAUCONNIER, 1992.

[8] WEBB y WEINSTEIN, 1989.

[9] Entre los chalchihuiteños como entre tantos otros pueblos mesoamericanos, era tradición deformar la cabeza de los recién nacidos. En este caso se aplicó sobre todo la deformación tabular erecta.

[10] La cultura chalchihuiteña parece originarse en una migración durante el primer siglo de la era de comunidades procedentes quizás del centro del país, cuando la vida política y religiosa era dominada por el gran santuario de Teotihuacan y sus dos pirámides. El testimonio de los Informantes de Sahagún que aporta valiosos detalles sobre las migraciones norteñas, resalta el papel decisivo que tuvo en estos hechos el afamado santuario.

[11] Del adoratorio que se levantaba al centro de la plaza, solamente se encontró una pequeña plataforma poco elevada. Quizás, originalmente, se levantaba encima de ella, a manera de los adoratorios huicholes actuales, una pequeña construcción de materiales perecederos.

[12] En otras partes, he detallado las razones por las cuales podemos considerar al mayor de los sitios chalchihuiteños, La Quemada, como un gran santuario que siguió el modelo de lugar sagrado, de oráculo panregional que tuvo su origen en el Teotihuacan de los orígenes: HERS, en prensa (b) y 1998; HEYDEN, 1976 y 1998.

[13] Estas dos esculturas del Huistle, una más esquemática que la otra, presentan los elementos esenciales de lo que será una de las figuras más características del mundo tolteca y purépecha, el mal llamado chac mool. He propuesto considerarlas como la imagen misma del oficiante de un oráculo. Recordemos, por otra parte, que los oráculos siguieron siendo fundamentales en la vida política y religiosa de los pueblos de la sierra, ya bien entrado el siglo XVIII: véase HERS, 1989, cap. III.

[14] Estos bultos funerarios eran las imágenes principales de los oráculos de la sierra en la época colonial, el huichol de la sierra de Tenzompa (ARLEGUI, 1851, pp. 158-160) y del más afamado de todos, el cora de la Mesa del Nayar (ARIAS y SAAVEDRA, 1974, pp. 229-230). Los bultos eran traídos a los santuarios después que los cuerpos amarrados en sus envoltorios se hubieran puesto a secar en cuevas apartadas. En la barranca del Chapalagana, aguas abajo del Huistle, hemos encontrado un nicho funerario acomodado en una rendija rocosa de difícil acceso en el flanco abrupto del cerro Afiladero. Desgraciadamente, por el saqueo que había sufrido, no pudimos reconocer elemento alguno para fecharlo. Más al norte, en la sierra durangueña de los xiximes, esa manera de tratar el cuerpo de los personajes principales siguió aún en uso en

el momento del contacto con los españoles y, según los trabajos arqueológicos realizados, remonta por lo menos hasta alrededor del siglo X: PUNZO, 1999.

[15] Un amplio pozo de saqueo aplastó y desfiguró los vestigios de esta construcción que conoció una serie de fases constructivas y remodelaciones por lo que las excavaciones, por más amplias que fueran, no permitieron conocer en detalle esta amplia construcción. Reconocemos una fachada mirando al patio con una escalinata central empotrada en la banqueta, un pórtico que cierra todo el lado oeste de la plaza, con cuatro columnas circulares hechas de mampostería en ambos lados del acceso, un muro de adobes y en el recinto mismo una banqueta empedrada que corría a lo largo de los muros. Quizás este amplio salón tenía la forma de las peculiares salas de las columnas chalchihuiteñas que tienen en su centro un *impluvium* o espacio a cielo abierto. (HERS, 1995)

[16] En El Huistle, se han excavado cinco *tzompantlis* o estructuras de madera de las cuales se suspendían cabezas perforadas, atados de miembros y otras partes de cuerpos humanos expuestos públicamente como trofeos. Además se encontraron cráneos suspendidos en el pórtico de la sala del poniente y otros, perforados y desprendidos de los *tzompantlis* para enterrarlos como ofrenda debajo de la escalera del templo de los chac mool y en el relleno de la banqueta sur. Exhibiciones públicas similares de despojos humanos fueron halladas en los otros dos sitios chalchihuiteños zacatecanos ampliamente excavados de La Quemada y Alta Vista. A semejanza de las representaciones de *tzompantli* que se reconocen en Chichén-Itzá, las cabezas estaban perforadas en lo alto del cráneo. Para hacer el agujero, se cortaba en cruz el cuero cabelludo para levantarlo y despejar el hueso. Para más detalle, véase HERS, 1989, cap. IV.

[17] En el arte rupestre asociado al Huistle, se reconocen dos representaciones de sacrificio humano por extracción del corazón: FAUCONNIER, en prensa.

[18] En distintos momentos en los siglos XVIII, XIX y XX, se han intentado desarrollar actividades mineras en las playas de Socota, en lo más profundo de la barranca, justo a las puertas de un estrecho desfiladero. De estos sucesivos intentos, quedan las ruinas de algunas construcciones. Ningún intento logró salvar los graves obstáculos originados por lo escarpado y estéril del lugar y los consecuentes impedimentos para sostener a los mineros. Solamente en el periodo chalchihuiteño, la densidad de la ocupación en las faldas del cercano Afiladero permitió una actividad sostenida, aunque muy probablemente restringida a cortas estancias durante las secas. Aún se distinguen, semienterrados por la arena, los cimientos de un caserío alrededor de una gran casa circular.

[19] En fechas muy tempranas, los chalchihuiteños conocieron, probablemente por sus contactos con los pueblos de la costa, el uso de las sonajas de cobre nativo, elaboradas con la técnica de la cera perdida.

[20] La planta puede ser, indistintamente, cuadrangular o circular.

[21] Comparadas con los restos muy fugaces de las casas levantadas en tiempos recientes sobre el suelo, sin la protección de terrazas ni de plataformas, es notable el buen estado de conservación de los sitios chalchihuiteños de los cuales se preservaron los cimientos de piedra, a tal grado que se pueden levantar planos precisos y reconocer a veces hasta el umbral de la casa.

[22] Denominación indígena de las danzas sagradas, basada en el término náhuatl *mitotia*.

[23] Identificación de los pigmentos por el ingeniero Ricardo Sánchez, del Laboratorio de Geología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

[24] Existe una serie de indicios que apuntan hacia un origen chalchihuiteño del famoso culto de las katchinas, tan característico de la vida ritual de los indios pueblo del suroeste de Estados Unidos: HERS, en prensa (b). Una de las semejanzas notables entre los antiguos chalchihuiteños y los indios pueblo así como sus antepasados anasazi es precisamente un mismo contraste de una sociedad económicamente muy igua-

litaria pero con una organización sociorreligiosa muy compleja. Esta complejidad se traduce en términos arqueológicos por la presencia de numerosos templos aun en los más humildes establecimientos.

[25] La llamada técnica al seudo *cloisonné* aparece desde siglos atrás en El Huistle y otros sitios chalchihuiteños, aplicada en estos diversos tipos de soporte. Esta técnica fue compartida con los portadores de la tradición Teuchitlán de Jalisco. Por la fineza del trazo y la variedad de tonos que permite, ha de haber sido uno de los vehículos más elocuentes del pensamiento de estos fronterizos. Desgraciadamente, su gran fragilidad no favoreció su conservación: HERS, 1983.

[26] En una fina tela de algodón procedente de la sierra alta durangueña y que se puede atribuir a pobladores chalchihuiteños por sus motivos decorativos, se ha reconocido una técnica muy refinada, característica de los telares del suroeste: WEITLANER JOHNSON, 1976; HERS, en prensa (a).

[27] Aunque menos frecuente, el llamado peinado de mariposa también está presente entre los motivos del arte rupestre chalchihuiteño que evidencian las fuertes relaciones con pueblos del suroeste de Estados Unidos, donde este peinado está representado también desde alrededor de los siglos VI-VII. Este soberbio peinado aún sigue vigente entre las jóvenes hopis de Arizona.

[28] Información del biólogo Óscar Polaco, del Laboratorio de Paleozoología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

[29] El cañón, estrecho y sofocante, es un lugar poco propicio para un asentamiento agrícola. Los vestigios chalchihuiteños que encontramos en la superficie parecen corresponder más bien a breves campamentos: manchas dispersas de utillaje lítico tallado, en general poco formal.

[30] El binomio de la entidad femenina y del vuelo de las águilas sugiere un nacimiento astral, acaso del sol o del par venusino de la estrella de la mañana y de la tarde.

[31] FABA ZULETA, 2001.

[32] Para el registro del sitio, véase ORLOFF, 1982 y una primera propuesta de lectura, HERS, en prensa (b).

[33] El conjunto está en el largo proceso de estudio por parte de Françoise FAUCONNIER, autora del registro de la mayoría de estas figuras: 1992, en prensa y FAUCONNIER y HERS, en preparación.

REFERENCIAS

ARIAS Y SAAVEDRA, Antonio

1974 "Información rendida acerca del estado de la Sierra del Nayarit y sobre el culto idolátrico, el gobierno y las costumbres primitivas de los coras (1673)", *Los coras y el rey Nayarit*, Salvador GUTIÉRREZ CONTRERAS (ed.). Compostela, Nayarit, pp. 217-241.

ARLEGUI, José

1851 *Crónica de la Provincia de Nuestro Padre San Francisco de Zacatecas (1737)*. México: Imprenta Cumplido.

BRANIFF, Beatriz, Linda CORDELL, María de la Luz GUTIÉRREZ, Marie-Areti HERS y Elisa VILLALPANDO (eds.)

2001 *La Gran Chichimeca*. México-Milán: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Jaca Books.

DELTOUR-LEVIE, Claudine (ed.)

1993 *L'architecture des villages préhispaniques dans la Sierra del Nayar; prospections de la Mis-*

sion Archéologique Belge au Mexique-Projet Sierra del Nayar. Louvain-la Neuve: Universidad Católica de Lovaina (Publications d'Histoire de l'Art et d'Archéologie, LX).

FABA ZULETA, Paulina

2001 *El simbolismo de algunos petrograbados de Nayarit y Jalisco a la luz de la mitología huichola*. Tesis de licenciatura en antropología social. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

FAUCONNIER, Françoise

1992 "Projet Sierra del Nayar; résultats des travaux menés par la Mission Arquéologique Belge au Mexique", *Mexicon*, vol. XIV, núm. 2, pp. 24-30.

en prensa "Découvertes de sites rupestres dans la Sierra del Nayar (Mission Archéologique Belge au Mexique)", *Actes du XIV Congrès de l'Union Internationale des Sciences de la Préhistoire y de la Protohistoire*, Lieja, septiembre de 2001, Universidad de Lieja, Archeo Press (Oxford).

FAUCONNIER, Françoise, y Marie-Areti HERS

El Cerro del Huistle y sus santuarios; las melodías de Kokopelli y los guerreros chalchihuiteños, 550-850 d.C. (en la serie *El cantar de los cerros: hombres y paisajes en la historia antigua de la Sierra Madre Occidental*). México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México [en preparación].

HERS, Marie-Areti

1983 "La pintura *pseudocloisonné*, una manifestación temprana en la cultura Chalchihuites", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 53. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 25-39.

1989 *Los toltecas en tierras chichimecas*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos de Historia del Arte, 35).

1995 "Las salas de las columnas en La Quemada", *Arqueología del Norte y del Occidente de México; homenaje al Dr. J. Charles Kelley*, Barbro DAHLGREN y Ma. de los Dolores SOTO DE ARECHAVALETA (eds.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 93-114.

1998 "La Sierra del Nayar en el contexto del Septentrión mesoamericano", *Estudios sobre arte; sesenta años del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Martha FERNÁNDEZ y Louise NOËLLE (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 45-55.

en prensa [a] "La cultura chalchihuiteña: un antiguo camino de Tierra Adentro", *Caminos y puentes en la Nueva España*, Salvador ÁLVAREZ, Chantal CRAMAUSSEL y José Omar MONCADA MAYA (coords.). México: Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de Michoacán.

en prensa [b] "Imágenes norteñas de los guerreros tolteca-chichimeca", *Migración: población, territorio y cultura*, Linda MANZANILLA (ed.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

HEYDEN, Doris

1976 "Caves, Gods and Myths: World View and Planning in Teotihuacan", *Mesoameri-*

can Sites and Worldviews; a Conference at Dumbarton Oaks, Elizabeth BENTON (comp.). Washington, pp. 1-35.

1998 "Las cuevas de Teotihuacan", *Arqueología Mexicana*, vol. VI, núm. 34, noviembre-diciembre, pp. 18-27.

LUMHOLTZ, Carl

1986 *El México desconocido* (2 vols.). México: Instituto Nacional Indigenista.

ORLOFF, Nadine

1982 "Découverte d'un site à gravures rupestre dans la Sierra del Nayar (Mexique)", *Journal de la Société des Américanistes*, t. LXVIII. París: Museo del Hombre, pp. 7-26.

PUNZO DÍAZ, José Luis

1999 "La Mesa de Tlahuitoles en lo Alto de la Sierra Madre Occidental de Durango: apuntes para la historia antigua xixime". Tesis de licenciatura en arqueología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

SAHAGÚN, Bernardino de

1979 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ángel María GARIBAY (ed.). México: Editorial Porrúa.

WEBB, William, y Robert A. WEINSTEIN

1989 *Dwelers at the Source; Southwestern Indian Photographs of A.C. Vroman, 1895-1904*, 2a. edición. Albuquerque: University of New Mexico Press.

WEITLANER JOHNSON, Irmgard

1976 "Weft-Wrap Openwork Techniques in Archaeological and Contemporary Textiles of Mexico", *Textile Museum Journal*, vol. IV, núm. 3. Washington: The Textile Museum, pp. 63-74.

SEGUNDA PARTE

LA VIDA EN EL VALLE DE MÉXICO Y SUS ALREDEDORES EN TIEMPOS DE LA HEGEMONÍA MEXICA

5
LOS BARRIOS DE TENOCHTITLAN. TOPOGRAFÍA, ORGANIZACIÓN INTERNA Y TIPOLOGÍA DE SUS PREDIOS

ALEJANDRO ALCÁNTARA GALLEGOS
Escuela Nacional Preparatoria,
Universidad Nacional Autónoma de México

Para Claudia

UNO DE LOS ASPECTOS DE LA SOCIEDAD MEXICA que menos atención ha recibido en los últimos años es el de la conformación que tenían los barrios de Tenochtitlan, donde habitaba la mayor parte de la población de la ciudad. Después de los excelentes trabajos de Alfonso Caso, Edward Calnek y Sonia Lombardo[1] el tema fue abandonado casi por completo sin que existieran nuevas propuestas o revisiones del mismo, sobre todo en lo que se refiere a las características topográficas, al patrón de asentamiento, a la organización interna, al régimen de propiedad y a los tipos de sitios residenciales que podían encontrarse en tales demarcaciones. Por ello, la intención de este trabajo consiste en ofrecer una imagen general de los barrios de Tenochtitlan que responda a dichas interrogantes, fundada en la revisión de los trabajos ya mencionados —escritos en los años setenta— y en la recuperación de nueva información que permite profundizar en el tema. En particular, he desarrollado un análisis parcial de documentos de archivo —procedentes de los siglos XVI y XVII— que permite completar los huecos insalvables que poseen las fuentes tradicionales sobre las características de los barrios de Tenochtitlan. Así, se han empleado documentos del Archivo General de la Nación (AGN) que contienen planos de predios indígenas coloniales correspondientes a las cuatro parcialidades de Tenochtitlan, los cuales —a pesar de ser posteriores a la conquista— muestran una gran continuidad de los sitios residenciales indígenas antes y después de 1521.[2]

TENENCIA DE LA TIERRA Y TIPOLOGÍA DE PREDIOS INDÍGENAS

Los barrios de Tenochtitlan —entendidos como las demarcaciones territoriales, administrativas y residenciales en las que se dividía cada una de las cuatro grandes parcialidades[3] de la ciudad antes de la conquista— constituían conjuntos de sitios residenciales aglutinados en torno a un centro comunal,[4] los cuales incluían una gran diversidad de formas de asentamiento que tenían sin embargo el mismo principio de organización territorial: el predio familiar autónomo. En efecto, la población de Tenochtitlan ocupaba el suelo a través de la marcación de terrenos cuyos límites estaban perfectamente reconocidos —pero también vigilados— por la comunidad y sus autoridades. Dentro de dichos límites existía una completa libertad de los residentes para organizar, construir y utilizar el sitio residencial según las actividades económicas, la composición y los intereses del grupo familiar que vivía en él. De acuerdo con la documentación de archivo, los residentes reclamaban dichos terrenos como un patrimonio familiar; esto es, como una posesión exclusiva de los parientes frente a la comunidad, lo que implicaba que ningún extraño podía residir o tener injerencia en tales sitios. De hecho, el terreno se reconocía y se mantenía automáticamente como posesión de los descendientes cuando los propietarios más antiguos morían, sin que la comunidad ni las autoridades pudieran reclamar el control del terreno —incluso en caso de abandono o extinción de un linaje.

Así, a pesar del origen y de la organización comunales que tenían los barrios de Tenochtitlan, los predios constituían de hecho una propiedad familiar —puesto que quedaban totalmente bajo control de un linaje— y su posesión se otorgaba exclusivamente a integrantes del mismo, tal como lo muestran las genealogías sobre posesión de tierras en documentos del AGN.[5] De todos modos, esta propiedad familiar representaba más una variante de la propiedad comunal que un germen de propiedad privada, aun cuando los terrenos indígenas hayan podido comprarse y venderse después de la conquista. Lo anterior se debe a que la propiedad familiar repetía en una escala más pequeña el esquema comunal: propiedad del grupo (linaje en este caso) y autonomía para la organización interna (nulo control de la comunidad sobre el terreno y sus características). Por tales razones, la denominación "predio" —y en forma más precisa, predio familiar autónomo— para los sitios residenciales de Tenochtitlan resulta adecuada porque se refiere al control directo que como posesión inmueble tenían los ocupantes sobre un terreno perfectamente deslindado que era independiente del control de la comunidad y del gobierno, aun cuando su propiedad nunca haya podido transferirse a extraños sino sólo heredarse a parientes dentro de un esquema que hasta cierto punto siguió siendo colectivo. Igualmente, las nociones de autonomía y territorialidad que implica dicho término reflejan con más exactitud la diversidad de formas de asenta-

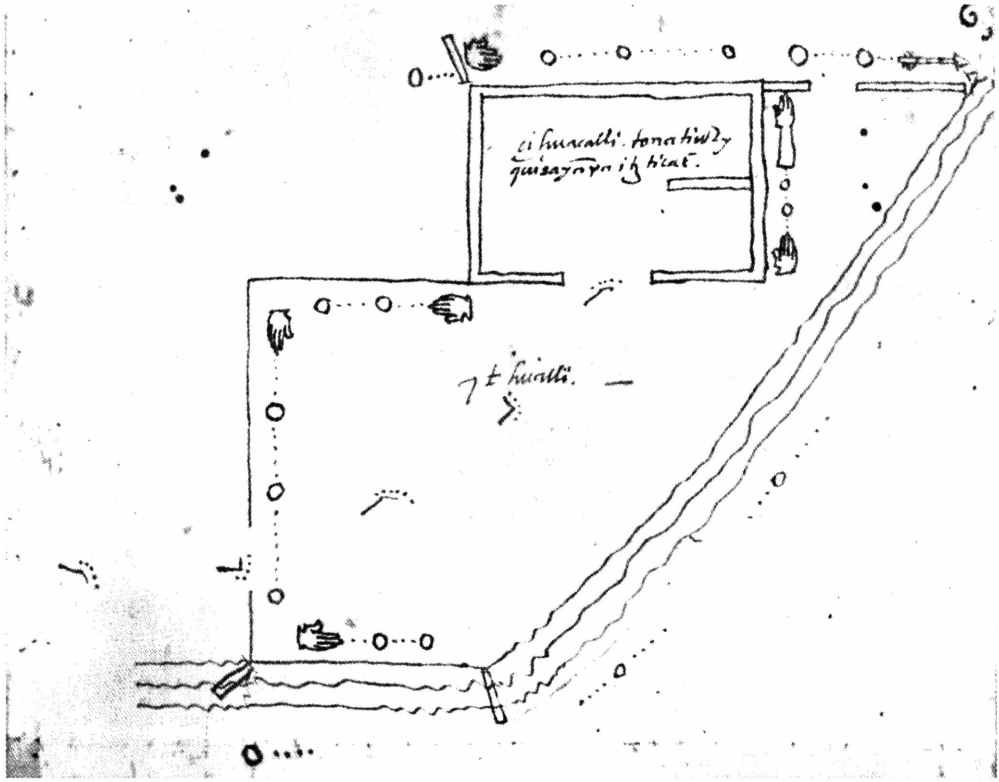
miento que podían organizarse dentro de cada propiedad, pues a pesar de la tendencia a la cohabitación de varias familias nucleares y a la existencia de varias casas en un mismo predio, describir tales sitios como "conjuntos residenciales" resulta inadecuado porque no siempre había varias familias juntas en dichos espacios ni la presencia de varias casas implicaba necesariamente la existencia de viviendas distintas.

En cuanto a las características de los predios familiares, los planos coloniales muestran que éstos eran en realidad muy distintos entre sí. De hecho, sus diferencias no podrían ser catalogadas como detalles secundarios puesto que implicaban al menos usos de suelo distintos, diferentes diseños constructivos, existencia o inexistencia de posesiones externas al predio y variaciones en el número de familias nucleares residentes. Así por ejemplo, sabemos que los predios de Tenochtitlan podían combinar usos de suelo en su interior como resultado de la actividad económica predominante de los residentes, lo que generaba áreas de producción que convivían con los espacios residenciales, dentro del mismo predio. De acuerdo con la información de archivo, se pueden distinguir cuatro tipos de predios en Tenochtitlan según los usos de suelo que había dentro de sus límites: 1) predios exclusivamente residenciales, 2) predios con residencia y con chinampas domésticas, 3) predios con residencia y con áreas de producción no agrícola o de servicios y 4) predios multiutilizados.

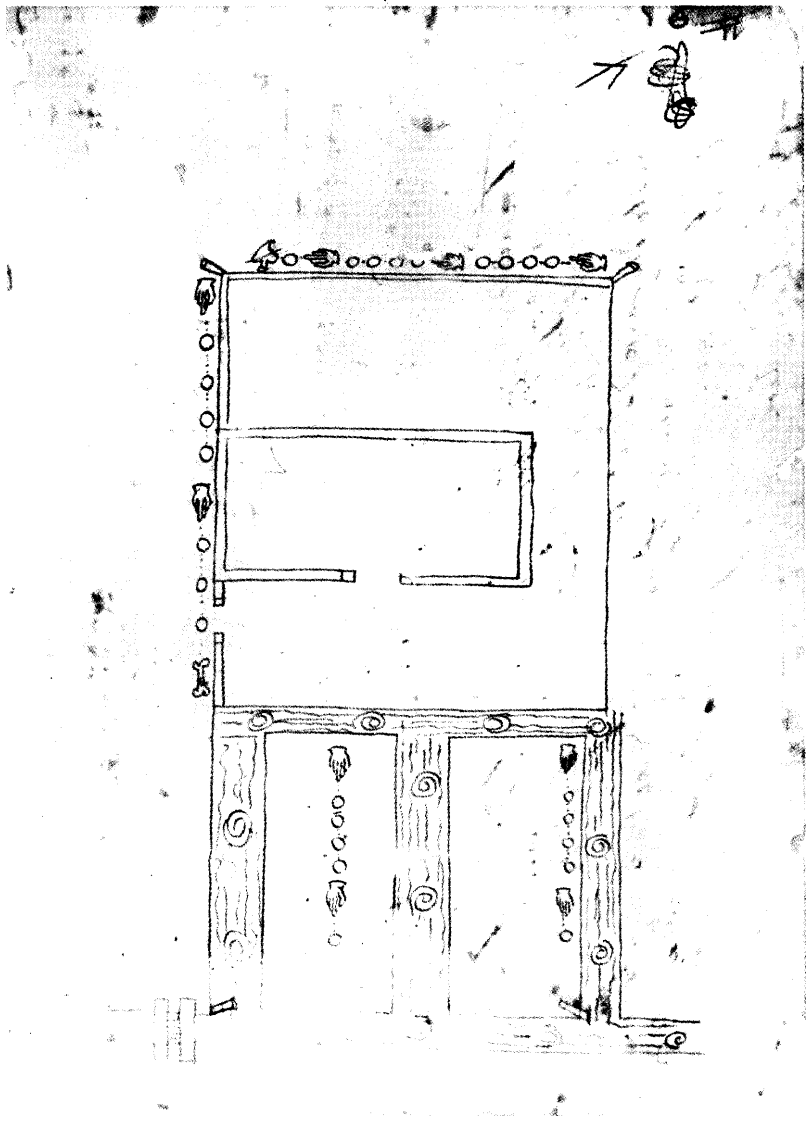
Los predios exclusivamente residenciales empleaban la totalidad del espacio disponible en actividades que eran estrictamente domésticas; esto es, sin relación aparente con actividades productivas de las que pudiera derivar algún ingreso. Sin embargo, es muy probable que en predios de esta clase se desarrollaran actividades económicas del tipo de los servicios —como la astrología y la medicina por ejemplo— que, procurando ingresos constantes para quienes las realizaban, podían desarrollarse en el mismo predio sin alterar el uso residencial del mismo.

En el caso de los predios con residencia y con chinampas domésticas se combinaban dos usos de suelo en el interior de la propiedad: el espacio agrícola y el residencial. En ellos, los ocupantes destinaban una parte de la superficie disponible al cultivo de chinampas, situación que por obvias razones sólo podía ocurrir en sitios que se ubicaban junto a un canal. Sin embargo, la proporción del suelo agrícola frente al residencial no era la misma en todos los casos, y el tamaño, número y forma de las chinampas domésticas variaba de igual modo. La gran mayoría de este tipo de predios tenía entre dos y cuatro camellones dentro de sus límites, pero la longitud de éstos oscilaba entre los 8 y los 24 m conformando superficies de cultivo que iban de los 87 a los 267 m^2.[6] Por otro lado, es difícil establecer el efecto que estos cultivos tenían en la economía doméstica de los habitantes de los predios que los trabajaban, pero la posición de Edward Calnek, quien afirma que "las chinampas fueron primeramente tomadas como fuente de vegetales frescos de hortalizas —un lujo— más bien que como un recurso

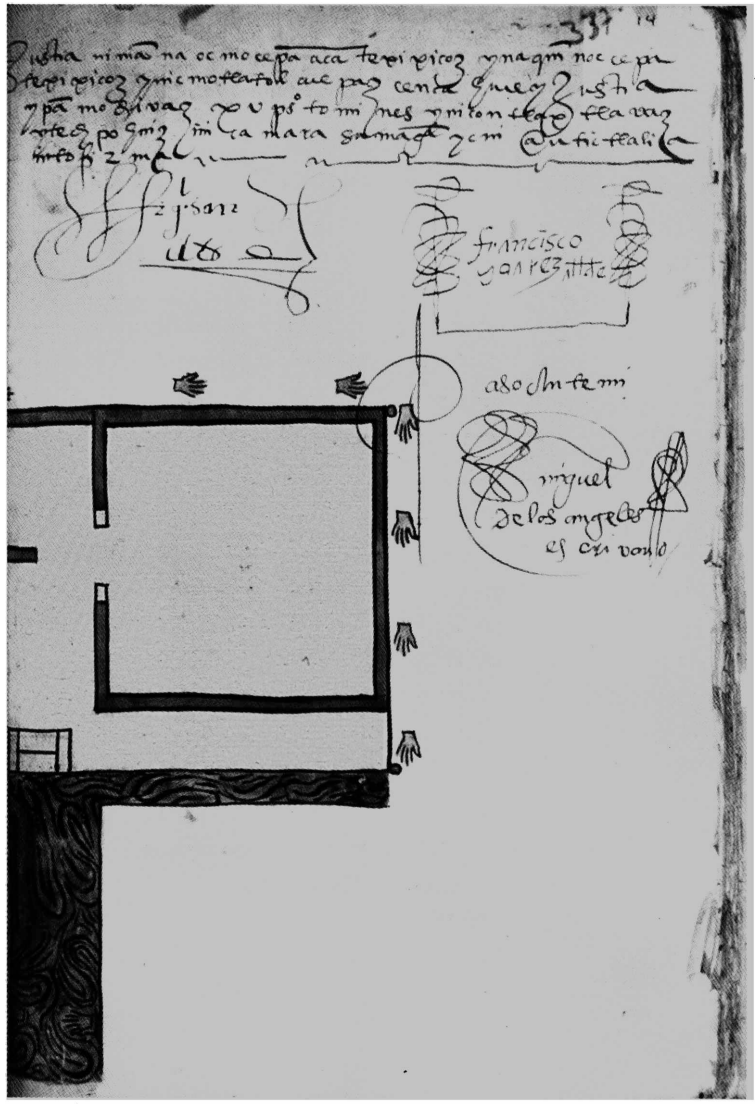
de subsistencia económicamente decisivo", resulta cuestionable. Por supuesto, el hecho de que oficiales, vendedores de agua y personas con otras actividades económicas también cultivaran chinampas sugiere que en muchos casos ésta debió ser una actividad complementaria, pero no por ello menos importante para la subsistencia de los ocupantes de un sitio residencial (si bien en algunos casos podría haber sido la actividad principal).



Plano 3055 del AGN donde se observa un predio exclusivamente residencial del barrio de Teocaltitlan en la parcialidad de Santa María Cuepopan (1593). Aparentemente, el predio contaba con una sola casa —dividida en dos aposentos— sobre la cual se puede leer la glosa "*cihuacalli tonatiuh yquizayampa itzticac*", que sugiere las funciones de estancia y cocina para la misma construcción y señala que ésta se encontraba o miraba al Oriente. Frente a la casa hay un espacio abierto que funcionó como patio ("*ythualli*") y que ocupaba el resto de la propiedad —limitada al parecer por una zanja—. Además de las estacas para señalar los límites de la propiedad —cuya forma resulta bastante irregular— y de las huellas que indican el acceso a la misma, el plano describe las medidas de su contorno: seis brazas y una flecha por tres brazas y un codo en la parte superior del plano, y tres por cuatro brazas en la parte inferior.



Plano 2199 del AGN que representa un predio con chinampas domésticas del barrio de Zacatlan en la parcialidad de San Sebastián Atzacoalco (1572). Obsérvese la forma regular de la propiedad, ubicada junto a un canal, donde se representa una sola casa —construida en medio del predio para formar dos patios comunicados por un corredor lateral— así como dos chinampas domésticas cuya longitud es de siete brazas. Se indican, además, las medidas del espacio residencial —cuya extensión es de doce brazas y un corazón por nueve brazas y un hueso— así como un puente formado por dos vigas que comunican ambos lados del canal.

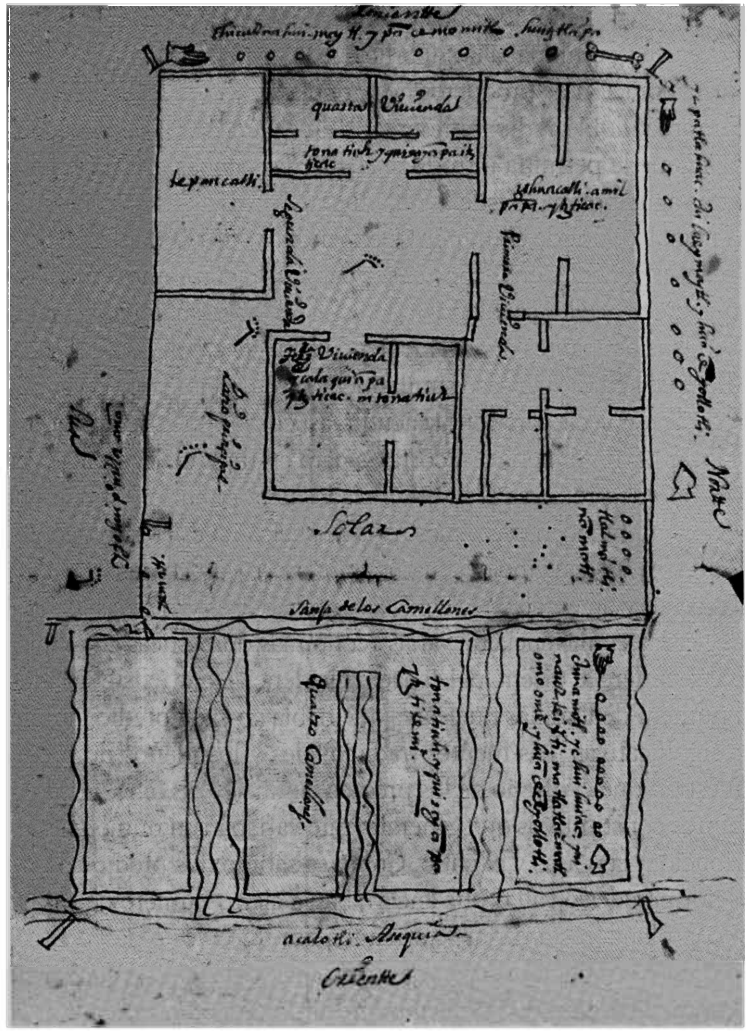


Plano 555 del AGN que ilustra un predio con área de servicios del barrio de Amanalco en la parcialidad de San Juan Moyotlan (1566). El predio en cuestión tiene una forma irregular e incluye, además del espacio residencial —formado por una sola casa con un pequeño anexo que debió servir como bodega (*tlecópatl*) y un reducido espacio abierto a manera de patio—, una entrada de agua, proveniente de un canal contiguo, que ocupaba el resto de la propiedad. En dicha entrada se guardaban canoas empleadas para traer agua potable hasta el predio y venderla en él. De acuerdo con el plano, las medidas del espacio residencial son cuatro por tres brazas y el ancho de la entrada para canoas era de dos brazas.

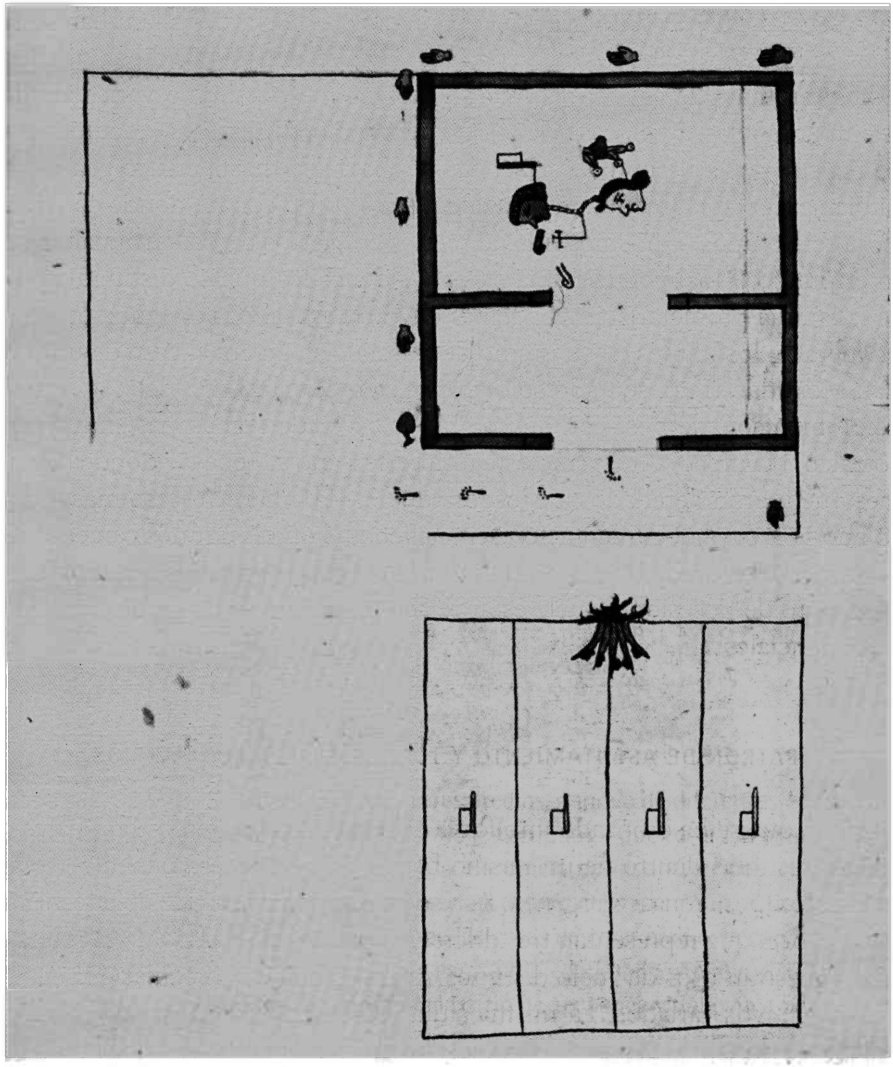
Otro tipo de predios eran los que contaban con residencia y áreas de producción o de servicios, donde se combinaba la superficie residencial con espacios y construcciones dedicados a la elaboración de productos no agrícolas o que ofrecían algún servicio requerido por la comunidad. El predio representado en el plano 555 del AGN contaba con una entrada de agua que le permitía introducir y guardar canoas, mismas que se utilizaban para transportar agua potable desde alguna fuente cercana hasta dicho sitio ubicado en el barrio de Amanalco, donde el líquido se expendía a sus habitantes. Documentos relativos a este plano (fechados en 1566) describen el predio como "una casilla donde se vende agua que dicen *acalli*", señalando además que "hace cuarenta y cuatro años que la tienen y poseen [sus ocupantes] en donde tienen agua de canoas, y [en] la casilla... siempre han vendido allí agua".[7] Un caso similar debió ser el de predios que tenían un *temazcalli* al que la gente del vecindario podía acudir, así como el de predios que contaban con hornos para cocer barro, o bien, con corrales para criar animales que se vendían.[8]

Un último tipo de predio es el multiutilizado, denominación que se puede aplicar a predios donde se combinaban tres o más usos de suelo. Tal es el caso del predio ilustrado en el plano 1899 del AGN que incluía cuatro chinampas domésticas, una casa glosada como *tepancalli* (corral) y un espacio residencial complejo (tres viviendas, un *cihuacalli*[9] y dos patios) que sugiere la convivencia de varias economías domésticas en el mismo predio.

Por lo que se refiere al diseño del espacio residencial, a la existencia de propiedades externas y al número de familias nucleares que había en cada predio también se presentan variantes significativas. Las fuentes tradicionales y los planos de predios indígenas coloniales muestran que el diseño de los predios familiares de Tenochtitlan incluía siempre dos elementos constitutivos que generalmente variaban en número, complejidad, tamaño y distribución: las casas y el patio. Como es sabido, los predios de la ciudad estaban cercados por paredes o vallas que encerraban a cierto número de casas (edificios de un solo piso, con planta rectangular y formados por uno, dos o hasta tres aposentos interiores) las cuales —contiguas o separadas— estaban dispuestas frente, alrededor y ocasionalmente en medio de un patio, mismo que también podía variar en forma, tamaño, número, ubicación y proporción en relación con el espacio construido. Así, lo mismo se podían encontrar predios donde sólo había una casa que predios donde existían hasta cinco o seis, sin que un tipo parezca más difundido que otro. Se debe recordar que la conformación del espacio residencial en cualquier predio estaba sujeta a cambios a lo largo de la historia del mismo; esto es, a situaciones como la destrucción y reconstrucción de casas, a la reasignación de funciones en las mismas, al alojamiento de nuevos matrimonios, a la subdivisión del sitio residencial o incluso a la ocupación de espacios disponibles para incrementar su tamaño.[10] Igualmente, debe tomarse en cuenta que cierto número de casas no significaba el mismo número de viviendas, sobre todo cuando generalmente no se describen las funciones de cada edificio.



Plano 1899 del AGN donde se observa un predio multiutilizado con espacio residencial, chinampas domésticas y un corral (*tepancalli*) del barrio de Cihuateocaltitlan en la parcialidad de San Juan Moyotlan (1593). Obsérvese la complejidad del espacio residencial formado por cuatro casas con diseños constructivos variados y con distintos aposentos —una de las cuales era un *cihuacalli* (extremo superior derecho del plano)—, distribuidas alrededor de un patio central que estaba cercado también por el corral. Un segundo espacio abierto fuera de estas construcciones es descrito en el plano, sin embargo, como "patio principal", junto al cual se alinean cuatro chinampas —dos unidas por un brazo de tierra en la parte superior— con una longitud de doce brazas y un corazón cada una. La parte superior del plano corresponde al Poniente y las medidas del espacio residencial que señala el plano son nueve brazas y un hueso por ocho brazas y un corazón más cuatro brazas del patio.

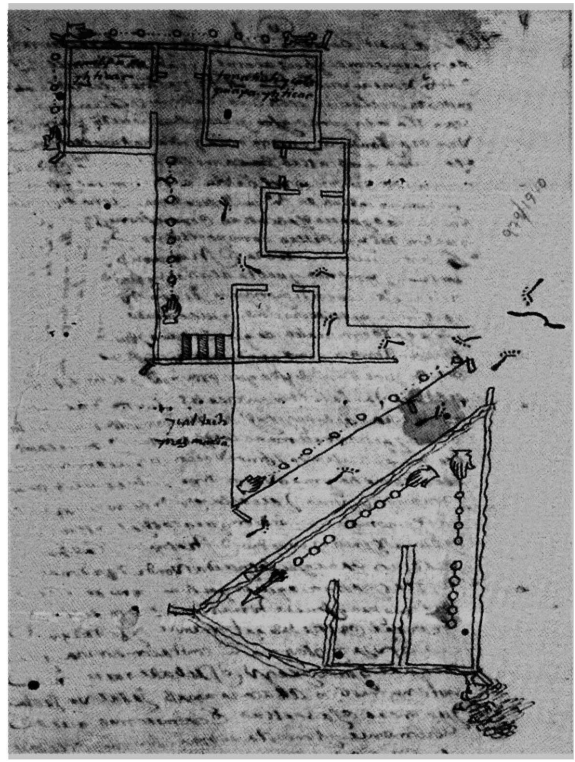


Plano 552 del AGN que representa un predio de la parcialidad de San Juan Moyotlan (1573) cuya dueña tenía la posesión de ochenta chinampas en el pueblo de Tula, fuera de los límites de Tenochtitlan. Aunque el predio y las chinampas se representan juntos en el plano, el pictograma al pie de los camellones (cada uno de los cuales tiene una bandera (*pantli*) que significa veinte unidades) indica el sitio donde éstos se encuentran. El predio consistía en una sola casa con dos aposentos, cuyas medidas son tres brazas y un corazón por tres brazas, y un estrecho espacio con una braza de ancho que funcionaba como acceso. Dos figuras representan al jefe familiar que heredó las propiedades descritas a su segunda esposa como parte del reparto de bienes y de la superficie del predio original que poseyó.

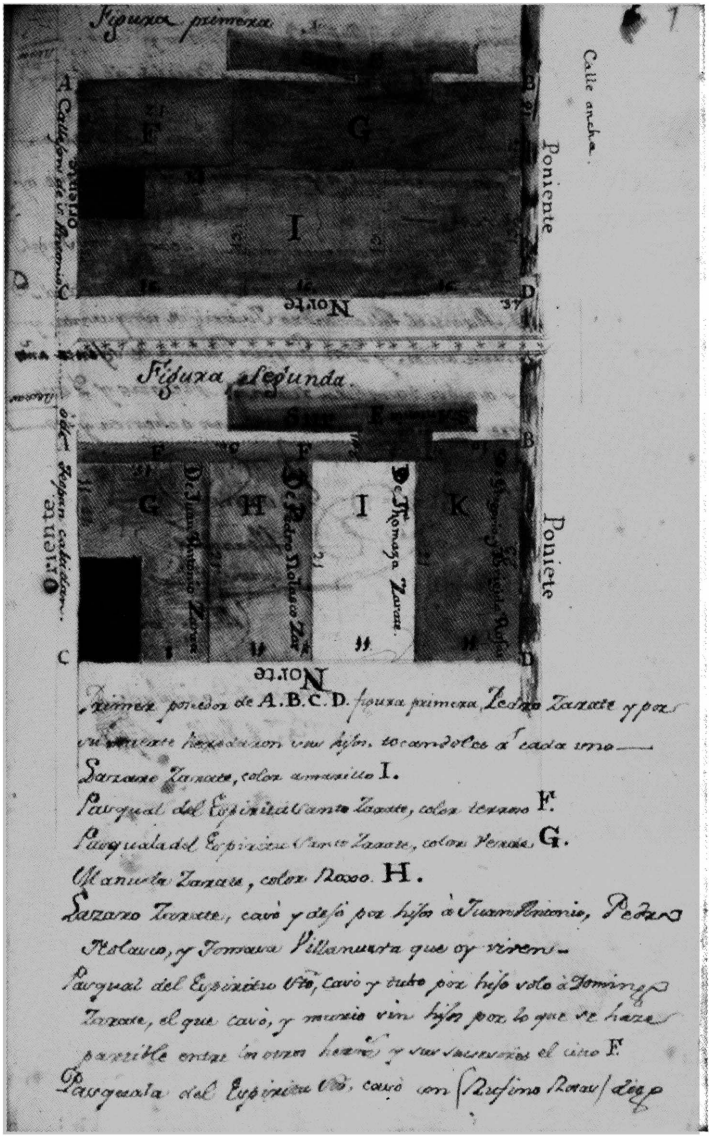
Cabe señalar que la conformación y evolución de los grupos familiares que ocupaban los predios de Tenochtitlan originaban la existencia de predios unifamiliares y de predios multifamiliares, ocupados respectivamente por una o varias familias nucleares emparentadas. En el caso de los predios multifamiliares la documentación de archivo registra generalmente la presencia de dos, tres y hasta cuatro grupos en cada sitio, si bien excepcionalmente pueden encontrarse propiedades donde convivían hasta cinco o seis grupos —mismos que, al menos en ciertos casos, terminaban subdividiendo el predio. Finalmente, había sitios residenciales que se distinguían de otros porque la familia propietaria tenía además chinampas, salinas o alguna otra área productiva fuera de los límites de su predio de residencia. Tal era el caso de un predio de San Juan Moyotlan (representado sólo en parte en el plano 552 del AGN) cuya documentación menciona la posesión de un gran número de chinampas en lugares como Azcapotzalco, Nextipac y Tula, sitio este último cercano al Tepeyac donde había 80 camellones que fueron heredados a la esposa del jefe familiar. Un caso más modesto es el del plano 561 cuya documentación señala la posesión de algunos camellones en un lugar —distinto del predio— denominado *Acalaxoyan*.[11] Cabe destacar que la existencia de este tipo de posesiones suele estar relacionada con predios que eran exclusivamente residenciales.

PATRÓN DE ASENTAMIENTO Y TOPOGRAFÍA DE LOS BARRIOS

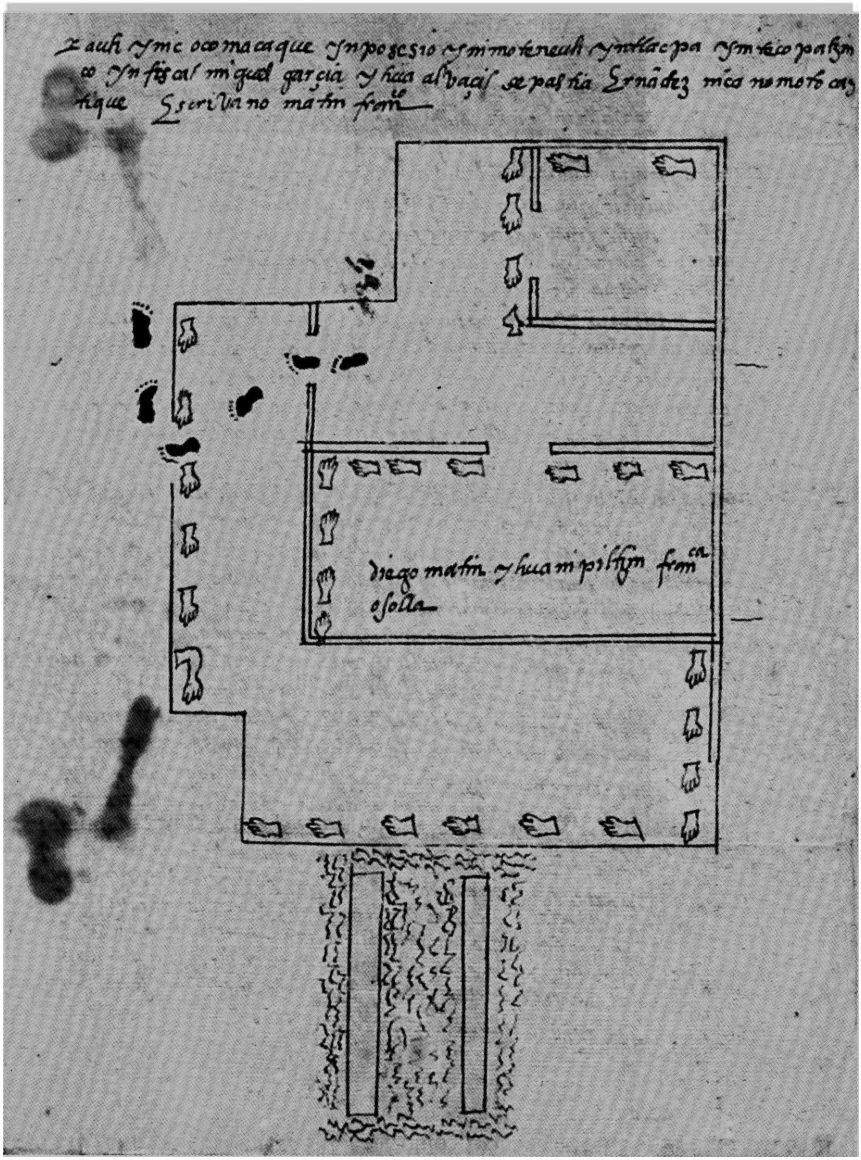
La diversidad que se ha esbozado implica la coexistencia de predios familiares con características distintas dentro de un mismo barrio, lo que necesariamente otorgó a los barrios una composición heterogénea. Así, se pueden contrastar los planos 4762, 927 y 3164.1 del AGN que representan tres diferentes predios del barrio de Tecpancaltitlan, los cuales muestran usos de suelo distintos, terrenos de forma regular e irregular y diseños constructivos variados. La misma situación se repite en los planos 555, 568 y 551.1 del AGN correspondientes al barrio de Amanalco, en cuyo caso sabemos, además, que dos de los predios representados eran colindantes: uno de los predios medía 33.6 m^2, tenía un terreno con forma regular, alojaba a un solo matrimonio, poseía una entrada de agua para guardar canoas, tenía una sola casa con un anexo y sus ocupantes vendían agua en ella como principal actividad. En el otro caso, el predio medía 215.2 m^2, tenía un terreno con forma irregular, alojaba probablemente a dos familias nucleares, poseía tres chinampas domésticas, tenía varias casas y al menos uno de sus ocupantes era carnicero.[12] De este modo, las variaciones en la forma, usos de suelo y tamaño de los predios de Tenochtitlan contradicen la imagen de un diseño unificado; no había, pues, un patrón de asentamiento regular y repetitivo.



Los planos 4762, 927 y 3164.1 del AGN ilustran tres predios, aunque de diferentes épocas, del barrio de Tecpancaltitlan. Obsérvese la forma irregular de los terrenos —que revela la presión ejercida por los sitios residenciales colindantes— así como la existencia de distintos tipos de predios (exclusivamente residenciales y con chinampas domésticas) dentro del mismo barrio. Confróntense, además, las variantes en el número y distribución de las casas de cada predio, la cantidad y ubicación de las chinampas y la topografía que rodeaba a estas propiedades. En el plano 4762 (arriba) se observa un extremo del islote donde se asentaba el barrio de Tecpancaltitlan, cuyo borde es diagonal y permite aparentemente la construcción de chinampas que se alinean junto a él siguiendo su contorno. El predio representado contaba con cuatro casas —en las que sólo una tenía dos aposentos y otra contaba con escaleras y un segundo nivel— distribuidas alrededor del patio. Una pequeña bodega (*tlecópatl*) se formó con los muros de las dos casas ubicadas en la parte superior del plano. El acceso a la propiedad —indicado por la huellas— muestra la privacidad de la que gozaban los habitantes del predio. Fuera de la propiedad, un camino separa el área habitacional del predio de las tres chinampas (unidas entre sí por un brazo de tierra). Las glosas "*tonatiuh ycalaquiampa itzticac*" y "*amilpampa ytzticac*" señalan que la parte superior del plano corresponde al poniente y el lado izquierdo al sur. También se describen algunas medidas del predio: cuatro brazas por siete brazas y un hueso en la parte superior del plano, ocho brazas a la mitad del mismo y ocho brazas junto al camino (las medidas de las chinampas son diez brazas por ocho brazas y una flecha).



En el plano 927 se representa dos veces el mismo predio para mostrar la evolución de los espacios asignados a cada uno de los descendientes del jefe familiar que poseyó originalmente toda la propiedad. El predio era exclusivamente residencial y estaba ubicado en la plazuela del barrio de Tecpancaltitlan junto a la iglesia del mismo. Además, el plano ilustra una zanja en el lado poniente de la propiedad que junto con el camino glosado como "calle ancha" marcaba el límite del barrio de Tecpancaltitlan frente al de Huehuecalco. Igualmente, se puede observar otro camino glosado como "callejón de S. Antonio o de Tecpancaltitlan".



El plano 3164.1 muestra un predio con chinampas domésticas. El espacio residencial tenía, además de una forma bastante irregular, dos casas (una de seis por cuatro brazas y otra de dos brazas por tres brazas y un corazón) alrededor de un patio interno, las cuales estaban rodeadas por un espacio abierto de seis por cuatro brazas en una sección y de seis brazas de largo en otra. No se indica la medida de las chinampas y la glosa en una de las casas señala la posesión de la misma por Diego Martín hijo de Francisca Osolla.

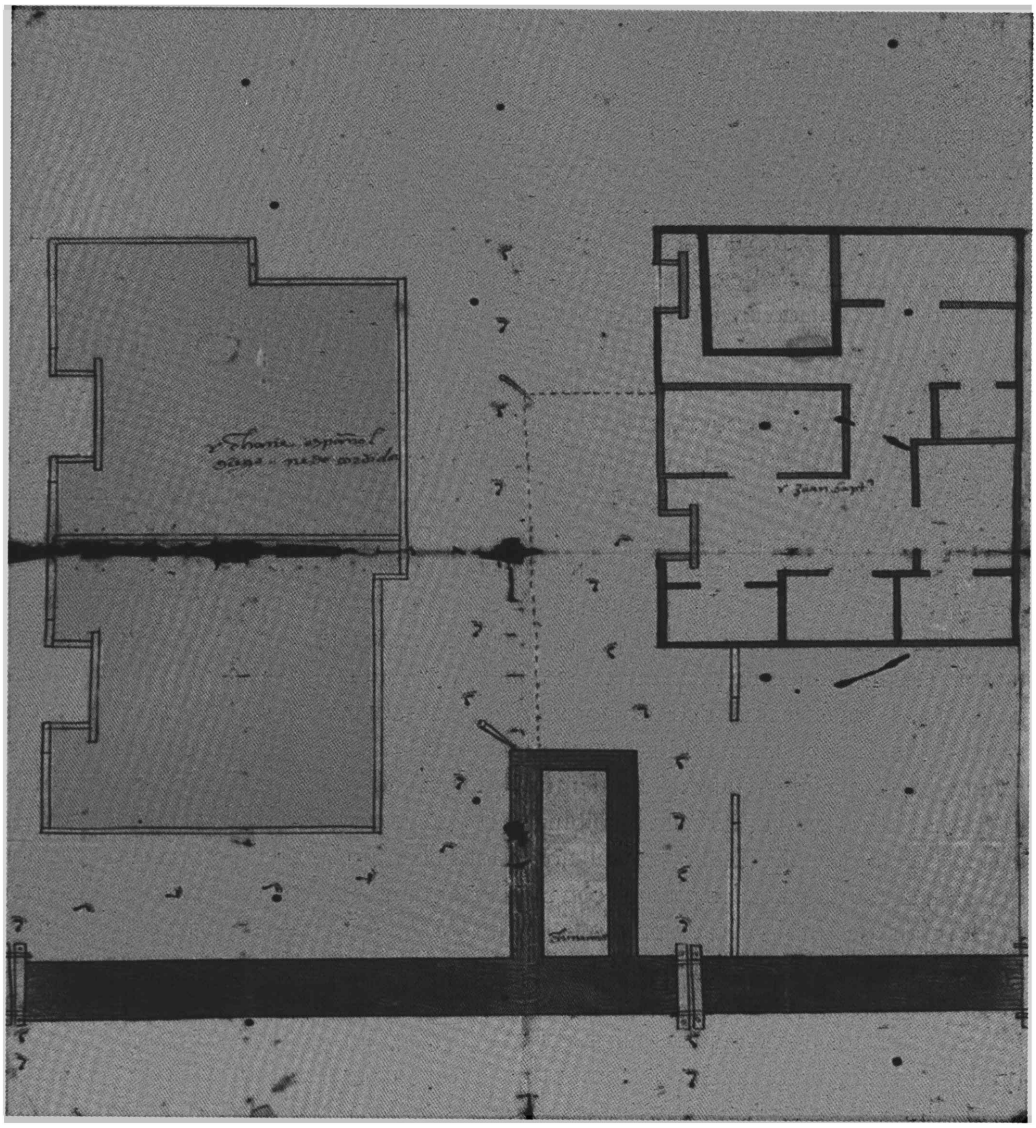
Hubo otro fenómeno que también incidía en la distribución de los predios familiares en los barrios de Tenochtitlan: su tendencia al hacinamiento. En efecto, los planos de predios indígenas coloniales sugieren un proceso de ocupación del suelo que no estaba sujeto a una planificación impuesta, sino que resultaba de la dinámica específica generada por los ocupantes del predio, por los sitios que le rodeaban y por la topografía misma del barrio. Fenómenos como la presión demográfica en el interior de cada predio, la subdivisión que éstos podían sufrir, la ocupación de pequeños espacios que ocasionalmente existían entre algunos predios,[13] la necesidad de contar con accesos a caminos o canales y los límites impuestos por las propiedades colindantes, ocasionaban un crecimiento desordenado que terminaba necesariamente con el amontonamiento, la forma irregular y la distribución anárquica de los predios. Semejante distribución —señalada ya por algunos autores de la época colonial— constituía una tendencia inherente al proceso de conformación de las zonas residenciales de Tenochtitlan y no una consecuencia de la marginación a la que fueron sometidos los barrios indígenas después de la conquista, tal como lo han sugerido algunos autores.

A pesar de la conformación heterogénea de los barrios de Tenochtitlan, la organización del asentamiento siempre estuvo definida por una estructura topográfica común: la plataforma/vecindario. En efecto, los predios familiares formaban conjuntos compactos que se asentaban sobre extensas islas artificiales rodeadas por canales y caminos que las separaban de otros conjuntos. Dichas plataformas/vecindarios estructuraban las zonas residenciales de Tenochtitlan no sólo porque como caseríos e islas artificiales constituían el componente más pequeño del asentamiento sobre el lago, sino también porque establecieron el marco topográfico que condicionaba las posibilidades de desarrollo de cada uno de los predios que había en su interior y porque estos islotes constituían el espacio físico sobre el que se asentaban los barrios. El hecho de que las plataformas/vecindarios constituyeran espacios restringidos, con diversos elementos

Los barrios: islotes disputados en la conquista

Otra vez vinieron dos bergantines al barrio que se llama Xocotitlan, y como llegaron a tierra, saltaron en tierra por el barrio adelante peleando. Y como vio aquel capitán indio... que entraban peleando, acudió a ellos con otra gente que le siguió, y peleando los echaron de aquel barrio y los hicieron acoger a los bergantines. Otra vez vinieron dos bergantines al barrio que se llama Coyonacazco, y saltaron a tierra los españoles, y comenzaron a pelear... Estaba otro bergantín de los españoles en el lugar que se llama Tetenanteputzco, cerca de aquella iglesia que se llama Santa Lucía. Otro bergantín estaba en el barrio que se llama Totecco, que es cabe la iglesia de Concepción.

Relato de la conquista en Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general...*, libro XII, cap. XXXIV.

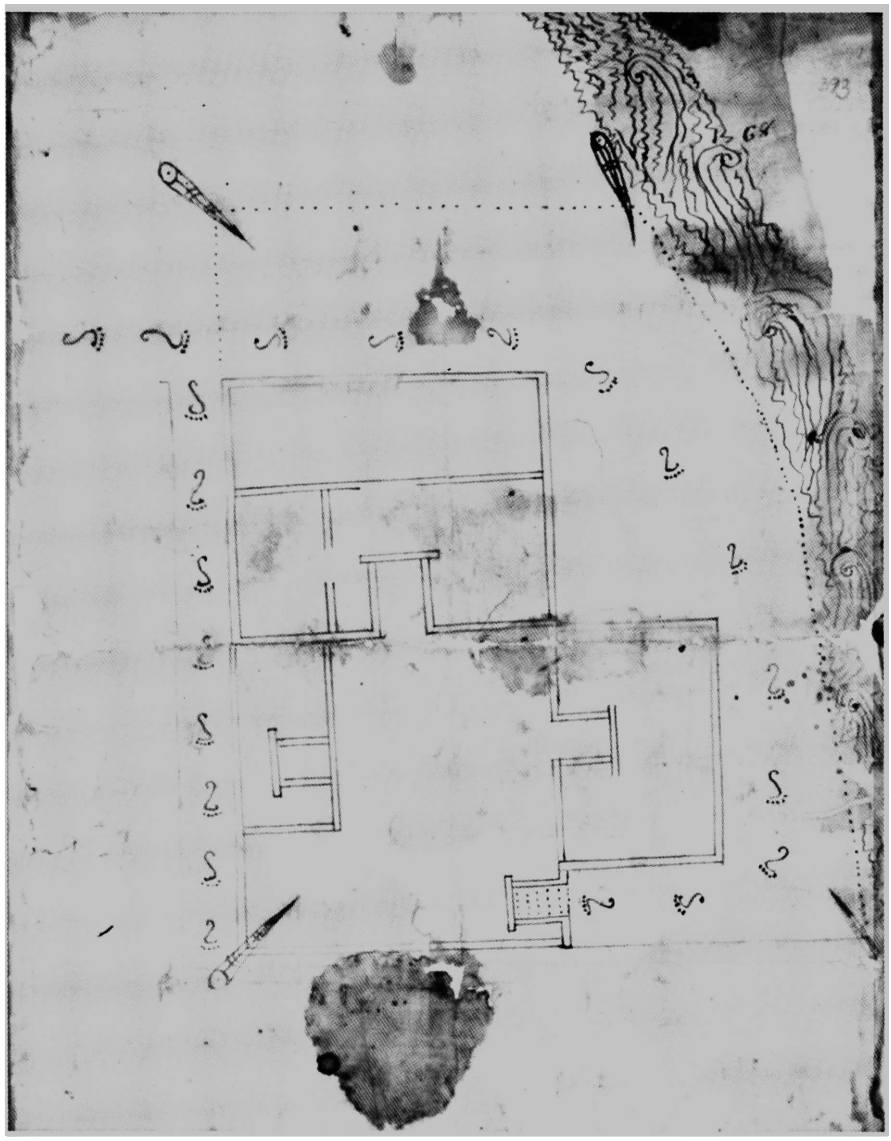


Plano 4743.1 del AGN donde se representa el extremo de una plataforma/vecindario ocupada por algún barrio indígena de la Ciudad de México (1633). En él se observa la forma en que un camino (extremo derecho de la ilustración) y un canal se cruzan en ángulo recto para bordear el islote artificial sobre el que se asientan tres predios, pertenecientes al menos dos de ellos a españoles. Además, el plano ilustra con cierto detalle tres puentes de vigas que cruzan el canal, una chinampa (*chinámitl*), y los callejones que se internaban entre las propiedades (marcados por huellas que aluden a la circulación).

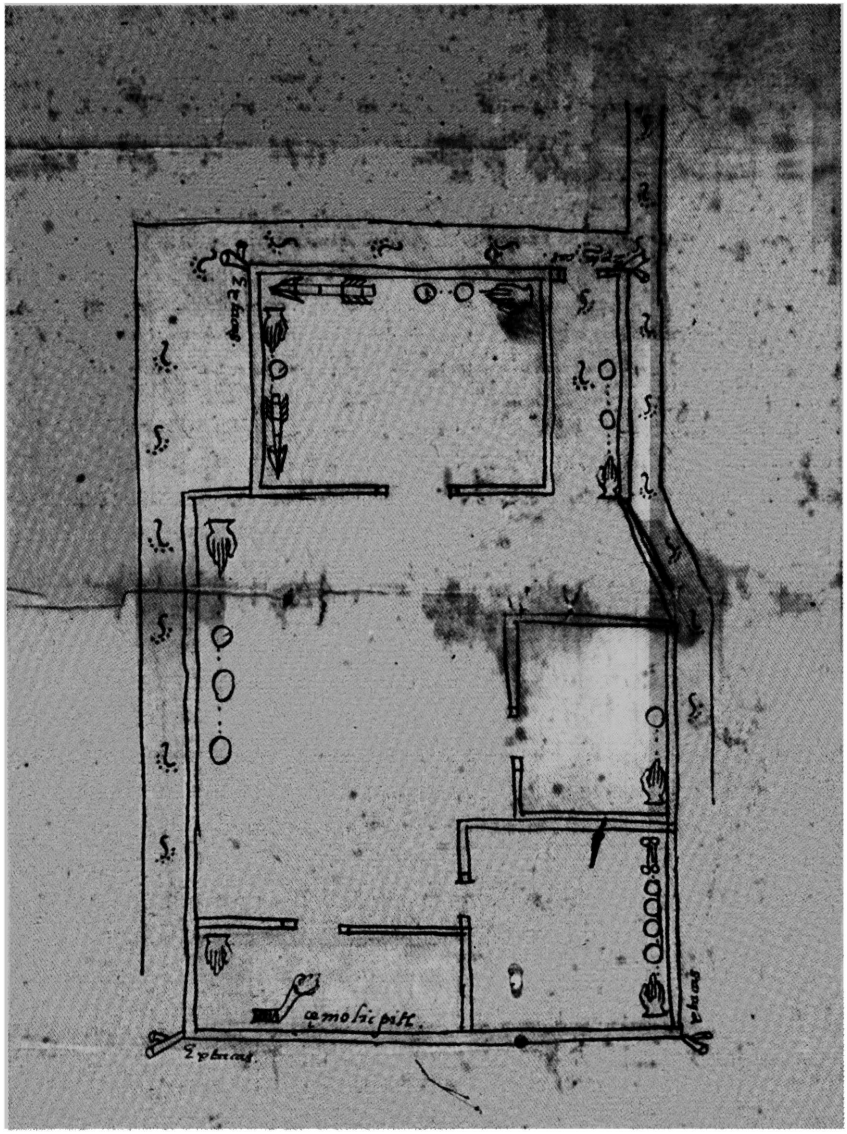
topográficos a lo largo de su extensión, implicaba ciertas condiciones insuperables para los ocupantes de un predio, a pesar de la autonomía que éstos tenían para decidir sobre él. Así por ejemplo, sólo los predios ubicados junto a los canales podían tener chinampas domésticas, en tanto que los ubicados en el centro de tales islas artificiales tenían negada esa posibilidad. Otro efecto que parecen haber tenido las plataformas/vecindarios sobre la estructura del asentamiento fue el de constituir una "camisa de fuerza" al proceso de apropiación del suelo desarrollado por una población con presiones demográficas importantes, situación que contribuyó a generar el hacinamiento de los predios —ya señalado arriba— que caracterizó al patrón de asentamiento en los barrios de Tenochtitlan.

Entre los elementos topográficos que formaban parte de las plataformas/vecindarios y que enmarcaban el asentamiento de la población se puede comprobar la existencia de canales, caminos, callejones, puentes, chinamperías y altares vecinales. Los canales y caminos que atravesaban las zonas residenciales de la ciudad mostraban en términos generales un trazo rectilíneo y una distribución reticular formada por la intersección de ambos elementos, disposición que rodeaba por completo a cada una de las plataformas-/vecindario y que garantizaba el contacto de todas ellas con, por lo menos, algún canal. Sin embargo, sabemos por los planos de Alonso de Santa Cruz y de Iniesta Bejarano que también había canales de trazo curvo, similares al que ilustra el plano 2531 del AGN, así como plataformas/vecindarios con bordes diagonales. En cualquier caso, los canales corrían sin obstáculos como se ilustra en los planos 2199 y 4743.1 del AGN. Por lo que se refiere a los callejones que existían dentro de los barrios, éstos aparecen representados en los planos de predios indígenas coloniales con un trazo laberíntico similar al que describen las crónicas. De hecho, los callejones formaban un sistema de estrechos pasillos que si bien comunicaba los predios con el exterior también dotaba de privacidad —por no decir aislamiento— a cada predio familiar y a cada segmento del barrio (incluido el centro comunal), al grado de hacer innecesaria la presencia de extraños en los lugares más recónditos del mismo. A pesar de sus características poco funcionales según los cánones modernos, los callejones representaron la única forma de acceso por tierra a los predios. Sin embargo, la falta de comunicación directa con el exterior no representaba un problema para los habitantes de los barrios, sino más bien una forma de mantener la intimidad y la identidad de grupo en medio de la ciudad.

Finalmente, los puentes, los altares vecinales y las chinamperías completaban —junto con la presencia de árboles a la orilla de los canales, entre algunos predios e incluso en el interior de éstos— la topografía de los barrios. Así, los puentes ilustrados en los planos de predios indígenas coloniales muestran las mismas características que señalan los conquistadores; esto es, grandes vigas de madera dispuestas una al lado de otra cuyos extremos se apoyaban en ambos lados del canal para permitir el paso de una



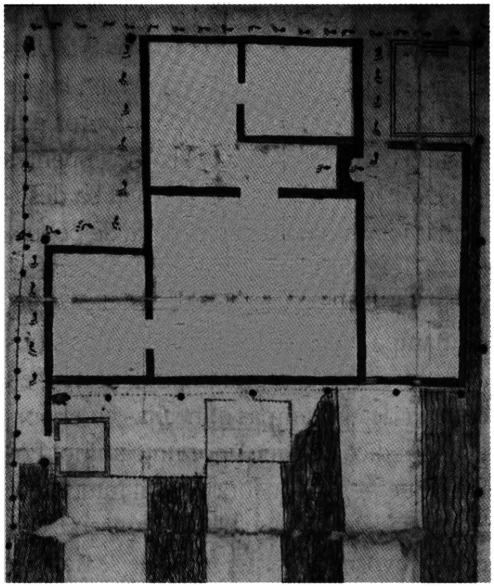
Plano 2531 del AGN que muestra un predio exclusivamente residencial de la parcialidad de San Sebastián Atzacoalco (1651). Destaca en él la representación de un canal curvo que bordea el islote donde se ubica la propiedad, distinto al resto de las acequias ilustradas en otros planos del AGN que poseen un trazo preferentemente recto. Las huellas muestran el acceso al predio así como la existencia de dos callejones transversales, uno de los cuales bordea la propiedad. Por lo que se refiere a las características del predio, se observan tres casas distribuidas alrededor de un patio central y una porción de terreno alrededor de las mismas, señalada por las estacas y la línea punteada.



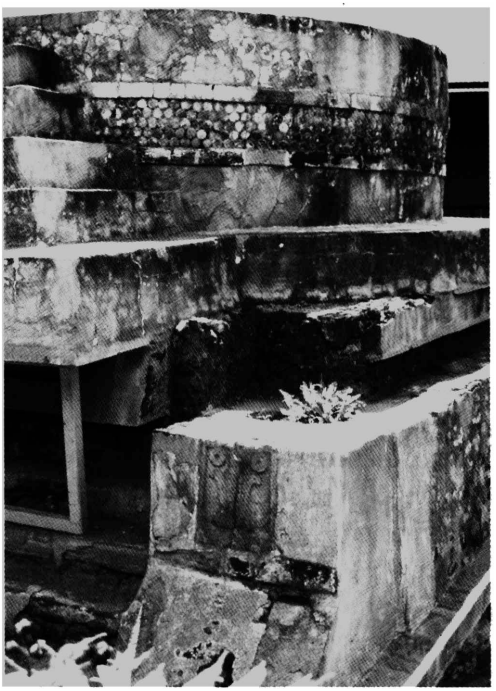
Plano 2775 del AGN que ilustra las características de los callejones que existían en el interior de los barrios indígenas, particularmente en el de Tlatilco (San Juan Moyotlan, 1583). Obsérvese la forma en que los callejones discurren, se bifurcan y se abren paso entre los predios, formando estrechos pasillos laberínticos que comunicaban a cada propiedad. El predio representado era exclusivamente residencial y en él existían cuatro casas distribuidas alrededor de un patio central, al cual se accedía por un corredor que protegía la privacidad de los ocupantes de los ya de por sí poco transitados callejones.

plataforma/vecindario a otra. Aunque la representación de estos planos podría ser sólo convencional, se ilustran dos vigas como parte de todo el puente, lo que no parece desproporcionado tratándose de puentes con una importancia menor a la que tenían los de las principales calzadas de la ciudad por donde pasaban "diez de a caballo juntos a la par". En particular, el plano 4743.1 del AGN muestra con cierto detalle algunos puentes con un objeto transversal que probablemente sujetaba entre sí las vigas o evitaba deslizamientos de las mismas. En el caso de lo que llamamos chinamperías, se trata de pequeños grupos de chinampas ubicados ocasionalmente en algunos bordes de las plataformas/vecindarios, las cuales no siempre pertenecían a los predios cercanos. Nuevamente, el plano 4743.1 muestra la existencia de una chinampa fuera de los límites de los sitios residenciales vecinos, aprovechando el espacio disponible y la proximidad del canal, en tanto que el plano 4762 del AGN sugiere la presencia de chinampas alineadas en el borde de una plataforma/vecindario, separadas de los predios cercanos por un camino. Por último, un posible ejemplo de los altares vecinales que podían encontrarse al interior de los barrios de Tenochtitlan se observa en el plano 555.1 del AGN, el cual muestra una construcción —ajena al predio familiar ilustrado— cuyos rasgos sugieren que se trata de un pequeño basamento piramidal con escalinatas y no de una casa como podría suponerse. De hecho, es posible que se trate de un *mumuztli*, es decir, de un altar como los que sabemos existían en los callejones de los barrios, similar en forma y tamaño a la etapa más antigua de la estructura descubierta en la estación Pino Suárez del Metro de la Ciudad de México. El carácter vecinal de esta construcción resulta evidente pues constituye una estructura independiente de cualquiera de los predios que lo rodean y se ubica en un callejón cuyos transeúntes eran fundamentalmente los mismos vecinos de algún rincón del barrio. Tal vez dichas estructuras permitían expresar la religiosidad de los habitantes de estas demarcaciones en espacios inmediatos a sus predios, los cuales probablemente les resultaban más íntimos y propios que el centro comunal.

Por supuesto, el modelo de plataforma/vecindario planteado como base del patrón de asentamiento en Tenochtitlan es muy distinto del que han propuesto otros autores. No se parece a las "celdillas" sugeridas por Toussaint, Gómez de Orozco y Fernández como resultado de su análisis del *Plano en papel de maguey*, ni al "patrón de imagen espejo" señalado por Edward Calnek, pues, además de los defectos existentes en las respectivas argumentaciones, la información de archivo y la que ofrecen las fuentes tradicionales indica que tales modelos no corresponden con la realidad.[14] En cambio, una comparación entre plataformas/vecindarios y barrios sugiere que el espacio requerido por estos últimos pudo ser proveído por una sola isla artificial y que de hecho esto ocurría todavía en la época colonial. Así por ejemplo, si calculamos la superficie ocupada por distintos predios indígenas coloniales, obtenemos un área promedio de 200 m^2. Dicha extensión, comparada con la superficie total del barrio de Coatlan (141 750 m^2), implicaría la exis-



Plano 555.1 del AGN que ilustra probablemente un *mumuztli* (extremo superior derecho del plano) junto a un predio con chinampas domésticas, el cual fungía como altar vecinal en algún callejón del barrio de Amanalco en la parcialidad de San Juan Moyotlan (1563). Como se puede observar, dicho altar sería un pequeño basamento con una escalinata al frente, dispuesto junto a un callejón indicado por las huellas dibujadas en el plano.



Detalle del *mumuztli* descubierto en la estación Pino Suárez del Metro de la Ciudad de México, cuyas etapas I y II (debajo del altar circular) ejemplifican la forma que pudieron tener este tipo de altares dispersos por las calles y callejones de Tenochtitlan.

tencia de aproximadamente 709 predios; en un barrio como Tlaquechiuhcan (60 750 m^2) la presencia de 304 predios, y en un distrito como Cihuateocaltitlan (30 510 m^2) la existencia de 153 predios familiares. A estos números habría que descontar el espacio ocupado por callejones, chinampas, altares vecinales y centros comunales, elemento este último que podría restar algo más de 20 predios. En cualquier caso, tales cifras son menores a las estimaciones de Cortés, quien señala la existencia de hasta mil casas dentro de un "barrio".[15] Por otro lado, sabemos que los barrios de Xihuitongo, Cuauhcontzinco, Analpa y Zacatlan constituían todavía en el siglo XVIII superficies continuas rodeadas completamente por canales, mientras que Tezcatzonco, Tlaquechiuhcan, Colhuacatonco, Tzahualtonco, Copolco y Coatlan también tenían como linderos dos y hasta tres acequias que cercaban su territorio exento de canales internos.[16]

LA ORGANIZACIÓN COMUNAL Y ADMINISTRATIVA DE LOS BARRIOS

Más allá de la topografía que mostraban los barrios de Tenochtitlan es necesario señalar cuál era la organización interna que tenían estas demarcaciones en por lo menos dos sentidos: las relaciones entre los habitantes del barrio como resultado del esquema comunal que privaba en ellos y los vínculos que dicha población tenía con la burocracia gobernante de la ciudad (*tlatocáyotl*) en cuanto distrito administrativo. Contrario al planteamiento de Arturo Monzón,[17] que confunde términos y demarcaciones, existe información derivada de los planos de predios indígenas coloniales donde se emplea la denominación *tlaxilacalli* para referirse explícitamente a los barrios de Tenochtitlan. Así, la documentación de los planos 562, 576, 588, 632, 642, 1239, 2198, 2774, 3054 y 4762 del AGN refiere que las propiedades en cuestión se ubicaban en demarcaciones que las versiones en náhuatl nombran *tlaxilacaltin* (plural de *tlaxilacalli*) y los textos en castellano describen como "barrios".[18] Más allá de lo correcto de la traducción, el hecho contundente es que ambos términos (en náhuatl o en español) se utilizan para designar las demarcaciones territoriales y administrativas en las que se dividió internamente cada una de las cuatro parcialidades de Tenochtitlan durante la época colonial según dos fuentes básicas: el *Plano de Tenochtitlan* elaborado en 1789 por Antonio Alzate (donde se indican los nombres, ubicación y límites de los barrios indígenas que existían todavía en la época colonial) y el *Memorial de las quatro parcialidades* de 1637, donde se enumeran los barrios y pueblos sujetos de cada cuadrante que pagaban tributo a la Corona. En todos los casos, tales demarcaciones fueron identificadas por Alfonso Caso como los antiguos barrios de la capital tenochca. Así, referencias como las del "*tlaxilacalli* San Sebastián Zacatlan" en Atzacoalco, del "*tlaxilacalli* Necaltitlan" en Moyotlan, del "*tlaxilacalli* Acatlán" en Teopan y del "*tlaxilacalli* Teocaltitlan" en Cuepopan —además de las que usan el mismo término para los distritos de Tecpancaltitlan, Yopico, Tlatilco, Huehuecalco y Tequicaltitlan— permiten considerar que la denominación *tlaxilacalli* era el término corriente con el que se nombraba en Tenochtitlan a los barrios de la ciudad, los cuales representaban administrativamente subdivisiones de cada uno de sus cuadrantes. En realidad, el uso de esta denominación ya había sido anotada por Edward Calnek en su análisis de la estructura de Tenochtitlan:

> La relación entre el término *tlaxilacalli* y el término *calpulli* es un punto de notable interés en sí mismo. Arturo Monzón consideró que el *calpulli* fue una subdivisión principal de los grandes barrios de Tenochtitlan, y que el *tlaxilacalli* fue una subdivisión del *calpulli*. No hay aquí, sin embargo, pruebas históricas particularmente firmes que indiquen que la interpretación sea correcta, y el continuo uso del término *tlaxilacalli* en relación con los llamados barrios, que en otros contextos son identificados como calpullis, lo hace altamente improbable.[19]

Los barrios "cercados" de agua

Es pues de saber que cuando el Marqués del Valle ganó la Ciudad de México estaba cada barrio de ella cercado de agua, porque por todo el pueblo corrían infinidad de acequias del agua que viene de Chalco y Xochimilco, y por esta causa, aunque ganaban los españoles un barrio, era menester combatir luego otro y después otro, por estar cada uno por sí cercado de agua, y por esta su fortaleza fue necesario ganar cada barrio y aun cada casa por sí.

Antonio DE CIUDAD REAL, *Tratado curioso y docto...*, cap. XV.

Por otro lado, no hay razón para pensar que los barrios o *tlaxilacaltin* de Tenochtitlan se hayan subdividido en distritos administrativos más pequeños como señala Monzón, cuyos argumentos pierden fuerza en una nueva interpretación de las fuentes que él utiliza. En todo caso, no hay información que señale la existencia de elementos topográficos que separaran físicamente su territorio o de estructuras descentralizadas que pudieran dirigir una división administrativa en su interior, lo que sugiere en primera instancia la continuidad topográfica y la unicidad de todos los barrios. De hecho, la denominación *tlaxilacalli* refiere precisamente ese carácter unitario puesto que dicho término se puede traducir como "casa punzada por agua" y, en una versión más libre, como "caserío constreñido o rodeado por agua".[20] Así, el nombre de *tlaxilacalli* describiría topográficamente los caseríos cercados por agua (plataformas/vecindarios) donde se asentaba la población de Tenochtitlan y designaría al espacio que la burocracia consideró, antes y después de la conquista, como el distrito administrativo más simple de la ciudad (el barrio) con el que debía mantener vínculos de gobierno.

Pero, ¿cuál era la organización social y administrativa de los barrios? Siguiendo a Edward Calnek se puede afirmar que el *calpulli*, tal como lo había mostrado ya Alfredo López Austin, era la relación social de grupo que daba sustento a la vida comunal que se desarrollaba en los barrios o *tlaxilacaltin* de Tenochtitlan, de tal forma que dicho término aludiría más a un vínculo histórico que a un mero espacio urbano. Sin embargo, Sahagún relaciona explícitamente el nombre *calpulli* con un lugar dentro de los *tlaxilacaltin* al indicar que:

> [los mercaderes] se ponían en una de las *casas de oración que tenían en los barrios que ellos llaman calpulli, que quiere decir iglesia del barrio o parroquia.* En este *calpulli* donde se contaba este mercader ponían el báculo en lugar venerable.[21]

Más adelante señala:

> Ofrecían muchas cosas *en las casas que llaman calpulli; eran como iglesias de los barrios, donde se juntaban todos los de aquel barrio*, así a ofrecer como a otras ceremonias muchas que allí se hacían.[22]

Como es sabido, el término *calpulli* se puede traducir por "casa grande", lo que concuerda en definitiva con la afirmación de Sahagún acerca de que éste era —para el caso de Tenochtitlan— el nombre del *centro comunal* de cada *tlaxilacalli*. En realidad, sólo de este modo cobran sentido las referencias del *Códice Florentino* que mencionan al mismo tiempo los dos términos:

> Y él, el cuacuilli, luego ordena a la madre... que vaya a dejar las escobas... allá al *calpulco*. Y cuando ya [la niña] puede decidirse... por su propia voluntad entra al *calpulco*... Y cuando ya era mujer madura, si era pedida [en matrimonio] ésta, la cihuatlamacazqui... si están de acuerdo los padres, las madres, los del *tlaxillacalli*, los nobles, enseguida se hacen las compras.[23]

Cabe señalar que si bien López Austin traduce —en la versión original de esta cita— la palabra *calpulco* ("lugar del *calpulli*") como "templo del *calpulli*", hemos preferido anteponer el término en náhuatl puesto que *calpulco* es el nombre que realmente utiliza el *Códice Florentino* para referirse al centro comunal de cada *tlaxilacalli*, tal como se puede leer en distintas partes de dicho documento y como lo indica el uso que Sahagún le otorga a dicho término en distintos fragmentos de su obra.[24] Además, semejante nombre resulta muy correcto si se atiende al simbolismo asignado al centro comunal —y particularmente al templo del barrio— como resguardo o manifestación del vínculo grupal de los habitantes del *tlaxilacalli*:

> Se oye... lo que por tradición conservaban los ancianos de Amantlan... Dicen cómo tomaron, cómo tuvieron por dios a su numen... Cóyotl ináhual. Dizque acá lo trajeron, él venía hablando a los antiguos que primeramente vinieron, la migración, la formadora de linajes de hombres, los mexicanos. Cuando se hubieron establecido... levantaron una estatua de madera desbastada, la hicieron, y le levantaron su templo, *su casa grande*, llamáronla Amantlan y allí lo veneraban y le hacían ofrendas...
>
> En [la fiesta de] Panquetzaliztli ... sacrificaban al que representaba a Cóyotl ináhual... formaban un grupo de gasto común los habitantes de Amantlan y con esto compraban un esclavo para sacrificarlo... todo el mundo presentaba mantas para el precio del esclavo...
>
> Y cuando esto se hace, todos cuantos son los ancianos de los habitantes de Amantlan

se reúnen en la *casa grande*; allí les hacen su canto con música y su velación a todos los que van a morir en representación de los dioses...

La segunda vez que hacían su fiesta era en Tlaxochimaco... todas las mujeres de Amantlan, cuantas en ella había, se reunían allá en su *casa grande*, en su templo. Había baile con los brazos enlazados...

Con esta ocasión ofrecían en don a sus hijos todos los habitantes de Amantlan. Si era varón, pedían que... cuando hubiera crecido hasta ser adulto, que adquiriera... el arte de la pluma. Pero si era mujer, pedían para ella que aprendiera a bordar, que pudiera pintar... que supiera distinguir los colores, para que supiera trabajar sus plumas.[25]

Actividad económica común, financiamiento colectivo para las fiestas, dioses patronos, participación en ritos generales (pero exclusivos del grupo) y memoria histórica, son algunos de los elementos que aparecen asociados aquí al centro comunal como el sitio donde se expresaban los elementos que daban identidad al *calpulli* (entendido este último como el grupo de parentesco fundador del barrio cuyos vínculos articulaban la vida comunitaria de los habitantes de tales distritos). En este sentido, la denominación *calpulco* es probablemente la más adecuada para referirse al centro comunal del *tlaxilacalli*, puesto que dicho término expresa a la perfección la trascendencia del espacio sagrado que resguardaba "el corazón del *calpulli*"; esto es, el vínculo comunal que era extensivo a todos los habitantes del barrio.

En términos generales, los centros comunales parecen haber sido complejos arquitectónicos que incluían una plaza pública, un pequeño templo (seguramente con una instalación adosada para el sacerdote), una *telpochcalli* o casa de jóvenes y una casa de *tequitlalli* para atender las necesidades del centro comunal, aunque es posible que en algunos *tlaxilacaltin* los templos hubiesen sido bastante más complejos.[26] Además de estas instalaciones, ningún edificio de gobierno parece haber existido en los centros comunales, si bien las fuentes indican que más de un *tecuhtli* tenía residencia en los barrios de la ciudad. En realidad, es posible que la *telpochcalli* haya sido la sede de la recepción y ejecución de algunas tareas de gobierno (obras públicas, vigilancia, educación y servicio militar por ejemplo) que el *tlatocáyotl* encomendaba a cada *tlaxilacalli*,[27] mientras que los asuntos judiciales y tributarios se arreglaban directamente en el *tecpan* o con funcionarios enviados desde ahí. Sin embargo, existe información que sugiere la existencia de un grupo de "funcionarios de barrio" —oriundos del mismo *tlaxilacalli*— que podrían haber coordinado algunas tareas esenciales dentro del mismo, sirviendo además como intermediarios entre funcionarios enviados por el *tecpan* (como los *calpixque*, los *teopixque* o los *telpochtlatoque*) y los habitantes del barrio. Tal es el caso de los *tepixque* y/o *tlaxilacaleque*, quienes son descritos por documentos coloniales como encargados del *tlaxilacalli*:

> en nuestra presencia pareció una india que se dice Ana Xoco vecina de San Pablo del barrio de Tlachcutitlan y dijo que venía a dar noticia sobre un Pablo... [que] le quitara su tierra sin conocerle ni ser su pariente... y dijeron los testigos que era la tierra de Ana Xoco que le había dejado su abuelo Tocuiltecal, fue suya la tierra y los camellones antes que viniesen los españoles... y *otra vez preguntamos a los que tienen cargo del barrio y dijeron... cinco de los dichos tepixques* ser la tierra de uno que se llamaba Totol, hermano del dicho Tocuiltecal... Vine al barrio de Tlachcutitlan y di la posesión a... Ana Xoco.[28]

Como lo señala Calnek, estos funcionarios conocían la genealogía y las propiedades de cada grupo familiar, de tal modo que —aunque no podían reclamar o conceder la posesión de los predios del *tlaxilacalli*— vigilaban y protegían al menos los derechos sobre la tierra de cada grupo familiar a partir de un registro oral, testimonial y probablemente pictográfico de la propiedad. Las características de una labor como ésta, asociada con la autoridad y capacidad de registro que las fuentes atribuyen a los grupos de ancianos que presidían diversos actos de la vida comunal en los barrios, sugieren que los cargos de *tepixque* y *tlaxilacaleque* podrían haber sido parte de las funciones de los llamados *calpulhuehuetque* (viejos del *calpulli*), precisamente por tratarse de asuntos que —como las propiedades de un grupo familiar— debía manejar internamente cada *tlaxilacalli*. Igualmente, sabemos que estos grupos de ancianos cumplían funciones importantes en el ceremonial religioso de su propio centro comunal, donde necesariamente cooperaban y se relacionaban con el sacerdote del templo, al tiempo que servían como intermediarios entre el director de la *telpochcalli* y los grupos familiares del barrio para solicitar la salida de los muchachos de esa institución. Así, es muy probable que el gobierno interno de cada *tlaxilacalli* hubiese sido llevado por los *calpulhuehuetque* —en calidad de administradores del barrio— quienes podrían haber representado a los habitantes de estos distritos frente a los distintos ámbitos de la burocracia gobernante de la ciudad.[29] Por supuesto, esta situación vendría a confirmar no sólo que los *tlaxilacaltin* constituían las unidades administrativas más pequeñas con las que el *tecpan*[30] mantenía vínculos de gobierno, sino que dicha relación se estableció como punto de encuentro entre una organización comunal preexistente y la introducción de vínculos de gobierno por parte de una burocracia en desarrollo posterior a la conformación original de los barrios. De ahí la existencia de una doble administración asociada a los *tlaxilacaltin* (los *calpulhuehuetque* y los funcionarios del *tlatocáyotl*) que tenía su punto de encuentro en los centros comunales y que funcionaba como dos engranes que permitían articular ambos niveles de gobierno: el comunal y el estatal.[31]

A pesar de los pocos edificios del *calpulco* o centro comunal y de las características del gobierno interno de los *tlaxilacaltin* (aparentemente sin un edificio propio que le sirviera de sede específica, sin una jerarquía rigurosa y asemejando un consejo de an-

cianos), no debe olvidarse el hecho de que había tierras vinculadas a los centros comunales que servían para la manutención de sus templos:

> fueron [los mexica] a Azcaputzalco y... repartieron [las tierras] entre sí, dando lo primero y mejor y más principal a la corona real... Luego, entre sí los señores, y lo tercero, repartieron a los barrios, para el culto de sus dioses, y éstas son las tierras que agora llaman *calpullali*, que quiere decir "tierras dedicadas a los barrios"...
>
> También dieron a... cada barrio su suerte, para que lo que de allí se cogiese, se emplease en cosas y ornato del culto de aquel dios que en aquel barrio o colación se celebraba. Y lo que más se compraba era papel, hule, copal, almagre y colores de azul y de amarillo, con que pintaban las capas y mitras o tiaras que ponían a sus ídolos, y en esto se expendía lo que de aquellas suertes de tierra se cogía.[32]

Por supuesto, la administración de estas tierras debió ser parte de las funciones de los *tlaxilacaleque* o de los *tepixque*, y es probable que su explotación se haya realizado mediante el trabajo rotativo de las familias del barrio.

Otra función de los centros comunales fue la de proveer un espacio para todos los habitantes del barrio donde éstos pudieran socializar, expresar su religiosidad, desarrollar las obligaciones comunales y manifestar el vínculo grupal del *calpulli*. En realidad, el hecho de que el centro comunal representara en todos sentidos un espacio tan importante para los habitantes del barrio tenía que ver con la conformación topográfica del mismo. En efecto, dentro de los límites que constituían los canales y caminos que rodeaban a cada *tlaxilacalli* (en cuanto plataforma/vecindario) y frente al hacinamiento de los predios familiares que había en su interior (los cuales estaban contiguos o separados sólo por callejones estrechos), los centros comunales representaban físicamente el único espacio donde podía congregarse toda la población del barrio. Igualmente, el único sitio donde podía construirse un complejo religioso-administrativo, por pequeño que fuera, donde se realizaran las actividades impuestas por el *tlatocáyotl* a cada *tlaxilacalli* y se desarrollara un culto público, era sin duda el centro comunal. Quizá por esa razón el *calpulco* se ubicaba generalmente en el centro de los barrios o al menos estaba rodeado completamente por los predios de los habitantes del *tlaxilacalli*. Así lo indican los planos de Alzate y de García Conde que ilustran la disposición de los barrios indígenas en la época colonial, disposición que en el caso de las plazuelas y capillas puede considerarse similar a la que tenían sus contrapartes prehispánicas. Según dichos planos, las plazuelas de los centros comunales constituían espacios cerrados de forma rectangular a los que se entraba por dos o tres callejones que desembocaban generalmente en los vértices de tales espacios (jamás en los cuatro extremos). Sin embargo, cabe señalar que en todos los casos existía al menos un callejón que comunicaba directamente al centro

comunal con el exterior del barrio, y que ocasionalmente los centros comunales, o al menos algunos elementos de ellos, se ubicaban precisamente junto a las vías de comunicación que separaban a un *tlaxilacalli* de otro. Por otro lado, aun cuando el centro comunal debió constituir un conjunto modesto frente a otros espacios públicos de la ciudad, la superficie que ocupaba —de la cual la plaza era la mayor— probablemente no era tan pequeña como podría suponerse. De acuerdo con las medidas de algunas plazuelas de barrios indígenas coloniales (y agregando una estimación de 500 m^2 para el templo y la *telpochcalli*), es posible que el centro comunal —con un promedio de 4 500 m^2— hubiese ocupado entre 3 y 10% de la superficie de cada *tlaxilacalli*.

Pero fuera del *calpulco* también se desarrollaban algunos aspectos de la vida comunal y administrativa del barrio. Así por ejemplo, sabemos que las fiestas y la religiosidad de los habitantes del *tlaxilacalli* también se expresaban en el cuidado de los altares vecinales que existían en los callejones del mismo o bien mediante la visita de imágenes religiosas traídas de los centros comunales hasta los predios familiares:

> Este dios Nappatecuhtli era el dios de los que hacen esteras de juncias, y es uno de los que llaman Tlaloques... y cuando entre año alguno de estos de este oficio quería por su devoción hacer fiesta a este dios, daba relación de ello a sus sátrapas, y todos ellos llevaban a un sátrapa vestido con los ornamentos de este dios, como su imagen, y por donde iba, iba echando el agua, rociando a los que estaban por donde pasaba con un ramo de salce, como quien echa agua bendita. El que hacía esta fiesta daba de comer y de beber al dios y a los que con él iban, y a todos los que había convidado, esto hacía en agradecimiento de la prosperidad y riqueza que ya tenía.[33]

Por lo que se refiere a los asuntos del gobierno interno del *tlaxilacalli*, ya se ha mencionado cómo los *calpulhuehuetque* presidían diferentes actos de la vida comunal

Los jefes de los barrios

Los comunes de estos barrios o *calpullec* siempre tienen una cabeza y nunca quieren estar sin ella, y ha de ser de ellos mismos y no de otro *calpulli*, ni forastero... Este principal tiene cuidado de mirar por las tierras del *calpulli* y defenderlas, y tiene pintadas las suertes que son, y las lindes... y van renovando siempre sus pinturas según los sucesos... Y en casa de éste se juntan los del *calpulli* a hacer y tratar lo que conviene a su *calpulli* y a sus tributos y a sus fiestas; y en esto gasta mucho, porque siempre en estas juntas, que son muchas por año, les da de comer y beber, y es necesario para tenerlos contentos y quietos.

Alonso DE ZORITA, *Breve y sumaria relación de los señores...*, respuesta al cap. IX del cuestionario.

que se relacionaban también con asuntos y necesidades individuales de cada grupo familiar. Así, los ancianos del barrio acudían a los predios familiares donde hacían discursos en ocasión del nacimiento, matrimonio o muerte de cualquier individuo; discursos donde se refleja el conocimiento de la genealogía de cada grupo familiar y por supuesto la convivencia con sus integrantes. Además, la autoridad y conocimiento sobre los asuntos del *tlaxilacalli* que les otorgaba su larga experiencia de vida convirtió a los ancianos del barrio en depositarios de la "legalidad" o al menos de la transparencia con la que debía desarrollarse el manejo de las propiedades de cada grupo familiar. En efecto, el valor testimonial de su palabra era requerido para solucionar disputas por tierras no sólo porque los *calpulhuehuetque* conocían y recordaban la situación de las propiedades y dueños dentro del *tlaxilacalli*, sino también porque de hecho eran testigos de la última voluntad de los poseedores más antiguos y de las disposiciones que se tomaban con respecto a las propiedades de un linaje.[34] Por supuesto, estas situaciones implicaban el frecuente contacto de los *calpulhuehuetque* con los distintos predios familiares del barrio.

Por último, no se puede olvidar la existencia de una "economía de barrio" que se desarrollaba dentro de cada *tlaxilacalli*, tan importante para la vida cotidiana y para el abasto de sus habitantes como la que ocurría en los mercados más importantes de la ciudad. Sobre este punto destacan el intercambio de productos que se llevaba a cabo en la plazuela del *calpulco* —misma que funcionaba como mercado al menos en ciertos días— y las actividades económicas que tenían lugar en algunos predios del barrio, lo que proporcionaba servicios, abasto y comercio a la población de estas demarcaciones. Agua potable, temazcales, curanderos y hasta vendedores de puerta en puerta son algunos ejemplos de los productos, servicios y actividades que podían encontrarse en los barrios de Tenochtitlan. Por lo que se refiere a las actividades agrícolas, cabe mencionar que —a pesar de la tendencia a minimizar la importancia de dichas actividades en la ciudad— es seguro que un buen número de sitios residenciales de cada barrio haya poseído y cultivado chinampas, independientemente de si éstas eran domésticas o de si estaban ubicadas lejos del predio. Dado que al menos uno de los bordes de cada *tlaxilacalli* tenía contacto con algún canal, se puede afirmar que en todos los barrios de Tenochtitlan debieron existir predios con chinampas domésticas que aportaban alimentos y productos de intercambio para los ocupantes de tales sitios, más allá de que sus cultivos estuvieran o no destinados a abastecer el mercado o de que sus propietarios se dedicaran exclusivamente a la agricultura. En realidad, nuevos estudios tendrán que revalorar la importancia de la "agricultura doméstica" y de la "agricultura a distancia" que practicaba un buen número de predios familiares de Tenochtitlan, no como un problema de producción para el mercado sino como un asunto de abasto directo que pudo representar un ingreso fijo para una parte considerable de la población de la ciudad.

NOTAS

[1] CASO, 1956; CALNEK, 1972, 1974 y 1976; LOMBARDO, 1973.

[2] Los planos de predios indígenas coloniales del AGN son ilustraciones de procesos legales referentes a tratos de compra-venta, testamentos y pleitos de tierras donde se representan al menos 30 sitios residenciales que formaron parte de los barrios indígenas coloniales de la Ciudad de México, cuya evolución puede seguirse en algunos casos desde fechas próximas a la conquista. La documentación que los acompaña fue redactada en náhuatl o en castellano y su contenido ofrece detalles que permiten la interpretación de los planos, obtener información de los ocupantes, conocer la topografía aledaña, etc. Véase *Catálogo de mapas, planos e elustraciones del* AGN, 1980 (planos 561, 555.1, 553, 578, 555, 552, 2199, 563, 562, 568, 570, 2775, 2198, 1239, 588, 576, 3054, 3055, 1899, 4762, 632, 3164.1, 2774, 619, 2531, 642, 893, 894 y 927) y CALNEK, 1974.

[3] Como recordará el lector, Tenochtitlan estaba dividida en cuatro distritos principales —Moyotlan, Teopan, Atzacoalco y Cuepopan— que constituían ámbitos administrativos distintos, cada uno de los cuales era llamado *campan* según varios autores. De acuerdo con lo que se plantea en este trabajo, los barrios habrían sido subdivisiones de tales distritos.

[4] Los límites de estos distritos pueden observarse en el *Plano de Tenochtitlan* de Antonio Alzate (1789), documento que constituye la única referencia para ubicar espacialmente los barrios indígenas de la Ciudad de México. Véase CASO, 1956, *passim*.

[5] CALNEK, 1974, pp. 51-52 y *passim*.

[6] Cabe señalar que estos datos corresponden solamente a las chinampas ilustradas en los planos de predios indígenas coloniales del AGN, pero resultan similares a los que arrojan la mayoría de los predios con chinampas domésticas registrados por Edward Calnek, cuyas superficies de cultivo oscilan entre los 100 y los 270 m^2. Sin embargo, dicho autor encuentra ejemplos excepcionales con 40, 298, 350, 374, 480, 704 y 1 377 m^2 allí donde los datos son confiables. De igual modo, registra —en su muestra de 149 sitios residenciales— predios con una, seis, siete y hasta ocho chinampas domésticas. Cfr. CALNEK, 1974, pp. 55-59.

[7] AGN, Tierras, vol. 29, exp. 5, ff. 339 y 340bis.

[8] SAHAGÚN, 1989, libro I, cap. 8; libro X, caps. 22 y 23; libro IV, cap. 6.

[9] El término *cihuacalli* significa "casa de mujeres" y se refiere sólo a una de las distintas casas que podían estar construidas en un predio, aunque dicha estructura no necesariamente existía en todas las propiedades familiares. En la documentación de archivo ocasionalmente se le describe como "cocina" por lo que distintas labores domésticas —a cargo de las mujeres del predio— debieron desarrollarse ahí. Cabe señalar que se trataba generalmente de un espacio compartido por todos los ocupantes de un predio. Véase CALNEK, 1974, pp. 45-46.

[10] CALNEK, 1976, p. 298.

[11] AGN, Tierras, vol. 20, exp. 3, f. 261; AGN, Tierras, vol. 38, exp. 2, f. 21.

[12] AGN, Tierras, vol. 29, exp. 5, ff. 324-339bis.

[13] Algunos planos de predios indígenas coloniales del AGN muestran la ampliación de propiedades familiares sobre espacios próximos que formaban parte de los callejones o que por alguna razón separaban a dos propiedades, dando como resultado terrenos de forma irregular que se aglutinaban con otros predios y callejones que terminaban siendo cada vez más estrechos. Dicha situación es distinta de la adquisición de predios y partes de ellos que se desarrolló después de la conquista como parte del proceso de compra-venta de la tierra. Véanse los planos 4743.1 y 2531 del AGN.

[14] Que los predios de Tenochtitlan formaban parte de superficies más amplias que las esbeltas fajas

de terreno que sugiere el *Plano en papel de maguey* y que propone el modelo de Calnek, lo demuestran los planos 4762, 562, 894, 2775, 2531 y 3054 del AGN y las descripciones de autores como Torquemada y Sahagún que, además de mostrar la contigüidad que existía entre varios predios, confirman la presencia de callejones que se internan entre los sitios residenciales. Además, el patrón de asentamiento que propone Calnek no pudo ocurrir en la mayoría de los barrios indígenas, donde había más callejones laberínticos y plazuelas que caminos y canales rectos como los que necesita su modelo. De hecho, la rígida distribución de los predios que él plantea es incompatible con la variedad que muestran los planos de predios indígenas coloniales en la forma, extensión, chinampas domésticas y accesos de los sitios residenciales.

15 CORTÉS, 1985, p. 158.

16 *Plano de Tenochtitlan, corte de los emperadores mexicanos*, en CASO, 1956, apéndice.

17 MONZÓN, 1983.

18 AGN, Tierras, vol. 2789, exp. 1, f. 5bis; AGN, Hospital de Jesús, leg. 298, exp. 4, f. 2; AGN, Tierras, vol. 39, exp. 2, ff. 12-13.

19 CALNEK, 1974, p. 26.

20 En el *Códice Florentino* se puede leer: "El padre, la madre, solicitan a los telpochtlatoque... para que enseñen a su hijo. Les dicen: Oh hijos nuestros, Oh mexicas. Oh tlatelolcas, *los del límite de las aguas, los del tlaxillacalli*". Véase LÓPEZ AUSTIN, 1985, p. 121.

21 SAHAGÚN, 1989, libro I, cap. 19.

22 SAHAGÚN, libro II, apéndice 3.

23 LÓPEZ AUSTIN, 1985, p. 85.

24 "y los mercaderes ricos... sacaban todas las cosas preciosas que tenían en sus casas... todo lo cual ponían ordenadamente *en el patio de su iglesia, que se llamaba calpulco*" (SAHAGÚN, 1989, libro IV, capítulo 12) "el quacuilli encargaba mucho a la madre que... tuviese cuidado *de llevar al calpulco o parroquia de su barrio* aquella misma ofrenda" (SAHAGÚN, libro II, apéndice 6).

25 *Códice Matritense*, f. 45v (traducción de Ángel M. Garibay K.) en SAHAGÚN, 1989, pp. 526-529.

26 En la documentación que acompaña al plano 927 del AGN, donde se ilustra un predio que colindaba con la plazuela y templo del barrio de Tecpancaltitlan, se dice que: "linda con la plazuelilla del atrio de la capilla de San Antonio... y por el norte con la Casa de Tequitlalli de dicha capilla de San Antonio" (AGN, Tierras, vol. 1084, exp. 4, f. 4). Es muy probable que, tal como lo sugiere el nombre de dicha instalación, esta casa haya estado vinculada con el aprovisionamiento de las cosas necesarias para el servicio del centro comunal y que hubiese servido como punto de reunión para tratar ese tipo de asuntos en la época prehispánica, aun cuando la información se refiere a una etapa colonial tardía. Sin embargo, no es posible determinar si esta instalación se empleaba también para tratar asuntos relacionados con el gobierno interno o externo del barrio. Por otro lado, cabe señalar que Sonia Lombardo indica la existencia de una "casa del jefe del *calpulli*" en el centro comunal; sin embargo, no da ninguna referencia sobre estos "jefes" ni sobre las características de la supuesta casa. Cfr. Lombardo, 1973, p. 165.

27 Los dirigentes de la *telpochcalli* asistían al *tecpan* para recibir instrucciones acerca de las obras públicas que debían realizar los jóvenes del barrio y recibían comida del *tecpan* por sus funciones. Además, el castigo a infractores, la dirección del servicio militar y la vigilancia eran realizadas por funcionarios electos entre los jóvenes de la *telpochcalli*, los cuales se mantenían en contacto con él. Véase LÓPEZ AUSTIN, 1985, pp. 31-33, 37-39, 161, 167 y 261, y SAHAGÚN, 1989, libro II, cap. 28; libro VIII, cap. 14.

28 AGN, Tierras, vol. 55, exp. 5, ff. 16-17. En otro documento sobre la venta de un predio indígena a españoles (AGN, Tierras, vol. 39, exp. 2, f. 13) firman tres indios como representantes del barrio, uno como *tlaxilacaleque* y dos como *tepixques*.

[29] "Los señores o principales... ofrecían a sus hijos a la casa que llamaban Calmécac... convidaban a los sacerdotes y ministros de los ídolos... *y a los viejos plá́ticos que tenían cargo del barrio*". SAHAGÚN, 1989, libro III, cap. 7.

[30] Entiéndase por este término el edificio de gobierno —ya fuera en cada uno de los *campa* o aquel que constituía la residencia del *tlatoani* en el centro de la ciudad— donde la burocracia gobernante impartía justicia, administraba la ciudad, decidía obras públicas, reunía a los funcionarios menores para dar instrucciones, guardaba registros y desarrollaba en general las actividades propias de la administración pública.

[31] Es posible que la doble presencia del *calpulli* y del *tlatocáyotl* en los asuntos relacionados con los barrios se expresara también en otros ámbitos de la vida social, como el corporativismo en el servicio militar, los cultos impuestos por el *tlatocáyotl* en los centros comunales, etcétera.

[32] DURÁN, 1967, t. II, cap. 9.

[33] DURÁN, libro I, cap. 20.

[34] AGN, Tierras, vol. 39, exp. 2, ff. 15bis-18.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGN ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN
Ramo Tierras
Ramo Hospital de Jesús
Ramo Bienes nacionales
Ramo Minería
Ramo Templos y conventos

CALNEK, Edward
1972 "Settlement pattern and chinampa agriculture at Tenochtitlan", *American Antiquity*, vol. XXXVII, núm. 1, pp. 104-115.
1974 "Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan", *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*. México: SepSetentas, pp. 11-65.
1976 "The Internal Structure of Tenochtitlan", *The Valley of Mexico*, Eric R. WOLF (ed.). Nuevo México: School of Avanced Research, pp. 287-302.

CASO, Alfonso
1956 *Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco*. México: Memorias de la Academia Mexicana de la Historia (sobretiro del núm. 1, t. XV).

Catálogo de mapas...
1980 *Catálogo de mapas, planos e ilustraciones del* AGN (17 vols.). México: Archivo General de la Nación.

CIUDAD REAL, Antonio de
1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* (2 vols.), J. GARCÍA QUINTANA y V.M. CASTILLO FARRERAS (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

CORTÉS, Hernán
1985 *Cartas de relación*. Estudio preliminar por Manuel ALCALÁ. México: Editorial Porrúa.

DURÁN, Diego
1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* (2 vols.). México: Editorial Porrúa.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (trad.)
1985 *Educación mexica. Antología de textos sahaguntinos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

LOMBARDO, Sonia
1972 *Desarrollo urbano de México-Tenochtitlan según las fuentes históricas*. México: Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MONZÓN, Arturo
1983 *El calpulli en la organización social de los tenochca*. México: Instituto Nacional Indigenista.

SAHAGÚN, Bernardino de
1989 *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio preliminar por Ángel María GARIBAY. México: Editorial Porrúa.

TOUSSAINT, Manuel, Federico GÓMEZ DE OROZCO y Justino FERNÁNDEZ
1938 *Planos de la Ciudad de México, siglos XVI y XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ZORITA, Alonso de
1963 *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

6
LA CIUDAD, LA GENTE Y LAS COSTUMBRES

PABLO ESCALANTE GONZALBO
Instituto de Investigaciones Estéticas,
Universidad Nacional Autónoma de México

CUANDO PENSAMOS EN LA VIDA DE LOS PUEBLOS que habitaban la meseta central de México en vísperas de la conquista española, y particularmente cuando evocamos el Valle de México y sus alrededores, con frecuencia tenemos en mente aglomeraciones urbanas, palacios, grandes mercados y recintos ceremoniales. Y es verdad que en la meseta central florecieron magníficas ciudades y que la antigua civilización mesoamericana alcanzó allí una formidable complejidad. Pero no olvidemos que la complejidad de las grandes civilizaciones tiene también mucho que ver con su capacidad para integrar diversos modos de vida; la vida urbana es un rasgo inequívoco de civilización pero no es su único rostro.

El área formada por los valles de México, Toluca y Puebla-Tlaxcala, por las cordilleras que los separan y por algunos territorios adyacentes de los actuales estados de México e Hidalgo, fue un área de población mixta: cerca de la mitad de la población era nahua, y la otra mitad estaba formada por varios grupos de la familia lingüística otomiana: tres grandes grupos, los matlatzincas, los mazahuas y los otomíes, y tres grupos minoritarios, los ocuiltecas, los pames y los chichimecas.[1] Podemos asociar con los grandes asentamientos urbanos a los grupos nahuas, a los matlatzincas y, en menor media, a los ocuiltecas. Mientras que pames, chichimecas, otomíes y mazahuas tienden a adoptar patrones de asentamiento dispersos; son moradores de rancherías cuya economía se caracteriza por la escasa importancia de la agricultura intensiva y el destacado papel que en ella tienen la recolección y la caza.

Si concentramos nuestra atención en el Valle de México y las sierras vecinas, podemos apreciar, hacia comienzos del siglo XVI, un conjunto de ciudades densamente pobladas, del cual destacan México-Tenochtitlan y México-Tlatelolco, Azcapotzalco, Tlacopan, Tacubaya, Mixcoac, Coyoacán, Xochimilco, Chalco, Culhuacán, Tetzcoco, Huexotla y Coatlinchan. Estas ciudades estaban habitadas mayoritariamente por na-

huas, y las elites dirigentes eran predominantemente nahuas también. En ciudades como Azcapotzalco y Tlacopan hay un importante componente matlatzinca, que, como decíamos, corresponde con el sector más urbano de la familia otomiana. Fuera de las ciudades, en las montañas y en las tierras más áridas, la mayor parte de la población era del grupo otomí.

En las próximas páginas intentaremos reconstruir algunos aspectos de la vida de los pueblos nahuas, y para ello utilizaremos fuentes que se refieren, sobre todo, a las ciudades del Valle de México y ocasionalmente a las de la zona Puebla-Tlaxcala. Pero antes de pasar a hablar de estos grupos nahuas, dediquemos unas líneas a identificar el modo de vida de quienes fueron sus principales vecinos, tanto en el Valle de México como en la zona de Puebla-Tlaxcala: los otomíes.[2]

RÚSTICOS, MONTAÑESES

Llama la atención la unanimidad con la que las fuentes del siglo XVI, tanto indígenas y mestizas como españolas, juzgan a los otomíes como gente rústica. La rusticidad de los otomíes parece haber sido un lugar común en la cultura de los nahuas, a tal punto que estos últimos solían usar el término *otomí* como un vocablo despectivo. A quienes eran flojos o desaliñados, poco hábiles o manirrotos les decían "otomíes" a guisa de burla. No es extraño entonces que los propios cronistas españoles hayan reparado en los otomíes y destaquen la sencillez de su cultura.

Los otomíes se encontraban entre los más antiguos pobladores de la meseta central de México. Siglos antes de que los nahuas fundaran los grandes centros urbanos que los harían célebres (como la gran Teotihuacan), los otomíes vivían en la región. Pero, al parecer, los otomíes nunca desarrollaron amplios sistemas de regadío y complejos asentamientos urbanos como lo harían los nahuas. Ellos preferían los asentamienos dispersos, y su arquitectura, si bien no excluía por completo el adobe, se resolvía generalmente con

Los nahuas desprecian a los otomíes

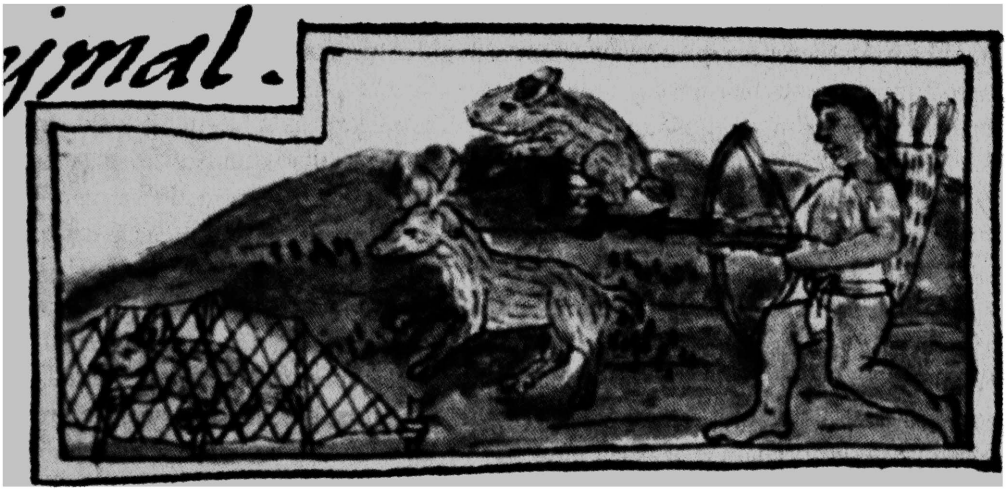
Los otomíes eran torpes, toscos e inhábiles. Riñéndole por su torpedad, le suelen decir en oprobio: "¡Ah qué inhábil eres! ¡Eres como otomite, que no se te alcanza lo que te dicen! ¿Por ventura eres uno de los mesmos otomites? Cierto, no les eres semejante, sino que eres del todo y puro otomite, y aun más que otomite". Todo lo cual se decía por injuria al que es inhábil y torpe, reprendiéndole de su poca capacidad y habilidad.

Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general...*, libro X, cap. XXIX.

materiales mucho más sencillos, como pencas de maguey, paja, varas y troncos. Los otomíes cultivaban plantas típicamente mesoamericanas: maíz, tomate, frijol, calabaza y chile; pero su agricultura no producía excedentes significativos, pues sólo contaba con mínimas obras de riego (pozos, pequeñas acequias). Todo parece indicar que la economía de los otomíes incluía una sola cosecha anual. Además, sabemos que los otomíes eran muy aficionados al consumo del maíz tierno, particularmente en forma de tamales. Las fuentes indican que los otomíes se apresuraban a consumir los elotes de sus milpas, y eran pocas las mazorcas que se quedaban en la caña para secar y endurecerse. Cuando los nahuas emprendían la gran cosecha del maíz, los otomíes ya no tenían gran cosa en sus milpas.

Para los otomíes el maíz era muy importante, pero no la base de la alimentación de todos los días del año, como lo era para los nahuas. Los otomíes eran grandes cazadores y una parte considerable de su dieta la constituían presas como el venado, el conejo y la liebre, la codorniz, diferentes tipos de serpiente, y otras especies menores. Además, recolectaban un sinfín de insectos, hierbas y frutas, entre las cuales destacaban la tuna (en las zonas más áridas) y el tejocote y el capulín (en las montañosas). La explotación del maguey era importantísima para ellos, y no hay duda de que el aguamiel y el pulque eran, para muchos asentamientos otomíes, una fuente fundamental de nutrientes (como vitaminas y azúcares).

Si tuviéramos que señalar dos rasgos característicos de la dieta otomí, que compensaban la menor importancia conferida al maíz, tendríamos que decir, siguiendo rigurosamente las fuentes coloniales tempranas, que esos dos rasgos son, primero, el



Cazador otomí. *Códice Florentino.*

consumo abundante de carne de venado y aguamiel, y, segundo, la inclusión de una multitud de pequeñas especies recolectables, como gusanos y larvas.

Además, la caza del venado y la explotación del maguey dotaban a los otomíes de valiosos bienes de intercambio, como las pieles y el cordel, que vendían en las ciudades nahuas a cambio de otros bienes como la sal y las mantas de algodón. Otro recurso que los otomíes explotaban de manera preferente, en virtud de su posición geográfica (muchas fuentes definen a los otomíes como "serranos"; ellos eran los amos de la serranía del Ajusco, por ejemplo), era la madera. Los nahuas cubrían sus casas con techos firmes y necesitaban morillos para sujetar esos techos; también cubrían las paredes de sus casas con estuco y manufacturaban muy finas piezas de cerámica; para preparar la cal y para cocer el barro necesitaban infinitas cantidades de leña. No es difícil ver la importancia que la explotación de la madera podía tener.

Así las cosas, tal parece que nahuas y otomíes se necesitaban mutuamente. Los nahuas despreciaban a los otomíes y los ridiculizaban, pero eso es común entre vecinos. Los dos grupos habían vivido juntos durante siglos. Y si bien los nahuas veían con desagrado a esa gente que usaba adornos y tatuajes sin ton ni son (sin reconocer jerarquías porque su sociedad era mucho menos estratificada que la nahua), a esa gente que no idolatraba el maíz de la misma forma en que ellos lo hacían, a esos montañeses de chozas oscuras, también es verdad que admiraban en ellos sus dotes de cazadores y, sobre todo, su extraordinaria valentía y habilidad en la guerra. Los ejércitos nahuas llegaron a incluir un cuerpo especial denominado "otomí", integrado preferentemente por guerreros de este grupo étnico de enorme fama.

Valga lo dicho hasta aquí para señalar que en el corazón mismo de los territorios nahuas, en las cercanías de la propia Tenochtitlan, había mucha gente que vivía de otra manera. Pero pasemos a aprovechar ahora la singular riqueza con la que las historias y los documentos coloniales evocan el modo de vida de los pobladores de las ciudades, los poderosos, los ingenieros, los horticultores, los elegantes, los festivos, los devotos, los nahuas que, en su momento, recibirían y dejarían perplejos con su riqueza y sofisticación a los soldados españoles.

LA SOCIEDAD URBANA

Por alguna razón ha resultado atractivo para muchos autores imaginar la sociedad prehispánica como un conglomerado de comunidades autosuficientes, capaces de producir todo lo necesario para vivir. Las evidencias históricas y arqueológicas indican lo contrario: los pueblos mesoamericanos, y los nahuas muy particularmente, desarrollaron numerosas formas de especialización laboral; las comunidades dependían del mercado

y, en esa medida, de su incorporación a grandes centros políticos y urbanos, para poner en circulación su producción especializada y completar mediante el intercambio los bienes que necesitaban para subsistir.

Las ciudades del Valle de México, situadas en su mayoría a la orilla de los lagos e incluso en sus islas, como México-Tenochtitlan, reunían en su territorio a muchas comunidades de especialistas. Estas comunidades recibían en náhuatl dos nombres que en varios documentos se presentan como sinónimos: *calpulli* y *tlaxilacalli*.[3] *Calpulli* significa literalmente "casa grande"; el término parece referirse al templo de la comunidad, que quizá fuera también un ámbito para reuniones comunales no religiosas. La etimología de *tlaxilacalli* es muy oscura, pero parece contener la idea de una casa rodeada por agua, lo cual podría aludir a los islotes-barrios que caracterizan el patrón de asentamiento de Tenochtitlan y de otras ciudades lacustres.[4] Estos calpullis o tlaxilacallis albergaban grupos de familias emparentadas, que tenían en común el origen, el oficio y la devoción por ciertos dioses, y funcionaban, al mismo tiempo, como barrios o circunscripciones administrativas de la ciudad. El orden de estas comunidades parece haber oscilado siempre entre la autogestión y el cumplimiento de ciertas reglas y obligaciones impuestas por el orden político central.[5]

En el ámbito profusamente urbanizado del Valle de México, había calpullis especializados en tareas muy distintas: agricultores, recolectores de sal, recolectores de excremento de murciélago (usado como abono), aguadores que llevaban el agua potable de los acueductos a las viviendas, pescadores, recolectores de algas lacustres (muy alimenticias), cazadores de patos, etc. Aunque varios de estos oficios se desempeñaban en medios no urbanos, es muy probable que la gente que los practicaba viviera en las ciudades y se trasladara en canoa para su faena diaria. Además, varias de esas tareas se realizaban en las orillas mismas de las ciudades. Los agricultores, por ejemplo, laboraban la mayoría de las veces en chinampas, más o menos cercanas a sus casas, y lograban varias cosechas anuales gracias a la disponibilidad de agua y a la práctica de refinadas técnicas hortícolas como el uso de almácigos.[6]

Además de la producción de alimentos y de los oficios relacionados directamente con la subsistencia, en las ciudades del Valle de México proliferaron las comunidades dedicadas a la artesanía y al comercio. Infinidad de calpullis se dedicaban a tareas como la cerámica, la cestería, la confección de objetos de piel, la elaboración de navajas y puntas de obsidiana, el arte plumaria, la orfebrería, el trabajo de piedras finas, la manufactura de petates, la decoración de mantas o la carpintería. También había comunidades que formaban parte de los grupos de mercaderes que reconocían a las ciudades del lago, y particularmente a Tenochtitlan y Tlatelolco, entre sus principales terminales de comercio.[7]

En otro capítulo de este volumen se habla con detalle de las características del urbanismo practicado por los nahuas en el Valle de México. Limitémonos entonces a algu-

nos rasgos básicos. El agua era un factor determinante para las ciudades del lago (como Culhuacán y Xochimilco) y decisivo en el caso de la isla de México. En la capital mexica, la circulación y el acceso a las viviendas solía incluir vías peatonales y vías navegables.[8] Las vías navegables eran naturalmente preferidas por quienes tenían que trasladar materiales pesados y trasegar con mercancías. Las familias que componían cada comunidad se congregaban en islotes de diferentes formas, algunos como delgadas franjas y otros a manera de "manzanas" más amplias. En cada barrio, independientemente de su forma, había un área comunal compuesta por el templo, alguna plazoleta y una casa de reunión, y además un conjunto de predios familiares. Tales predios eran utilizados por dos o tres familias nucleares[9] y solían incluir un número variable de cuartos-dormitorio (en promedio unos tres), algún cuarto de cocina, alguna bodeguita y algún corral. Generalmente estos predios tenían un pequeño huerto en el que se podían cultivar hierbas como el epazote y algunas plantas de chile y tomate. Los predios que estaban directamente en contacto con un cuerpo de agua tenían su propio embarcadero. Además de los rasgos señalados hay que mencionar el temazcal: no había un solo temazcal público por cada barrio, pero tampoco había un temazcal por cada predio. Al parecer, los temazcales eran atendidos y utilizados en común por varias familias.[10]

La vivienda se hacía con base en sillares de adobe y techos firmes hechos con morillos y entortados de vara, paja y adobe. El estuco se utilizaba para impermeabilizar las azoteas y es probable que haya servido para recubrir la cara exterior de muchos cuartos. Sin embargo, el uso intensivo del estuco y su aplicación en los interiores para funcionar



Un vagabundo sentado al pie de una barda. *Códice Florentino.*

Ciudades

Y veíamos en aquellas ciudades cúes y adoratorios a manera de torres y fortalezas, y todas blanqueando, que era cosa de admiración, y las casas de azoteas, y en las calzadas otras torrecillas y adoratorios que eran como fortalezas. Y después de bien mirado y considerado todo lo que habíamos visto, tornamos a ver la gran plaza y la multitud de gente que en ella había... y entre nosotros hubo soldados que habían estado en muchas partes del mundo, y en Constantinopla, y en toda Italia y Roma, y dijeron que plaza tan bien compasada y con tanto concierto y tamaña y llena de tanta gente no la habían visto.

Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista....*, cap. xcii.

como soporte de pintura decorativa parece haber sido un rasgo exclusivo de las casas nobles y los edificios religiosos y políticos de la ciudad.

Las ciudades del Valle de México estaban cruzadas por algunas calles principales —grandes calzadas en el caso de Tenochtitlan—, que conectaban el centro político y ceremonial con el conjunto urbano. Además, solía haber plazas y edificios administrativos retirados del centro, que presidían cada una de las demarcaciones administrativas mayores en que se dividía la ciudad. En el caso de México-Tenochtitlan sabemos que había cuatro grandes divisiones o parcialidades, y cada una de ellas puede haber tenido varias decenas de barrios.[11] La vivienda de la nobleza y los grandes palacios de los soberanos y sus parientes cercanos solían agruparse en las calles principales y alrededor de las plazas mayores.

Es importante considerar que si bien las calzadas y plazas principales estructuraban y organizaban en cierta forma el crecimiento de los conjuntos urbanos y el acceso a los espacios públicos, había vastas áreas cuya distribución dependía del crecimiento más o menos espontáneo de las comunidades. En el caso concreto de Tenochtitlan sabemos que en los barrios había lo mismo calles rectas que calles sinuosas, calles amplias y estrechas, callejones, lotes baldíos, zonas ocasionalmente anegadas y algo de basura que los zopilotes contribuían a levantar.[12]

SONIDOS Y OLORES

Las fuentes históricas que se refieren a la isla de México nos permiten atisbar la sonoridad que debió ser propia a esa gran ciudad. El agua era el sonido de fondo; debió serlo siempre, día y noche. El viento debe haber producido un golpeteo constante del agua contra los bordes de las isletas y diques, y el ruido debe haberse incrementado por la resonancia resultante de su choque con los muros de miles de construcciones y puentes de tablas. Desde el amanecer hasta la puesta de sol, la circulación de decenas de miles

de canoas por los canales de la isla y alrededor de ella, las paletadas de los remos y la agitación producida por las garrochas empleadas para maniobrar, tiene que haber incrementado considerablemente el movimiento del agua y el rumor que constituía el fondo sonoro de la ciudad. Sobre esa red de ruido acuático se esparcían los demás sonidos.

Tenochtitlan era bulliciosa porque era una gran ciudad. La impresionante arquitectura, la estremecedora actividad ritual y el rígido control de la monarquía sobre algunos aspectos de la vida de sus súbditos, no debe impedirnos ver una rutina diaria bastante normal para una urbe. Sabemos que las reuniones y tertulias eran comunes en cualquier plaza de barrio, como lo eran, lógicamente, en los patios de las casas.[13] También eran comunes los saludos, bromas, gritos y auténticos altercados; todo lo cual esparciría en el espacio urbano el eco de las voces.[14] En los espacios a los que concurría mucha gente, como los embarcaderos próximos a una plaza de mercado, el rumor de las voces tiene que haber sido mucho más notable. Sabemos, gracias a las memorias de Bernal Díaz del Castillo, que el ruido producido por las voces de los tratantes en el mercado de Tlatelolco podía oírse a más de 4 km de distancia: "solamente el rumor y zumbido de las voces y palabras que allí había sonaba más que de una legua".[15]

Otros sonidos, vinculados con la actividad ritual, imponían un ritmo a la vida en la ciudad, del mismo modo que lo harían las campanas en tiempos coloniales. Al salir el sol retumbaba el enorme tambor del templo de Quetzalcóatl. Ese mismo tambor se oía en toda la ciudad cuando el sol se ocultaba: entonces se levantaban los tianguis, y las calles y plazas de la ciudad se iban quedando vacías. Entrada la noche, los jóvenes del *calmécac* salían por los caminos tocando flautas y teponaztles, y al llegar la media noche esos mismos jóvenes, que practicaban sacrificios nocturnos, tocaban las sonoras trompetas del caracol marino (el tipo que conocemos como *Strombus*). Es probable que hubiera ocho o nueve señales sonoras de este tipo a lo largo del día, pero las fuentes no nos permiten asegurarlo. Lo que parece claro es que la primera señal sonora se emite desde el centro ceremonial de Tenochtitlan, y a continuación viene una réplica a esa señal, producida por múltiples emisores de la periferia.[16] Por otro lado es curioso que los instrumentos de viento y el teponaztle se utilicen para las horas nocturnas, y el gran huéhuetl, tambor de madera y membrana, se asocie con momentos que tienen presencia de luz solar. Esto nos hace pensar que en la división dual del cosmos indígena, los sonidos agudos correspondían a la noche (ámbito femenino) y los graves al día (ámbito masculino).[17]

Como todas las ciudades y villas de la era preindustrial, México-Tenochtitlan olía a humo de leña, pues ardía un fogón en cada vivienda y muchos otros en los braseros de los templos y edificios públicos. A ese aroma se añadía cada mañana el perfumado olor del copal. Al salir el sol, mientras sonaba el tambor de Quetzalcóatl, los sacerdotes de los templos y cada madre de familia en su respectivo hogar, avivaban el fuego y esparcían el polvo de la resina aromática.[18]



Toque del *teponaztli* en las horas nocturnas. *Códice Mendoza.*

Aromas, ofrendas matutinas

Y cerca de la mañana quemaban las ofrendas de papel y copal, decían que con estas cosas daban de comer al fuego, y descabezaban codornices cabe el fuego y derramaban la sangre, y las codornices andaban revolando cerca del hogar; y también derramaban el pulque en derredor del hogar y después a las cuatro esquinas del hogar derramaban el pulque.

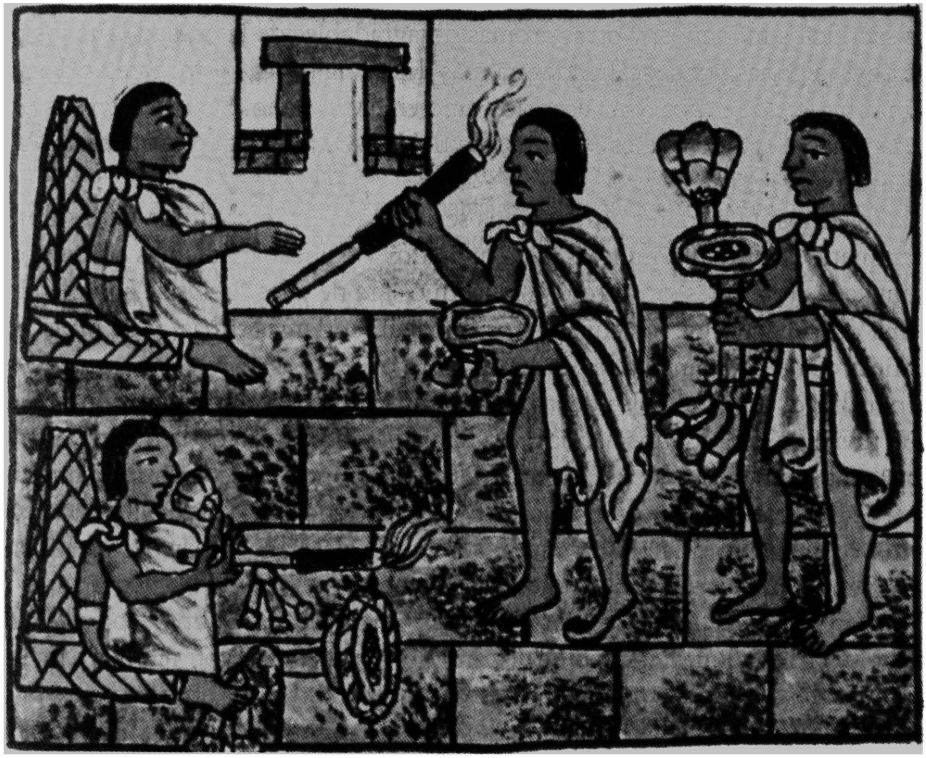
Los pobres ofrecían un incienso que llaman *copalxalli*, en su mismo hogar, y los más pobres ofrecían una yerba molida que se llama *yauhtli*, en sus mismos hogares...

Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general...*, libro IV, cap. XXV.

A diferencia de otras ciudades, como las europeas de la época, no parece que México-Tenochtitlan tuviera un mal olor generalizado. Las crónicas suelen elogiar la limpieza de la ciudad y detallan algunos de los procedimientos mediante los cuales se lograba esa limpieza.[19] En los barrios había cuadrillas encargadas de levantar la basura y desazolvar los canales anegados. En algunas vías públicas había braseros para la incineración de los desechos sólidos. Y por lo que se refiere a los *detritus* humanos, sabemos que la ciudad contaba con un interesante sistema de letrinas, colocadas en puentes sobre los canales, de manera que el excremento se iba acumulando en canoas que posteriormente lo trasladaban a zonas específicas para procesarlo (¿acaso desecarlo y pulverizarlo?) y venderlo como abono agrícola y como ingrediente para el curtido de pieles. Este tipo de procedimientos, y la ausencia de ganado (recordemos que no había vacas, ni cabras, ni cerdos en América), tuvo que dar como resultado una ciudad moderadamente limpia.

Pero, sin duda, habría también algunos olores desagradables, como aquellos que tienen que haber emanado de las plazas de mercado cuando los puestos se levantaban y el piso quedaba lleno de desperdicios.[20] El sistema de las letrinas públicas no era totalmente eficaz; sabemos por las fuentes del siglo XVI que cuando la gente se veía urgida de evacuar el vientre durante la noche acudía a los lotes baldíos; y también había quienes orinaban en la calle, particularmente cuando se trataba de expresar su desagrado a algún vecino de mala reputación, en cuyo caso lo hacían contra la tapia de su casa.[21] En fin, las zonas donde se realizaba el curtido de pieles y el procesamiento de abonos también deben haber despedido malos olores.

La principal fuente de olores fétidos debió ser, sin duda ninguna, el gran recinto del Templo Mayor. Cuando los conquistadores españoles, en aquellos días en que fueron huéspedes de Moctezuma, recorrieron sus patios y habitaciones, no podían soportar el olor. "Todo hedía a carnicería", recuerda Bernal, "era tanto el hedor, que no veíamos la hora de salirnos afuera".[22] Ese mal olor procedía, por supuesto, de la sangre



Cañas de tabaco y ramilletes de flores. *Códice Florentino.*

acumulada en pisos y paredes y de las vísceras y porciones de la carne de los sacrificados. No sólo los españoles mencionan la pestilencia que resultaba de la práctica del sacrificio ritual, también las fuentes indígenas reparan en ello.

La exhibición de cerca de 72 000 cabezas humanas, ensartadas en una gigantesca estructura, conocida por los mexicas como *tzompantli*, tuvo que dar lugar a un ambiente poco saludable en la gran plaza ceremonial. Pero la apoteosis sería inmediatamente después de las grandes jornadas de sacrificios humanos. En tiempos de Ahuítzotl tuvo lugar una gran fiesta para celebrar la coronación del emperador, la inauguración de la estructura ampliada del Templo Mayor y el año nuevo. El acto principal fue el sacrificio de 80 400 prisioneros de guerra; el sacrificio se llevó a cabo en cuatro templos de manera simultánea y duró cuatro días y sus noches. Como consecuencia de esta jornada de sacrificios "estaba la ciudad hediendo de la sangre, muertos y cabezas de los indios".[23] La tradición histórica indígena de la que abrevó Diego Durán para su historia afirmaba "que era un hedor acedo, abominable, que no lo podían sufrir los de la ciudad".[24]

Seguramente fue para evitar los malos olores producidos por la práctica constante de los sacrificios humanos, y otros aromas desagradables de la ciudad, que los nobles de México y algunas otras localidades nahuas desarrollaron la costumbre de llevar consigo un ramillete de flores, y a veces dos, uno en cada mano. Sentados en sus reuniones y caminando por las calles y plazas, los nobles se acercaban este *bouquet* a la nariz e inhalaban con gusto.

También los mercaderes acaudalados se deleitaban con el aroma de las flores; en sus banquetes repartían ramilletes a los invitados y colocaban además arreglos de flores frente a las imágenes de sus dioses. La atmósfera de tales fiestas se completaba con el aroma del tabaco, que los comensales fumaban en largas cañas, y de otras hierbas aromáticas que se ponían a arder en braseros.[25]

En realidad, pocos pueblos de la historia parecen haber tenido la pasión por las flores que tuvieron los antiguos nahuas. No había fiesta religiosa en la que no estuvieran presentes las ofrendas florales, a veces en forma de grandes tapetes. Importantes cargamentos de flores formaban parte de los tributos que Tenochtitlan recibía periódicamente; la mayor parte procedían de comunidades al sur del Valle de México, de Xochimilco a Oaxtepec.

ORDEN Y POLICÍA

Conocemos algunas leyes promulgadas por los reinos nahuas de la época prehispánica, especialmente de Tenochtitlan y Tetzcoco. Las penas para los delitos eran severas; con mucha frecuencia los transgresores debían pagar la falta con su vida. Se perseguían principalmente el homicidio, el robo, la embriaguez, el adulterio y, por supuesto, la traición al reino. Las sentencias solían ejecutarse públicamente para que sirvieran como escarmiento. En caso de adulterio, por ejemplo, la pena de muerte podía ejecutarse con golpes de leño, con una lapidación realizada por la multitud, o dejando caer una pesada piedra varias veces sobre la cabeza de los adúlteros, hasta reventársela. En el caso de la traición al Estado, que era vista como una falta gravísima, los culpables eran descuartizados, y los pedazos de su cuerpo se exhibían por los barrios de la ciudad.[26]

La aplicación de las leyes requería, naturalmente, que los delitos fueran del conocimiento de la autoridad. Cuando las faltas ocurrían dentro de los barrios, los transgresores podían verse cobijados por la complicidad de sus parientes y vecinos, o protegidos por un juez corrupto o condescendiente. Pero en el caso de las faltas cometidas en las calzadas y plazas, y particularmente en el mercado —lugar seguramente tentador para los delincuentes— era mucho más fácil que los criminales fueran reconocidos, llevados a los tribunales centrales y ajusticiados con presteza.

Riñas comunes

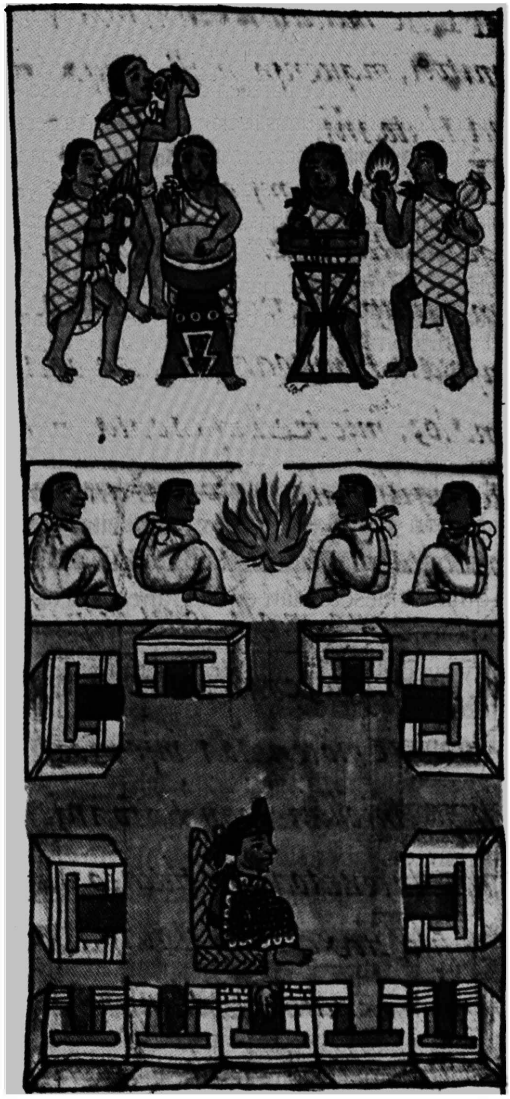
Son estos indios de su naturaleza tan sin cólera y tan pacíficos, que parecen carecer de la irascible, por lo cual muy pocas veces les acontece reñir; pero cuando algunos reñían y allegaban a descalabrarse o a mesarse o a romperse las mantas, como no había armas, presto los ponían en paz. Si la justicia lo sabía, enviábalos a la cárcel y allí estaban algunos pocos días. El injuriador pagaba la cura al descalabrado, o la manta que le había rompido; que muchas veces toda su furia para en romperse las mantas, que como eran delgadas, presto se rompían.

Muchas de sus rencillas eran de algunas palabras de enojo, a llegar a empujarse el uno al otro, y cuando más tomaban puños de tierra, y dábanse con ella en los ojos, y luego se apartaban, limpiando cada uno sus ojos...

MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. XVII.

Entre las responsabilidades del gobernante, las fuentes destacan la organización de la vigilancia de la ciudad. El mercado contaba con guardias y jueces para evitar la comisión de delitos y las iniquidades entre tratantes. Además había grupos de guardias armados que recorrían las calles y detenían a quienes descubrían en flagrancia.[27] No sabemos si estos piquetes tenían autorización para internarse por los barrios o se limitaban a circular por las principales plazas y avenidas. El conjunto de la información sobre la vida social de Tenochtitlan, costumbres y conflictos, sugiere que las rondas de los guardias no penetraban en los barrios. Las amplias calles que comunicaban varios barrios y se conectaban con las principales áreas cívicas, mercantiles y religiosas de la ciudad constituirían algo bastante parecido a lo que hoy consideramos vías públicas; el orden en las calles del interior de los barrios parece haber sido visto como un asunto de orden interno de los barrios o calpullis, aun si en última instancia las autoridades centrales estaban facultadas para intervenir.

Entre las noticias que tenemos sobre la actuación de la guardia en la ciudad, no deja de sorprender, por su meticulosidad, la facultad que tenían los vigilantes de detener a los transgresores del código de vestido que separaba estrictamente a nobles (*pilli* en náhuatl, plural *pipiltin*) de plebeyos (*macehualli* en náhuatl, plural *macehualtin*). Cuando los guardias detectaban a un hombre del pueblo que usaba el manto o tilma más abajo de las rodillas lo detenían y le levantaban la tilma para observar sus piernas. Si se apreciaban las cicatrices propias de un guerrero lo dejaban ir, pues se entendía que en virtud de su valentía en la guerra podía gozar del privilegio de usar la tilma a la manera de los nobles, lo cual le permitía cubrir las feas marcas en su carne (imaginemos los tajos de las navajas de obsidiana). Pero si los guardias descubrían que el sujeto era un impostor, lo llevaban prisionero a las cárceles centrales para que fuera juzgado y castigado.[28]



Vigilancia nocturna. El *tlatoani* la supervisa directamente. *Códice Florentino.*

La expresión más clara de la voluntad de control estatal sobre el orden de la ciudad la encontramos en el uso del toque de queda. Varias fuentes coinciden en señalar que tanto en la isla de México como en otras ciudades nahuas de la época, la gente debía recogerse tras la puesta de sol. El toque del tambor de Quetzalcóatl, hacia las seis de la tarde, era la señal de que las transacciones comerciales debían suspenderse en la ciudad; los mercaderes levantaban sus puestos y quienes no eran residentes en la ciudad (fueran vendedores o compradores) debían concentrarse en las posadas que para el efecto había cerca de los embarcaderos. Después del toque de la puesta de sol, según Alvarado Tezozómoc, "se ponían todos en tanto silencio que parecía no haber hombre, desbaratándose los mercados, recogiéndose la gente, con que quedaba todo en gran quietud y sosiego".[29] Fray Diego Durán explica que aquella señal del tambor era "como agora se usa tañer a la queda en las ciudades para que los hombres se recojan"; y por eso, tan pronto como sonaba el tambor la gente exclamaba "recojámonos, pues ha tocado Ehécatl".[30]

Para los mercaderes, igual que para otros trabajadores de la gran ciudad, concluir la actividad y regresar a casa requería tiempo; los pescadores debían acarrear y tender las redes y poner a resguardo sus canoas; quienes trabajaban a cierta distancia de su casa, como los cazadores de patos o los recolectores de excremento, tenían que disponer de su cargamento y navegar de regreso a su barrio. Por todo ello es muy probable que el toque de la

puesta de sol fuera un primer aviso, y seguramente sería el toque de flautas y teponaztles, ejecutado por los jóvenes "novicios" que subían a lo alto de los templos y a algunas montañas de las cercanías (como en Chapultepec o Tacubaya), el que marcaba la prohibición de salir a la calle. Este toque de los novicios se producía, según parece, entre la puesta de sol y la media noche, es decir, alrededor de las nueve de la noche.[31]

En las fuentes se indica que la vigilancia nocturna de la ciudad se había establecido por motivos de seguridad. Al estar toda la población recogida en sus casas, era más fácil que la guardia de la ciudad detectara la presencia de intrusos, invasores o espías, y era más fácil evitar que se llevaran a cabo reuniones con fines sediciosos. Se dice que el *tlatoani*[32] en persona hacía algunas rondas para verificar desde lo alto de algunos edificios que la ciudad estaba en calma.[33]

Castigo por alterar el orden público

Pero los que reñían en el mercado, como alborotadores del pueblo, eran más gravemente castigados, y aconteció una vez en el mercado de Tezcuco, que como riñesen dos mujeres, y de palabras viniesen a las manos, echáronse mano a los cabellos, y la una asió a la otra de la oreja y rompiéndosela hasta correr sangre por el rostro abajo, y a la pelea de las mujeres, toda la gente del mercado se ayuntó y escandalizó como cosa cuasi nunca vista. Sabido por el señor, mandó ahorcar a la mujer que rasgó la oreja a la otra, por el alboroto y escándalo que había dado, y porque fuese ejemplo para las otras mujeres.

MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. XVII.

Los jueces

Los jueces que se ha dicho en amaneciendo estaban sentados en sus estrados de esteras; y luego acudía la gente con sus demandas, y algo temprano les traían la comida desde palacio. Después de comer reposaban un poco, y tornaban a oír los que habían quedado, y estaban hasta dos horas antes que se pusiese el sol.

ALONSO DE ZORITA, *Breve y sumaria relación de los señores...*, respuesta al cap. IX.

EL BARRIO Y SUS COSTUMBRES

Los barrios tenían sus propias plazas; en ellas se congregaba la gente para las fiestas y para la organización del trabajo comunitario; allí se detenían a conversar los amigos, al final de cada jornada, formando corros, sentados en cuclillas; hacían bromas, hablaban de las cosas del barrio, ponían motes a quienes habían hecho algo inusual.[34]

Además de la plaza del barrio, había un recinto especialmente adecuado para las reuniones que era la casa del jefe del *calpulli*, a quien las fuentes se refieren como "hermano" o "pariente mayor". En el patio de esta casa, más grande que las de los comuneros ordinarios, tenían lugar reuniones periódicas a las que asistían los jefes de familia para tratar los asuntos de la comunidad con el dirigente, y éste ofrecía comidas para agasajar a sus invitados. En las grandes ocasiones, las fiestas ofrecidas en las casas de los jefes de barrio duraban toda la noche. Entre mercaderes y artesanos prósperos, los jefes tenían la riqueza suficiente como para ofrecer a su gente hongos alucinógenos, chocolate y diversos platillos. Además abundaban las flores, el copal y el tabaco... aroma concentrado de fiesta, toda la noche y todo el día siguiente. A lo largo de la velada se contaban infinidad de historias; a veces se hablaba de las visiones que cada quien había tenido con los hongos alucinógenos, y con la mayor frecuencia se contaban anécdotas sobre el trabajo y las experiencias de los últimos tiempos.[35]



Los jovencitos del barrio son conducidos a la *telpochcalli* o "casa de jóvenes", para recibir instrucción militar y otras enseñanzas. *Códice Florentino.*

Las casas de los vecinos comunes de cada barrio también eran espacios relativamente aislados del exterior y con vida propia. En el patio que todos los predios tenían, las reuniones eran cosa de todos los días. Allí se congregaban para comer los que residían en el predio; allí se reunían para hilar y tejer hermanas, cuñadas, suegras, primas; a ese patio llegaban las visitas cuando alguien estaba enfermo o cuando alguna mujer acababa de dar a luz; allí se reunían los amigos para jugar al *patolli* (una especie de parchís) o simplemente para conversar.

Amistades, reuniones familiares, congregación de vecinos, narraciones nocturnas; vida de plaza y de patio. A pesar de estar inscritos en un orden urbano que se regulaba desde palacio, dentro de los barrios parecen haber existido las condiciones propicias para que se preservaran costumbres y valores ancestrales, para que prevaleciera un orden propio. ¿Pero en qué consistía el orden comunitario de los barrios de Tenochtitlan, y en qué era distinto del gran orden político de la ciudad?

En primer lugar, los miembros de cada barrio estaban unidos por la certeza de tener un origen y un destino comunes. La historia de los calpullis se remontaba a un tiempo anterior al advenimiento de la monarquía, y su porvenir no estaba fatalmente vinculado a los avatares de la política del reino. La historia demostraba que los calpullis podían tener una vida más larga que los estados. Además, la pertenencia al *calpulli* o *tlaxilacalli* era la vía de acceso a todos los derechos fundamentales: el derecho a un espacio para vivir, el derecho a aprender y ejercer un oficio, el derecho a explotar ciertas riquezas naturales, e incluso el derecho a la atenta protección de un dios. Salir del barrio equivalía a perder todo derecho, toda protección. Así las cosas, no es de extrañar que la lealtad estuviera puesta, en primera instancia, en el barrio.[36]

La manutención de huérfanos y viudas, así como la asistencia a las familias que pasaban por alguna situación difícil, eran responsabilidades que el barrio asumía colectivamente. Esa práctica nos habla de un mecanismo bien establecido para evitar el empobrecimiento de algunos individuos de la comunidad.[37] Pero si la comunidad no estaba dispuesta a permitir que algunos de sus miembros se situaran debajo del resto, tampoco veía con buenos ojos que otros intentaran colocarse arriba. La única diferencia de riqueza aceptable parece haber sido la concentración de algunos recursos en la casa del jefe, pero estos recursos eran periódicamente devueltos a la comunidad, en cada comida que el jefe ofrecía a los cabezas de familia.

Fragmentos de la tradición oral que quedaron plasmados en las fuentes del siglo XVI sugieren que el reclamo de igualdad ocupaba un papel importante en la ideología de las comunidades nahuas del Posclásico. Otros rasgos destacados de esa ideología son la preocupación por evitar el conflicto interno, la desconfianza de los extraños al barrio, y una desmedida sensibilidad frente al problema de la divulgación de los secretos,[38] que parece corresponder con una preocupación por la injerencia de los criterios e ins-



Varias mujeres despiden con tristeza a un miembro de la familia que va a emprender una travesía de comercio. *Códice Florentino.*

tancias judiciales del gobierno central en la vida de los barrios. El problema de la fobia al extraño, conducta frecuente en muchas sociedades tradicionales, lo comentaremos adelante, al hablar de las maneras nahuas de insultar. Examinemos ahora algunos de los dichos o "adagios" nahuas recogidos en el *Códice Florentino*,[39] para buscar indicios de los otros rasgos.

Pocas cosas parecen desagradar más a los antiguos nahuas que el afán de algunos por destacar, por situarse encima de los otros; muchas frases hechas hacen referencia a ello. Al engreído se le lanzaba el epíteto *ixquáhuitl*, "cara de palo"; se reprendía al sabihondo con la expresión *tomachizoa*, "sabelotodo"; a los que desdeñaban a los demás se les repetía la sentencia *ayac tictoxictiznequi*, "nadie debe ser despreciado". A quienes presumían de tener alguna cualidad o decían hacer las cosas mejor que los otros, se les aplicaban las frases *mocicinoa*, "se jacta", e *ixtimal*, "gloria en la cara". En general, a cualquiera que buscaba llamar la atención de los demás, por el medio que fuese, se le reprendía con la frase *tlacoqualli in monequi*, "se requiere sobriedad".

También parece haber sido una preocupación importante la de evitar el conflicto en la convivencia cotidiana. En el repertorio de dichos del *Códice Florentino* podemos ver tres frases diferentes empleadas para señalar a los que reaccionaban con violencia: *tlani xiquipilhuilax*, "por abajo arrastra el costal", se decía de aquel que fingía ser tranquilo cuando en realidad era peleonero y agresivo; *tlatolli itlaqual*, "las palabras son su comida", se le decía a quien, después de recibir un pequeño llamado de atención, montaba en cólera y empezaba a discutir, llenándose la boca de palabras. El dicho *icniuhmoyactli* quiere decir "el que dispersa a los amigos", y según nos indica el texto, cuando los amigos se encontraban conversando, en grupo, tranquilamente, y aparecía el peleonero, todos se ponían de pie y se retiraban para evitar confrontarse con él; en ese momento decían con resignación la frase *icniuhmoyactli*.

El uso de estas frases hechas y la costumbre de reprender o aislar a miembros de la comunidad cuya conducta se consideraba negativa son expresiones de una práctica jurídica comunitaria. La comunidad juzga, y castiga con la burla, la recriminación, el señalamiento público, el aislamiento a base de silencio y distancia, y, en el peor de los casos, la expulsión. Pero si las faltas cometidas estaban tipificadas en el código del reino, las autoridades judiciales de la ciudad (nombradas por el *tlatoani*) habrían tenido derecho de intervenir para aplicar los castigos establecidos en las leyes: cárcel, azotes en público, lapidación, ahorcamiento.

Para los barrios, cuya vida interna era tan intensa y estructurada, debe haber sido por lo menos incómodo que los procedimientos judiciales del reino interfirieran con sus propias tradiciones; especialmente porque las conductas consideradas delitos no eran sólo aquellas que tenían que ver con la relación entre los comuneros y el gobierno central: el código del *tlatocáyotl*[40] (lo mismo en Tenochtitlan que en Tetzcoco y otras ciudades) establecía penas muy severas para conductas como el adulterio y la sodomía, que eran asuntos de importancia para la moral familiar y comunitaria, pero de escasa relevancia política. Observemos la desproporción que hay en el hecho de que un gobierno que subsiste sobre un conglomerado de comunidades semiautónomas, que tiene que respetar las tradiciones de esas comunidades en lo tocante a la organización de la producción, a las formas internas de gobierno, y a múltiples costumbres, aspire a conocer detalles de la vida privada y a castigar las transgresiones a ciertas normas cometidas por cualquier individuo, así sea en una oscura alcoba, en el más diminuto patio del barrio más remoto.

Es muy probable que los calpullis hayan tratado de proteger a sus miembros de la acción judicial para resistir esa injerencia del gobierno central. Quizá el rechazo a peleoneros y escandalosos, al cual nos referíamos antes, esté vinculado con el interés de mantener cierta discreción sobre los sucesos del barrio. Lo que resulta sin duda sintomático es que encontremos no menos de seis dichos, en el libro VI del *Códice Florentino*,

relacionados con la divulgación de secretos y los riesgos de la actuación de las autoridades centrales: indudablemente era una preocupación importante. Hay una expresión para llamar la atención al entrometido, *nonouian*, "por todas partes". Dos dichos lanzan sendas advertencias a quienes pudieran buscar un beneficio acercándose a las autoridades o quisieran perjudicar a otros con un pleito: *tetitech noneua*, "me voy contra una piedra", se le decía a quien se acercaba a un *tlatoani* para buscar un favor y resultaba perjudicado por la ira del gobernante; *notlepapalochiuhtiuh*, "me voy al fuego como una mariposa", se usaba cuando alguien llevaba pleito contra alguno y resultaba que al final el buscapleitos quedaba en vergüenza o incluso era condenado a muerte.

Otra advertencia está contenida en dos dichos que aluden de manera directa a la revelación de secretos: en ellos se recuerda que la consecuencia de un pleito siempre puede ser que se hagan públicas las faltas de los involucrados. La expresión *ompa ce zotl ommopilo*, "allí se colgó un trapo", se empleaba para referir el caso de alguien que quería dañar a otro con alguna acusación y resultaba afectado por una acusación mayor. El dicho *ninotocuiuitla*, "yo arranco mi mata de maíz", lo dice quien ha recibido una ofensa de un ser querido que le debía respeto y lealtad; rota la lealtad, el agredido opta por divulgar las cosas secretas que sabe de su agresor, y entonces dice *ninotocuiuitla*.

Pero quizá el más ilustrativo de todos sea el dicho *cuix nixilotl nechititzayanaz*, "¿acaso soy un jilote y me abriré mostrando las entrañas?". Los informantes explican el uso de este refrán: si alguien ha cometido alguna falta, como adulterio, y otro lo descubre, el que cometió la falta le pide a quien lo descubrió que no cuente a nadie lo que ha visto, a lo cual el que ha descubierto la falta responde *cuixnixilotl*. Este dicho nos permite evocar una relación cotidiana y percibir la preocupación por mantener las faltas en secreto. El hecho de que la promesa de silencio haya cristalizado en un dicho, nos sugiere hasta qué punto podía estar extendida la costumbre de guardar complicidad.

Detrás de los fragmentos de la tradición oral que hemos revisado, podría haber una estrategia de las comunidades para atenuar el impacto de la acción judicial sobre los barrios. Pero incluso cuando los delitos llegaban a oídos de los jueces existía la posibilidad de evitar la aplicación estricta de la ley: se habla en las fuentes de algunos magistrados corruptos que recibían dádivas, que actuaban con parcialidad, y de otros que, simplemente, aceptaban que las personas involucradas llegaran a un arreglo.[41]

Preocupación por la calumnia

Decían que el que estornudaba, era señal que alguno decía mal de él, o que alguno hablaba de él, o que algunos hablaban de él.

Bernardino de SAHAGÚN, *Historia general...*, libro V, apéndice, párrafo XXX.

MARGINALIDAD Y DELINCUENCIA

Nos hemos referido antes a la existencia de dos grandes grupos en la antigua sociedad nahua, los nobles o *pipiltin* y la gente común, los *macehualtin*. La jerarquía, riqueza y funciones de los nobles estaban estrechamente relacionadas con el linaje al que pertenecían y con la cercanía que pudiera existir entre su linaje y el del *tlatoani*. El oficio, la ubicación geográfica y la carga tributaria de los macehuales dependía, a su vez, de la comunidad o barrio al cual pertenecían. Pero la organización social prehispánica no carecía por completo de fisuras; no todos los individuos estaban perfectamente asimilados a un orden comunitario; había individuos sueltos, por así decirlo, individuos que habían dejado de pertenecer a una comunidad y que se habían colocado, por lo tanto, en una situación de marginalidad.[42]

Localizo en las fuentes del siglo XVI al menos tres posibles causas de marginalidad o, dicho de otra forma, tres circunstancias que podían conducir a un individuo fuera de su comunidad. Se habla de adolescentes que abandonaban la casa paterna, que se dedicaban a vagar y eventualmente a delinquir;[43] de individuos que habían sido expulsados de su comunidad o despojados de su tierra, por haber cometido algún agravio o haber incumplido reiteradamente las reglas de convivencia de dicha comunidad,[44] o expulsados del reino por castigo judicial, y se habla, finalmente, de individuos que han cometido un delito y abandonan la ciudad en la que viven para evitar la acción de la justicia.[45]



Un viandante observa a un menesteroso llorar. *Códice Florentino.*

La complejidad y el tamaño de ciudades como México, Azcapotzalco o Cholula; la cantidad de visitantes que recibían todos los días, el bullicio y la intensa actividad comercial creaban un escenario propicio para que esos individuos solitarios pasaran inadvertidos y buscaran una forma de ganarse la vida.

Los marginados tenían frente a sí varias formas de subsistir en una gran ciudad. La primera de ellas parece haber sido la de ofrecer libremente su fuerza de trabajo como auxiliares en diferentes tareas; este sería el caso de los "ganapanes" de que habla Hernán Cortés, que se encontraban principalmente en los mercados y trabajaban como tamemes (de *tlamama*, "el que carga algo") o cargadores.[46] Quienes no encontraban alguien que los contratara o no obtenían lo suficiente para alimentarse, tenían la opción de mendigar y de recoger desperdicios en el mercado.[47] La recolección de desperdicios sería más propicia, al parecer, durante la noche, cuando el mercado se había levantado ya, y quedaba basura por todas partes. Disputarían los desperdicios a los perros, que también acudían hambrientos a las plazas.[48]

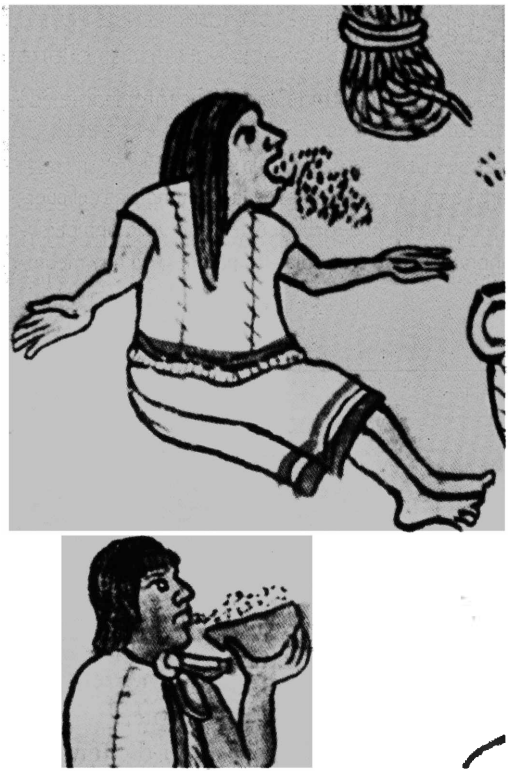
En varias fuentes se habla de actores, acróbatas, prestidigitadores, jugadores y bromistas, y es probable que quienes así se ganaban la vida fueran individuos que no pertenecían ya a una comunidad.[49] Asimismo, las prostitutas callejeras descritas en las fuentes[50] deben haber sido mujeres sin familia, porque de otro modo su actividad habría resultado inaceptable en su casa y su barrio. Las mujeres que se dedicaban a la prostitución callejera llevaban los dientes teñidos, mascaban chicle, tenían el pelo suelto y se comportaban de manera provocativa, mirando, hablando y enseñando la pierna desnuda a los hombres que pasaban.[51]

Otra manera de vivir sin el cobijo de un orden comunitario era el delito. Había, en efecto, quienes se dedicaban a asaltar casas, robaban y ocasionalmente violaban y mataban;[52] también había secuestradores de infantes que lucraban al venderlos.[53] Sin descartar que algunos de estos ladrones de los cuales nos hablan las fuentes trabajaran para algún mercader o incluso para algún noble corrupto, lo más probable es que los ejecutores de los robos fueran individuos sin un trabajo fijo y sin una relación familiar estable. La sospecha de una posible complicidad de mercaderes o nobles con los ladrones habituales procede del hecho de que la riqueza obtenida en un robo no podría haber sido

Antiquísima crueldad: secuestradores de infantes

Cuando algún niño se perdía, luego lo pregonaban y buscaban por todas partes, y si alguno lo escondía y lo iba a vender, o de industria hurtaba algún muchacho y lo vendía en otro pueblo, cuando se venía a saber, al ladrón, porque vendió por esclavo el que no lo era, hacíanle a él esclavo.

MOTOLINÍA, *Memoriales*, segunda parte, cap. XX.



Una mujer borracha, deja caer su pelo suelto y se sienta con el trasero en el piso, en actitud desgarbada. *Códice Magliabechi.*

comercializada por un comunero, y mucho menos por un delincuente solitario.

Además del robo en plena zona urbana, se menciona en las fuentes a cierto tipo de forajidos que andaban por los caminos, entre poblaciones, y que se dedicaban a asaltar a quienes iban cargados con mercancías, e incluso a asesinarlos. Los informantes de Sahagún resumen en unas líneas la feroz actuación de estos criminales: "El salteador es comparado a una bestia fiera, por ser bravo, cruel e inhumano, sin piedad alguna, el cual usa mil modos y engaños para atraer a sí a los caminantes, y así atraídos róbalos y mátalos"; y en otro pasaje describen el atuendo de piel de jaguar que era utilizado por estos malhechores para atemorizar a sus víctimas.[54]

Acaso la más triste estampa de marginalidad la proporcionan las imágenes de los borrachos que han llegado hasta nosotros. Se habla de cómo van perdiendo casa y familia al quedar sumergidos en la embriaguez, y se describe el lamentable modo de vida que les espera en las calles. Dormirán a la intemperie, tendrán su manto lleno de excremento y suciedad; al despertar estarán sucios, desmelenados, andrajosos, arrugados de la cara por haber dormido arrimados en cualquier parte. Se dice que van desvariando, diciendo cosas sin sentido, tropezando por las calles, sin rumbo.[55]

Aunque muchos de estos marginados pueden haber dormido en las calles y en los portales de los mercados, no debemos descartar la posibilidad de que hayan buscado refugio en casas abandonadas y lotes baldíos. En diferentes momentos de su historia, Tenochtitlan sufrió pérdidas parciales de población, debido a epidemias y hambrunas. En las hambrunas más graves hubo muchas familias, quizá barrios enteros, que emigraron a otras regiones, como Guatemala. Este tipo de procesos tienen que haber dado lugar a la existencia ocasional de algunos manchones deshabitados dentro de la ciudad, que sin duda deben haber atraído a quienes no tenían casa.

El lote baldío, la casa abandonada

Entre las calamidades que podían ocurrir a quien escuchara el canto del búho, los informantes de Sahagún registran que:

> la casa había de ser asolada y quedar hecha muladar y lugar donde se echasen las inmundicias del cuerpo humano; y que quedase en refrán de la familia y de la casa el decir: "en este lugar vivió una persona de mucha estima y veneración y curiosidad, y ahora no están sino solas las paredes; no hay memoria de quien aquí vivió".

Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general...*, libro V, cap. IV.

LA OTRA NOCHE

Tanto la presencia de fenómenos de marginalidad y delincuencia, como la inquietud que se percibe en la vida de los barrios en relación con la justicia, nos indican que el control gubernamental sobre la vida de Tenochtitlan no era absoluto; que las aspiraciones de orden de quienes regían el *tlatocáyotl* debían conciliarse con la vida espontánea de las comunidades, con las necesidades de una ciudad compleja y con incidentes difíciles de evitar en una urbe que pudo albergar a más de 200 000 habitantes.

El toque de queda ejemplifica bien esa ambivalencia de la situación de Tenochtitlan, entre el orden impuesto y la actuación espontánea. La disposición oficial establecía que la gente no saliera a la calle durante la noche. Sin embargo, en las fuentes se describe a criminales que realizaban sus fechorías exclusivamente de noche, como aquellos temibles *temacpalitotique*, que utilizaban alguna droga (quizá en forma de humo o polvo) para producir parálisis a sus víctimas, lo que les permitía violar a las mujeres y saquear los bienes de la familia, antes de escapar por las calles oscuras.[56]

También deambulaban, a despecho de la queda, quienes buscaban obtener algo en el mercado, amparados por la noche, como aquel ladrón que robó su manto a uno que dormía en los portales.[57] Los mendigos que se acercaran a las plazas encontrarían los desperdicios que quedaban en el piso al levantarse el tianguis, pero los disputarían a los perros. Era tan sabido lo de la visita nocturna de los perros al mercado, que los guardias encargados de la vigilancia de las calles aledañas llevaban grandes redes que colocaban de una pared a otra, en las salidas de la plaza, para dejarlas caer cuando los perros trataban de alejarse. Ocasionalmente caería en las redes algún vagabundo distraído.[58]

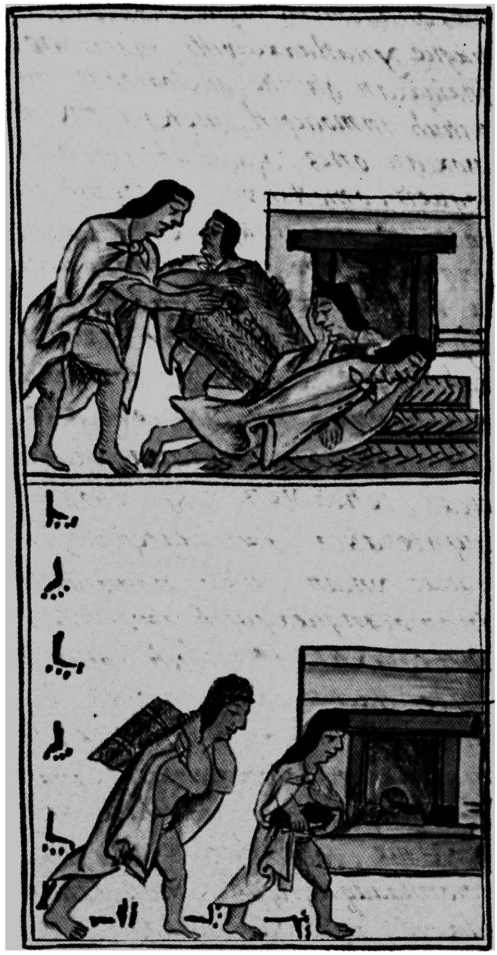
También violaban la queda, así fuera por un momento, quienes se alejaban de su casa en busca de un lote baldío para orinar. Estas breves incursiones dieron lugar a al-

gunos relatos fantásticos sobre la presencia de auténticos fantasmas de la noche, como aquella enanita peluda, de gran trasero, que pasaba las noches en los baldíos asustando a los que orinaban.[59]

Los más audaces y decididos transgresores de la queda serían los jovencitos que salían a hurtadillas de la *telpochcalli* (casa de jóvenes) y las jovencitas que abandonaban sus casas, para encontrarse y pasar la noche juntos, como lo habían acordado minutos antes, a la hora de salir del entrenamiento de las danzas en la *cuicacalli* (casa del canto).[60]



En la profundidad de la noche, un hombre se encuentra con la fantasmagórica enanita *cuitlapanton* cuando acude a un solar para evacuar el vientre. *Códice Florentino.*



Los *temacpalitotique*, ladrones nocturnos, asaltan una casa y huyen con el botín. *Códice Florentino.*

Amancebamiento al amparo de la noche

Después de la danza nocturna...

> Algunos de los principales soldados, si querían llevar alguna de aquellas mozas, decíanlo secretamente a la matrona que las guardaba, para que la llevase, pues no osaban llamarlas públicamente; la matrona la llevaba a casa de aquél a donde él mandaba, de noche la llevaba y de noche salía; si alguno de éstos hacía esto públicamente érasele tenido a mal...

Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general...*, libro II, cap. XXVII.

NOTAS

[1] Dos obras fundamentales para el estudio de la historia antigua de los grupos otomianos: SOUSTELLE, 1993 y CARRASCO, 1986.

[2] He intentado presentar un panorama de la cultura otomí prehispánica en otro trabajo: ESCALANTE, 1998. Las reflexiones que presento a continuación pueden documentarse ampliamente en aquel texto. Con respecto a la región de Puebla-Tlaxcala, es preciso indicar la presencia de otro grupo étnico, que se vuelve más numeroso cuando descendemos hacia el sur y nos acercamos a la Mixteca. Se trata de los popolocas, a quienes los nahuas también consideraban escasamente civilizados, pero que tenían relación con los señoríos mixtecos y habían construido algunos importantes asentamientos urbanos.

[3] La identidad *calpulli-tlaxilacalli* se presenta en varios documentos, y es muy clara en la principal fuente sobre el tema. Véase ZORITA, 1963, pp. 29-30.

[4] Véase el artículo de Alcántara (en este mismo volumen); allí se examinan a fondo los términos *tlaxilacalli* y *calpulli* y se formula la idea de los islotes-vecindario.

[5] En el asunto de la naturaleza del *calpulli*, la discusión ha oscilado siempre entre dos posturas antagónicas: la que afirma que el *calpulli* era una comunidad gentilicia constituida gracias a los lazos de sangre y la que considera que el *calpulli* era, fundamentalmente, una demarcación territorial y administrativa. Véase ESCALANTE, 1990a. El enfoque diacrónico del problema indica que la solución está en un término medio: en su origen el *calpulli* es un grupo gentilicio, pero su asentamiento prolongado en un ámbito urbano complejo desgasta los principios de la organización gentilicia y favorece el desarrollo de una relación administrativa con el gobierno central, en la cual el *calpulli* es un distrito.

[6] Sobre la agricultura prehispánica del Valle de México, véase ROJAS RABIELA y SANDERS, 1985.

[7] El testimonio más rico de la especialización laboral prehispánica en el Valle de México está en SAHAGÚN, 1979, particularmente sobre artesanos y mercaderes, libro IX.

[8] MOTOLINÍA, 1971, p. 211.

[9] MOTOLINÍA, 1971, p. 97.

[10] La imagen que nos hemos hecho de los predios mexicas deriva de dos tipos de fuentes: las crónicas del siglo XVI y los planos de casas indígenas, de la misma época, que forman parte de expedientes legales.

[11] LOMBARDO DE RUIZ, 1973, pp. 159-179 incluye listas de los barrios cuyo nombre se conoce.

[12] Véase el artículo de Alejandro Alcántara en este mismo tomo. Sobre la existencia de baldíos, casas destruidas, acumulaciones de basura, son sugerentes las explicaciones que acompañan a los augurios del *Códice Florentino*, véase, por ejemplo, Informantes de Sahagún, 1969, pp. 35 y 57. Los éxodos producidos por las hambrunas deben haber sido una de las principales causas de que en la ciudad hubiera predios deshabitados, DURÁN, 1967, t. II, pp. 241-244.

[13] Mencionado con frecuencia, por ejemplo en MOTOLINÍA, 1971, p. 317.

[14] Se habla de los saludos y altercados en el *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, ff. 70*r*-71*r*. Nos referiremos a esto más adelante.

[15] DÍAZ DEL CASTILLO, 1976, p. 173.

[16] El dato que permite establecer la función rectora del centro en la emisión sonora procede de LÓPEZ AUSTIN, 1985, p. 169.

[17] Sobre el problema de las horas, SOUSTELLE, 1970, p. 165; ESCALANTE, 1992a, pp. 371-372. Pasajes con información sobre horarios: MUÑOZ CAMARGO, 1947, p. 171; SAHAGÚN, 1979, p. 171; *Códice Florentino*, libro II, ff. 134*r*-135*r*.

[18] Que era obligación de todas las mujeres casadas hacer la ofrenda de copal al salir el sol, lo dice MOTOLINÍA, 1971, p. 315.

[19] ESCALANTE, 1992a, p. 372; SOUSTELLE, 1970, pp. 48-49.

[20] MOTOLINÍA, 1971, p. 368.

[21] Informantes de Sahagún, 1969, pp. 34-35.

[22] DÍAZ DEL CASTILLO, 1976, pp. 174 y 175.

[23] ALVARADO TEZOZÓMOC, 1980, p. 517. La cifra de 80 400 debe ser exagerada, pero así lo asientan testimonios de la tradición indígena.

[24] DURÁN, 1967, t. II, p. 345.

[25] Sobre ofrendas florales, regalo de flores a los invitados a un banquete, uso del tabaco, etc., SAHAGÚN, 1979, pp. 500-515.

[26] Hay abundantes referencias a los códigos y procesos judiciales en México, Tetzcoco, Tlaxcala y otros sitios. Véase por ejemplo los pasajes sobre jueces y justicia en MOTOLINÍA, 1971, pp. 344-359.

[27] Sobre cómo se ocupaba el *tlatoani* de la vigilancia de la ciudad, de los grupos de guardias y de la organización del mercado, SAHAGÚN, 1979, pp. 472 y 475.

[28] DURÁN, 1967, t. II, p. 212.

[29] ALVARADO TEZOZÓMOC, 1980, p. 119.

[30] DURÁN, 1967, t. I, p. 65. Ehécatl es una advocación de Quetzalcóatl. En el *Códice Ramírez* (ALVARADO TEZOZÓMOC, 1980, p. 119) se indica que los extranjeros quedaban impedidos para regresar a su tierra hasta el día siguiente, pues no podían desplazarse durante la noche. En probable alusión al panorama descrito, que era vigente en las ciudades de la meseta, Motolinía se refiere a localidades del Golfo de México y dice "allí no es menester tañer a queda para que la gente se recoja, porque todos lo tienen en cuidado (debido a las fieras)", MOTOLINÍA, 1971, p. 226.

[31] Después de la puesta de sol, cuando ya ha oscurecido plenamente, hay una "hora" en que los jóvenes penitentes salen a hacer ofrendas y sacrificios, a dicha hora se la denomina *netequizpan*: "hora de acostarse a dormir" según Molina, hora de recogerse. *Florentine Codex*, libro 2, p. 216; LÓPEZ AUSTIN, 1985, pp. 132-133. En el *Códice Florentino* se dice *netequilizpan*, en los *Primeros Memoriales*, *netetequizpan*, pero Molina sólo registra *netequizpan*, MOLINA, 1944, f. 70r de la sección náhuatl-español.

[32] *Tlatoani*, literalmente, "el que habla", es el término nahua para referise al monarca. Al *tlatoani* de un reino hegemónico que había subordinado a otros reinos, como sería el caso en Tenochtitlan o en Tetzcoco, se le llamaba *huey tlatoani*, gran *tlatoani*.

[33] La vigilancia nocturna era impresionante. Diferentes grupos de guardias recorrían la ciudad; los jóvenes "novicios" subían a lo alto de montes y templos, todos tenían la consigna de evitar que hubiera intrusos, espías o invasores tratando de vulnerar los límites de la ciudad. LÓPEZ AUSTIN, 1985, pp. 162-169; SAHAGÚN, 1979, p. 472.

[34] Visitas y reuniones de amigos y parientes, congregaciones en las casas, se describen, entre otras fuentes, en MOTOLINÍA, 1971, p. 317; Informantes de Sahagún, 1969, pp. 83, 133 y 138-141.

[35] ZORITA, 1963, pp. 34-35; SAHAGÚN, 1979, pp. 497-515.

[36] ESCALANTE, 1992b; LÓPEZ AUSTIN, 1974.

[37] Por ejemplo, los parientes ricos dan de comer a los más pobres, CERVANTES DE SALAZAR, 1971, vol. 1, p. 133.

[38] Varios de los augurios o pronósticos del *Códice Florentino* se refieren al riesgo de ser víctima de la maledicencia. Informantes de Sahagún, 1969, pp. 35, 39 y 89.

[39] Todos los dichos aquí comentados proceden del capítulo 41 del libro VI del *Códice Florentino*, utilizo mi traducción.

[40] *Tlatocáyotl* es una forma abstracta derivada de *tlatoani*, podríamos considerarla como equiparable a la palabra reino, y literalmente significaría algo así como "lo propio del mando", "lo del gobierno" o incluso "lo del *tlatoani*" o "lo de los *tlatoque* (plural de *tlatoani*)".

[41] En varias poblaciones de la región tetzcocana hay indicios de perdones y arreglos, que representaban otros tantos gestos de flexibilización de la ley. Véase, por ejemplo, las relaciones geográficas de Huejutla y de San Juan Teotihuacan, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. I, p. 250 y t. II, p. 237. El cohecho de los jueces y su castigo se menciona muchas veces; por ejemplo, ALVA IXTLILXÓCHITL, 1977, t. II, p. 169; SAHAGÚN, 1979, p. 466. En este último caso se dice que eran jueces que no hacían justicia, pero no se precisa si recibían regalos.

[42] Me he referido en otros trabajos a la existencia de marginados en la sociedad prehispánica. Véase, por ejemplo, ESCALANTE, 1992c.

[43] MOTOLINÍA, 1971, pp. 311-312.

[44] Zorita, por ejemplo, explica que los miembros de un *calpulli* que descuidaban reiteradamente su tierra podían perderla y quedar fuera del barrio. ZORITA, 1963, p. 32. En el *Códice Florentino* se habla varias veces de los borrachos empedernidos, y de cómo a causa de estar borrachos acababan perdiendo familia, casa y pertenencias, *Florentine Codex*, libro 6, pp. 68-69.

[45] Durante la primera estancia de los españoles en Tlaxcala, como huéspedes de Maxiscatzin, un tlaxcalteca "hurtó cierto oro a un español", Cortés se lo comunicó a Maxiscatzin, y éste mandó hacer una pesquisa que les llevó a localizar al ladrón en la ciudad de Cholula. CORTÉS, 1981, pp. 41-42.

[46] CORTÉS, 1981, p. 63.

[47] "hay mucha gente pobre y que piden entre los ricos por las calles y por las casas y mercados, como hacen los pobres en España". CORTÉS, 1981, p. 46.

[48] MOTOLINÍA, 1971, p. 368.

[49] DURÁN, 1967, habla de truhanes que hacían "entremeses y farsas", t. II, pp. 486 y 487, de malabaristas, t. I, pp. 193-194, y de jugadores empedernidos. Algunos de estos jugadores iban por la calle con el petatillo y las semillas que se empleaban en el juego del *patolli*, buscando algún adversario, y "a los que eran tahures y dados a este vicio de jugar... teníanlos por gente infame y de mal vivir", t. I, pp. 197-204.

[50] La prostitución era permitida; había mujeres que se prostituían por necesidad, pues no tenían otro medio para mantenerse. Dice Motolinía que la prostitución se ejercía en la calle, lo cual coincide con algunos datos del *Códice Florentino*, que nos presentan una prostituta que deambula. MOTOLINÍA, 1971, pp. 320 y 367.

[51] SAHAGÚN, 1979, p. 562.

[52] LÓPEZ AUSTIN, 1966.

[53] MOTOLINÍA, 1971, p. 367.

[54] Las bandas de salteadores parecen haber estado protegidas por los señoríos que, mediante la actividad de estos bandidos, querían plantear un desafío al reino que enviaba o protegía la caravana comercial, como en DURÁN, 1967, t. II, p. 383. Los forajidos disfrazados de jaguar. SAHAGÚN, 1979, p. 622, y la descripción citada, p. 558.

[55] Una de las descripciones más prolijas del infortunio del borracho se encuentra en el capítulo 4 del libro IV del *Códice Florentino*, del cual pueden examinarse diferentes versiones en náhuatl, en traducción moderna o en la traducción de SAHAGÚN, 1979, pp. 226-227; también resulta interesante el capítulo 14 del libro VI.

[56] LÓPEZ AUSTIN, 1966.

[57] MOTOLINÍA, 1971, p. 368.

[58] Como ocurrió con el ladrón al que se refiere Motolinía en el pasaje correspondiente a la nota anterior.

[59] Informantes de Sahagún, 1969, pp. 56-57.

[60] DURÁN, 1967, t. I, p. 192; LÓPEZ AUSTIN, 1985, pp. 128-129.

REFERENCIAS

Actas de Cabildo...

1985 *Actas de Cabildo de Tlaxcala 1547-1567*, traducción de Eustaquio Celestino SOLÍS, Armando VALENCIA y Constantino MEDINA L. México: Archivo General de la Nación-Instituto Tlaxcalteca de Cultura-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de

1977 *Obras históricas* (2 vols.), Edmundo O'GORMAN (ed.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando de

1980 *Crónica mexicana*. México: Editorial Porrúa.

Antigüedades...

1964-1967 *Antigüedades de México* (4 vols.). México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

CARRASCO PIZANA, Pedro

1986 *Los otomíes*. Toluca: Gobierno del Estado de México.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco

1971 *Crónica de la Nueva España* (2 vols.). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

CHIMALPAHIN, Domingo de San Antón Muñón

1983 *Octava relación*. Versión de J.R. ROMERO GALVÁN. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

CLAVIJERO, Francisco Javier

1982 *Historia antigua de México*. México: Editorial Porrúa.

Códice Carolino...

1968 *Códice Carolino. Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, pp. 11-58.

Códice Florentino...

1979 *Códice Florentino*. México: Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación [edición facsimilar].

Códice Matritense...

1907 *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*. Madrid: Fototipia de Hauser y Menet [edición facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso].

Códice Matritense...

1906 *Códice Matritense del Real Palacio*. Madrid: Fototipia de Hauser y Menet [edición facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso].

Códice Mendocino

Códice Mendocino, véase *Antigüedades de México*, vol. I.

CORTÉS, Hernán

1981 *Cartas de relación de la conquista de México*. México: Editorial Porrúa.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal

1976 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

DURÁN, Diego

1967 *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme* (2 vols.). México: Editorial Porrúa.

ESCALANTE, Pablo

1990a "La polémica en torno a la organización de las comunidades de productores", *Nueva Antropología*, núm. 38. México.

1990b "Insultos y saludos de los antiguos nahuas. Folklore e historia social", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 61. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

1992a "Vivir en Tenochtitlan", *Azteca-Mexica*, Alcina FRANCH *et al.* Madrid: Lunwerg Editores, Quinto Centenario.

1992b "Los calpullis frente al orden de la ciudad", *Universidad de México*, núm. 501.

1992c "La cultura popular de los antiguos nahuas en la obra de Fray Bernardino de Sahagún", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 63, 1992.

1993 "El llanto de los antiguos nahuas", *Nexos*, núm. 186, junio de 1993, pp. 88-91.

1994 "Caminos y caminantes del México prehispánico", *Encuentros y desencuentros en las artes*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 177-193.

1995 "Sentarse, guardar la compostura y llorar entre los antiguos nahuas", *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, Pilar GONZALBO y Cecilia RABELL (eds.). México: El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México.

1998 "Los otomíes", *Historia general del Estado de México*, vol. 2. Toluca: El Colegio Mexiquense, pp. 161-185.

Florentine Codex...

1974-1983 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, traducción de Charles E. DIBBLE y Arthur J.O. ANDERSON (12 vols.). Santa Fe: School of American Research-University of Utah.

Informantes de Sahagún

1969 *Augurios y abusiones*, versión de Alfredo LÓPEZ AUSTIN. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

LOCKHART, James

1980 "Y la Ana lloró: cesión de un sitio para casa, San Miguel Tocuilan", *Tlalocan*, vol. VIII, 1980, pp. 21-33.

LOMBARDO DE RUIZ, Sonia

1973 *Desarrollo urbano de México Tenochtitlan*. México: Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1966 "Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 6, pp. 97-117.

1967 *Juegos rituales aztecas*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

1974 "Organización política en el Altiplano central de México durante el Posclásico", *Historia Mexicana*, vol. XXIII, núm. 4.

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (2 vols.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

1985 *Educación mexica. Antología de documentos sahaguntinos*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

MOLINA, Alonso de

1944 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente o

1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y los naturales de ella*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

1947 *Historia de Tlaxcala*. México: Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México.

Relaciones geográficas...

1985-1986 *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (3 tomos). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ROJAS RABIELA, Teresa, y William T. SANDERS

1985 *Historia de la agricultura. Época prehispánica-siglo XVI* (2 vols.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

SAHAGÚN, Bernardino de

1979 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

SERNA, Jacinto de la, *et al.*

1953 *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México: Ediciones Fuente Cultural.

SOUSTELLE, Jacques

1970 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. México: Fondo de Cultura Económica.

1993 *La familia otomí-pame del México central*. México: Fondo de Cultura Económica.

TORQUEMADA, Juan de

1974-1983 *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales...* Miguel LEÓN-PORTILLA y el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ZORITA, Alonso de

1963 *Los señores de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

7
LA CASA, EL CUERPO Y LAS EMOCIONES

PABLO ESCALANTE GONZALBO
Instituto de Investigaciones Estéticas,
Universidad Nacional Autónoma de México

La vivienda de las ciudades nahuas del Posclásico sigue el modelo predominante en Mesoamérica: tres o cuatro habitaciones situadas alrededor de un patio. En el caso de Tenochtitlan, como en Tula y muchos otros sitios, las construcciones eran de adobe; el estuco ayudaba a impermeabilizar los techos y algunos muros, y servía como base de la pintura decorativa de interiores en el caso de los palacios.

Las habitaciones de adobe que componían cada conjunto residencial en México-Tenochtitlan carecían de ventanas, así que su iluminación se debía a la luz solar proyectada desde el patio y, en la noche, a la luz del fuego. La información disponible nos permite afirmar que, por lo menos en algunos casos, una de las habitaciones que circundaban el patio tenía funciones de cocina.[1] En estos casos tal habitación debe haber sido también el espacio adecuado para comer y para el altar doméstico. Sin embargo, no estamos seguros de que todos los predios familiares de la ciudad tuvieran una cocina aparte. Es probable que en muchos casos cada cuarto haya tenido un espacio para el fuego en una esquina. Ese fuego habría servido para cocinar y también para recibir ofrendas. Recordemos que cada mañana, al salir el sol, la mujer se levantaba y esparcía copal en las brasas.

El humo que se dirigía al techo de las habitaciones puede haber ayudado a combatir la humedad de las vigas y la proliferación de insectos; también puede haber servido para conservar mejor las ristras de chiles y algún otro alimento. Sin embargo su acumulación excesiva habría sido perjudicial; suponemos que hubo algún orificio en el muro, próximo al techo, que permitiría su salida. La presencia de algún tipo de fogón en cada cuarto —incluso si había, además, una cocina— es bastante lógica en una zona en la que la temperatura invernal puede llegar muy cerca de 0° C durante la noche, y en la cual la humedad debe haber sido un problema.

Iluminar la casa

No usaban los mexicanos candeleros en sus casas, ni candelas de cera o de sebo, ni se servían del aceite para alumbrarse; pues aunque sacaban mucha cera de las colmenas, o no quisieron o no supieron percibir de ella el beneficio de la luz. En las tierras marítimas solían alumbrarse con los cucuyos o escarabajos luminosos, y en lo restante del reino con teas, que, aunque daban mucha luz y buen olor, ahumaban necesariamente la habitación.

Francisco Javier CLAVIJERO, *Historia antigua de México*, libro VII, cap. LXVIII.

EL AJUAR DOMÉSTICO

El mobiliario de las casas nahuas del Posclásico era francamente sencillo. Lo era en general en Mesoamérica. Las esteras o petates —de grueso y mullido tule, de cuerda o de algún tipo de palma— eran la pieza fundamental del mobiliario: calentaban los pies, eran adecuados para sentarse y constituían la única cama de la época.[2] Se habla también en las fuentes de baúles o cajones hechos con las mismas fibras vegetales que el petate, a los cuales se les denominaba en náhuatl *petlacalli* (literalmente, caja de petate), de donde viene el mexicanismo petaca.[3] El chiquihuite (*chiquíhuitl*), otro recipiente cotidiano,[4] era un canasto que se elaboraba con tiras de caña de maíz. Esta caña de maíz, cuyo destino natural en el México rural del día de hoy es servir como forraje para las bestias, era empleado para la cestería y como combustible en el México antiguo.

La silla no era un elemento común en el mobiliario de la casa nahua. Existía el llamado equipal (*icpalli*), un asiento de varas entrelazadas que podía estar forrado de piel y podía tener respaldo o carecer de él. Pero el equipal parece haber sido utilizado solamente en los palacios y particularmente en los salones de audiencia y de la judicatura.[5] En documentos coloniales se menciona un mueble al cual se le llama *cuauhitzcuintli* (literalmente perro de madera),[6] que debe haber sido un pequeño banquito con cuatro patas; tal vez algún banquito así podía estar en las casas de la gente común. Lo cierto es que la gente solía sentarse y descansar en el piso (sobre petates)[7] como ocurría, por cierto, en casi todo el mundo en aquella época.

Estaban ausentes de la antigua casa nahua las mesas y cualesquiera muebles con cajones de madera o armarios. Tampoco había argollas, ganchos ni herrajes de ningún tipo. Las casas no utilizaban puertas pues se desconocía el uso de pernos y picaportes. Los vanos se cerraban con cortinas hechas a base de telas o esterillas.

Respecto al lecho, vale la pena hacer algunas precisiones. Es verdad que no había más cama que el petate. Sin embargo, mientras el *macehualli* dormía sobre una estera que estaba colocada directamente en el piso de tierra, y se cubría con un manto de fibra



Un hogar nahua: el fuego en un cuarto, una pareja sobre un petate, un taburete tejido, un chiquihuite, una jarra volcada y un molcajete. Abajo, una mujer aproxima al fuego un brasero lleno de copal. *Códice Florentino.*

áspera —algo parecido a un costal—, el *pilli* utilizaba un lecho más acogedor. En las casas de alto rango había una estructura, como un ancho poyo o banqueta, que levantaba cerca de medio metro del piso, hecha de mampostería o adobe, sobre la cual se colocaban los petates, alejados de la humedad y el frío del suelo.[8] Además, en la casa noble se acostumbraba poner plumas encima de la estera, pieles encima de las plumas, y sábanas de algodón encima de las pieles.[9] Utilizaban almohadas y cubrían las esteras con paramentos.[10] El resultado era un lecho caliente y cómodo.

Parte del ajuar doméstico eran las ollas, platos y tazones utilizados para cocinar y comer, y, por supuesto, el metate (de piedra) donde se hacía la masa de las tortillas, y los molcajetes (de barro) en los cuales se hacían las salsas. Para beber, no se utilizaban tazas ni vasos sino tan sólo escudillas más pequeñas.

LA COMIDA

El principal alimento de la familia nahua era el maíz, en forma de tortilla, casi siempre, y en forma de tamal, en la temporada de lluvias, cuando había elotes tiernos. Si consideramos que la agricultura en las proximidades del lago pudo permitir más de una cosecha anual, es probable que los tamales se hayan consumido en dos momentos distintos del año. Las mazorcas maduras y secas constituían la parte más valiosa de las reservas alimenticias de una familia nahua. Generalmente se almacenaban en un granero hecho de palos, o pequeños troncos. Estos graneros tenían rendijas —debido a las irregularidades de los troncos— que permitían el aireamiento de las mazorcas. También se usaba un depósito globular de adobe, conocido como cuexcomate (*cuexcómatl*), pero en él sólo se guardaba el maíz en forma de semilla, es decir, cuando las mazorcas habían sido ya desgranadas.[11] La información de que disponemos es insuficente para saber si cada predio tenía algún depósito de este tipo o si varios predios de un mismo barrio compartían alguna forma de granero. Considerando que muchos de los habitantes de Tenochtitlan y otras ciudades nahuas eran artesanos, mercaderes, pescadores, etc., es posible que la carga de maíz de que dispusieran fuera menor y se renovara periódicamente en el mercado, en cuyo caso les

Sentarse para comer

Decían que las mozas que comían estando en pie, que no se casarían en su pueblo sino en pueblos ajenos, y por esto las madres prohibían a sus hijas que comiesen estando en pie.

Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general...*, libro V, apéndice, párrafo XVII.



Plantas de maíz. Dibujo del *Códice de Yanhuitlán.*

habrían bastado ollas grandes (que en alguna imagen llegan a tener la altura de una persona) para guardar el grano.

Además del maíz, la dieta de los nahuas del Posclásico estaba formada por frijol, chile, calabaza (cuya semilla era utilizada en la cocina de todos los días), diferentes tipos de tomate, amaranto (*huauhtli*) y chía. Los guisos se aderezaban con sal y se les ponían hierbas aromáticas como el epazote. La cantidad de especies animales que se cazaban, pescaban y recolectaban, según la documentación colonial del Valle de México, indica que había numerosas fuentes de proteína y que la carne no era tan extraña a la hora de comer. El guajolote y el perro o *itzcuintli* (varios tipos de la raza que conocemos como escuincle), que eran animales domésticos, proveían carne, seguramente para las grandes ocasiones. Además se comían diferentes especies de pescado, así como patos y otras aves, gusanos, larvas, serpientes, ratones, venados, conejos y otros animales del campo.[12] La carne humana, sin ser un platillo de todos los días, sí parece haber sido un alimento lo suficientemente frecuente como para que lo contemplemos como un componente de la dieta, al menos en el caso de las grandes ciudades de la Triple Alianza, llenas de guerreros, llenas de victorias militares y ocasionalmente llenas, también, de víctimas sacrificiales.

Los indicios que nos ofrecen las fuentes coloniales permiten suponer que la familia nahua hacía una sola comida fuerte cada día.[13] Al despertar tomaban atole, y ocasionalmente pulque, capaz de dar energía para iniciar la jornada, particularmente en las mañanas de invierno.[14] Hacia la media mañana se acostumbraba tomar un refrigerio, alguna de las modalidades de atole frío o "posol" que todavía hoy se usan en el campo,[15] y probablemente totopos, es decir, tortilla deshidratada, o pinole, maíz seco molido.[16] Los campesinos y quienes trabajaban alejados de su casa llevaban consigo un "itacate". Este término, que el día de hoy usamos para referirnos a un envoltorio de almuerzo, es claramente de origen prehispánico. En el vocabulario de Molina se define elocuentemente: "*itácatl*: provisión, mochila o despensa de camino o matalotaje". La bebida se llevaba, como el día de hoy, en un guaje que funcionaba como cantimplora y solía cerrarse con el corazón de la mazorca ya desgranada.[17]



La hora de comer. Tres mujeres colocan en el piso un par de molcajetes con guajolote guisado, y un par de chiquihuites con algo que probablemente sean tamales. *Códice Florentino.*

La comida fuerte se hacía en casa, a media tarde, después de concluir la jornada de trabajo. Esta costumbre puede haber variado en el caso de quienes se veían obligados a pernoctar fuera de su casa o quienes regresaban a ella sólo poco antes de que anocheciera. La regla, sin embargo, parece haber sido que la familia se reuniera a comer y que se ingiriera comida caliente.[18] La familia congregada a la hora de la comida debe haber sido la familia residente en un predio, es decir, una familia extensa formada por varios hermanos, sus cónyuges e hijos, y no una familia nuclear. Los hombres se sentaban a comer primero y eran atendidos por las mujeres, que se mantenían en silencio. Cuando los hombres terminaban de comer las mujeres hacían lo propio. Los hombres conversaban entre sí mientras comían, y al parecer también las mujeres, con la excepción de las jovencitas, las que todavía no se habían casado, y los niños: ellos no tenían derecho a hablar a la hora de la comida.[19]



Preparación de una taza de chocolate. *Códice Tudela.*

Alegre banquete de los ricos mercaderes

Y después de haber hecho sus devociones, comenzaban a comer y beber todos los mercaderes y convidados, y dábanles a cada uno las cañas de humo y flores, y parecía como niebla el humo que había.

Y a la noche juntábanse los mercaderes, viejos y viejas, y emborrachábanse; y allí cada uno se jactaba de lo que había ganado y de las tierras que había andado, y de las partes remotas a que había llegado y por donde había discurrido, y de los peligros en que se habían visto en las tierras de los enemigos.

Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general...*, libro IV, cap. XII.

Sabemos que utilizaban diferentes tipos de platos, pero los dos fundamentales eran una escudilla amplia para el guiso (jitomate, frijol, salsa) y una pequeña para beber. La tortilla servía como utensilio para empujar y capturar el alimento, pero también se utilizaban los dedos;[20] dos o tres dedos, no toda la mano. El único cubierto que se menciona en las fuentes es una cuchara de carey, que se empleaba para menear el chocolate.[21] Esta bebida era, por supuesto, de cierto lujo, y, por lo tanto, habitual en palacio pero menos común en la casa popular.

Antes de sentarse a comer, los nahuas acostumbraban lavarse las manos en un lebrillo y también se enjuagaban la boca. Según parece, las mujeres daban el agua a los hombres para que se lavaran, así como les atendían una vez sentados.[22]

HIGIENE Y VESTIDO

Los antiguos nahuas tenían hábitos de higiene completamente distintos a los que caracterizaban a los europeos de la misma época. El baño diario era común entre los nahuas, incluso dos o tres veces al día;[23] se realizaba con el auxilio de una jícara y una raíz jabonosa conocida como *amolli*, además de algún tipo de esponja, y seguramente tenía lugar en el propio patio de la casa.[24] También, hay múltiples testimonios de chapuzones de los muchachos en ríos, lagunas y canales: se trataba de baños matutinos, en aguas muy frías, que formaban parte de la severa disciplina propia de la instrucción escolar.[25] Se utilizaba con frecuencia el baño de vapor con hierbas aromáticas, el temazcal, al cual se atribuían importantes propiedades medicinales. Los españoles que conquistaron Mesoamérica, en contraste, venían de un mundo en el cual la gente se bañaba muy excepcionalmente, muy pocas veces al año.

El vestido de *pipiltin* y *macehualtin* era muy similar; las diferencias estaban en la calidad de los materiales, en su decoración y en su longitud. Los hombres utilizaban un



Dos mujeres se lavan el pelo en un ojo de agua. *Códice Florentino.*

calzón o braguero denominado *máxtlatl*, al que impropiamente se ha llamado taparrabos. Se trata de un lienzo de tela que rodea la cintura y pasa entre ambas piernas, cuyos extremos cuelgan delante y detrás, formando pequeñas faldillas que coinciden con la ubicación del sexo y de la división de las asentaderas. No se usaba ningún otro tipo de camisa o pantalón, con la sola excepción de un fuerte chalequillo protector empleado en la guerra. Para cubrir el cuerpo, los hombres empleaban un manto, denominado en náhuatl *tilmatli* (castellanizado como tilma); se trataba de una especie de sábana que se anudaba sobre un hombro y caía envolviendo el cuerpo. Parece ser que el uso más elegante, el uso cortesano de la tilma implicaba que ambos hombros quedaran cubiertos, mientras que en su uso popular, el nudo iba sobre el hombro pero en el brazo opuesto la tilma pasaba bajo la axila. En ningún caso debía quedar el nudo bajo la axila, pues era considerado de muy mala educación. Había una diferencia importante entre la tilma de un *pilli* y la de un macehual: la de este último era de fibra áspera, de algún tipo de agave como la lechugilla, y su longitud no excedía de las rodillas; el manto de noble podía llegar a los tobillos, era de algodón y solía estar decorado con hilos de ricos colores, plumas y pelo de conejo.[26]

Penitencia del nadador en el río

Penitentes del agua o en el agua, Ayahualco tlamaceuhque: estos iban el río arriba con su calabazo por la orilla del río, hasta el remanso o remolino que les señalaban, donde el mejor y más dichoso suceso era mostrársele a cocodrilo o lagarto... que ellos llaman Acuetzpalchimalli nauhcampa tzontecome... En viendo el penitente al dicho caimán saltaba sobre su cuello, y él daba algunas vueltas en rededor por el remolino o remanso del agua, donde luego se zambullía quedando encima el penitente con su calabazo, con el cual luego se dejaba ir río abajo hasta llegar a su pueblo o choza...

Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratados de las supersticiones...*, tratado I, cap. V.



El elegante atuendo de la nobleza nahua. Nezahualpilli. *Códice Ixtlilxóchitl.*

En cuanto al vestido femenino, consistía en un lienzo que se enrollaba en la cintura y caía hasta los tobillos, que era la falda o *cuéitl*; una franja estrecha que apretaba la parte superior de la falda, como un cinturón, y una amplia blusa, el *huipilli* o huipil. La blusa cubría el cinturón y la parte superior de la falda; podía llegar hasta los muslos.

Hombres y mujeres usaban sandalias hechas, como las alpargatas mediterráneas, de fibras vegetales. Generalmente se utilizaban las resistentes fibras de agave con las cuales se hacían los cordajes o "mecates". No había pieles para confeccionar huaraches o zapatos más resistentes, y es poco probable que las sandalias de cuerda aguantaran caminatas rurales de cientos de kilómetros. De hecho, las crónicas refieren que la gente del pueblo iba descalza cuando caminaba por la ciudad, y que sólo los nobles iban calzados. Cabe pensar que las sandalias fueran utilizadas en recorridos cortos, en interiores y en ocasiones especiales.

Es bien conocido que el atuendo de los nobles se completaba con tocados de plumas y con diferentes tipos de adornos para la cara, los brazos y las piernas, en los cuales se utilizaban piedras finas como la turquesa y el jade, y metales como el cobre y el oro, laminados, repujados y vaciados con filigrana.

EL CUERPO Y EL TRABAJO

En una sociedad en la cual los procesos de trabajo sólo contaban con la fuerza humana, y en la cual no se había desarrollado la rueda para fines prácticos ni se utilizaban instrumentos metálicos, el cuerpo humano actuaba en todas las labores, como si se tratara de una gran herramienta. Los pies eran pinza, las piernas soporte y palanca, la cabeza misma era el punto de apoyo en los procesos de carga. Varias fuentes nos permiten atisbar esa presencia central del cuerpo en el trabajo, y las huellas que por ello adquiría.

Sabemos, por ejemplo, que los trabajadores de la obsidiana sujetaban el núcleo de este vidrio entre los pies, de manera que ambas manos quedaran libres para colocar la cuña de madera y golpear con el percutor, lo cual hacía saltar las navajillas.[27]

En la faena más común de la mujer mesoamericana, moler en el metate, también trabajaban los pies, pues en la postura que debía adoptar, con las piernas plegadas pero sin sentarse completamente, los empeines contribuían a dar impulso al cuerpo para que efectuara el movimiento hacia delante y hacia atrás. Alonso de Molina registró en su vocabulario el término *icxichacayoliui* y lo explicó diciendo "tener las mujeres callos en los pies, de mucho moler en *metlatl* sobre ellos".[28]

Los relatos que se refieren a la dura faena de los mercaderes prehispánicos destacan



Tlamama o *tameme*, cargador de pinole. *Códice Kingsborough.*

el agrietamiento y encallecimiento de los pies, y las muchas heridas que se les hacían a estos viajeros por la incrustación de espinas y ramas. Se llega a mencionar el uso de anestésicos que, embadurnados en los pies, ayudaban a los mercaderes a atenuar el dolor producido por las heridas. Suponemos, como se decía antes, que las sandalias no serían útiles para largas travesías rurales como las que debían realizar los mercaderes, de cientos de kilómetros en total, y es que sus suelas parecen haber sido mucho más frágiles que las de los huaraches que empezarían a usarse en la época colonial, al llegar el ganado.

Otra parte del cuerpo que los mercaderes ponían a trabajar constantemente era la cabeza, y lo mismo ocurría con quienes, sin ser mercaderes, se empleaban cotidianamente como cargadores de bultos. El apoyo del mecapal en la frente les producía comezón y heridas; además, el pelo de la zona frontal de la cabeza se les caía, dando lugar a una calvicie prematura.[29]

Purga y masaje para el cuerpo fatigado

Para el cansancio, que ellos llaman *quaquauhtiliztli*, y para el dolor del cuerpo, es breve la cura y el conjuro: la cura es provocar a evacuación con ayuna o clister... Precediendo el apretarle el cuerpo desde los riñones y lomos hasta los tobillos, como queda dicho de los que hacen esta cura, calentándose las plantas de los pies y los carcañales... y añaden este conjuro: "Ven acá, pardo y verde bostezo, o desperezo, que hemos de buscar al pardo o verde entiesamiento o dolor del cuerpo".

Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, tratado IV, cap. XXXI.

Las huellas corporales más ostensibles, auténticas mutilaciones, correspondían a los guerreros y a los sacerdotes. Los "águilas", los "jaguares" y algunos otros guerreros de los cuerpos de elite, estaban constantemente expuestos a las armas enemigas y sus cuerpos debían tener las huellas dejadas por las puntas de las lanzas y las navajas de obsidiana que formaban el filo de las espadas. También algunos comuneros de diferentes oficios, que sin ser guerreros especiales podían ser veteranos de varias guerras, llevarían en su cuerpo los estigmas. Por lo que se refiere a los sacerdotes, las fuentes españolas describen con horror el impacto que causaban sus orejas, roídas en los bordes, y otras partes de su cuerpo perforadas por las constantes punciones sacrificiales.[30]

La apertura de orificios, entre el lóbulo y el cartílago de las orejas, y bajo el labio, era, en fin, un rasgo común a la nobleza. En los orificios se colocaban ricas joyas, cuyo tamaño y vistosidad era directamente proporcional a la riqueza y poder del usuario.

POSTURA, MOVIMIENTO Y GESTO

Quien tenga familiaridad con algún pueblo indígena de México habrá podido observar más de una vez a un grupo de hombres sentados en cuclillas, y quizá se habrá sorprendido, como nos hemos sorprendido muchos, de que esa posición pueda ser mantenida durante largas horas. También los españoles que escribieron sobre las costumbres indígenas en el siglo XVI manifiestan sorpresa ante la capacidad de los indígenas para permanecer sentados en cuclillas mucho tiempo. Ésa era la postura universal de reposo para los hombres:[31] postura incómoda para quienes no se han educado en ese hábito, pero muy conveniente para el cuerpo humano al decir de médicos y antropólogos físicos.

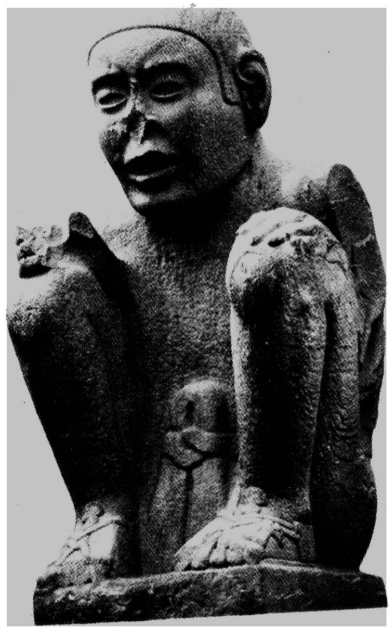
La postura de reposo femenina consistía en sentarse con las piernas plegadas, de tal manera que las nalgas quedaran colocadas sobre los talones. La molienda y el tejido se podían realizar en esa misma postura, con la salvedad de que en estos casos las piernas participaban también en el trabajo: daban apoyo y equilibrio; hacían palanca para acompañar a los brazos que molían o pasaban la lanzadera.

En cuanto a los ademanes, movimientos y arreglo corporal, la sociedad nahua parece haber creído en un modelo de prestigio, caracterizado por la moderación y la sobriedad; el alejamiento de ese modelo correspondía con el descenso en la escala social. Conocemos algunos rasgos de la conducta ideal de la nobleza gracias a los discursos didácticos que se pusieron por escrito en el siglo XVI.

A la muchacha noble se le exigía que evitara los adornos excesivos pero que se abstuviese igualmente de un exceso en la humildad de su vestido que la hiciera ver como gente pobre. La muchacha noble no debía andar con la cabeza agachada y el cuerpo encorvado, pero tampoco con la cabeza tan erguida que pareciera signo de altivez; debía caminar con dignidad, ni muy rápido ni muy despacio, y evitar volver la cabeza para mirar a uno y otro lado mientras caminaba. Frente a la gente debía adoptar un semblante que no fuera ni de enojo ni de risa, y debía hablar con sosiego y "mediano sonido".[32]

También a los jóvenes pillis se les instaba a caminar con sosiego y a evitar hacer meneos con el cuerpo o inclinar la cabeza. Asimismo se les pedía que hablasen serenamente y que no miraran con curiosidad a las demás personas. Se les exhortaba a vestir con pulcritud y a cuidar su manera de comer: debían hacerlo lentamente, tomar bocados medianos, beber con moderación y no arrebatar la comida de la fuente.[33]

No es sólo en las piezas retóricas del *Códice Florentino* que encontramos esta imagen de esmerada cortesía; todas las fuentes reparan en ello; subrayan la quietud con que los nobles escuchaban los razonamientos, sentados en cuclillas y con los brazos cruzados,[34] sin meneos, sin escupir, sin levantar tampoco la cara para mirar a los ojos a un interlocutor de mayor jerarquía.[35] Cómo se retiraban en silencio, después de haber oído



Hombre sentado. Escultura con influencia mexica de Castillo de Teayo, Veracruz.

En cuclillas, largo rato

Durán habla de las cuclillas:

> Y así, veréis una vieja o un viejo, ahora en este tiempo, de los de aquel tiempo, estarse toda la noche sentado en cuclillas, solo, cerca de un difunto, sin darle ningún sobresalto ni temor, y en un cementerio solo, guardando el patio, sentado cerca de un poco de lumbre.

Diego DURÁN, *Historia de las Indias...*, tomo II, cap. XXXVI.

Cervantes de Salazar habla de las cuclillas:

> son amigos de estarse ociosos si la necesidad del mantenerse no los fuerza a tanto, que se estarán un dia entero sentados en cuclillas, sin hablar ni tener conversación los unos con los otros; la causa es ser muy flemáticos, lo cual... aprovecha para acertar en los oficios mecánicos...

Francisco CERVANTES DE SALAZAR, *Crónica de la Nueva España*, libro I, cap. XVI.

una instrucción, sin atreverse a pronunciar nada más que la expresión *mayuh*, "así sea".[36] Cómo se inclinaban y hacían reverencia las doncellas a su padre, después de escucharlo, sin osar decir una palabra; cómo caminaban por la calle, acompañadas siempre de ayas y mirando al suelo.[37]

La estudiada mesura con la cual los nobles buscaban mostrarse diferentes al resto de la sociedad, alcanzaba su punto culminante en la figura del emperador. Sentado en su equipal, inmóvil, el señor escuchaba a los mensajeros que se acercaban a él suavemente y le hablaban en voz baja, pero con claridad y sin titubeos. Después de escuchar, el tlatoani, inmóvil, se limitaba a murmurar *"tlaa"*, que era como decir "sí" o "ajá", y acaso hacía un suave ademán para indicar algo a sus asistentes.[38]

Las costumbres populares, menos esmeradas, incluirían correr, balancearse al andar, dar saltos, escupir sin miramientos, ir con la ropa mal ceñida, gritar en la calle, hacer corro para insultar a alguien, etc.[39] Y también este "descuido" de la manera popular tenía su extremo: en prostitutas, vagabundos y borrachos. Las fuentes que hablan de esos personajes a quienes nos referimos antes bajo el denominador común de marginados, destacan varios aspectos de su conducta corporal cuando pretenden caracterizarlos.

La prostituta se pinta los dientes, mastica chicle, lleva el pelo largo y suelto, enseña las piernas, se contonea, anda levantando la cabeza, hace señas con la mano, guiña los ojos, etc.[40] El vago anda despeinado, su ropa está hecha harapos, va sucio.[41] El borracho anda cayéndose, lleno de polvo, espeluznado, descabellado y sucio; da gritos, aúlla, baila y canta, arroja piedras y palos, anda alborotando, "y en amaneciendo cuando se levanta el borracho, tiene la cara hinchada y disforme y no parece persona".[42] Es



La diosa Ixnextli, arquetipo de mujer libertina: cabellera suelta, vistosas joyas y graciosa figura. *Códice Borgia.*

Desfiguros del borracho

Anda cayéndose, lleno de polvo y bermejo, y todo espeluzado y descabellado y muy sucio; y no se lava la cara, aunque se caiga lastimándose e hiriéndose en la cara, o en las narices... tiémblanle las manos, y cuando habla no sabe lo que dice: habla como borracho y dice palabras afrentosas e injuriosas... dando aullidos y voces... y anda bailando y cantando... anda alborotando a todos... y en las calles impide y estorba a los que pasan... y así está su casa muy sucia... y no hay quien la barra y haga lumbre... y en amaneciendo, cuando se levanta el borracho, tiene la cara hinchada y disforme y no parece persona...

Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general...*, libro IV, cap. IV.

interesante observar, en las imágenes de algunos códices, el reflejo pictográfico de esa preocupación de los nahuas por la conducta corporal correcta. En el *Códice Mendocino*, por ejemplo, vemos al ladrón con la túnica anudada bajo la axila, lo que se consideraba de mal gusto, y en el *Códice Magliabecchi* podemos ver a una mujer borracha: se sienta con el trasero sobre el piso y las piernas extendidas, con un desgarbo que se vuelve evidente tan pronto como comparamos esta figura con cualquiera otra de las mujeres representadas en los códices.

Entre otros movimientos y ademanes, tenemos noticia por las fuentes coloniales de algunos procedimientos de higiene. Ya mencionábamos el baño, que se ejecutaba con una jícara, rociando el agua sobre la cabeza. También sabemos que, para sonarse, los nahuas acostumbraban presionarse con los dedos las fosas nasales y arrojar a la tierra los mocos,[43] en lugar de recogerlos —como se acostumbra hoy en día—, en un pañuelo. Sabemos también que los piojos se mataban presionándolos entre dos uñas;[44] técnica que seguramente es universalmente humana. Y, en fin, no deja de haber noticia en las fuentes, por ejemplo, del uso de la piedra para limpiarse el trasero después de haber defecado.[45] Lo que no está claro es qué otro objeto se usaba cuando no había una piedra a la mano. Tampoco sabemos si los nobles tenían alguna práctica peculiar en torno a todo esto, como limpiarse los mocos con un trapo.

EL LLANTO

Los nahuas lloraban más, mucho más de lo que hoy día se llora, pero incluso más de lo que, en el siglo XVI, los españoles lloraban. Tan notable debe haber sido para los europeos la importancia de la práctica del llanto entre los indígenas, que encontramos numerosas huellas de aquella costumbre en las crónicas coloniales de la Nueva España.[46]

En primer lugar, los nahuas lloraban a sus difuntos, como todos los pueblos del mundo. Y al igual que en otros pueblos de la antigüedad, como los mediaterráneos, ha-

bía mujeres que se congregaban con el objeto de despedir al difunto con un llanto constante y sonoro, las que llamamos plañideras. Es peculiar de los nahuas, y debido a sus creencias religiosas, llorar al difunto nuevamente a los 20 días de su muerte, y luego cada año hasta cumplir los cuatro.[47]

Algunas crónicas españolas atribuyen a los nahuas la costumbre de llorar como recurso para convencer a las autoridades de su razón en algún pleito, o simplemente para obtener lo que desean. Es interesante un pasaje de Motolinía que se refiere al llanto de los indios que piden el bautismo.

> En este mismo tiempo también fueron muchos al monasterio de Tlaxcala a pedir el bautismo, y como se lo negaron, era la mayor lástima del mundo ver lo que hacían, *y cómo lloraban, y cuán desconsolados estaban*, y las cosas y lástimas que decían, tan bien dichas, que ponían gran compasión a quien los oía, *e hicieron llorar a muchos de los españoles.*[48]

Motolinía mismo se refiere a otro interesante episodio de llanto que vale la pena resumir aquí. En el capítulo franciscano de 1538 se tomó la decisión de reducir el número de religiosos de algunos conventos. En cuanto los indios de Xochimilco lo supieron, se reunieron en la iglesia y en el atrio para rezar y suplicar, "y como los frailes vieron el



Llanto de un grupo de mujeres. *Códice Florentino.*

grande ayuntamiento, y que todos lloraban y los tenían en medio, lloraban también, sin saber por qué, pues aún no sabían lo que en el capítulo se había ordenado". Algunos indios fueron hasta la iglesia de San Francisco de México y "llamaban a Nuestra Señora para que les ayudase, otros a San Francisco y otros santos, con tan vivas lágrimas, que dos o tres veces que entré en la capilla y sabida la causa quedé fuera de mí espantado, e hiciéronme llorar en verlos tan tristes". También los indios de Cholula lloraron por la decisión del capítulo.[49]

Además tenemos noticia de un llanto que podríamos llamar político, relacionado con circunstancias delicadas de la vida pública. Los aciagos días de la conquista de México permitieron a los españoles cerciorarse de la importancia que el llanto tenía entre los indios cuando estaba en juego el destino del reino.

Moctezuma reunió a los principales de su reino para pedirles que aceptaran la autoridad de Cortés y tributaran a la Corona española...

> Lo cual todo lo dijo llorando con las mayores lágrimas y suspiros que un hombre podía manifestar, y asimismo todos aquellos señores que le estaban oyendo lloraban tanto, que en gran rato no le pudieron responder. Y certifico a vuestra sacra majestad que no había tal de los españoles que oyese el razonamiento, que no hubiese mucha compasión... Y después de algo sosegadas sus lágrimas, respondieron que ellos lo tenían por su señor.[50]

Cuando finalmente Cortés hizo preso a Moctezuma, los servidores se acercaron para llevar a su señor en andas, "y llorando lo tomaron en ellas con mucho silencio, y así nos fuimos".[51]

Tiempo después, Tenochtitlan se encontraba sitiada por españoles y tlaxcaltecas. Parte de la ciudad había sido tomada ya. Cortés entró en la isla para parlamentar con algunos viejos principales en busca de una entrevista con Cuauhtémoc, y en busca de la rendición. El capitán afirma que los viejos lloraban al escucharle, y que lloraron también cuando le comunicaron que estaban conscientes de su situación y que acudirían a hablar con su señor.[52]

Finalmente las fuentes coloniales nos permiten saber de la existencia de un llanto de gratitud. En la segunda lámina del *Códice Xólotl* aparece la siguiente escena: Nopaltzin le pide a su padre, Xólotl, que otorgue tierras en señorío a sus tres hijos. Después de esta conversación, Xólotl accede y hace mercedes a Toxtequihuatzin, Atecatzin-Apotzoctin y Tlotzin-Pochotl. Abuelo, padre e hijos lloran.

En 1583, y por cierto en la misma región tetzcocana, una señora de nombre Ana, vecina del pueblo de Tocuilan, pidió al cabildo que se le concediera un pequeño terreno para levantar su jacal. El cabildo aceptó su solicitud y le dio la tierra. Ana y su marido, un tal Juan, lloraron al ser notificados.[53]

LA RISA

Es mucho más lo que sabemos sobre el llanto prehispánico que lo que sabemos sobre la risa. Quizá porque la mayoría de los testimonios del siglo XVI sobre la cultura indígena, desde las cartas de Hernán Cortés hasta las crónicas de Sahagún y Durán, se produjeron en circunstancias más bien trágicas: entre la guerra y la atroz mortandad provocada por las epidemias, mientras la sociedad indígena se desmoronaba. Debe haber sido inusual presenciar escenas placenteras de regocijo, de juego y de risa. Y sin embargo hay algunos indicios que vale la pena examinar.

Al revisar con detenimiento las fiestas del año, se observa que hay algunos días en los cuales se concentran los sacrificios humanos; jornadas dramáticas, solemnes, en las cuales la atención se vuelca sobre los templos principales y sobre la occisión ritual de seres humanos. Pero en los días posteriores a estas jornadas suelen aparecer ritos que tienen un carácter lúdico y se confunden con auténticas diversiones públicas. Se hacen juegos y bromas, y aparecen escaramuzas, carreras, golpeteos, burlas. Es posible que estemos frente a un ciclo, bastante lógico, en el cual se procura que la catarsis del juego y de la risa permita a la población reponerse del duro espectáculo del sacrificio humano. Un ejemplo de esas escaramuzas sería el juego llamado de las lechuzas. En la veintena de *Títitl*, niños y jóvenes confeccionaban almohadillas, con el procedimiento de rellenar una pequeña red con tiras de papel o con la pelusa de las flores de tule. Almohadilla en mano, corrían por las calles golpeándose unos a otros y golpeando también a las mujeres que pasaban.[54]

La inclusión de pequeñas comedias dentro del ciclo ritual, es la señal más clara de esa compensación emocional a la que hacíamos referencia. La celebración del dios Quetzalcóatl, en la ciudad de Cholula, incluía "grandes bailes y regocijos y muy graciosos entremeses". Así los describe Diego Durán:

> el primero que salía era un entremés de un bubóso, fingiéndose estar muy lastimado de ellas, quejándose de los dolores que sentía, mezclando muchas graciosas palabras y dichos, con que hacía mover la gente a risa. Acabado este entremés, salía otro de dos ciegos y de otros dos muy lagañosos. Entre estos cuatro pasaba una graciosa contienda y muy donosos dichos, motejándose los ciegos con los lagañosos.
>
> Acabado este entremés, entraba otro, representando un arromadizo y lleno de tos, fingiéndose muy acatarrado, haciendo grandes ademanes y graciosos. Luego representaban un moscón y un escarabajo, saliendo vestidos al natural de estos animales; el uno, haciendo zumbido como mosca... el otro, hecho escarabajo, metiéndose a la basura. Todos los cuales entremeses entre ellos eran de mucha risa y contento.[55]

Estas que describe Durán, no son las únicas representaciones jocosas de que hablan las fuentes peros sí son las más vistosas. En varias fiestas se introducen disfraces, acrobacias y actuaciones que se aproximan bastante a la farsa y en las cuales la participación del público se asemeja a la del circo y la carpa. Varias veces, como en uno de los entremeses mencionados arriba, el elemento jocoso lo pone la desproporción manifiesta en el hecho de que seres humanos se disfracen de criaturas tan pequeñas como abejas o moscas. También es frecuente que haya un rasgo gracioso en el hecho de que algunos personajes sean golpeados o defenestrados por otros. Se habla, por ejemplo, de una representación en la cual varios muchachos disfrazados de pájaros y de mariposas son atacados con cerbatanas por un grupo de actores que representan a los dioses.[56]

Había un "baile y canto de truhanes, en el cual introducían un bobo, que fingía entender al revés lo que su amo le mandaba".[57] Otro baile, "agudillo y deshonesto" era conocido como *cuecuechcuícatl*, que significa, literalmente "baile desvergonzado", pero que puede traducirse también como baile del temblor o de la cosquilla. Sólo sabemos que en este baile había muchos "meneos", "visajes" y "deshonestas monerías", y que participaban "indios vestidos como mujeres".[58] También se habla de un baile en el cual desfilan hombres y mujeres, "fingiéndose ellos y ellas borrachos, llevando en las manos cantaritos y tazas, como que iban bebiendo. Todo fingido, para dar placer y solaz a las ciudades, regocijándolas con mil géneros de juegos".[59]

Curiosamente, las representaciones y danzas descritos no se ubican fuera del contexto ritual, sino que forman parte de los ciclos de fiestas religiosas y en general tienen implicaciones religiosas. En la misma línea, es interesante observar que los títeres que se usaban entre los nahuas recibían la denominación de "diosecillos", *teteutotontin*. No sabemos cómo sería el guiñol prehispánico, pero algún fraile se quejaba en el siglo XVI de que los títeres se usaban en representaciones que califica como "actos deshonestos e infames", en los cuales "representan a un sacerdote confesando, en injuria del sacramento santísimo de la penitencia".[60]

En fin, también hay algunos datos que se refieren a la risa y a la broma en la vida diaria. Entre los dichos o adagios recogidos en el *Códice Florentino*, hay varios que son motes chuscos como la expresión "cara de palo", usada para criticar al desvergonzado, y otros que son expresiones sarcásticas de burla, como decir de alguno "dos veces come su propia mierda", para criticarlo por haber pedido que le devolvieran algo que obsequió. Sin embargo, es probable que estas expresiones burlescas no fueran empleadas por todo el mundo; los informantes de Sahagún indican que el uso de burlas y palabras ligeras era una costumbre vulgar, propia de los macehuales.[61] Y, efectivamente, además de este claro señalamiento, tenemos otros indicios. La seriedad era un rasgo exigido a las doncellas nobles, a quienes, incluso, llegaba a prohibírseles la risa en circunstancias como el momento de reunirse con su padre.[62] Por otra parte, era una actitud caracte-

rística de los jóvenes macehuales acompañar sus cortejos a las jovencitas con las que bailaban con guiños de ojo y con risas.[63] Si vamos al extremo, reírse en públicio se encuentra entre las características que definen a la prostituta, no menos que mascar chicle y soltarse el pelo.[64] Estos datos parecen sugerir que, entre los antiguos nahuas como en otras culturas antiguas y modernas, la gente del pueblo se reía más y los nobles trataban de evitar el desacomodo de la postura y el gesto, así como la desmesura del volumen, en fin, la espontaneidad propia de la risa.

EL JUEGO

El juego tenía también un lugar importante en la antigua sociedad nahua. El más conocido es el *tlachtli* o juego de pelota, muy común y muy gustado. Había por supuesto un juego de pelota ritual, que se realizaba exclusivamente en las canchas próximas a los templos y tras el cual se hacían imponentes sacrificios humanos. Pero también se jugaba a la pelota por diversión; jugaba la gente en su barrio, y llegaba a haber grandes partidos que eran espectáculos públicos no menos llamativos de lo que sería hoy un juego de futbol. Los nobles apostaban sus riquezas en el juego de pelota, sus joyas, sus "mancebas", y si llegaban a perderlo todo y dejaban a su familia en la miseria, se apostaban incluso a sí mismos y llegaban a perder la libertad al quedar obligados a servir a aquél con quien apostaron. Los macehuales apostaban también, y se arriesgaban a perder sus escasas pertenencias. Había jugadores empedernidos que no hacían otra cosa que jugar a la pelota; no trabajaban en nada, no se ocupaban de cultivar la tierra ni atendían a su familia; sólo se dedicaban a jugar, de manera que su supervivencia dependía de su suerte. Ya en la cancha, los jugadores dejaban el alma en el esfuerzo, y a veces la vida. Sofocados y llenos de contusiones después de golpear la durísima pelota y caer constantemente en el piso, aún se esforzaban para saltar más que los otros, para llegar antes que nadie a golpear la pelota; y si tenían la mala fortuna de que la pelota les tomara desprevenidos y les golpeara el vientre sin tener los músculos tensos, podían morir por el estallamiento de vísceras; también los golpes en la cabeza pueden haber sido una causa de muerte.[65]

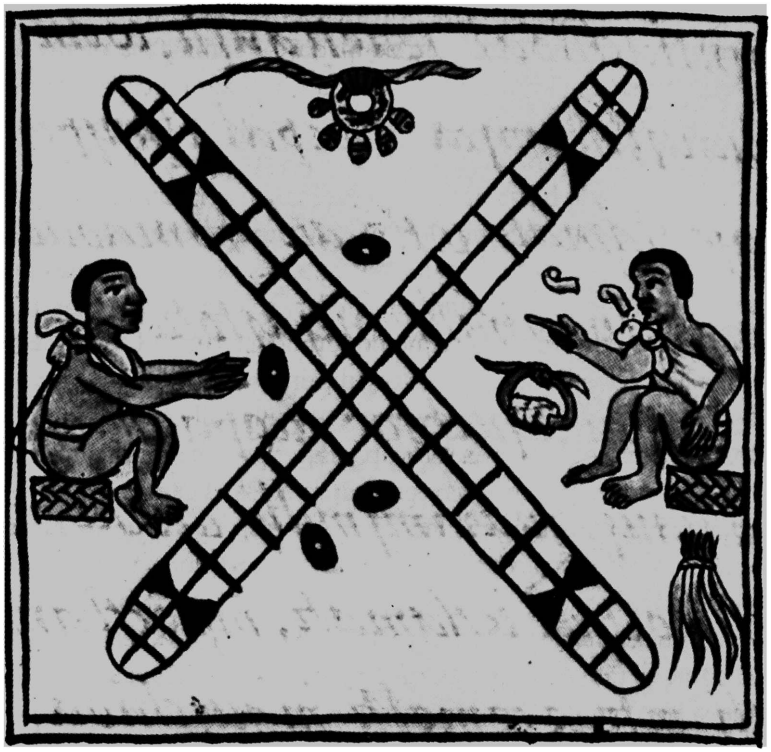
Al decir de los informantes indígenas que trabajaron con el fraile Sahagún, cuando el *tlatoani* de los mexicas estaba triste, convocaba a un gran juego de pelota en el cual se enfrentaba el equipo oficial del *tlatoani* con un equipo popular, integrado por gente de pueblo. Al parecer el señor daba instrucciones a su equipo para que se dejara ganar, y después del partido hacía grandes obsequios a la gente. De esta forma, el pueblo tenía la alegría de ver jugar a la pelota, el gusto de ganar y el placer de recibir obsequios; el pueblo tenía circo.

También sabemos de la existencia de algunos juegos que podrían llamarse "de mesa", salvo que en Tenochtitlan y otras ciudades nahuas no se empleaban mesas; en fin, juegos para distraerse en casa, entre parientes o con algún amigo que llegara de visita.[66] Había un juego semejante a las damas chinas que se jugaba con un "tablero" hecho a base de perforaciones en el piso que formaban una rueda. Los dos jugadores avanzaban colocando piedrecitas en los orificios y trataban de alcanzar a su adversario; al llegar a una casilla o perforación ocupada "se comían" la piedrecita del adversario y la adquirían ellos; el número de casillas a avanzar en cada turno estaba determinado de la siguiente manera: se cortaban unas cañitas transversalmente de manera que quedaran divididas en mitades; estas medias cañas se arrojaban al aire: las que caían con la parte cortada hacia arriba representaban un punto; la suma de los puntos era el número de posiciones a avanzar. Cada jugador empezaba el juego con diez piedritas.[67]

El más popular de estos juegos, era el *patolli*, y se jugaba en un pequeño petate sobre el cual se pintaba con hule un diseño en forma de cruz. A cada brazo de la cruz se le dibujaba una línea en el centro, que lo dividía en dos mitades alargadas, y luego múltiples rayitas perpendiculares que formaban las casillas; al estar dividido longitudinalmente en dos, cada brazo de la cruz servía para que las fichas avanzaran, alejándose del centro hasta llegar a la punta, y luego retornaran hacia el centro de la cruz para poder pasar al otro brazo: en resumen, parece tratarse de una suerte de parchís. Unos frijolitos (al parecer cuatro o cinco) con ciertos puntos o rayas blancos en uno de sus lados servían como dados; la suma de las marcas blancas que quedaban a la vista al arrojar los frijoles era el número de casillas que una ficha podía avanzar. Las "fichas" que se desplazaban sobre el tablero eran 12 en total, seis rojas y seis azules. Se sabe que cada jugador tomaba un color, cuando eran dos, pero si había más jugadores no está claro cómo se repartían las fichas. Al parecer había tahures del *patolli* que iban por la ciudad con el petate del tablero enrollado bajo el brazo y con los dados y fichas envueltos, en busca de contrincantes con los cuales saciar su sed de jugar. En este juego también se apostaba; se apostaba absolutamente todo, cualquier cosa.[68]

Ninguno de los juegos mencionados estaba exento de vínculos con el pensamiento religioso. El caso del *patolli* es llamativo: ofrendas de pulque e invocaciones al dios Macuilxóchitl eran algunos de los ritos vinculados con el juego, pero el juego mismo parecía ser una recreación plástica de ciertos principios religiosos. Las cuatro aspas del tablero recuerdan los cuatro rumbos cósmicos; el movimiento de las fichas, ascendiendo y descendiendo por las aspas, y completando ciclos, evoca la circulación de las fuerzas sagradas que ascienden y descienden por los soportes cósmicos de los cuatro rumbos y dan lugar a la vida en la tierra. Confirma esta suposición el hecho de que las fichas del *patolli* hayan sido de dos colores, seis rojas y seis azules, pues en la cosmovisión

mesoamericana el color rojo representaba el flujo de las fuerzas calientes mientras que el color azul representaba las frías. Finalmente, el hecho de que las aspas tuvieran que pintarse con hule (*olli*) una sustancia con enorme valor religioso y asociada a las nociones de movimiento y transformación, es también significativo.[69]



Apostadores empedernidos juegan al *patolli*. *Códice Florentino*.

NOTAS

[1] La habitación es denominada *cihuacalli* en algunos planos del siglo XVI.

[2] DÍAZ DEL CASTILLO, 1976, p. 162; CORTÉS, 1981, p. 63.

[3] Constantemente se habla del *petlacalli* al hacerse alusión en las fuentes a las pertenencias domésticas, por ejemplo, Informantes de Sahagún, 1969, p. 110. Las representaciones de los ladrones, en el *Códice Mendocino*, f. 70*r* y en el *Florentino*, l. IV, f. 60*v* colocan a los delincuentes abriendo petacas para extraer los bienes de la familia.

[4] Informantes de Sahagún, 1969, pp. 82-83.

[5] El *icpalli* se menciona con mucha frecuencia, pero generalmente se le asocia con un contexto pala-

ciego. El cargo de gobierno se aludía con el difrasismo "*in petlapan in icpalpan*", el lugar del petate, el lugar del equipal, *Florentine Codex*, l. 6, p. 48. Los *tlatoques* representados en los folios del *Florentino* que enlistan a los gobernantes de varios señoríos nahuas aparecen sentados en amplios equipales, con la excepción de los más antiguos gobernantes de Huexotla, cuya pobreza o rusticidad se indica sentándolos sobre pequeños fardos de tules. *Códice Florentino*, l. VIII, ff. 1*r*-10*r*.

[6] Actas de Cabildo de Tlaxcala, p. 276.

[7] "Su comer de todos estos naturales es en tierra sobre unas esteras". MOTOLINÍA, 1971, p. 308.

[8] MOTOLINÍA, 1971, p. 309.

[9] Un lecho así es descrito por MOTOLINÍA, 1971, p. 318.

[10] CORTÉS, 1981, p. 68; DÍAZ DEL CASTILLO, 1976, p. 162.

[11] CLAVIJERO, 1982, p. 231.

[12] Un repertorio de alimentos bastante completo en CLAVIJERO, 1982, pp. 264-266.

[13] Hay indicios dispersos en diferentes fuentes, pero puede considerarse especialmente claro lo que plantea CLAVIJERO, 1982, p. 269.

[14] Es interesante, por ejemplo, la precisión de Torquemada: "La gente plebeya y trabajadora, cuando acarreaban madera del monte o cuando traían grandes piedras, entonces bebían unos más y otros menos, para esforzarse y animarse al trabajo". TORQUEMADA, 1975-1983, vol. IV, p. 339.

[15] Del atole dice Clavijero: "éste era antiguamente y es hasta hoy su desayuno, y con él toleran las duras fatigas de la agricultura y de todos los empleos serviles en que se ejercitan", y unas páginas después aclara que ese desayuno tenía lugar unas horas después de haberse iniciado el trabajo. CLAVIJERO, 1982, pp. 265 y 269.

[16] Un buen alimento y bebida refrescante era el *chiantzotzolatolli*, bebida a base de chía y pinole disueltos en agua. Era típico alimento para quien se encontraba fuera de casa, "el soldado que llevaba consigo un saquillo de maíz y de chía, se creía abundantemente provisto de víveres". CLAVIJERO, 1982, p. 266.

[17] CLAVIJERO, 1982, p. 268.

[18] "hacían su comida después del medio día pero no cenaban", CLAVIJERO, 1982, p. 269. Cuando en la relación de Tetzcoco se habla de una comida al medio día y otra en la tarde, se está aludiendo, seguramente, al refrigerio o "itacate" y a la comida caliente, Relación de Tetzcoco, en *Relaciones geográficas...*, México, t. III, p. 87. La única ocasión en la que se cenaba era en los banquetes interminables. TORQUEMADA, 1975-1983, t. III, pp. 353-354.

[19] MOTOLINÍA, 1971, pp. 308-309.

[20] Los recién casados se dan de comer, el uno al otro, valiéndose de la mano. MOTOLINÍA, 1971, p. 319.

[21] SAHAGÚN, 1979, p. 501.

[22] MOTOLINÍA, 1971, p. 314; SAHAGÚN, 1979, p. 501.

[23] CLAVIJERO, 1982, p. 262, señala, simplemente, que el baño diario era frecuente, pero fuentes del siglo XVI hablan de la costumbre de bañarse hasta "dos o tres veces al día", MOTOLINÍA, 1971, p. 309.

[24] CLAVIJERO, 1982, p. 270, habla de varios tipos de plantas jabonosas; al uso de la esponja para la limpieza se refiere CHIMALPAHIN, 1983, pp. 142-143; el uso de la jícara en el baño (en lugar de algún tipo de tina o regadera) lo corroboran varias imágenes de códices pictográficos.

[25] SERNA *et al.*, 1953, p. 245; LÓPEZ AUSTIN, 1985, pp. 208-213.

[26] DURÁN, 1967, t. II, p. 212. Sobre la identificación del nudo bajo la axila como una costumbre vulgar, de vagabundos, SAHAGÚN, 1979, p. 361.

[27] MOTOLINÍA, 1971, pp. 76-77.

[28] MOLINA: 1944, f. 34*r* (sección en náhuatl).

[29] Sobre las penalidades y las lesiones sufridas por los mercaderes, véase ESCALANTE, 1994.

[30] DURÁN, 1967, t. II, p. 212.

[31] CERVANTES DE SALAZAR, 1971, vol. I, pp. 129 y 141; DURÁN, 1967, t. II, p. 278.

[32] SAHAGÚN, 1979, pp. 349-350.

[33] SAHAGÚN, 1979, pp. 359-361.

[34] CERVANTES DE SALAZAR, 1971, vol. I, p. 141.

[35] MUÑOZ CAMARGO, 1947, p. 155.

[36] MOTOLINÍA, 1971, p. 34.

[37] MOTOLINÍA, 1971, pp. 308-310.

[38] MOTOLINÍA, 1971, p. 208.

[39] Por oposición a lo que se pide al noble para distinguirse de los demás, y por otros indicios, como los que nos proporcionan los documentos sobre maneras de saludarse e insultarse que veremos adelante.

[40] LÓPEZ AUSTIN, 1980, vol. II, pp. 275-276.

[41] ESCALANTE, 1990, pp. 40-44.

[42] SAHAGÚN, 1979, p. 227.

[43] Se deduce de la adivinanza "¿Qué es aquello que tomamos del borde de su agujero y con lo cual endurecemos la tierra?: es el moco", pero sobre todo de la versión más libre que nos da Sahagún en castellano "Qué cosa y cosa que lo tomas de presto de la boca de su agujero y arrójaslo en el suelo. Son los mocos que se toman de las narices y se arrojan en el suelo". *Códice Florentino*, libro VI, f. 199*r*.

[44] Nuevamente nos da la pista una adivinanza; la traducción de Sahagún no difiere sensiblemente del texto náhuatl: "Qué cosa y cosa que se toma en una montaña negra y se mata en un petate blanco. Éste es el piojo que se toma en la cabeza que se mata en la uña". *Códice Florentino*, libro VI, ff. 197*v*-198*r*.

[45] Deducible de la adivinanza sobre el excremento. *Códice Florentino*, libro VI, f. 199*r*.

[46] En este apartado recogeré muchos de los datos y las ideas que he publicado en dos artículos previos: véase ESCALANTE, 1993 y 1995.

[47] MOTOLINÍA, 1971, pp. 39 y 306.

[48] MOTOLINÍA, 1971, p. 127. Las cursivas son mías.

[49] MOTOLINÍA, 1971, pp. 164-165.

[50] CORTÉS, 1981, p. 69.

[51] CORTÉS, 1981, p. 62.

[52] CORTÉS, 1981, p. 185.

[53] LOCKHART, 1980.

[54] LÓPEZ AUSTIN, 1967, pp. 57-58.

[55] DURÁN, 1967, t. I, pp. 65-66.

[56] DURÁN, 1967, t. I, p. 193.

[57] DURÁN, 1967, t. I, p. 194.

[58] DURÁN, 1967, t. I, p. 193.

[59] DURÁN, 1967, t. I, p. 194.

[60] *Códice Carolino*, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, pp. 55-56.

[61] LÓPEZ AUSTIN, 1985, p. 39.

[62] MOTOLINIA, 1981, p. 310.

[63] LÓPEZ AUSTIN, 1985, p. 127. El término usado en el texto náhuatl es *huetzca* (risa, según Molina), sin embargo López Austin lo traduce como "sonrisa".

[64] SAHAGÚN, 1979, p. 562.

[65] DURÁN, 1967, pp. 205-210; SAHAGÚN, 1979, pp. 459-460.

[66] Informantes de Sahagún, 1969, pp. 82-83.

[67] DURÁN, 1967, t. I, pp. 197-198.

[68] DURÁN, 1967, t. I, pp. 198-204.

[69] El término *olli* (hule) parece compartir la raíz con *ollin* (movimiento) y *olini* (moverse); además el hule es un fluido que circula en el interior del tronco de un árbol y que experimenta importantes transformaciones al exponérsele al fuego y al enfriarse después; por último, es digno de considerarse que el hule sea la materia principal del juego de pelota, un juego en el que también ocurre la evocación del plano terrestre y del movimiento cósmico.

REFERENCIAS

Actas de Cabildo...

1985 *Actas de Cabildo de Tlaxcala 1547-1567*, traducción de Eustaquio Celestino SOLÍS, Armando VALENCIA, Constantino MEDINA L. México: Archivo General de la Nación-Instituto Tlaxcalteca de Cultura-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Antigüedades...

1964-1967 *Antigüedades de México* (4 vols.). México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco

1971 *Crónica de la Nueva España* (2 vols.). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

CHIMALPAHIN, Domingo de San Antón Muñón

1983 *Octava relación*. Versión de J.R. ROMERO GALVÁN. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

CLAVIJERO, Francisco Javier

1982 *Historia antigua de México*. México: Editorial Porrúa.

Códice Carolino...

1968 *Códice Carolino. Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, pp. 11-58.

Códice Florentino...

1979 *Códice Florentino*. México: Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación [edición facsimilar].

Códice Matritense...

1907 *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*. Madrid: Fototipia de Hauser y Menet [edición facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso].

Códice Matritense...

1906 *Códice Matritense del Real Palacio*. Madrid: Fototipia de Hauser y Menet [edición facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso].

Códice Mendocino

Códice Mendocino. Véase *Antigüedades de México*, vol. I.

CORTÉS, Hernán

1981 *Cartas de relación de la conquista de México*. México: Editorial Porrúa.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal
1976 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

DURÁN, Diego
1967 *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme* (2 vols.). México: Editorial Porrúa.

ESCALANTE, Pablo
1990 "Insultos y saludos de los antiguos nahuas. Folklore e historia social", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 61. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.
1993 "El llanto de los antiguos nahuas", *Nexos*, núm. 186, junio de 1993, pp. 88-91.
1994 "Caminos y caminantes del México prehispánico", *Encuentros y desencuentros en las artes*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 177-193.
1995 "Sentarse, guardar la compostura y llorar entre los antiguos nahuas", *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, Pilar GONZALBO y Cecilia RABELL (eds.). México: El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México.

Florentine Codex...
1974-1983 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, traducción de Charles E. DIBBLE y Arthur J.O. ANDERSON (12 vols.). Santa Fe: School of American Research-The University of Utah.

Informantes de Sahagún
1969 *Augurios y abusiones*, versión de Alfredo LÓPEZ AUSTIN. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

LOCKHART, James
1980 "Y la Ana lloró: cesión de un sitio para casa, San Miguel Tocuilan", *Tlalocan*, vol. VIII, 1980, pp. 21-33.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1967 *Juegos rituales aztecas*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (2 vols.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
1985 *Educación mexica. Antología de documentos sahaguntinos*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

MOLINA, Alonso de
1944 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente o
1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y los naturales de ella*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

MUÑOZ CAMARGO, Diego
1947 *Historia de Tlaxcala*. México: Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México.

Relaciones geográficas...

1985-1986 *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (3 tomos). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando

1953 "Tratado de las supersticiones y costumbres...", *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos...*, H. RUIZ DE ALARCÓN, P. SÁNCHEZ DE AGUILAR y G. DE BALSALOBRE, Francisco DEL PASO Y TRONCOSO (ed.). México: Ediciones Fuente Cultural.

SAHAGÚN, Bernardino de

1979 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

SERNA, Jacinto de la, *et al.*

1953 *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México: Ediciones Fuente Cultural.

TORQUEMADA, Juan de

1974-1983 *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales...*, Miguel LEÓN-PORTILLA y el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

8
LA CORTESÍA, LOS AFECTOS Y LA SEXUALIDAD

PABLO ESCALANTE GONZALBO
Instituto de Investigaciones Estéticas,
Universidad Nacional Autónoma de México

La antigua sociedad nahua parece haber tenido los ingredientes precisos para que las formas de cortesía fueran esmeradas y abundantes: diferencias de clase y de estamento, numerosas jerarquías (debidas a la edad, al sexo, a méritos militares y burocráticos), poder despótico, temores mágicos, gusto por la retórica y un refinado sentido de lo ornamental.

SALUDOS

El gesto más enfático de bienvenida, un auténtico homenaje, que era empleado por los representantes de una comunidad que recibía a un visitante distinguido, consistía en besar la tierra. Se hacía una genuflexión y una reverencia, de tal manera que la cabeza quedara cerca del piso. Con una mano se tomaba algo de tierra y esta tierra se acercaba a la boca para besarla. A este saludo se le llamaba *tlalcualiztli*, o "comimiento" de tierra.[1]

La genuflexión y la reverencia eran formas de saludo muy usadas frente a personas de jerarquía superior, y en ocasiones iban claramente acompañadas del propósito de evitar el contacto visual con la persona a quien se saludaba.[2] Sabemos, por ejemplo, que ningún cortesano o mensajero que se aproximara al *tlatoani* podía mirarlo a los ojos, e igualmente sabemos que en la educación de las doncellas se les insistía mucho en mantener la cabeza agachada a la hora de saludar o cruzarse en el camino con cualquier otra persona. Quien levantaba la cabeza y se atrevía a mirar al rey podía recibir la pena de muerte; la muchacha que se atreviera a mirar a los ojos a alguien con quien se cruzaba en el camino era reprendida con un pellizco. Estos pellizcos eran una especialidad de las viejas ayas que acompañaban a las doncellas a todas partes y las hostigaban constantemente.[3]



Un hijo muestra acatamiento frente a su padre. *Códice Florentino.*

En general, los niños y jóvenes eran educados para saludar a sus mayores, con esmero y elocuencia. Al parecer, ellos debían dirigir el saludo primero, y después los mayores les respondían.[4] Las mujeres tenían la obligación de salir a recibir a sus maridos cuando habían estado lejos por algún tiempo. Los encontraban en la puerta o en el camino, los llevaban a la casa, y una vez adentro les lavaban los pies, como todavía hoy se acostumbra hacer en algunas familas campesinas.[5]

Entre los ademanes que se vinculan al saludo, uno muy común parece haber sido tomar del brazo. Por lo menos era frecuente entre hombres de similar jerarquía; si se encontraban en el camino podían tomarse del brazo e incluso caminar así. Y cuando un hombre recibía a otro en su casa, se levantaba, lo tomaba del brazo y lo conducía al lugar en el que iba a ofrecerle asiento.[6] Al parecer, no se acostumbraba entre los antiguos nahuas el abrazo de saludo, ni estrechar y sacudir la mano como hacemos nosotros.[7] Hay indicios de un ademán de tomar la mano (acaso la muñeca, si nos guiamos por algunos códices prehispánicos), que ejecutaría, por ejemplo, un anfitrión, para conducir a su huésped a un lugar específico o a un encuentro con otro.[8]

Pero, ¿qué conversaciones tenían lugar en el momento del saludo? Según Motolinía "su salutación solía ser 'sufre' o 'sufrido has', conviene a saber, trabajo: también decían 'padece' o 'padecido has e ya has llegado'... 'por eso agora descansa'...".[9] La documentación en náhuatl le da la razón al fraile; tenemos constancia del saludo *"oticmihiyouilti ma ye nican timouicatz"*, literalmente "te fatigaste, ahora ven aquí".

Cortés no comprende el saludo indígena

Y así como llegamos salió Montezuma de un adoratorio, adonde estaban sus malditos ídolos, que era en lo alto del gran cu, y vinieron con él dos papas, y con mucho acato que hicieron a Cortés y a todos nosotros, le dijo "Cansado estaréis, señor Malinche, de subir a este nuestro gran templo". Y Cortés le dijo con nuestras lenguas, que iban con nosotros, que él ni nosotros no nos cansábamos en cosa ninguna. Y luego le tomó por la mano y le dijo que mirase su gran ciudad...

Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista...*, cap. xcii.

A pesar de las limitaciones que existen para documentar otros aspectos de la vida cotidiana de los antiguos nahuas, tenemos la fortuna de que se hayan conservado tres folios escritos en la lengua indígena, hacia 1560, en los cuales los informantes nativos que trabajaron para fray Bernardino de Sahagún anotaron las frases empleadas antiguamente para saludarse, y también reconstruyeron las palabras de enojo e insulto. Utilizaré mi propia traducción de aquellas frases para este apartado y los siguientes.[10] Veamos primero las palabras de saludo utilizadas por los nobles.

Cuando algún *tlatoani pilli* está en su casa, y si la otra persona es igualmente un *tlatoani pilli*, le dice: "Mi venerable *pilli*, sírvete venir hacia acá". Y luego le dice: "¡Mi venerable *pilli*!, te fatigaste; ahora ven aquí".

Y cuando se encuentran en alguna parte del camino se dicen: "¡No vaya yo a empujarte, mi venerable *pilli*!". Luego le dice: "¡No te vayas a caer, mi venerable *pilli*, mi hermanito!".

Y así se saludan las mujeres *pipiltin* cuando entran en sus respectivas casas. Se dicen: "¡Ven aquí mi niñita, nuestra señora, aquí. Sírvete venir, mi mujer señora, mi muchachita!".

Y cuando las mujeres *pipiltin* se encuentran en el camino, se dicen: "Mi mujer señora, no vaya yo a empujarte, no te vayas a lastimar, mi muchachita, mi mujer señora".

Y ahora veamos las palabras de saludo que el documento atribuye a la gente del pueblo.

El modo en que se saludan... los *macehualtin*...

Cuando entran en su casa, unos a otros se dicen: "¡Mi hermanito! No te asuste yo". Le dice: "Ven aquí, ¡mi hermanito! ¡Aquí!".

Y cuando se encuentran en el camino se dicen: "No te vayas a caer, ¡mi hermanito! Ven aquí, ¡mi hermanito! No te vaya a empujar".

Y las mujeres, cuando entran en sus casas, se dicen unas a otras: "Mi niñita, no te vaya a asustar. Ven aquí, mi niñita, aquí; sírvete venir".

Y cuando se encuentran en el camino se dicen: "No te vayas a caer, mi niñita. Ven aquí, mi niñita; no te vayas a caer".

En primer lugar es interesante observar que existen algunas diferencias en las palabras de saludo de nobles y macehuales, así como las hay entre hombres y mujeres. No todas son perceptibles, sin embargo, en la traducción al español. Los nobles, hombre y mujer, dicen *ma nimitznotlaxillitzino* (no te vaya yo a empujar), mientras que los hombres macehuales dicen *ma nimitznotlaxilli* (con el mismo significado). Los hombres nobles dicen *ma timovetzitzino* (no te vayas a caer), y las mujeres nobles dicen *ma timococotzino* (no te vayas a lastimar); mientras que los macehuales, ambos, dicen *ma timovetziti* (no te vayas a caer). En todos los casos, los nobles están usando el elegante reverencial verbal *–tzino*, imposible de traducir al español, fórmula que no suelen usar los macehuales en contextos comunes.



El señor dirige un discurso. Escena palaciega según la interpretación de los pintores del *Códice Florentino.*

Estos saludos de los antiguos nahuas no son otra cosa que intercambios de fórmulas estereotipadas, como son los saludos en otras lenguas y en otras épocas, pero tienen la importante función de crear un ambiente favorable para la ayuda, la reciprocidad, el afecto. En general, los saludos que hemos traducido consisten en la expresión de interés o preocupación por la otra persona y en la demanda de aproximación. Las expresiones de interés "no te vayas a caer" o "no vaya a empujarte", podrían no tener otra implicación que el buen deseo de que la persona interpelada, en efecto, no tropiece o caiga. La frase "te fatigaste", *oticmihiyohuilti*, la dice aquí el señor noble, y aparece también en algunos parlamentos históricos, por ejemplo cuando los mexicas reciben a Achitómetl en Tizapán, o cuando Cuauhtlequetzuqui saluda a Huitzilopochtli vencedor.[11] A pesar de su uso automático e irreflexivo, es posible que, en su origen, la frase *oticmihiyohuilti* expresara la preocupación por el riesgo de que la fatiga ocasionara algún daño a la persona, pues según las creencias de los nahuas "el cansancio y las prolongadas caminatas provocaban... desequilibrios, mismos que daban lugar a un estado de peligro para el cansado y lo hacían generador de emanaciones nocivas".[12] Igualmente probable es que la expresión de saludo usada por los macehuales, *ma nimitzmauhti*, "no te vaya yo a asustar", exprese un temor de tipo mágico por la salud del interlocutor; pues se creía que el susto podía ocasionar que el alma superior, llamada *tonalli*, se saliera de la cabeza, lo cual daría pie a una peligrosa enfermedad. Es interesante que la expresión "no te vaya yo a asustar" no se ponga en boca de los nobles, y pudiera indicar que desde la época prehispánica "el susto" era una enfermedad más propia de la creencia popular que de la ideología de las elites.

LA PROHIBICIÓN DEL PLEITO

En el mismo documento de que venimos hablando, se registran expresiones de enojo e insulto. Pero son tan diferentes las escenas de pleito entre macehuales y las presuntas riñas de los nobles, que será necesario referirnos a ellas por separado.

Veamos primero las palabras que el documento atribuye a los nobles que tienen un altercado.

> Así riñen los *pipiltin*. Cuando ya se enojaron, se dicen: "¡Mi hermanito! ¿Qué me dices? Nada más asienta, calla tu palabra. No te lastimes. Primero escucha, mi hermanito; eso que dices, tu palabra, en verdad se muestra como si fueras ciego; vas a caer en un agujero. Sólo ándate con cuidado, no vayas desvariando. Sé prudente, busca ser respetado. Tal vez nuestra manera de vivir /debes adquirirla/. No consideres la baba, la saliva. No escuches palabras mujeriles. ¿Qué dices? ¡Oh, cómo! Acaso tu lugar de hablar no es otro que el lugar de las cuatro piedras, el lugar del metate. Tú eres hombre; sólo sé robusto, mi hermanito. Qui-

zá ya en algo se acaba el enojo de tu palabra, mi hermanito. Ya asienta tu corazón, ya descansa". De esta manera hablan cuando se encuentran.

Las mujeres *pipiltin* así riñen cuando por algo se agreden. Se dicen: "Mi niñita, mi venerable mujer *pilli*. Sólo siéntate, mi niñita. Solamente ve aprendiendo; reconoce la enfermedad. ¿Qué dices? Acaso ése es nuestro oficio. Algo en ti se compromete con lo que dices, mi venerable mujer *pilli*. Ve conociendo el que es tu modo de vivir, tú que eres una mujer *pilli*, lo que no es conveniente que hagas. Busca ser respetada; hónrate mi muchachita. Asienta tu venerable corazón. Quizá algo te lastimarás". Termina el reñimiento.

Por este y otros textos podemos darnos cuenta de que los nobles nahuas cuidaban mucho su imagen pública, precisamente porque en su conducta presuntamente virtuosa estaba uno de los argumentos legitimadores del poder que detentaban. La estructura de los parlamentos atribuidos a hombres y mujeres nobles es semejante y sencilla. En ambos casos se suplica calma; se pide que se suspenda el enojo, se advierte del riesgo de lastimarse o enfermarse, se recuerda la condición de nobleza y se concluye invitando nuevamente a la calma. El riesgo de enfermar que aparece en estas reconvenciones no parece ser una metáfora, en la que enfermedad sería equivalente a vicio o mala conducta, sino una creencia real en la posibilidad de sufrir alteraciones en la salud por el desequilibrio que proporciona el enojo y su descarga, lo que en México llamamos "un coraje".

La consideración de la condición de nobleza es muy clara; es la causa por la cual se reclama que el enojo cese. Al noble se le pide prudencia para que se dé cuenta que debe asumir el modo de vida que como noble le corresponde. El reclamo a la mujer incluye una expresión particularmente reveladora: "Algo en ti se compromete con lo que dices, mi venerable mujer *pilli*". Se compromete, en efecto, su imagen de persona noble y estimada. En resumen, se esperaba que el noble se abstuviera de manifestar públicamente su disgusto; tenía prohibido reñir ante la mirada de la gente.

En estos textos hay además un par de datos interesantes porque refuerzan la idea de que las formas de hablar, entre los antiguos nahuas, estaban estrictamente condicionadas por la situación social del hablante. En la reprimenda al hombre noble, se le instruye para que evite dos tipos de habla, el *cihuatlatolli* o habla mujeril, y lo que se denomina en náhuatl *in iztlactli, in tenquallactli*, "la baba, la saliva", es decir, el habla burda y grosera.

FEROCES INSULTOS

Y escuchemos ahora a quienes, al parecer, no tenían tanto reparo en demostrar su enojo, su hostilidad, su ira; quizá porque no tenían tanto que perder.

Los hombres *macehualtin* así riñen. Se dicen: "Apártate bellaco, hombrecillo; no sea que te empuje. Vete por allí perrote, perrote; no sea que te patee, no sea que te moje la nariz. Vete por allá, bobo, torpe; gordo macehual, gordo huérfano. ¿Quién eres tú? ¿A quién conoces? Pavote. Ciertamente eres un bellaco. Bobo. Vete por allá. ¿Qué me vas a hacer, hombrecillo? Me lo harás, bellaco. ¿Acaso me morderás? ¿Acaso me tragarás?". Aquí él anda burlándose, anda gritando, anda dando voces. Acaso aquí (le dice) "Eres tonto. Estás desvariando. Gran canasto de tontería. Ya no sabes nada. Atolondrado. ¿Acaso bebiste mucho? Beodo, desembriágate, no sea que caigas sobre nosotros. Borracho, no sea que te acabe el pulque. Mierdota haraposa, mierdota andrajosa. Desmelenadote. Gran escandaloso. Gran ocioso. Gran huidizo". Dos son sus lenguotas, anda divulgando las cosas entre la gente. "Carota de piedra de moler. Cabezota rasguñada. Tuertote, ciegote. Gran adúltero". También dice: "¡De manera que bien, eh! Sesotes de papel viejo. Gran ladrón. Gran escandalizador de la gente. Gran mentiroso. Desollado. Gran *tlacatecólotl*. ¡Cómo! ¿Nos lo harás, bellaco? ¿Qué nos harás? ¿Acaso serás el agua, serás el cerro? ¿Tú, macehualucho?" Aunque ya es mucho su vituperio, acaso (le dice todavía): "¿Cómo nos lo harás? ¿Acaso así nos despreciarás? ¿Acaso tú eres nuestro noble, nuestro señor? Pues eres semejante a un perro, a un pavo. En donde la mierda, en donde la basura está tu lugar de vivir. ¡Quédate allí, bellaco!". Se va gritando.

Todo esto dicen cuando riñen a alguno. Igualmente dicen todo esto cuando se encuentran con alguno; pero allí no responde (el reñido) sólo llora...

Y así riñen las mujeres *macehualtin*. Se dicen: "¡Ay mujerucha de por ahí! ¿Cómo me provocas? ¿Acaso tú eres mi esposo? ¿Acaso tú eres mi hombre? ¡Ay, qué mujerucha! Bocota estruendosa. Siéntate. ¿Qué me dices, putilla? ¿Acaso tú eres mi hermano mayor? ¿Cómo me provocas? ¿Acaso yo escandalizo sobre ti? ¿Acaso yo vivo gracias a ti? ¿Acaso tú me doblas algo? ¿Acaso yo como gracias a ti? ¡Ay, mujerucha! Greñudota, desmelenadota. Cállate, bocota estruendosa. Desvergonzada; gran malvada. Escandalosa". Está pelando lo que come (la mujer reñida) sin sazonar con chile, sin salar. "Culote agitado; culo que muere de hambre". Ay, quiere andar conociendo, por ahí, sobre los rostros de la gente. "¿Cómo se lo harás? ¿Acaso tú eres la venerable agua, el venerable cerro? Gran malvada. Grosera". Por ahí muestra la pierna. "No sea que te patee. Ciertamente no cuidas de nada, no conoces nada. ¿Acaso tú eres una mujer noble? Tú quieres cambiarte, pero no eres más que una macehualucha. Ciertamente aquí vienes a andar en la cara de la gente. ¿De dónde vienes? Vete. ¿Acaso es semejante a éste tu lugar? No lo es. Algo mostrarás a la gente aquí. Gorda huérfana. Malvada huérfana". Mucho grita.

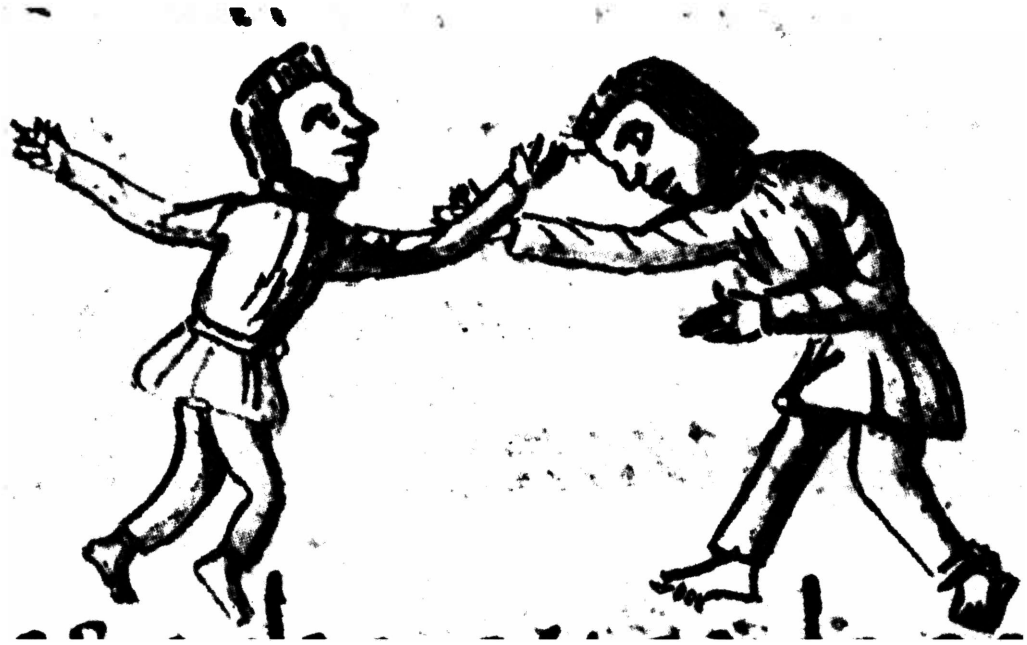
Todo esto dicen cuando riñen a alguna. Igualmente dicen todo esto cuando se encuentran con alguna. (Entonces) la gente se amontona; toda la gente las oye. Pero allí no responde (la reñida), sólo escucha las palabras y llora.



"Bellaco, desgreñado y sucio", le grita el caminante al malviviente, según los informantes y dibujantes de Sahagún. *Códice Florentino.*

Estos feroces insultos contrastan claramente con las explicaciones que Motolinía ofrece sobre el carácter de los indios: "gente que poco les dura la ira, y cierto, naturalmente es gente mansa como ovejas";[13] y en otra parte: "cuando riñen mucho se empujan unos a otros, y apenas nunca dan voces, si no es las mujeres que algunas veces riñendo dan gritos, como en cada parte donde las hay acontece".[14]

Tratemos de comprender la impresionante violencia verbal que se pone de manifiesto en nuestro documento. Al parecer, no se trata de pleitos entre parientes, ni de sucesos de violencia doméstica, o zacapelas ocurridas en el trabajo. Estos pasajes evocan crudos episodios de pleito callejero, en los que intervienen dos desconocidos. El receptor de los insultos grita o llora, sale corriendo, pero no responde: esta acotación de los informantes indica que la relación de hostilidad es asimétrica; no se produce entre iguales, sino entre un vecino y un extraño. Y eso ayudaría a entender la gran dosis de violencia de los insultos. En muchas sociedades antiguas, e incluso en algunas del presente, las comunidades —pueblos y barrios— han actuado con una enorme hostilidad hacia los extraños. Detrás de esa hostilidad exagerada suele haber cierta dosis de temor mágico, temor a la influencia y al conjuro, y temor, también, a factores reales que pudieran amenazar el orden comunitario.



Escena de pleito. El dibujante pone a los personajes un atuendo colonial. *Códice Florentino.*

Creo, en efecto, que el sujeto interpelado violentamente por los *macehualtin* en esta letanía de insultos es un extraño, alguien a quien se sorprende de pronto en un barrio en el cual es un desconocido, y representa una amenaza potencial. La asimetría habla a favor de esa idea, e igualmente el hecho de que la persona reñida (específicamente en el caso del insulto femenino) no reciba apoyo ni simpatía: los informantes indican que la gente se reúne o, más literalmente, hace bolita (*tlacaololoa*), pero sólo para contemplar la agresión y el llanto. También hay varios indicios de esa extranjería en el contenido mismo de los insultos. El macehual dice "¿quién eres tú?" y "¿a quién conoces?", lo cual subraya la probable ausencia de vínculos comunitarios de la persona insultada. Lo mismo ocurre con el insulto "huérfano". Y cuando la mujer hostiliza verbalmente, dice "¿de dónde vienes? Vete, ¿acaso es semejante a éste tu lugar?", y ella misma responde "no lo es". El reñimiento ha comenzado precisamente con la expresión "mujer de por ahí", y dos veces se alude a la orfandad.

No es imposible que los extraños que reciben estos insultos fueran simplemente vecinos de otro barrio, miembros de otra comunidad. Sin embargo, cabe pensar que la gente de un barrio determinado no tenía por qué pasearse ni andar ociosa en otro barrio; eventualmente lo cruzaría por necesidad, para hacer una diligencia. Pero estos in-

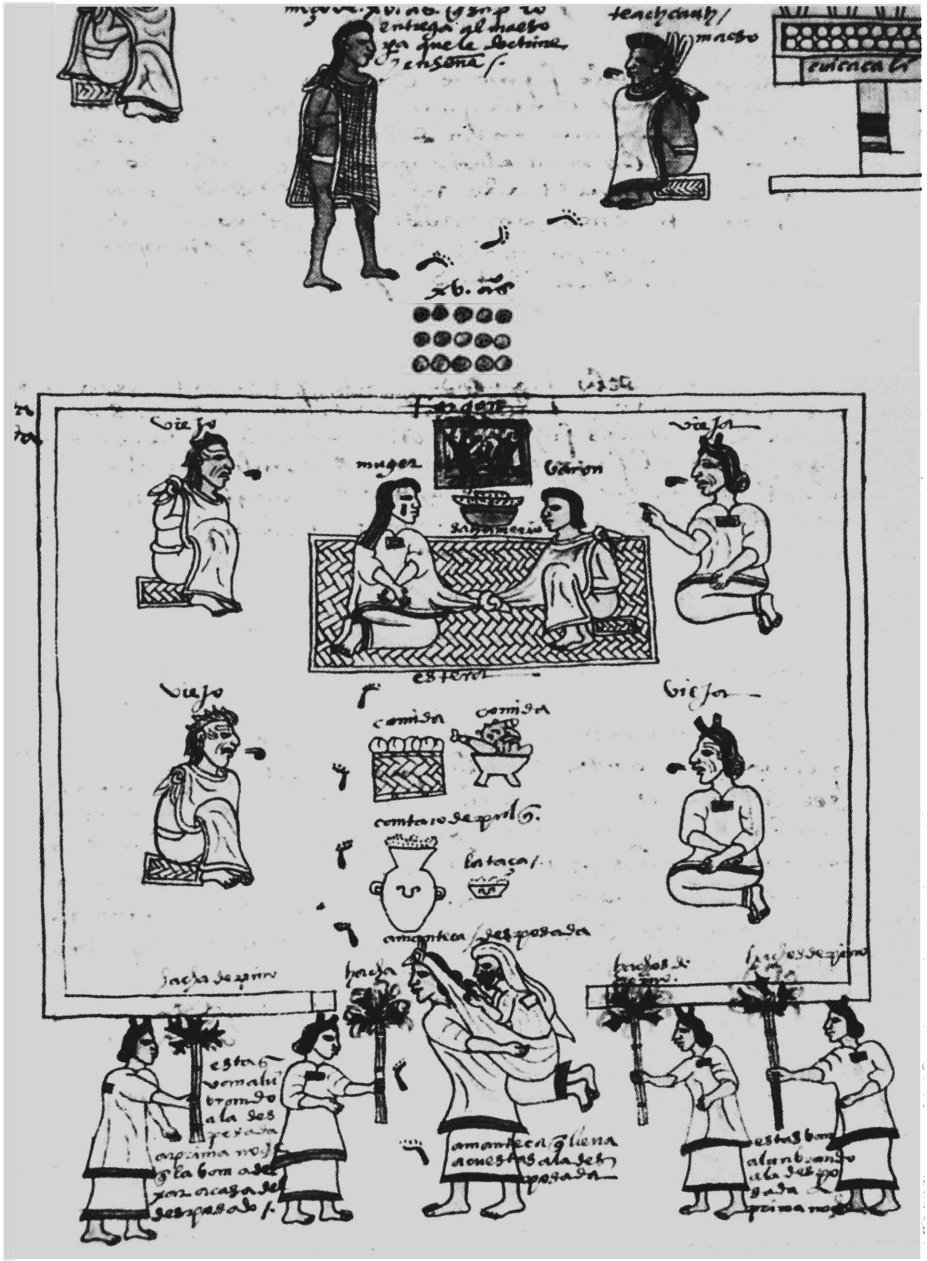
sultos de nuestro texto no son intercambiados por viandantes sino arrojados sobre una persona a quien se recrimina por estar fuera de su sitio.

El contenido de los insultos puede interpretarse como testimonio de la condición de marginalidad de los sujetos insultados, y, desde luego, como testimonio del repudio comunitario a esos sujetos. En el insulto del hombre se acusa al agredido de no aplicarse a nada y estar ocioso. Se le dice "desmelenado", "cabezota rasguñada", y se le recuerda que su lugar para vivir es el basurero. En el insulto de la mujer aparecen también las expresiones "greñudota" y "desmelenadota". Además, para nuestra fortuna, los informantes indican en una acotación que la insultada está comiendo algo sin sazonarlo y sin aderezarlo con chile. Parecería que se alude, en estas interpelaciones, a la gente de vida azarosa que no pertenecía a ninguna comunidad, que carecía de un oficio socialmente reconocido, que no tenía una familia ni un hogar. Esto último priva al individuo del acceso al huerto doméstico y al ciclo regular de distribución de sal en el mercado.

El hombre que resultaba víctima de los insultos era un delincuente, un borracho, un ladrón y posiblemente un brujo (*tlacatecólotl*). Y podía serlo en realidad, o ser simplemente un vagabundo, del cual cabía esperar cualquiera de estas cosas. La mujer era una prostituta (*ahuianito*), "desvergonzada" y "malvada", ansiosa por mostrar la pierna, con el "culo muerto de hambre". Y quizá era, en efecto, una de aquellas prostitutas callejeras de la antigüedad, pero podía ser también una pobre mujer desplazada, huérfana, prófuga, desprovista de casa... Sin embargo, las mujeres del barrio temían que tratara de seducir a los hombres para obtener algo que comer.

SEXUALIDAD Y MATRIMONIO

Aquella imagen bien conocida del *Códice Mendocino*, en la cual aparecen un hombre y una mujer, sentados en una estera y unidos por medio de un nudo que enlaza sus ropas, representa una boda tal como se describen también en las fuentes escritas. Todos los parientes se congregaban en el patio y asistían a un fabuloso banquete, comían y bebían durante toda la noche mientras los jóvenes esposos permanecían sentados en el petate. La madre de la novia se levantaba para alimentar al muchacho, tomaba la comida con su mano y la ponía en la boca de él; otro tanto hacía el padre del novio con la muchacha. Concluido el banquete —suponemos que en la mañana del día siguiente— los parientes se retiraban, y la joven pareja se quedaba, recluida en una habitación. Durante cuatro días permanecían sin tener relaciones sexuales; se bañaban al alba y a la media noche. Al llegar el quinto día, la pareja consumaba el matrimonio. Para la gente del pueblo ésa era toda la fiesta; pero entre los nobles se acostumbraba una tornaboda, que tenía lugar el sexto día. Si la esposa resultaba no ser virgen, lo cual habría descubierto el esposo



Boda. Abajo, la casamentera llega con la muchacha. En el centro, los recién casados permanecen sentados sobre un petate, con los mantos atados, mientras los demás se divierten; a ellos les tocará después. *Códice Mendoza.*

el quinto día, el hecho era comunicado a los parientes en la tornaboda, de la siguiente manera: a todos los comensales se les entregaba un canastillo con tortillas, pero uno de los canastillos repartidos tenía una oradación en la base. Todos comían y, en algún momento del banquete, uno de los invitados descubría que las tortillas se le salían del canasto, y le caían migajas. Al verificar que el canasto estaba roto, el comensal lo arrojaba lejos de sí con desagrado; de ese modo todos conocían la noticia, y manifestaban su reprobación a la familia. Después de ello, el joven tenía derecho a repudiar a la esposa.[15]

Si hay una cosa clara en las fuentes que se refieren a la sexualidad y al matrimonio entre los antiguos nahuas, es que, entre los nobles, la virginidad de la mujer era muy importante. Por ello las jovencitas de las familias pillis estaban sometidas a constante vigilancia, y las transgresiones eran castigadas con terrible severidad. "No salían las doncellas de los aposentos a la huerta y vergeles sino acompañadas con sus guardas", y a la que se atrevía a salir sola le punzaban los pies con unas púas y la hacían sangrar. Además de ir acompañadas, debían permanecer con la mirada baja, y la que se atrevía a levantar la mirada o a volver la vista atrás, las viejas guardianas la flagelaban con ortigas o la pellizcaban hasta llenarle el cuerpo de moretones. Con estas y otras asperezas y malos tratos pretendían las familias nobles someter a las jovencitas, obligarlas al recato y evitar cualquier situación que pudiera favorecer una relación sexual antes del matrimonio.

Los monarcas parecen haber sido los primeros en procurar el estricto control sobre sus hijas doncellas y en practicar castigos ejemplares. Se dice, por ejemplo, que en Tetzcoco, un joven *pilli* saltó la barda del recinto en que se criaban las hijas del *tlatoani* para conversar con una de las muchachas. Mientras hablaban (y la fuente destaca que estaban ambos de pie, es decir, que no hacían otra cosa que conversar), fueron descubiertos. El muchacho huyó y, al parecer logró evitar el castigo, pero la jovencita no corrió con la misma suerte. El señor de Tetzcoco pensó que quedaría "muy deshonrado si a tan mal hecho no le diera su castigo", por lo que ordenó que su hija fuera ejecutada.[16]

Conjuro para atraer a la amada

En el cristalino cerro donde se separan las voluntades, busco una mujer y le canto amorosas canciones, fatigado del cuidado que me dan sus amores... Y traigo en mi ayuda a mi hermana la diosa Xochiquétzal... Este amoroso cuidado me trae fatigado y lloroso ayer y antier, esto me tiene afligido y solícito. Pienso yo que es verdaderamente diosa, verdaderamente es hermosísima y estrenada; hela de alcanzar no mañana, ni esotro día, sino luego al momento... Yo el mancebo guerrero que resplandezco como el sol y tengo la hermosura del alba; ¿por ventura soy yo algún hombre de por ahí?... Yo vine y nací por el florido y trasparente sexo femenil... ¿por ventura traigo yo guerra? No es guerra la mía sino conquista de mujer.

Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones...*, tratado III, cap. II.





Lámina I. a) Cosecha del maíz en el valle de Tehuacán, Puebla. Los trabajadores cargan con mecapal los grandes canastos cargados de mazorcas. **b)** Uno de los trabajadores parece danzar y el otro contempla pensativo la mazorca, en esta escena idealizada por el gusto manierista de un pintor indígena del siglo XVI. *Códice Florentino.*





Lámina 2. a) El cuexcomate, especie de gigantesca vasija de base muy estrecha, hecho de barro y zacate, se utiliza como depósito para la semilla del maíz, por lo menos desde hace mil años. En algunos poblados, como Chalcatzingo, Morelos, se sigue utilizando; si bien cada vez menos. **b)** Las trojes de tablas se utilizaban, y aún se utilizan en algunas zonas de nuestro país, para almacenar las mazorcas enteras. *Códice Florentino.*

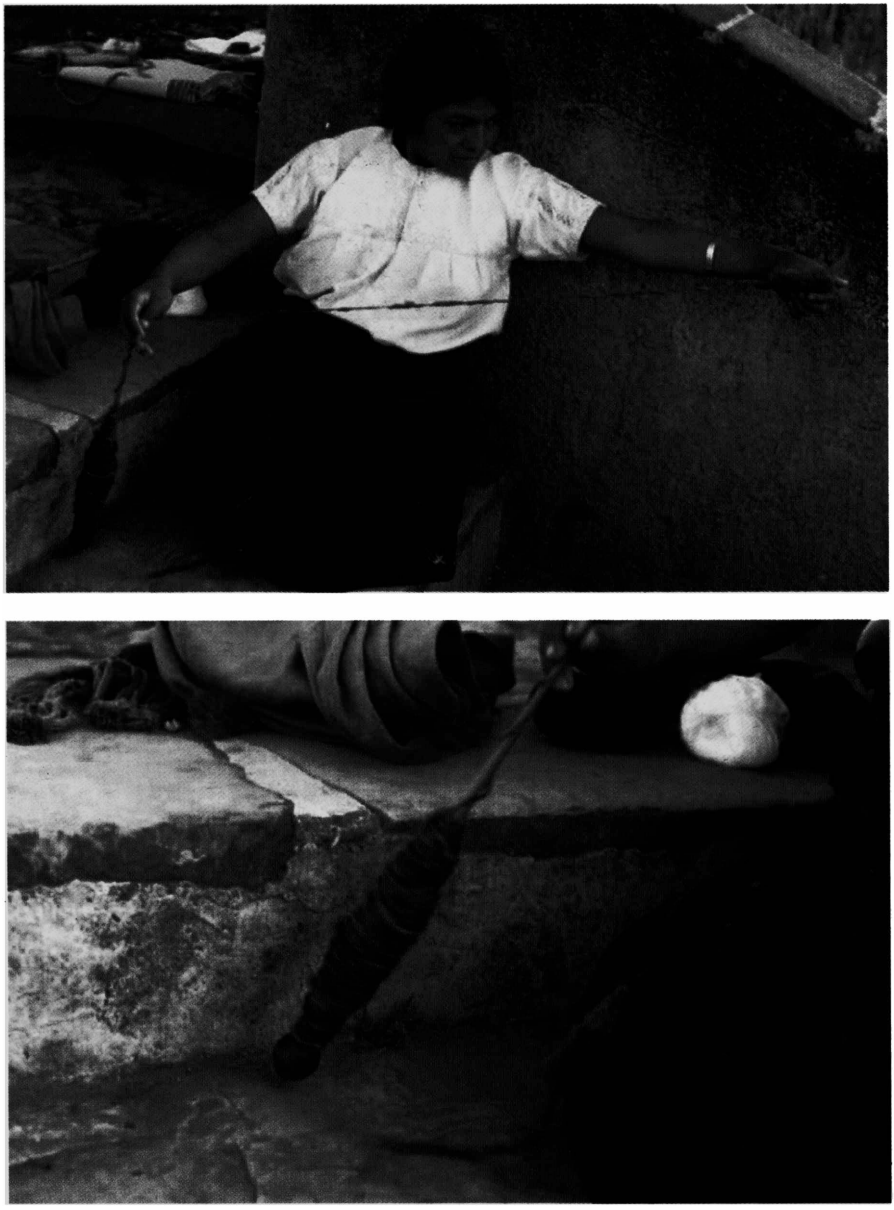


Lámina 3. Hilado mestizo. La técnica de hilar enroscando la fibra en una vara, que se hace girar con la ayuda del peso de un malacate de barro, existió en Mesoamérica desde los inicios de la vida aldeana. Antiguamente se hilaba el algodón y otras fibras vegetales; en la época colonial se agregó la fibra de lana, que todavía se hila con malacate en las tierras altas de Chiapas.

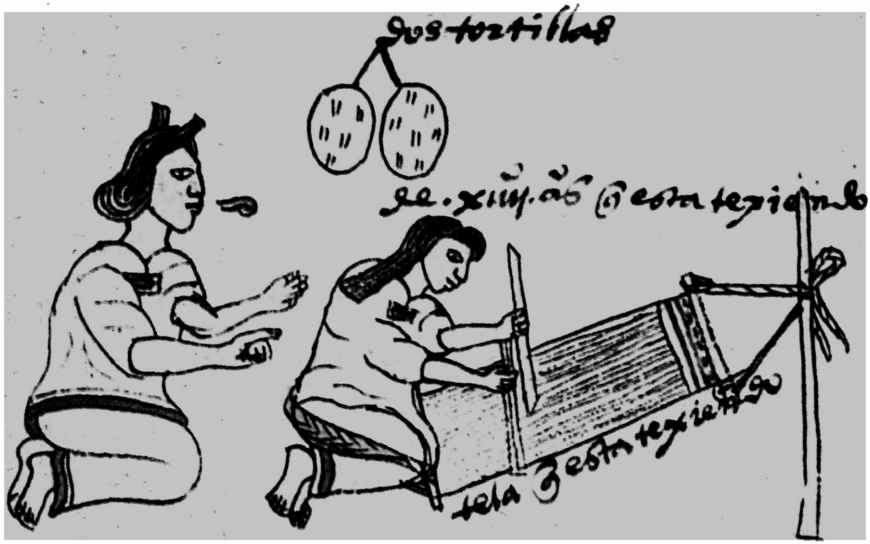
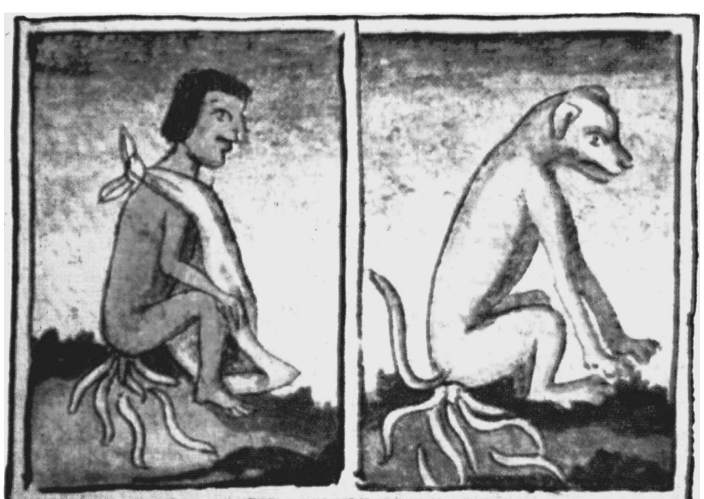




Lámina 4. a) Tejer, una de las tareas más importantes de las mujeres de la América antigua, y de las mujeres nahuas en particular. Códice Mendocino. **b)** Hoy como hace nueve mil años, las mujeres seris tejen canastos con la habilidad de sus dedos. Con los dientes ablandan, previamente, las varas tiesas del arbusto de "torote", que provee la fibra.



a



b



c

Lámina 5. a) Orines y excremento expelidos por un macehual nahua. Sustancias que atesora el señor esquelético que rige en el oscuro mundo bajo la tierra. *Códice Borgia*. **b)** En el siglo XVI los ayudantes de Sahagún explican el riesgo de contraer parásitos intestinales, por medio de un dibujo elocuente. *Códice Florentino*. **c)** Los artistas del *Códice Florentino* utilizaron como modelo un grabado europeo, procedente de un popular tratado de medicina.

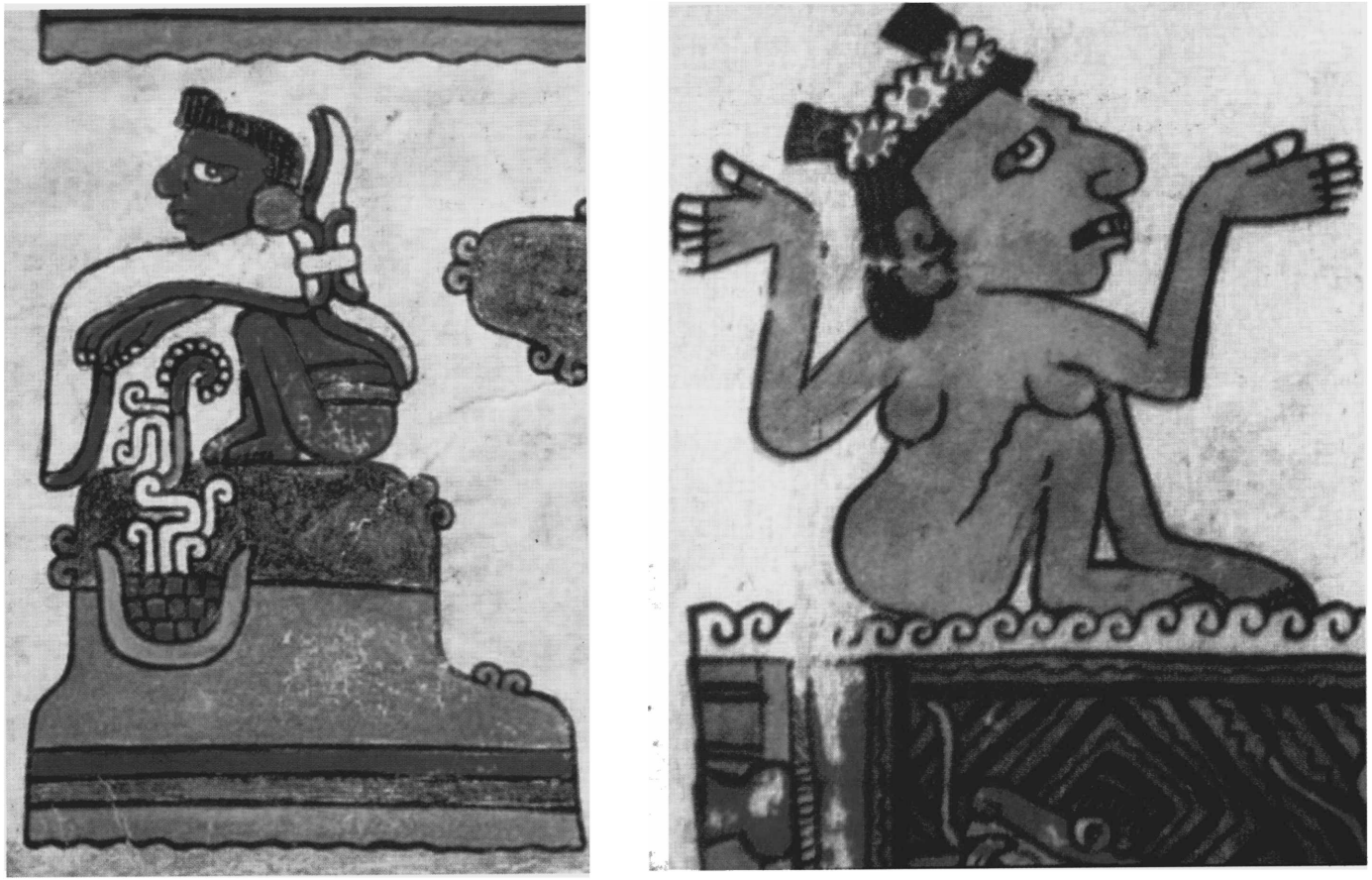


Lámina 6. a) A despecho de un estilo que prefería las formas planas, el pintor del códice Vindobonensis representa a un hombre que se retira la tilma para recibir el calor de la fogata. **b)** Ese mismo estilo del códice mesoamericano, más cercano al concepto que a la forma natural, no impide que se evoque la imagen sensual de la diosa Xochiquetzal. *Códice Borgia.*

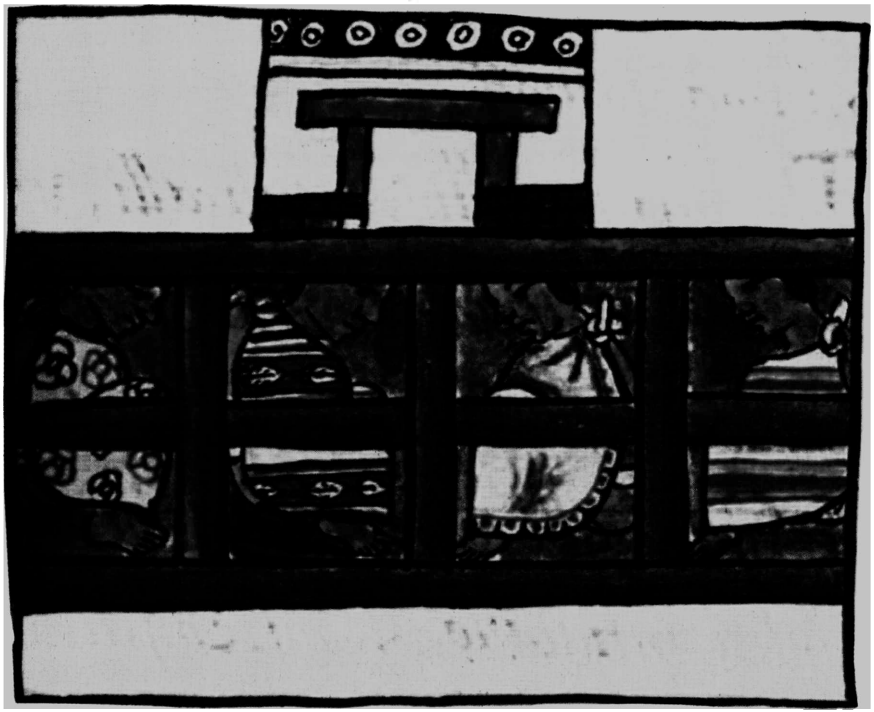




Lámina 7. a) Entre los sufrimientos del hombre precolombino, contaba la prisión. Aquí aparecen, cabizbajos, quienes esperan su turno para ver ejecutada la sentencia. *Códice Florentino.* **b)** Un mexica, al parecer un niño, llora la pérdida de su padre o hermano, quien se ha vendido a mercaderes huastecos con el objeto de obtener para su familia hambrienta una carga de maíz. *Códice Telleriano Remensis.*

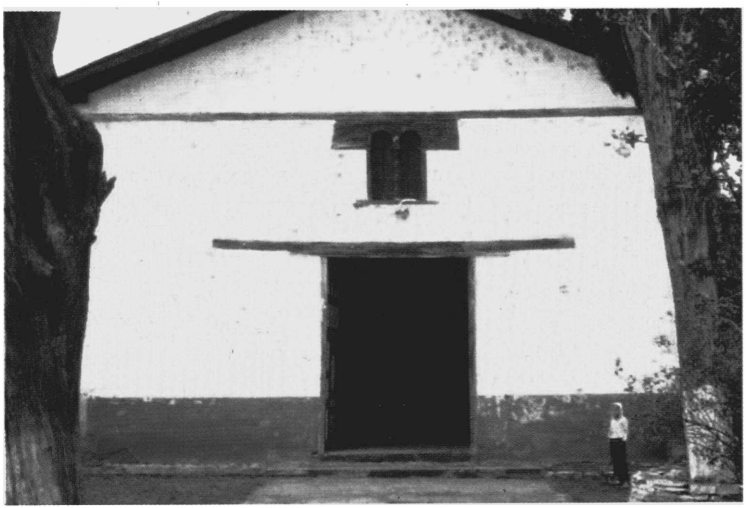




Lámina 8. a) Para muchos pueblos fundados o refundados en el siglo XVI, el conjunto conventual se convirtió en el centro de la vida comunitaria. Aún hoy, la iglesia y las dependencias conventuales constituyen el punto de encuentro más importante en muchos asentamientos. Santa Fe de la Laguna, Michoacán. **b)** En los inmensos atrios de los conventos del siglo XVI debían caber todos los creyentes. Así como en la ciudad celeste, Dios tiene lugar para todos cuantos quieran salvarse. Atrio de Huaquechula, Puebla.



Lámina 9. a) Dar palizas era una de las atribuciones que los encomenderos y sus capataces se habían adjudicado desde los orígenes del régimen colonial. Así desahogaban su ira y todavía creían que esa barbarie contribuía a la corrección moral de los indios. **b)** Para incrementar el dramatismo de su relato pictórico, el autor del códice utilizó los recursos que el arte de la época empleaba para describir la pasión de Cristo: "Cristo es prendido en el huerto, sujeto de un mechón de pelo. Cristo es azotado hasta que cae y se arrastra ensangrentado en busca de su túnica". Y así ocurre con nosotros, parece decir el pintor.





Lámina 10. a) Varios rasgos que forman parte de los usos y costumbres de algunas comunidades indígenas muy conservadoras, son de origen colonial. Entre ellos se encuentran prácticas de gobierno y sus símbolos. Un alguacil chamula, provisto de su bastón de mando, descansa a la entrada del recinto religioso. **b)** Los alguaciles de México reciben el bastón de mando que les confirma en su cargo, de manos del virrey Mendoza. *Códice Telleriano Remensis.*





Lámina 11. a) La picota, símbolo del poder civil en los pueblos coloniales, se yergue entre los puestos del mercado de Tepeaca, Puebla. La construcción de un templete o edículo para la ejecución de las sentencias judiciales en el centro de la plaza de mercado, fue una práctica prehispánica que coincidía con la española, y por ello se renovó y se mantuvo en el siglo XVI. **b)** En aquellas picotas se ejecutaba a los delincuentes, cuyos cuerpos permanecían durante días a la vista pública, como era la costumbre medieval. Así vieron los indios de la ciudad de México a los negros, ahorcados por haberse amotinado en el año de 1537. *Códice Telleriano Remensis.*

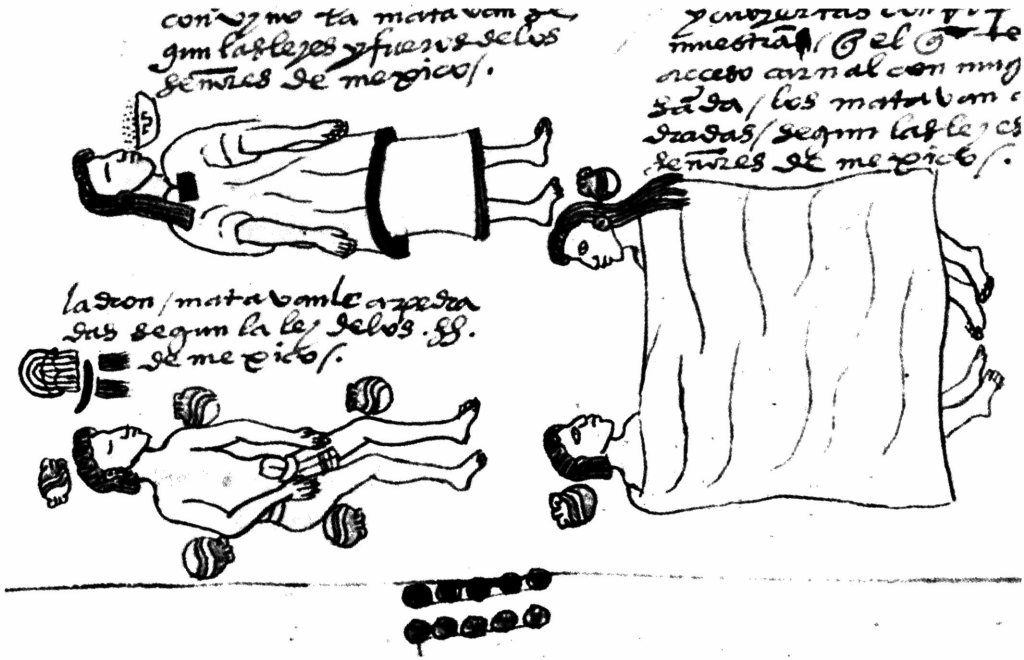




Lámina 12. a) La instalación periódica de los puestos de mercado en la plaza central era una costumbre prehispánica. No encontró obstáculo para continuar bajo el régimen colonial, como no lo encuentra hoy en día en pueblos y ciudades. Algunos puestos instalados desde temprano en la plaza de San Juan Chamula. **b)** El abasto de agua a las comunidades por medio de fuentes públicas era una de las tareas que los religiosos incluían en un plan urbanizador que excedía el ámbito litúrgico. La avanzada de los frailes, para la planificación de los nuevos pueblos, incluía a ingenieros como Fray Juan de Alameda, que calculaban las caídas y diseñaban los sistemas de conducción del agua. Fuente de Tochimilco, Puebla.

En cuanto a los hombres, si nos guiamos por las descripciones que se hacen de la vida en el *cálmecac*, particularmente las de los informantes de Sahagún, tendríamos que aceptar que también se cuidaba su castidad estrictamente. En efecto, varios pasajes se refieren a la "rectitud" de la vida que los jóvenes llevaban en el templo-escuela; se dice que hacían voto de castidad, que su vida era limpia, alejada del polvo y la basura (*teuhtli* y *tlazolli*, metáfora de la conducta sexual ilícita). E incluso se resalta que no se les permitía acurrucarse o arroparse uno con otro en el dormitorio colectivo, que dormían bien separados; aclaración que parece querer advertir que tampoco había relaciones homosexuales entre ellos.[17]

Sin embargo, sabemos que a los pillis, "los hijos de señores y principales, o de hombres ricos", "permitíaseles o disimulábase con ellos tener mancebas". Había para el efecto una práctica establecida. El joven solicitaba a los padres de la muchacha que le otorgaran a su hija como manceba; generalmente el asunto se hablaba con la madre de la muchacha. Esta relación sin compromiso matrimonial duraba mientras la muchacha no quedara embarazada. Cuando esto último ocurría, el joven podía tomar a la muchacha como esposa o repudiarla, en cuyo caso los padres buscaban otro marido para su hija.[18] Esta relación era claramente asimétriça, se establecía entre un hombre noble y una mujer



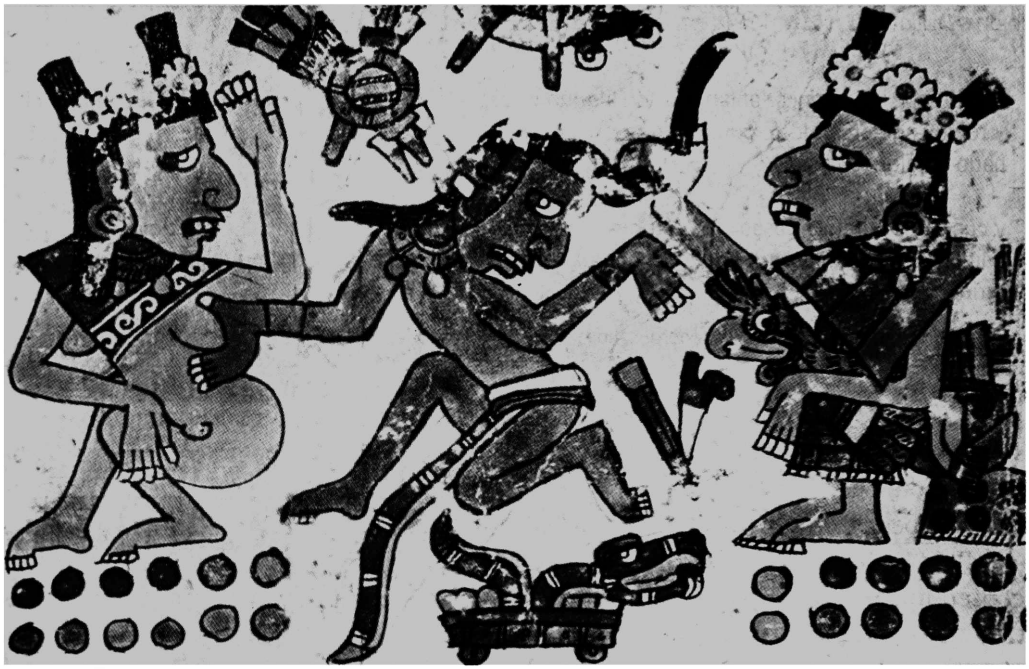
El que tenía "relaciones carnales" con una mujer casada, moría apedreado. *Códice Mendoza.*

popular. Ahora bien ¿en qué circunstancias podría un joven noble haber aceptado casarse con una muchacha del pueblo que había quedado embarazada? Sólo se me ocurre una respuesta. Después de casarse con una mujer noble, lo cual era obligado, el joven *pilli* podía seguir teniendo relación con otras mujeres (pues el adulterio ocurría sólo cuando una mujer casada tenía relaciones con otro hombre), así que podía seguir frecuentando a alguna de sus antiguas mancebas, y eventualmente aceptarla como esposa adicional (por ejemplo, al quedar embarazada). El número de esposas adicionales que un noble podía tener no parece haber tenido otro límite que su capacidad para mantenerlas. Los grandes señores llegaban a tener cientos de ellas.[19]

La contradicción apreciable entre las descripciones de la vida en el *calmécac* y la alusión a las mancebas de los nobles puede tener varias explicaciones: No es imposible que los informantes de Sahagún quisieran describir su antigua institución escolar como algo semejante a un monasterio cristiano, con el propósito (que frecuentemente advertimos en sus escritos) de presentar la imagen de una nobleza prehispánica virtuosa. Pero también pudiera ser que, en efecto, durante la estancia en el *calmécac* haya habido una exigencia de castidad (por razones religiosas, no sólo morales), y que el amancebato haya ocurrido en un lapso entre la salida del *calmécac* y el momento de contraer matrimonio. En este caso, tendríamos que suponer que los jóvenes no salían del *calmécac* para casarse de inmediato, sino para iniciar su vida adulta y, sólo eventualmente, casarse.[20] Otra posibilidad que no hay que descartar es que haya habido una coexistencia de las dos fórmulas, al amparo de la hipocresía y la costumbre, como parece haber ocurrido en otros aspectos de la moral nahua. Es decir, se "exigía" castidad, y se amenazaba con castigos, pero se "toleraba" la transgresión, se la aceptaba como un hecho. En cualquier caso, no hay indicios de que los jóvenes nobles hayan sido perseguidos y controlados como lo eran sus hermanas; situación que va paralela a la costumbre de considerar adúltera solamente a la mujer casada pero no al hombre casado.

Es interesante observar que las restricciones que se le marcan a los hombres solteros, y muy especialmente a los nobles, no son rígidas y no señalan la imposibilidad absoluta de una relación prematrimonial. Es decir, mientras que a la jovencita se le impone una prohibición absoluta, cuyo incumplimiento acarreaba la muerte, al joven se le indica que por su salud es conveniente que espere a la edad adecuada para tener relaciones sexuales, para que "amacice" bien y no pierda la salud.[21] Es probable que los nahuas vieran la pérdida de la salud como el principal motivo para pedirles a los jóvenes que tuvieran paciencia, pero también es probable que les haya preocupado la posibilidad de que adolescentes muy jóvenes y atrabancados fueran a tener relaciones con una mujer casada, en cuyo caso les esperaba la pena de muerte, no por la relación sino por el hecho de haberla tenido con una mujer casada.

Sobre los macehuales adolescentes, por obligación vinculados a la *telpochcalli*



Un sacerdote, con una erección que convierte su miembro en una víbora, toca uno de los pechos de Xochiquetzal, "patrona" del amor. *Códice Borgia.*

(casa de jóvenes), dicen los informantes de Sahagún, con cierto descaro, que "tenían sus amantes, de a dos, de a tres; quizá una está en la casa, quizá las otras están dispersas".[22] Estos jóvenes de las *telpochcalli*, los *telpopochtin*, tenían la obligación de acudir en grupo a la *cuicacalli* (casa del canto) para aprender danzas al lado de las jovencitas macehuales, pero al salir de allí, ni todos ni todas se iban a dormir. Se conoce que aprovechaban la clase de danza para cortejarse... y mientras bailaban con muy escasa ropa y tomados de los brazos, los muchachos reían y guiñaban el ojo a las muchachas, así que "los ya maduros, que ya saben de las cosas terrenales, allá duermen con sus amantes".[23] Al parecer, eran los jóvenes que ya se habían destacado en algunos ejercicios militares los que con mayor determinación buscaban a las muchachas, e incluso llegaban a "hacer acuerdo" con las viejas que cuidaban a estas jovencitas para asegurarse de que podrían pasar la noche con alguna de ellas.[24]

La liberalidad de las costumbres de los jóvenes macehuales en edad escolar corresponde con las descripciones del matrimonio entre los macehuales. El matrimonio formal y público tenía lugar cuando los contrayentes tenían recursos suficientes para hacer una boda; pero mientras eso ocurría, podían vivir juntos "con afecto conyugal", con

Intuición de los ratones

Decian que los ratones sabían cuando alguno estaba amancebado en alguna casa, y luego van allí y roen y agujerean los chiquihuites y esteras, y los vasos, y esto es señal que hay algún amancebado en alguna casa...

y cuando a la mujer casada los ratones agujereaban las nahuas, entendía su marido que le hacía adulterio; y si los ratones agujereaban la manta al hombre, entendía la mujer que le hacía adulterio.

Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general...*, libro V, apéndice, párrafo XXII.

pleno acuerdo de los familiares de ambos.[25] Sin embargo, ese amancebamiento provisional no equivalía socialmente al matrimonio, pues la mujer que no había pasado por la ceremonia del matrimonio "era manceba y no mujer, y, aunque cometiese adulterio, no tenía pena".[26]

Pero incluso podía ocurrir que una pareja se "ayuntara con afecto conyugal" sin consentimiento de los padres, como todavía hoy se acostumbra en el campo cuando se dice que el muchacho "se robó" a la jovencita. En este caso la pareja tendría que arreglar las cosas con los padres antes de celebrar la boda, pero por lo visto el arreglo sólo dependía de algunas fórmulas retóricas; el joven debía pedir disculpas a la familia de ella, ambos debían prometer que serían buenos en el futuro, y los padres debían expresar su consentimiento; después se casaban.[27]

NOTAS

[1] CORTÉS, 1981, p. 51.

[2] CORTÉS, 1981, p. 68.

[3] Se refiere a los castigos corporales a las muchachas y, en particular, a los pellizcos. MOTOLINÍA, 1971, p. 309.

[4] SAHAGÚN, 1979, p. 477; MOTOLINÍA, 1971, p. 309.

[5] MOTOLINÍA, 1971, p. 314. El lavado de pies aparece en referencia a los mercaderes que llegan de lugares lejanos, véase SAHAGÚN, 1979, p. 47.

[6] Hay varios indicios dispersos en las fuentes; uno de ellos es el que nos proporciona Cortés, cuando nos explica cómo el hermano (o sobrino) de Moctezuma le toma del brazo y lo lleva caminando de esa forma. CORTÉS, 1981, p. 51. Moctezuma mismo caminaba tomándose del brazo con otros señores. DÍAZ DEL CASTILLO, 1976, p. 161; CORTÉS, 1981, p. 51.

[7] Moctezuma rechazó la mano derecha que Cortés le ofrecía (DÍAZ DEL CASTILLO, 1976, p. 161), y después no se dejó abrazar por el capitán español, y no hay noticia ninguna que sugiera el uso de un abrazo.

[8] Cuando Moctezuma hospeda a Cortés, le lleva a sus habitaciones tomándolo de la mano; así lo in-

dica el capitán en su carta y también lo recuerda así Bernal Díaz. CORTÉS, 1981, p. 52; DÍAZ DEL CASTILLO, 1976, p. 162.

[9] MOTOLINÍA, 1971, p. 156.

[10] Para una transcripción completa y un breve estudio de estos documentos, véase ESCALANTE, 1990.

[11] ALVARADO TEZOZÓMOC, 1980, p. 57 y p. 9, respectivamente.

[12] LÓPEZ AUSTIN, 1980, vol. I, p. 291.

[13] MOTOLINÍA, 1971, p. 154.

[14] MOTOLINÍA, 1971, p. 32.

[15] Lo describe con detalle CERVANTES DE SALAZAR, 1971, vol. I, pp. 138-139. También se refiere a la costumbre de perforar recipientes como señal de ausencia de la virginidad el *Códice Carolino*, pp. 26-27.

[16] MOTOLINÍA, 1971, pp. 307-311.

[17] LÓPEZ AUSTIN, 1985, pp. 39, 49 y 53.

[18] MOTOLINÍA, 1971, p. 322.

[19] MOTOLINÍA, 1971, p. 158.

[20] Las fuentes no son claras en este punto, tampoco lo son en el tema de la edad adecuada para contraer matrimonio; con frecuencia se menciona una edad apenas algo posterior a los 15 años, pero se llega a mencionar una edad tan tardía como "de veinte y cinco años arriba". CERVANTES DE SALAZAR, 1971, vol. I, p. 139.

[21] "aunque tengas apetito de mujer, resístete (le dice el padre al hijo), resiste a tu corazón hasta que ya seas hombre perfecto, y recio...", y en general todo el discurso plantea el asunto de las relaciones sexuales "prematuras" como problema de salud y maduración. *Códice Florentino*, l. VI, f. 97*r*.

[22] LÓPEZ AUSTIN, 1985, p. 37.

[23] LÓPEZ AUSTIN, 1985, p. 35. Cosas terrenales, en náhuatl *tlalticpayotl*, es una forma común de aludir a la sexualidad.

[24] LÓPEZ AUSTIN, 1985, p. 129; Relación de Cempoala, *Relaciones geográficas...*, t. I, p. 77.

[25] MOTOLINÍA, 1971, p. 319.

[26] Relación de San Juan Teotihuacan, en *Relaciones geográficas...*, t. II, p. 236.

[27] MOTOLINÍA, 1971, p. 319.

REFERENCIAS

ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando de
1980 *Crónica mexicana*. México: Editorial Porrúa.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco
1971 *Crónica de la Nueva España* (2 vols.). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Códice Carolino...
1968 *Códice Carolino. Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. VII, pp. 11-58.

Códice Florentino...
1979 *Códice Florentino*. México: Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación [edición facsimilar].

CORTÉS, Hernán
1981 *Cartas de relación de la conquista de México*. México: Editorial Porrúa.

Díaz del Castillo, Bernal
1976 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

Escalante, Pablo
1990 "Insultos y saludos de los antiguos nahuas. Folklore e historia social", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 61. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, Alfredo
1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (2 vols.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
1985 *Educación mexica. Antología de documentos sahaguntinos*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Motolinía, Toribio de Benavente o
1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y los naturales de ella*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Relaciones geográficas...
1985-1986 *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (3 tomos). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ruiz de Alarcón, Hernando
1953 "Tratado de las supersticiones y costumbres...", *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos...*, H. Ruiz de Alarcón, P. Sánchez de Aguilar y G. de Balsalobre, Francisco del Paso y Troncoso (ed.). México: Ediciones Fuente Cultural.

Sahagún, Bernardino de
1979 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

9
LA VIDA COTIDIANA DEL ÚLTIMO *TLATOANI* MEXICA

SANTIAGO ÁVILA SANDOVAL
Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

MOTECUHZOMA XOCOYOTZIN, ÚLTIMO *TLATOANI* MEXICA, pasaba sus días cumpliendo las más variadas obligaciones: impartir justicia, preservar el orden público, amparar el culto religioso, guiar a sus hombres en la guerra, y, en suma, mantener los órdenes cortesano, urbano y universal. Todo ello porque era jefe del Estado tenochca, el más grande y poderoso del Altiplano Central y quizá de Mesoamérica. El conjunto de sus tareas exigía preparación, capacidad, valentía y destreza; era, pues, un ser único.

Así era una vez nombrado *huey tlatoani*, pero antes de que esto sucediera, se desempañaba como un noble más con alguna responsabilidad. Su origen era similar al de otros jóvenes nobles, lo mismo que su educación primera y militar; sus actos lo destacaron y le permitieron ejercer mayores cometidos.

LA MAJESTAD, ORDEN Y SÍMBOLO

Entre el joven noble exitoso y el ser divino creador de orden y seguridad había un proceso de investidura que duraba varios días y tenía diversas etapas.[1] El proceso incluía oraciones, sangrados, ayunos, cambios de ropa, imposición de símbolos, ingestión de alimentos y sustancias especiales. El resultado era un semidiós que sustentaba al *tlatocáyotl*.

Desde el momento de la investidura, la divinidad lo inundaba. En su cuerpo había un fuego vital necesario para gobernar que requería cuidados especiales para mantener su fuerza. Se restringía el contacto físico, no se le miraba a los ojos y se le hablaba suavemente; él, por su parte, se sacrificaba, ayunaba, se limpiaba, consumía bebedizos y alimentos especiales.[2]



La investidura. Desnudo y humillado, el joven noble se somete a un rito que transformará su naturaleza y lo convertirá en soberano. *Códice Magliabechi.*

Una vez concluida la investidura, ese muchacho impetuoso se volvía el gobernante de un gran pueblo, poderoso y rico. Bajo su autoridad estaban los habitantes de todo el imperio. Era su voluntad la que daba vida o muerte, orden o caos, riqueza o pobreza, felicidad o tristeza; por ello tenía que ser respetuoso del orden y cuidadoso en su obrar cotidiano; tenía mucha discrecionalidad, pero no podía ser caprichoso.

El poder que tenía no era arbitrario, le había sido dado para un fin, y por lo tanto estaba sujeto a mediaciones sociales, a reglas para su ejercicio, a la reciprocidad, a cumplir con su deber, y en suma, al consenso social implícito en el hecho de que un hombre guíe a otros, y juntos mantengan en marcha una sociedad tan compleja y de tan rápido crecimiento como la mexica. Ese consenso social se mantenía cuidando las mediaciones sociales, preservando una imagen y realizando una serie de tareas que justificaban la obediencia, entre otras cosas.

Las actividades cotidianas, al ordenarse con reglas como la etiqueta, los deberes que marcan la responsabilidad y la reciprocidad que establece el compromiso, revisten entonces toda su importancia: son pilares del orden social que garantiza la continuidad del hombre en este mundo.

La rutina

Cuando el sol salía por el horizonte resonaba en toda la ciudad el tambor del templo de Quetzalcóatl, y Motecuhzoma Xocoyotzin comenzaba sus labores.[3] Sin una hora exacta, cumplía con varios rituales cotidianos: hacía oraciones y se sacrificaba; al finalizar, purificaba y limpiaba su cuerpo con un baño. Después se arreglaba el pelo y se vestía con sandalias, calzoncillos, una manta y diversos complementos, entre otras muchas cosas.

Por testimonio de Díaz del Castillo sabemos que no almorzaba carne;[4] tomaba un alimento ligero, tal vez maíz molido disuelto en agua, cocido junto con cacao y vainilla y acompañado de tortillas.[5] Entonces procedía a atender asuntos de gobierno, que eran numerosos: recibía embajadores, impartía justicia en casos difíciles, nombraba funcionarios, convivía con la nobleza y planeaba la expansión del imperio.

Pasado el mediodía llegaba la hora de la comida. Y al igual que las demás actividades, una necesidad biológica se volvió un ritual de Estado: la alimentación, donde quiera que se realizara, se cumplía sustentada en un complejo y elaborado orden y protocolo.[6]

La cocina, inmensa, bullía de personas, olores, colores y sabores, pero el alboroto no llegaba al comedor. Éste era una gran sala "muy bien esterada y muy limpia" que se mantenía en silencio y a una temperatura agradable gracias a varios braseros distribuidos estratégicamente.[7] El señor comía sentado en un banquillo ante una mesa de cuero cubierta con manteles blancos que se usaban una sola vez, atendido por el "maestre sala".[8]

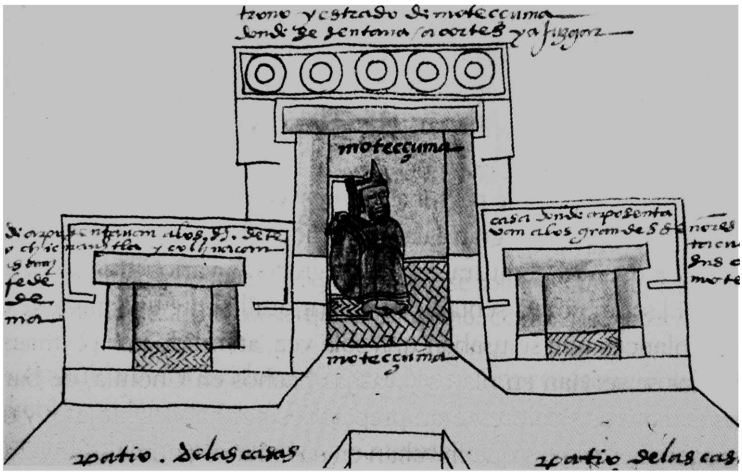
Los alimentos se servían en platos y vasijas hechos en Cholula, de barro y adornados con diversos motivos y colores; eran preparados por hábiles mujeres y transportados por numerosos jóvenes nobles que llevaban en sus manos entre 1 000 y 2 000 platillos, que mantenían su temperatura porque tenían pequeños braseros en la parte inferior.[9]

Sahagún, en el capítulo XIII del libro octavo, refiere la riqueza de la comida, la variedad de los ingredientes, la diversidad de platillos; en pocas palabras, deslumbra la imaginación para preparar caldos, guisados, asados, tortillas, tamales, atoles, bebidas de cacao, dulces y frutas. Entre las fuentes de proteína, podemos destacar, a manera de ejemplo: guajolote, perro, venado, liebre, conejo, pato, codorniz, faisán, perdiz, rana, ajolote, ardilla, diversos pescados y víboras, larvas, gusanos, insectos y mariscos, además de carne humana.[10]

Antes de comer, el *tlatoani* se lavaba las manos; y aunque estaba acompañado de ancianos consejeros, músicos y señoras que lo atendían, sólo él comía, señalando el alimento de su gusto. Frutas dulces y cacao preparado de varias maneras, con vainilla, miel, flores secas, y servido en bellas jícaras de calabaza, agitado con cucharas de carey, completaban el menú.[11]



El señor reposa en su equipal (*icpalli*).
Tiene un ramillete de flores y una caña de tabaco. *Códice Florentino.*



Moctezuma en la sala del trono, según la recreación del pintor del *Códice Mendoza*, hacia 1540.

La privacidad y la siesta

Luego que el rey tomaba asiento cerraba el maestresala un cancel de madera dorado que dividía la sala, quedando de parte de afuera la nobleza para que no lo viese comer. Los ministros se mantenían desviados y observaban un gran silencio si no era para contestar al rey cuando les hablaba...

En acabando de comer tomaba un pipa o canuto curiosamente pintado, de tabaco revuelto con liquidámbar, y con aquel humo conciliaba el sueño. Dormía un breve rato reclinado en el *icpalli* o taburete. Después del sueño daba audiencia...

Francisco Javier CLAVIJERO, *Historia antigua de México*, libro V, cap. II.

Al terminar la comida es probable que se limpiara los dientes con un palito para no dañar la dentadura con restos de comida.[12] A continuación, antes de reposar, charlaba un poco acompañado del humo de buen tabaco.[13] Los alimentos que no consumía se repartían entre la nobleza y la gente de palacio pues era un honor comer de la mesa del señor.

Ya en la tarde, y por poco tiempo, nuevamente despachaba asuntos de gobierno. Después podía visitar el zoológico o los jardines ubicados en el mismo palacio, o mandaba que músicos, animadores y acróbatas lo divirtieran con historias, trucos y picardías. También le gustaba ver jugar a la pelota o al *patolli*, o hacer competencias de tiro al blanco con arco y flechas o cerbatanas.[14]

En la noche, y con mucho sigilo, visitaba a sus mujeres, dentro o fuera de palacio.[15] Para este momento, Bernal Díaz del Castillo insinúa que se ha preparado bebiendo cacao, que era apreciado como un afrodisíaco. También vigilaba que se respetara el toque de queda a partir de la caída del sol, señalado nuevamente por el estruendo del tambor de Quetzalcóatl.

Hasta aquí parecería que la suya era una vida tranquila, pero nada más lejano de la realidad. También asistía a festividades religiosas, visitaba otras ciudades, enfrentaba desastres e iba a la guerra, en su carácter de comandante de los ejércitos de la Triple Alianza. Y aunque salía a descansar o cazar y se divertía frecuentemente, llevaba sobre sus hombros la responsabilidad de mantener el orden de la ciudad, el imperio y el cosmos. Si fallaba, el caos y los problemas surgían. El resultado es que todos sus actos dejaban de ser comunes para transformarse en sucesos divinos. Ésta era su principal característica: el personaje divino subordinaba al hombre efímero que lo sostenía.

La etiqueta palaciega

La vida cotidiana de Motecuhzoma transcurría envuelta en un variado y severo protocolo que nada descuidaba y todo controlaba; el orden era su principal característica. Hernán Cortés afirma que las reglas de trato y etiqueta eran excesivas;[16] junto con él, otros testigos y cronistas también confirman la variedad y la severidad del trato con el *tlatoani*. El resultado era un señor afecto a marcar diferencias y establecer reglas de conducta, casi inaccesible, lejano.

Por ejemplo, en las "audiencias" y entrevistas Motecuhzoma estaba sentado y acompañado de otros funcionarios; como apreciaba la calma, el silencio, la seguridad y la pulcritud, exigía que en su presencia se hablara claro, con la voz modulada, con serenidad y control, sin agitación ni titubeos.[17]

Los visitantes, antes de llegar a su presencia, se quitaban las sandalias y se ponían una manta tosca. Al entrar, caminaban por un costado de la sala, nunca de frente, con el cuer-

po flexionado hacia delante y mirando al suelo. Frente al *tlatoani*, lo saludaban de forma reverencial: de rodillas, con el dedo medio de la mano tocaban el suelo y lo llevaban a la boca, como señal de obediencia y vasallaje. El visitante permanecía arrodillado; al alejarse no daba la espalda. "Hablar" con él era hacerlo mediante intermediarios; se daba el mensaje a la persona más cercana, quien a su vez lo transmitía a la siguiente, así hasta que llegaba a oídos del *tlatoani*; la respuesta llegaba en orden inverso. No había grandes discursos y tampoco escenas teatrales; Motecuhzoma respondía con pocas palabras y cerraba el diálogo con la palabra *tlaa*. Al salir de la habitación, los visitantes recuperaban las sandalias, la manta bordada y entretejida de pieles y pelos, y la altivez propia de su jerarquía.[18]

Así, los privilegios de la posición social se volvían compromiso y humildad. Cortés mismo relata que quiso abrazar a Motecuhzoma pero se lo impidieron sus acompañantes porque lo tenían por menosprecio. Sin embargo, intercambiaron, rigurosamente, saludos durante largo tiempo: una hora.[19]

Los objetos

Los objetos que usaba el *tlatoani* eran variados y de diversos materiales. Es necesario hablar de ellos porque particularizan al individuo, muestran su función, establecen jerarquía, en pocas palabras, marcan diferencias. Son de diverso tipo: unos están asociados exclusivamente al gobernante, otros son comunes a la nobleza, y unos más pertenecen a funciones específicas como la del sacerdote o el jefe militar.

Así, Motechuzoma podía usar y usaba una amplia gama de objetos y artefactos. Algunos de ellos eran similares en su forma y uso a otros objetos propiedad de nobles y sacerdotes, pero nunca eran iguales, siempre había algo que los diferenciaba: el material, la calidad del trabajo, su disponibilidad o simplemente el hecho de que pertenecían al *tlatoani*. Cabe recordar que siempre se establece superioridad a partir de la diferencia, por ejemplo, Cervantes de Salazar señala que la madera que se quemaba en casa de Motecuhzoma era de encino "por diferencia de la lumbre que no fuese como la de otros",[20] porque le traían "lo que en sus tierras tenían más preciado y de mucho valor".[21]

Los objetos asociados al cargo eran: el *xiuhuitzolli*, una media mitra decorada con motivos azules que se anudaba en la nuca, que los españoles inmediatamente reconocieron como una corona, y que formaba parte del atuendo de varios dioses como Mictlantecuhtli, Xiuhtecuhtli y Tonacatecuhtli, entre otros.

Otro de los objetos más representativos era el *icpalli*, un asiento de juncos y cañas forrado con pieles de animales fieros como ocelote, puma y oso, o piel de venado, constituido por un petate, una base y el respaldo. Los españoles lo identificaron con un trono, y sirvió para que Cortés, sentado, se entrevistara con Motecuhzoma.

También encontramos, entre los objetos asociados a la monarquía, varios tipos de bastones con plumas, y cintas de piel con piedras preciosas, asimilados en las fuentes al cetro regio y al báculo papal; objetos tan únicos que podían ser llevados por los embajadores como prueba de que en realidad representaban a su señor. Arcos y flechas, heredados del pasado nómada y relacionados con el título de *tecuhtli* que el *tlatoani* ostentaba, podían aparecer en su mano.

Lo más visible de su atuendo eran las mantas que vestía, anudadas alrededor del cuello con el decorado al frente. Sahagún contabiliza 56 mantas de diferentes colores y diseños, entre los que destaca el azul: el color real. Había pertenencias de tamaño pequeño y de uso íntimo, como son huesos de ocelote y águila, junto con turquesas, que el señor usaba en el *septum* nasal. Completaban los utensilios varios tipos de sellos y bolsas para copal y tabaco.[22]

Entre los objetos que podía usar el *tlatoani* en su función sacerdotal, estaban los diferentes atuendos de dioses y ropas especiales, según la actividad o fiesta que realizara, mismos que Sahagún describe con holgura. Y como líder militar podía portar trajes e insignias especiales en la guerra.[23]

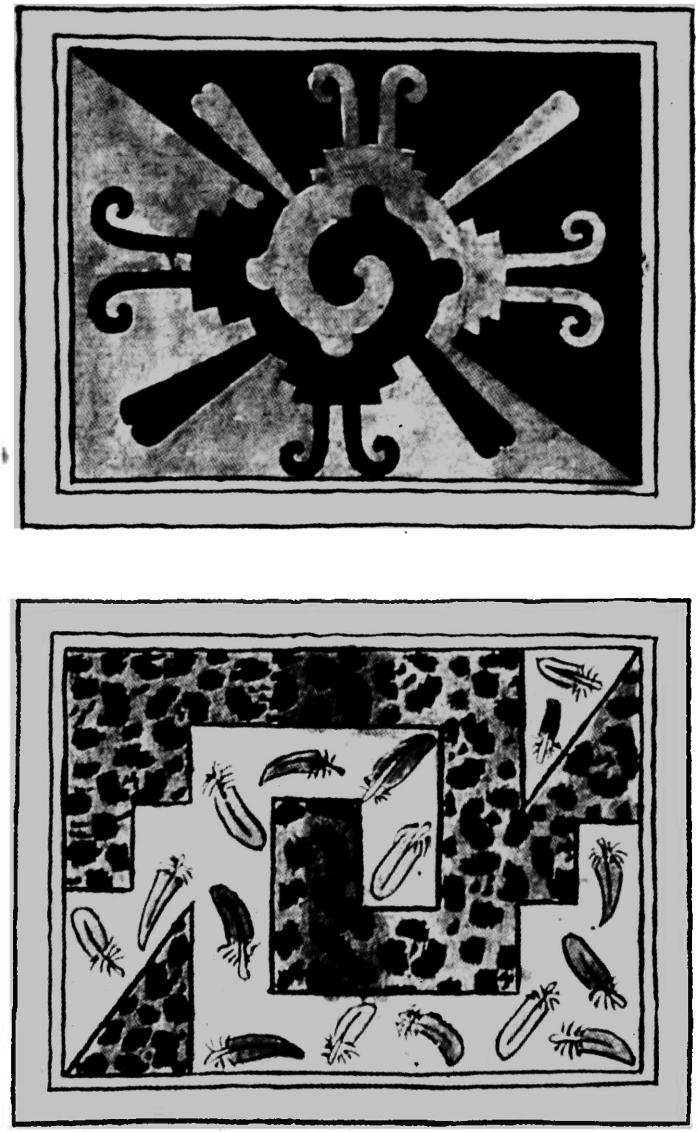
Su atuendo era completado con ropas, tocados y utensilios como: chalecos; calzoncillos (*máxtlatl*); sandalias (*cactli*); pectorales; musleras, muñequeras, ajorcas, collares y gargantillas; bezotes y orejeras; abanicos, espejos y arreglos de flores, todos ellos de diversos materiales y colores.

Algunos objetos eran compartidos con otros miembros de la sociedad: por ejemplo canoas, hamacas y andas para transportarse (¿podemos imaginar algo más común en una cuenca lacustre que una canoa?); cerbatanas y mantas toscas para ocultarse y cazar pajarillos; "dados" para jugar *patolli* y pelotas para el *tlachtli*.

La ropa

De la ropa del *tlatoani* tenemos que señalar dos cosas: su cuidadosa elaboración y su gran cantidad. La especialización artesanal del *calpulli* permitió que los artesanos trabajaran con maestría y produjeran piezas de gran belleza. La capacidad de los mexicas para imponer tributo creó un flujo impresionante de prendas de vestir que terminaban en las bodegas de palacio y que eran distribuidos según determinara el señor. Así, Motecuhzoma disponía de impresionantes piezas en gran número para usar y repartir entre sus aliados y aun entre sus enemigos. Si eso fuera poco, las mujeres de palacio pasaban sus horas tejiendo y los mercaderes traían materiales y prendas de las más lejanas regiones de Mesoamérica.

Las prendas de vestir eran de algodón y fibra de maguey, adornadas con los más



Diseños relacionados con festividades específicas y utilizados en las mantas del *tlatoani* mexica. *Códice Magliabechi.*

diversos materiales (pieles, pelo de conejo, plumas) mostraban figuras animales y motivos geométricos y se teñían con varios colores. Todos los días el monarca se cambiaba varias veces, siempre con ropa nueva. Las prendas usadas se repartían entre los acompañantes y los visitantes como muestra de distinción.[24]

Retrato de Moctezuma

Era, pues, Motezuma hombre de mediana disposición, acompañada con cierta gravedad y majestad real, que parecía bien quién era aun a los que no le conocían. Era delgado de pocas carnes... traía el cabello largo, muy negro y reluciente, casi hasta los hombros; tenía la barba muy rara, con pocos pelos negros y casi tan largos como un jeme; los ojos negros, el mirar grave, que mirándole convidaba a amarle y reverenciarle. Era hombre de buenas fuerzas, suelto y ligero; tiraba bien el arco, nadaba y hacía bien todos los ejercicios de guerra; era bien acondicionado, aunque muy justiciero, y esto hacía por ser amado y temido... Era bien hablado y gracioso cuando se ofrecía tiempo para ello; ...dado a mujeres y tomaba cosas con que se hacer más potente; tratábalas bien; regocijábase con ellas bien en secreto; era dado a fiestas y placeres, aunque por su gravedad lo usaba pocas veces.

Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, libro IV, cap. III.

LAS TAREAS DEL *TLATOANI*

El *tlatoani* estaba en todas partes; todos los asuntos eran de su competencia; no había suceso meteorológico o agrícola, fiscal o político, religioso o artístico, que escapara a la mirada vigilante del gobernante mexica. Muchas cosas las realizaba por medio de delegados y enviados, pero también es cierto que tenía una intensa actividad, y su persona era una presencia constante en la vida del *tlatocáyotl*.

La guerra

La guerra era la actividad central del pueblo mexica; por medio de ella obtenía tributos y cautivos para alimentar a los dioses. Era responsabilidad del señor convocar a los ejércitos de la Triple Alianza e iniciar los preparativos bélicos. En última instancia también era responsable del triunfo y de la derrota. Al llamar a la guerra cuidaba la provisión para los dioses, los tributos para la sociedad, las rutas de comercio, la seguridad de las fronteras, mantenía e imponía alianzas y ensanchaba los límites de su dominio.

El papel que desempeñaba el *tlatoani* era esencial. Después de hacer el llamado a la contienda, junto con los jefes más importantes, delineaba el plan general de guerra, y mandaba espías, hacer planos, fabricar armas, y preparar bastimentos; entonces se reunían los aliados de la Triple Alianza y marchaban, en riguroso orden, a la conquista.[25] Una vez en el lugar de combate, se instalaba el campamento y afinaban los últimos detalles: la hora de ataque, la estrategia de combate, y se verificaba la información recabada por los espías.



El *tlatoani* va a la guerra. Nezahualcóyotl de Tetzcoco. *Códice Ixtlilxóchitl.*

El *tlatoani* sobresalía inmediatamente en el campo de pelea: por sus insignias y acompañantes fácilmente se sabía quién era y dónde estaba. Entre las cosas que lo distinguían destaca el casquete de plumas rojas del ave conocida como *tlauhquéchol*. Sahagún también refiere el uso de diversas ropas, tocados, insignias, todo ello conjugado con metales preciosos, colores vivos y plumas de quetzal que imponían su presencia. Además usaba un "tamborcillo" colgado a la espalda, caracoles, "trompetas" y "banderillas" para señalar el inicio del enfrentamiento y dar órdenes sonoras y visuales a los capitanes y soldados; sonajas de hueso, rodelas, "espadas" de madera con navajas de obsidiana y cotas de algodón reforzado, además de otros adornos de plumas y cuero. Con él estaba una guardia que lo asistía y transmitía sus órdenes entre la vocería y escándalo de la tropa; además de animar a su gente, decretaba la retirada o el fin de la pelea. Tras la rendición del enemigo se establecían las condiciones de paz y el monto del tributo.[26]

El regreso triunfal, cuando lo era, porque la derrota también estaba en lo posible, daba oportunidad al *tlatoani* de mostrar su grandeza y el poderío del ejército. Por donde pasaba la comitiva se acercaba la gente para pedir favores. En los poblados del camino se le recibía con música y regalos. Los soldados aliados marchaban alegres pensando en el recibimiento y los honores que tendrían, más aún si habían logrado capturar algún guerrero, pues ello significaba ascensos y riquezas. Mientras tanto, la ciudad se limpiaba y adornaba para recibir a sus orgullosas tropas vencedoras.

Los únicos tristes eran los cautivos, que además de la pena de la derrota y la certeza de que serían alimento para los dioses, podían ser humillados al obligárseles a imitar los sonidos de los patos y los papagayos; como les sucedió a los tlatelolcas derrotados por Axayácatl o a los cuextecas sometidos por Ahuítzotl.[27]

En la ciudad se recibía a los vencedores con cantos, bailes, música y flores. El señor repartía recompensas según los méritos y la calidad del guerrero. El premio podía ser desde un simple bezote hasta una hija o una hermana. También agradecía a los dioses su buena voluntad con ceremonias, sacrificios, bailes, procesiones y remodelaciones de templos.

La religión

En la sociedad mexica la religión era fundamental para explicar el mundo y mantener el orden social. La participación del señor se cumplía básicamente en dos esferas: con el sacrificio público y con el autosacrificio. Además, vigilaba aspectos administrativos del culto como podían ser el abasto y el aspecto de los templos; también cuidaba la ortodoxia en las festividades y la práctica religiosa.

El sacrificio público era, a los ojos de la gente común, el aspecto más significativo de las responsabilidades del *tlatoani*, pues con él se cumplía el principal deber del pueblo del sol: alimentar a los dioses con la sangre humana. Los sacrificios masivos eran, sin duda alguna, el espectáculo más importante de México-Tenochtitlan. Se reunían los tres *tlatoques* de la Alianza, junto con la nobleza del altiplano, incluso algunos representantes de ciudades enemigas asistían a la ciudad.[28]

Imaginemos la escena: la plaza del Templo Mayor rebosante de gente expectante. El sonido del caracol llenando el ambiente junto con el retumbar del teponaztle, y entonces, primero un rumor y después un gran movimiento de gente dirigiéndose a lo alto del gran *teocalli*. Es Motecuhzoma que sale de palacio rumbo a la plaza, acompañado de personajes importantes, ricamente ataviado. Allí, sube las escaleras y se dispone a extraer el corazón de un cautivo, probablemente un tlaxcalteca o un huejotzinca. Antes que él, otros *tlatoques* mexicanos también sacrificaban, por ejemplo, Ahuítzotl del que se dice ordenó sacrificar 80 000 cautivos. Y muestra el corazón a los cuatro rumbos mientras el olor dulzón de la sangre llena el ambiente y la multitud contiene el aliento. No hay prueba más evidente de la necesidad e importancia de un *tlatoani*.

No siempre tenía un papel tan protagónico, porque en otras ocasiones asistía como espectador; por ejemplo, cuando se llevaba a cabo el sacrificio gladiatorio en el cual un valeroso guerrero enemigo, atado del pie, enfrentaba con una "espada" forrada de algodón, esto es, casi desarmado, a guerreros mexicas provistos de "espadas" con hojas de obsidiana.

La práctica del autosacrificio, por otra parte, no involucraba a tanta gente ni tenía la trascendencia social del sacrificio masivo, pero era un rito más frecuente: se realizaba todos los días al amanecer, en numerosas fiestas del calendario, y también en algunos eventos especiales y catástrofes. Consistía en sangrar, con puntas de maguey o huesos de animales como ocelotes y águilas, diversas partes del cuerpo. Las piernas, las orejas, la lengua y el pene aportaban su cuota de sangre.

El autosacrificio hacía del cuerpo un elemento propiciatorio de la voluntad divina, con él se recuperaba la energía vital que mantenía el orden del universo. El mundo había sido creado por el sacrificio de los dioses, y el *tlatoani*, al reiterarlo, refrendaba su papel y compromiso. Todo ello era reforzado por el ciclo de Quetzalcóatl, uno de los dioses más importantes e inventor de la ofrenda sanguínea, además de protector de los gobernantes. Así, el autosacrificio estaba asociado a la voluntad creadora, al mando, a la sobriedad, a la honestidad, la entereza y la justicia, valores necesarios para mandar y hacerse obedecer.[29]

No todos los sacrificios se realizaban en el Templo Mayor. Había templos y lugares sagrados por todo el altiplano y a ellos eventualmente también asistía Motecuhzoma. Y entonces salía en andas o canoa acompañado de grandes nobles y de otros señores, hasta



El soberano quiere descifrar las claves del mundo sobrenatural. Moctezuma examina a un hombre de dos cabezas que presagia la venida de los españoles. *Códice Florentino.*

la mitad del camino; a partir de ahí caminaba. Una cosa mencionan con insistencia las fuentes: el orden riguroso con el cual se hacían todas las actividades. El viaje, la composición de la caravana, el campamento y los sacrificios, todo estaba preestablecido. Al parecer poco espacio quedaba para la improvisación y el desorden.[30]

Frente a los desastres naturales

En una cuenca hidrológica el principal problema es el agua: su escasez o exceso es fundamental para una ciudad entre lagos y para una economía que depende del ciclo agrícola. Y lograr cierto grado de seguridad era responsabilidad del *tlatoani*; su legitimidad reposaba, en parte, en la respuesta eficaz ante los desastres que azotaban a los mexicas, porque creaba el espejismo de la reciprocidad: daba protección a cambio de obediencia.

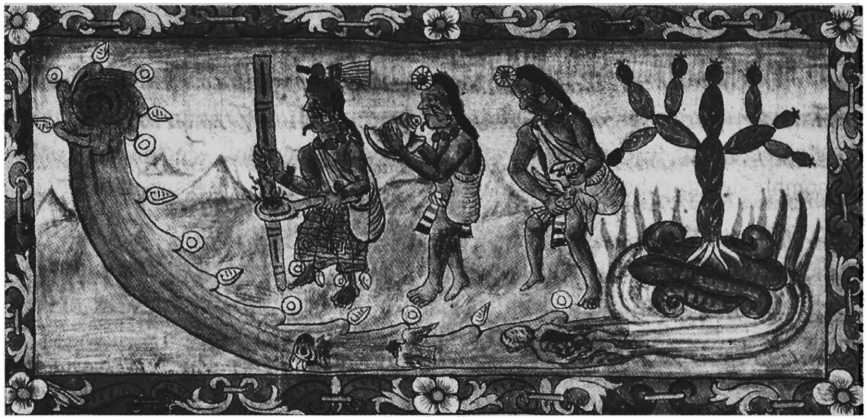
La acción del *tlatoani* en los desastres tenía que ser efectiva. Acueductos, represas y calzadas mantenían el control sobre el exceso y abastecían de agua; pero las heladas y sequías, que generaban hambrunas, no desaparecían con estas obras. En ese caso se hacían sacrificios, se labraban piedras, y en casos extremos la solución era traer alimentos de las zonas no afectadas para distribuirlos entre los damnificados.[31] El *tlatoani* ordenaba que no se cobraran tributos, que se vigilara el consumo de alimentos para garantizar la disponibilidad de granos y que se ayudara a las familias que habían vendido a algún familiar para comprar alimentos.

En otras ocasiones, que no respondían exactamente a causas naturales y en las cuales la responsabilidad directa del señor era más evidente, la situación era de verdadera

Seriedad del soberano

Salía, la cabeza baja, pensativo, sin hablar con nadie, y debía ser porque muchas veces se le aparecía el demonio, el cual, como siempre aparecía en figura fea y espantosa, siempre le dejaba turbado y atemorizado; llamaba luego a los sacerdotes y al papa... pedíales parecer y consejo...

Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, libro IV, cap. III.



Ahuítzotl dispone que se realicen sacrificios para mitigar la furia del agua durante la inundación. *Historia* de Durán.

urgencia. Fue el caso de Ahuítzotl, que contra todo consejo mandó construir un acueducto para abastecer Tenochtitlan. El acueducto trajo tal caudal que inundó rápidamente la ciudad. Afortunadamente Nezahualpilli, señor de Tetzcoco, dio el remedio: cegar los manantiales. Finalmente Ahuítzotl mandó repartir canoas entre los nobles para que guardaran sus pertenencias y durmieran, mientras bajaba el nivel del agua y él temía por su vida.[32]

Y se divertía

La diversión también era parte de la vida cotidiana del señor. En palacio, sobre todo en las tardes después de la comida, mandaba que le tocaran música, le hicieran gracias y acrobacias, le relataran las historias de sus antepasados o jugaba o miraba jugar a la pelota, y para ello tenía equipos que competían entre sí por premios o contra los equipos de otros nobles.[33]

Después del juego de pelota, el segundo en importancia era el *patolli*: "hacían en un petate una cruz pintada, toda llena de cuadros semejante al juego de alquerque... y puestos sobre el petate, sentados, tomaban tres frijoles grandes, hechos ciertos puntos en ellos... y de allí tenían su juego con que perdían y ganaban".[34]

Otras diversiones eran tirar al blanco con arco y flecha en un concurso de puntería; mirar el "juego del palo", o visitar los jardines y el zoológico de palacio.

Un elemento central de varios juegos era la apuesta. Las apuestas se cruzaban en el juego de pelota, en el *patolli*, en los concursos de destreza. Se apostaban mantas, cacao, joyas, maizales, casas, tributos; en general, posesiones de cualquier tipo. Aparentemente el límite para las apuestas era la capacidad de pago de cada persona, hasta caer en la esclavitud si la mala suerte acompañaba al apostador.

Motecuhzoma apostaba, como otros que le precedieron en el cargo, por ejemplo Axayácatl, quien apostó los tributos de un año con el señor de Xochimilco al resultado de un partido de pelota. Axayácatl perdió la apuesta y el señor de Xochimilco la vida al ser ahorcado por nobles mexicas que no permitieron tal afrenta a la grandeza de la monarquía ni a la prosperidad de la ciudad.[35]

Ixtlilxóchitl relata que en una ocasión Nezahualpilli apostó su reino contra tres espolones de guajolote con Motecuhzoma, también en un juego de pelota. Evidentemente Nezahualpilli no perdió pues Motecuhzoma nunca ostentó entre sus títulos el de Aculhua Tecuhtli.[36]

El descanso

Los lugares de descanso son famosos: Chapultepec y Oaxtepec son los más conocidos. En Oaxtepec, Motecuhzoma Ilhuicamina mandó sembrar árboles de diferente tipo y labrar en peñas la "labor de los reyes antiguos" que aún hoy se pueden apreciar; el lugar era cuidado por 40 indios con sus familias, a los cuales concedió privilegios.[37] También había otros sitios, como el peñón de Tepeapulco, en donde Motecuhzoma Xocoyotzin tenía un coto de caza, altares y jardines.[38] En general, los *tlatoques* tenochcas apreciaban el verdor, las flores, los ríos y las fuentes de agua, y los animales.

Los señores mexicas no eran los únicos que tenían espacios de diversión y cacería, según Ixtlilxóchitl, los gobernantes de Tetzcoco contaban con: Hueitecpan, Cillan, Tetzcotzinco (en donde todavía pueden apreciarse una alberca y algunos canales de agua), Cuauhyácac, Tzinacanóztoc, Cozcacuahco, Cuetlachatitlan, Acatetelco y Tepetzinco.[39]

La cacería era una distracción importante, además de elemento de una festividad religiosa. En el mes de Quecholli se hacía una en honor de Mixcóatl en el cerro de Zacatépetl en la cual el señor repartía premios a los mejores cazadores.[40]

Motecuhzoma frecuentemente salía acompañado de grandes señores en busca de presas. Marchaba en andas o canoa, cuidando los aspectos formales como el boato y las jerarquías; seguido por innumerables sirvientes que levantaban el campamento, llevaban sus implementos de caza, cocinaban y divertían. Para cazar contaba con cerbatanas, hondas, arco y flechas, además de curiosas mantas toscas (llamadas por Tezozómoc *tlacalhuaztilmatli*) para ocultarlo de su presa cuando, con una cerbatana en la mano, buscaba avecillas.[41]



El *tlatoani* es entretenido en palacio por músicos, jorobados y malabaristas. *Códice Florentino.*

LOS CORTESANOS Y LA CORTE

Algunos pasajes de las fuentes nos permiten imaginar a un *tlatoani* en soledad: en el momento del autosacrificio, adormilado después de comer —si ha pedido que nadie le moleste— o atribulado por sus preocupaciones, como se dice que lo estuvo Motecuhzoma cuando supo de la llegada de Cortés. Sin embargo, las estampas más frecuentes nos muestran al soberano rodeado de gente: los que le ayudan y acompañan, los que le traen informes, los que quieren hablar con él, sus amigos, sus enemigos, sus víctimas; todos marcados de una u otra manera por el hecho de aproximarse a esa especie de radiación simbólica que emanaba del cuerpo del señor.

La nobleza palaciega

Motecuhzoma no se encontraba aislado, estaba rodeado de parientes que lo apoyaban en las principales actividades de gobierno. Como allegados suyos y altos funcionarios del Estado, disfrutaban de una posición social elevada. No labraban la tierra ni se dedicaban al comercio; su tarea era la guerra y ejercer las variadas funciones del gobierno. Genéricamente se les conoce como nobleza. Su número depende de la apreciación: 30 grandes señores (nueve de México, siete de Tlacopan y 14 de Tetzcoco), 21 familias encumbradas según un autor moderno, o 600 según Torquemada. Junto a ellos también estaban nobles aliados, subordinados, rehenes o visitantes, y guerreros destacados, todos daban forma a una sociedad cortesana que muestra costumbres refinadas y maneras de trato social muy elaboradas, y diferentes a las costumbres, lenguaje y conducta del pueblo común.[42]

La tarea cotidiana de la nobleza era acompañar al *tlatoani* en palacio y cumplir sus órdenes, también tenían que ir con él a donde quiera que fuera. A cambio disfrutaban de muchos privilegios, entre los que destacan no pagar tributo, usar bellas ricas prendas de algodón y comer de la cocina de palacio.

La vida noble les permitía beber cacao e ingerir hongos alucinógenos en las fiestas. Su apariencia era muy diferente a la de la gente común, no sólo por la calidad de las prendas, sino también por la conducta y el lenguaje. Todos los días iban a palacio acompañados de numerosos sirvientes y cargadores. Allí paseaban y conversaban con otros nobles, también se acicalaban y refinaban su conducta. Estaban a la espera de las órdenes de su señor, movían sus abanicos de plumas de guacamaya en tanto sus solícitos sirvientes les presentaban un espejo, o fumaban cañas de tabaco, pasando las horas.

Pero no eran inútiles privilegiados. Ser noble implicaba un gran compromiso. Una educación severa los hacía excelentes servidores públicos; eran valientes y diestros en

la guerra, competían con éxito, se autosacrificaban, y demostraban que eran dignos de reverencia y obediencia. Eran modelo de virtud y ejemplo para el resto de la sociedad: "de honesta vida, avisado, recatado, amado de todos, pacífico, hombre cabal... sabio y prudente... bien hablado". Cuando moría un *tlatoani*, de entre ellos surgía el sucesor después de un proceso de evaluación en el cual el candidato mostraba: "ser osado y animoso, y que no supiese beber vino, que fuese prudente y sabio, que sea criado en el Calmécac".[43]

Las flores y los nobles estaban estrechamente ligados. El signo calendárico *xóchitl* se relaciona con los reyes, la nobleza y en general con los grupos de poder.[44] Con ellas se fabricaban tocados, ramos, espanta moscas que eran parte del vestuario normal del *tlatoani* y los nobles. Éstos las olían constantemente porque fortalecían al cuerpo y curaban la fatiga, las intercambiaban como muestra de grandeza y respeto, las sembraban con esmero en jardines y mandaban traerlas de lugares lejanos.

Las mujeres

El ambiente cortesano era eminentemente masculino; las mujeres se desempeñaban cocinando, tejiendo, yaciendo o divirtiendo al señor con bailes. La cantidad de mujeres en palacio es alta: entre 1 000 y 3 000. Había esposas y concubinas que tenían equipos de ayuda y compañía personales; algunas, las más importantes, tenían sus propias casas y vivían fuera de palacio; además había trabajadoras domésticas, esclavas y libres. El origen era variado: hijas de grandes señores dadas para consolidar alianzas, hijas de comerciantes; mujeres comunes y esclavas salvadas del sacrificio por alguna destreza.[45]

Se arreglaban con esmero pero recatadamente, sin excesos. El aseo era muy importante, pues era costumbre de las mujeres honestas. Con el cuerpo limpio, el pelo peinado y recogido, y la ropa sin mácula, hablaban lentamente con la voz medida, sin aspavientos y gritos; se movían con calma y la cabeza inclinada hacia delante, con todo ello demostraban la buena educación y la valía de sus personas.

Su virtud era cuidadosamente vigilada por mujeres mayores de edad. El adulterio era severamente castigado, lo mismo que otras manifestaciones de una sexualidad desbocada. Por ejemplo, Chalchiuhnenetzin, hija de Axayácatl, sexto señor mexica, y dada a Nezahualpilli por mujer, fue sentenciada a muerte por su conducta sexual incontinente junto con todos sus servidores.[46]

La vida social estaba limitada a algunas fiestas, paseos, visitas y actos extraordinarios. Por ejemplo, en la fiesta de Tecuhilhuitontli las concubinas salían de las casas y "con guirnaldas de flores en las cabezas y a los cuellos" andaban por las calles de la ciudad bailando para después retornar "cada una a su palacio donde eran sujetas".[47]



Mujeres nobles, su aspecto y sus peinados,
según lo recuerdan los pintores de Sahagún. *Códice Florentino.*

La vida familiar

Motecuhzoma llevaba una vida familiar con poco contacto afectivo porque pasaba el día en palacio despachando asuntos importantes. Sólo en la noche visitaba a sus mujeres con mucha discreción. Sus hijos vivían con las madres. Las niñas lo visitaban "con gran silencio y recogimiento, aunque fuesen muy niñas". El encuentro no era festivo, al contrario, con mucha formalidad y severidad, les "hablaba a todas, avisándoles que fuesen buenas y que guardasen las amonestaciones de sus madres y maestras".[48] Los niños desde temprana edad comenzaban su educación en las cosas de la religión y la guerra, y aunque tenían la posibilidad de mayor contacto con su padre, éste era distante, severo y exigente.

NOTAS

[1] TOWNSEND, 1987, pp. 391-397.
[2] GRUZINSKY, 1985, p. 14; LÓPEZ AUSTIN, 1973, p. 122.
[3] Se habla de los horarios en un artículo precedente de P. Escalante. Véase el índice analítico.
[4] DÍAZ DEL CASTILLO, 1980, p. 391.
[5] SAHAGÚN, 1989, p. 512.
[6] CERVANTES DE SALAZAR, 1985, pp. 287-288.
[7] CORTÉS, 1992, p. 68.
[8] CERVANTES DE SALAZAR, 1985, p. 287.
[9] CERVANTES DE SALAZAR, 1985, p. 287.
[10] "De la sacrificada y aderezada en extremo". CERVANTES DE SALAZAR, 1985, p. 288.
[11] SAHAGÚN, 1989, p. 516.
[12] SAHAGÚN, 1989, p. 641.
[13] DÍAZ DEL CASTILLO, 1980, p. 356.
[14] SAHAGÚN, 1989, pp. 508-509.
[15] DÍAZ DEL CASTILLO, 1980, p. 353.
[16] CORTÉS, 1992, p. 68.
[17] ALVARADO TEZOZÓMOC, 1980, p. 579.
[18] MOTOLINÍA, 1971, p. 208; CLAVIJERO, 1987, p. 127; CERVANTES DE SALAZAR, 1985, pp. 200-201 y 289; DURÁN, 1984, t. II, p. 407; DÍAZ DEL CASTILLO, 1980, pp. 353-354.
[19] CORTÉS, 1992, p. 51.
[20] CERVANTES DE SALAZAR, 1985, p. 304.
[21] ALVARADO TEZOZÓMOC, 1980, p. 352.
[22] SAHAGÚN, 1989, pp. 505-512.
[23] SAHAGÚN, 1989, pp. 506-512.
[24] CERVANTES DE SALAZAR, 1985, p. 286.
[25] SAHAGÚN, 1989, pp. 522-523.
[26] SAHAGÚN, 1989, pp. 509-512.
[27] ALVARADO TEZOZÓMOC, 1980, p. 483, y 1993, pp. 119-120.
[28] ALVARADO TEZOZÓMOC, 1980, p. 515.
[29] LÓPEZ AUSTIN, 1973, p. 149.
[30] DURÁN, 1984, t. II, p. 83.
[31] ALVARADO TEZOZÓMOC, 1980, p. 364.
[32] ALVARADO TEZOZÓMOC, 1980, pp. 361-368.
[33] SAHAGÚN, 1989, p. 508.
[34] SAHAGÚN, 1989, pp. 526-527.
[35] TORQUEMADA, 1975, t. I, pp. 249-250.
[36] ALVA IXTLILXÓCHITL, 1985, t. II, pp. 181-181.
[37] ALVARADO TEZOZÓMOC, 1980, p. 370.
[38] DURÁN, 1984, t. II, pp. 408, 423.
[39] ALVA IXTLILXÓCHITL, 1985, t. II, p. 114.
[40] LÓPEZ AUSTIN, 1967, p. 45.
[41] ALVARADO TEZOZÓMOC, 1980, p. 351.

[42] TORQUEMADA, 1975, t. I, p. 316.
[43] SAHAGÚN, 1989, pp. 591, 527.
[44] HEYDEN, 1983, pp. 11-12.
[45] TORQUEMADA, 1975, t. I, p. 315.
[46] ALVA IXTLILXÓCHITL, 1985, t. II, p. 165.
[47] DURÁN, 1984, t. I, pp. 263-264.
[48] ZORITA, 1942, p. 66.

REFERENCIAS

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de
1985 *Obras históricas* (2 vols.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 4).

ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando
1980 *Crónica mexicana*. México: Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa, 61).
1993 *Crónica mexicáyotl*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (Primera Serie Prehispánica, 3).

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco
1985 *Crónica de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa, 84).

CLAVIJERO, Francisco Javier
1987 *Historia antigua de México*. México: Editorial Porrúa (Sepan cuantos..., 29).

CORTÉS, Hernán
1992 *Cartas de relación de la Conquista de México*. México: Editorial Porrúa (Sepan cuantos..., 7).

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal
1980 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (2 vols.). México: Editorial Valle de México.

DURÁN, Diego
1984 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme* (2 vols.). México: Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa, 36).

GRUZINSKY, Serge
1985 *Les Hommes-Dieux du Mexique, povuoir indien et societé coloniale XVI^e-XVII^e siécles*. París: Editions des Archives Contemporaines.

HEYDEN, Doris
1983 *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (Etnohistoria, Serie Antropológica, 44).

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1973 *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 15).

1967 *Juegos rituales aztecas*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (Cuaderno Serie Documental, 5).

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente o

1971 *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 2).

SAHAGÚN, Bernardino de

1989 *Historial general de las cosas de Nueva España* (2 vols.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana (Colección Cien de México).

TORQUEMADA, Juan de

1975 *Monarquía indiana* (7 vols.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 5).

TOWNSEND, Richard F.

1987 "Coronation at Tenochtitlan", *The aztec Templo Mayor*, E.H. BOONE (ed.). Washington: Dumbarton Oaks, pp. 371-409.

ZORITA, Alonso de

1942 *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del Estudiante Universitario, 32).

10
HOMOSEXUALIDAD Y PROSTITUCIÓN ENTRE LOS NAHUAS Y OTROS PUEBLOS DEL POSCLÁSICO

GUILHEM OLIVIER
Instituto de Investigaciones Históricas,
Universidad Nacional Autónoma de México

> Se pinta el rostro, se pinta las mejillas, se oscurece los dientes, se pone grana cochinilla en los dientes, sus cabellos caen sueltos, peinados a la mitad, se hace cuernos con sus cabellos. Se contonea, anda con desvergüenza, anda levantando la cabeza, anda moviendo la cabeza con altanería... Se sahuma, se echa humo, se pone perfumes, se pone la flor del *poyomatli*, mastica chicle, truena el chicle... Anda burlándose, anda contenta, va de un lado a otro... Hace señas a la gente con la mano, llama a la gente con los ojos, guiña los ojos a la gente... vuelve el rostro, ríe, anda riendo.[1]
>
> *Códice Florentino*

El fragmento de este bello texto traducido del náhuatl describe con viveza a una *ahuiani*, término que significa "alegre" y que los españoles equipararon al de "prostituta". Llama la atención tanto el maquillaje, el hecho de pintarse los dientes y tener el cabello suelto, como las actitudes provocativas al caminar. Todo este retrato contrasta con los ideales de reserva y de discreción que aparecen en los consejos que las madres daban a sus hijas:

> Mira también, hija que nunca te acontezca afeitar la cara o poner colores en ella, o en la boca... los afeites y colores son cosas que las malas mujeres y carnales lo usan... no te atavíes con cosas curiosas y muy labradas, porque esto significa fantasía y poco seso y locura... en el andar has de ser honesta... cuando fueres por la calle o por el camino no vayas muy levantada la cabeza y muy erguida porque es señal de mala crianza... no vayas mirando acá ni acullá, ni volviendo la cabeza a mirar a una parte ni a otra.[2]

Volvemos a encontrar esta oposición entre mujeres "honestas" y "desvergonzadas" en un contexto ritual, precisamente en la ciudad de Tlaxcala. Se trata de la descripción de la fiesta de *quecholli*, dedicada a Mixcóatl, dios tutelar de los tlaxcaltecas, cuando "se manifestaban las mujeres públicas rameras y deshonestas". Estas *ahuianime* eran destinadas al sacrificio y se dice que, al realizar una procesión en las calles de la ciudad, "iban maldiciendo a sí mismas y tratando de deshonestidades infamando a las mujeres buenas recogidas y honradas". Añade el texto que estas mujeres "deshonestas" iban acompañadas "de los hombres afeminados y mujeriles en hábito y traje de mujer".[3] La presencia de ambos grupos —prostitutas y homosexuales travestis— durante un ritual público, no deja de llamar la atención y de suscitar interrogaciones. ¿Qué valor otorgar a los textos citados y los juicios negativos que manifiestan? ¿Cómo combinar estos testimonios de rechazo con otros datos que revelan, en ciertos contextos, la integración de estos grupos a las sociedades mesoamericanas?

De hecho, cuando se abordan temas relacionados con la sexualidad en las sociedades antiguas, suelen aparecer problemas relacionados con la naturaleza de los documentos disponibles. Para Europa, en la Edad Media, la mayoría de las fuentes provienen de los tratados de los religiosos y de documentos judiciales e inquisitoriales. Los discursos sobre la sexualidad reflejan por supuesto los principios cristianos que, como bien se sabe, no eran favorables a la prostitución, y menos aún a la homosexualidad.[4] Estos discursos fueron llevados al Nuevo Mundo e influyeron de manera notable sobre las descripciones que tenemos de estos grupos. Y en realidad resulta sumamente difícil ir más allá de estos discursos y conocer las concepciones prehispánicas sobre homosexualidad y prostitución.

En el rico *corpus* de fuentes que nos hablan del pasado de Mesoamérica, los materiales arqueológicos no nos proporcionan sino escasos testimonios sobre la sexualidad indígena.[5] En cambio, aparecen datos valiosos en algunos documentos pictográficos y sobre todo en las fuentes escritas. Obviamente, estas últimas fueron elaboradas durante la época colonial temprana ya fuese por autores españoles —conquistadores como Hernán Cortés, funcionarios como Alonso de Zorita, numerosos frailes como Bartolomé de Las Casas y Toribio de Benavente o Motolinía— ya por los propios indígenas en su lengua transcrita con el alfabeto latino. De hecho, las informaciones en todas esas fuentes sobre homosexuales y prostitutas son escasas, aisladas y a menudo presentadas con enfoques morales e ideológicos muy marcados. Los españoles justifican su dominio con la descalificación de las costumbres indígenas "inspiradas" por el demonio, mientras que los mismos indios presentan frecuentemente una imagen idealizada de sus antepasados frente a sus nuevos gobernantes políticos y espirituales. Estas dificultades explican en parte la escasez de trabajos sobre la sexualidad.[6]

La elección de tratar de manera conjunta a los homosexuales y a las prostitutas podría parecer arbitraria. Sin embargo, las fuentes a veces asocian a ambos grupos; sea para juzgarlos, contrastarlos e incluso, como vimos, describirlos participando juntos en algunos rituales. Como sea, su estudio paralelo permite a la vez analizar los discursos sobre una sexualidad generalmente reprobada y aprehender los espacios de integración que revelan algunos testimonios.

CONQUISTADORES Y MISIONEROS FRENTE A HOMOSEXUALES Y PROSTITUTAS

Desgraciadamente, el espacio dedicado a la homosexualidad y a la prostitución indígenas en las crónicas es limitado y he insistido sobre el resultado de los discursos morales que interfieren con nuestro objeto de estudio. Conviene entonces empezar por las opiniones de los cronistas del siglo XVI al respecto, aquí sobre la homosexualidad:

> Porque aun allende de lo que arriba hemos hecho relación a Vuestras Majestades de los niños y hombres y mujeres que matan y ofrecen en sus sacrificios, hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado.[7]

Este juicio de Hernán Cortés aparece en más de un autor español, conquistadores en su mayor parte, pero también cronistas religiosos o historiadores oficiales. Muchos son los que afirman la presencia generalizada del "pecado nefando contra natura" entre los indios.[8] La opinión de la mayoría de los misioneros y de los autores de origen indígena es, sin embargo, muy diferente: destacan la ausencia de "sodomitas" en el grupo indígena al cual se refieren o bien la existencia de castigos rigurosos para los homosexuales.[9]

Estamos sin duda frente a dos discursos opuestos sobre un tema particularmente sensible para la gente de la época. Si la justificación de la conquista requiere la denuncia en bloque de las costumbres indígenas (es notable la asociación frecuente, en los escritos de los conquistadores, de las acusaciones por la práctica de la antropofagia, de los sacrificios humanos, y de la sodomía), en el otro extremo, la defensa de los indios se acompaña casi sistemáticamente del elogio de la moral precolombina y de su condena de la homosexualidad.[10]

Sin duda la conquista de América puede considerarse como una prolongación de la reconquista española. No sorprende, entonces, que se pusiera a los indios del Nuevo Mundo en el lugar del enemigo musulmán, a quien frecuentemente se le acusaba de homosexualidad.[11] Así, la práctica del "pecado nefando" constituye uno de los argumentos esgrimidos por Juan Ginés de Sepúlveda en su tratado sobre "las justas causas



La *ahuiani* o alegre. *Códice Florentino.*

de la guerra contra los indios".[12] Mientras que los religiosos destacan los aspectos "positivos" de las costumbres precolombinas que pueden servir de base para la creación de una futura cristiandad indígena.

Las actitudes españolas frente a la prostitución fueron más ambiguas y más complejas. Aunque generalmente mal calificada, la institución misma de la prostitución no fue condenada por la mayoría de los autores españoles. Por ejemplo, el franciscano Toribio Benavente o Motolinía escribe:

> Teníase costumbre entre los moradores de la Nueva España que hubiese mujeres públicas permitidas, como entre fieles, de manera que en esto tenían aquella manera que entre fieles se tiene, y era orden política para evitar mayor mal como éste es de adulterios y de estupros, bestialidades... es derecho civil favorecedor de la república por el bien común permitir esto, en lo cual parece que estos naturales no carecían del *jus civile gentium*.[13]

Por su parte, Fernández de Oviedo, un autor conocido por sus puntos de vista negativos respecto a los indios, dice, al hablar de los nicaraos de América Central: "también hay mancebías é lugares públicos para las tales [prostitutas]. Pues aquestas tales lupanarias moradas entre cristianos se admiten por excusar otros daños mayores, no me parece mal que las haya entre aquesta gente, pues que hay cuylones (que cuylon llaman al sodomita)".[14] En realidad, la idea de que la prostitución era un "daño menor" y permitía reducir la difusión de otros vicios, como la homosexualidad, era muy común en Europa en esta época. En la Florencia de principios del siglo XV, por ejemplo, se favoreció legalmente la prostitución femenina con el objetivo específico de evitar que los hombres se desviaran a la homosexualidad.[15] El fraile Diego de Landa expresa el mismo punto de vista. Refuta en primer lugar la existencia de prácticas homosexuales entre los jóvenes mayas-yucatecos recluidos en los templos-escuelas, y luego hace hincapié en su vitalidad sexual cuyas "víctimas" eran... ¡las "malas mujeres públicas" que acudían a estos lugares![16]

LOS INDÍGENAS FRENTE A HOMOSEXUALES Y PROSTITUTAS

Según hemos visto, en las fuentes españolas dominan los juicios morales acerca de homosexuales y prostitutas. Conviene entonces proseguir con los testimonios redactados en lengua indígena, en particular en náhuatl. Vale la pena citar *in extenso* la descripción del homosexual que se presenta en la obra de Sahagún:

> Sodomita, puto (*cuiloni, chimouhcui*). Corrupción, pervertido, excremento, perro de mierda, mierducha, infame, corrupto, vicioso, burlón, escarnecedor, provocador, repugnante, asqueroso. Llena de excremento el olfato de la gente. Afeminado. Se hace pasar por mujer. Merece ser quemado, merece ser abrasado, merece ser puesto en el fuego. Arde, es puesto en el fuego. Habla como mujer, se hace pasar por mujer.[17]

El juicio de los informantes de fray Bernardino de Sahagún no admite discusión. El homosexual suscita una reacción de asco y de rechazo categórico. Para las *ahuianime*, los juicios indígenas parecen igualmente negativos, como lo manifiesta la siguiente descripción:

> La prostituta es una mujer malvada. Con su cuerpo se hace lujuriosa. Es vendedora de su cuerpo, constante vendedora de su carne. Joven malvada, anciana malvada. Borracha, ebria, fuertemente ebria, fuertemente borracha... Es la que se entrega sin reflexión, la que se entrega, flor que copula, anciana lasciva, culo lujurioso, anciana de culo lujurioso, anciana fofa. Mierducha, perrilla de mierda, se echa a perder como una perra.[18]

En ambos casos surge la pregunta ¿fueron pronunciados estos juicios negativos bajo la influencia de los frailes o bien reflejaban concepciones indígenas? Es difícil contestar de manera categórica. No cabe duda de que los cuestionarios elaborados por Sahagún de acuerdo con modelos occidentales influyeron en sus informantes para enturbiar el retrato de estos grupos.[19] En efecto, forman parte de una lista de descripciones de hombres y mujeres, divididos entre "buenos" y "malos" (el buen padre, el mal padre, el buen hijo, el mal hijo, etc.); por supuesto, los *cuilonime* y las *ahuianime* están entre los "malos". Además, no olvidemos que los informantes ya evangelizados no podían sino descalificar a estas mujeres y a estos hombres.



Posible escena de sodomía en una escultura huaxteca.

Ahora bien, para valorar la opinión indígena sobre los homosexuales, el estudio del vocabulario es particularmente revelador. Así, el diccionario de fray Alonso de Molina nos ofrece las palabras siguientes: "Puto que padece [homosexual pasivo]: *cuiloni*, *chimouhcui*, *cucuxcui*. Puto que lo hace a otro [homosexual activo]: *tecuilontiani*", en la parte español-náhuatl. Y "*cuilonyotl*: Pecado nefando de hombre con hombre. *Cuilontia*: Comete pecado nefando", en la parte náhuatl-español.[20] López Austin nota que la relación entre homosexualidad y enfermedad es evidente en el término *cucuxcui*, que significa "enfermo, tullido, mustio, puto, afeminado".[21] El rechazo del homosexual se encuentra asimismo en la expresión *amo tlacayotl*, *ayoctlacayotl* que significa "inhumanidad, ya no hay humanidad, pecado contra natura".[22]

En cuanto a las *ahuianime*, ciertos pasajes de la obra de Sahagún donde su in-



El *cuiloni* "merece ser quemado, merece ser puesto en el fuego". *Códice Florentino.*

fluencia sobre los informantes parece menor —calendario adivinatorio o ejemplos de salutaciones e insultos— manifiestan también una reprobación moral hacia las *ahuianime*. Así, nacer durante días considerados como nefastos o bien romper un ayuno en ciertas circunstancias podía desencadenar la "caída" de una mujer en la prostitución: "no podía vivir sino en el vicio y se volvía una *ahuiani*. Porque se decía que las tejedoras vivían en grandes vicios y se volvían espantosas *ahuianime*".[23] Por último, el repudio hacia las *ahuianime* aparece en otro texto de los informantes de Sahagún donde la influencia occidental es casi inexistente; se trata de un violento diálogo entre mujeres donde abundan los insultos, entre ellos se acusan de *auiyanito*, "pequeña *ahuiani*".[24]

¿Estaríamos entonces frente a una condena unánime de las *ahuianime* de parte de los mexicas? La realidad parece haber sido más compleja, y otros textos, incluso de los mismos informantes de Sahagún, revelan que las *ahuianime* estaban integradas de cierta manera a la sociedad. Algunos testimonios hablan también, en algunos contextos, de una cierta "tolerancia" hacia los homosexuales y los travestis.

¿EXISTIÓ LA PROSTITUCIÓN EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA?

Antes de proseguir, conviene detenernos sobre la realidad de la prostitución en la época prehispánica. En efecto, algunos autores han sostenido que "la existencia de una prostitución comercial en la época prehispánica no es evidente", y muestran dudas sobre la posibilidad de aplicar categorías occidentales a las sociedades indígenas.[25]

La pregunta, de alguna manera, empieza por la existencia o la ausencia de un pago para los servicios de las *ahuianime*. Es difícil dar crédito al juicio de fray Juan de Torquemada quien afirma que "las que se daban a este vicio [la prostitución] en tiempo de su gentilidad, no era con interés de paga, sino sólo con bestial apetito de sensualidad".[26] He aquí una opinión que destaca la "sensualidad" de las indias, lo que justifica de alguna manera todo tipo de abuso contra ellas. En cambio, entre los nicaraos, Fernández de Oviedo afirma que "hay mujeres públicas que ganan é se conçeden á quien las quiere por diez almendras de cacao de las que se ha dicho que es su moneda".[27] Así mismo, las "mujeres públicas" maya-yucatecas "recibían de ellos [los jóvenes] galardón".[28] Del mismo modo, los informantes de Sahagún describen a la *ahuiani* como "vendedora de su cuerpo, constante vendedora de su carne".[29] Otro testimonio del pago a las *ahuianime* se encuentra en un pasaje de la misma obra relativo a la fiesta de *izcalli*: recordemos que durante estas fiestas religiosas que se llevaban a cabo cada 20 días, algunos esclavos o cautivos de guerra eran sacrificados como representantes de deidades. En el caso de la veintena de *izcalli*, un joven guerrero, personificador del dios del fuego Ixcozauhqui, iba a ser inmolado:

> Y una *ahuiani* se hacía su guardia [del representante de Ixcozauhqui]; lo divertía constantemente, lo acariciaba, le decía bromas, lo hacía reír, le hacía cosquillas, gozaba en su cuello, lo abrazaba, lo bañaba, lo peinaba, arreglaba su cabello, destruía su tristeza. Y cuando era el momento de la muerte del bañado [del futuro sacrificado] la *ahuiani* se llevaba todo. Envolvía, guardaba todas las pertenencias del bañado, todo lo que había usado para vestirse.[30]

Testimonio excepcional en verdad por su realismo, que nos hace penetrar en la intimidad de un hombre a punto de morir y de la mujer que compartía sus últimos momentos. El término usado para referirse al "pago" de la *ahuiani* es *tlatquitl* que significa "hacienda o vestidos". Parecería entonces que la mujer obtenía las propiedades del guerrero sacrificado (como personificador —*ixiptla*— del dios del fuego), o bien sus vestidos y atavíos. Esta última posibilidad —quedarse con la vestimenta del dios— abre perspectivas de interpretación que van más allá de un simple pago. En efecto, especulando un poco se podría plantear la posibilidad de que la *ahuiani* apareciese en este contexto como la vencedora del guerrero. Numerosos mitos ilustran los peligros que corren los dioses guerreros al tener contacto con mujeres y no se puede descartar que la *ahuiani*, en contextos rituales, representara a una de estas diosas que provocaron la caída y la muerte de valerosos guerreros divinos. Así que ciertos intercambios de bienes entre guerreros y *ahuianime* podían tener bases míticas y un significado más complejo que el de un simple pago. Regresaremos más adelante sobre el papel mítico que se atribuía a las "alegres" y a su deidad tutelar.



Los pintores del *Códice Florentino* imaginaban así al esclavo que sería sacrificado en la fiesta del dios Ixcozauhqui. Antes de morir, una prostituta lo complacía.

CENTROS EDUCATIVOS Y HOMOSEXUALIDAD

Para elaborar un retrato más preciso de los homosexuales y de las prostitutas, conviene analizar los espacios físicos y sociales donde se desenvolvían.

El sistema educativo precolombino y, particularmente, la vida común llevada por los adolescentes en los templos-escuelas provocó acusaciones que retomó fray Bartolomé de Las Casas: "Y es gran falsedad y testimonio pernicioso lo que algunos de los nuestros les levantaban, que los mancebos que había en los templos cometían unos con

otros el nefando pecado".[31] Sabemos que en las *telpochcalli* (casas de los jóvenes) reinaba una promiscuidad nocturna real ya que "allí dormían casi desnudos".[32] Sin embargo, se tomaban precauciones durante la noche en los *calmecac* (templo-escuela de los sacerdotes) para evitar cualquier relación entre los jóvenes estudiantes: "Así dormían los *tlamacazque* (estudiantes del calmecac): ninguno se tendía junto al otro; todos aislados; ninguno se topaba con otro".[33] Hay información sobre el mismo tema para el mundo maya. A propósito de Yucatán, fray Diego de Landa describe "las casas de los mozos" donde dormían los jóvenes antes de casarse: "Y dado que he oído que en otras partes de las Indias usaban en tales casas del nefando pecado, en esta tierra no he entendido que hiciesen tal".[34]

No cabe duda de que, pese a la vigilancia de los maestros, se produjeron relaciones homosexuales entre los estudiantes; más adelante veremos cómo los castigaban. Una información de Las Casas sobre la provincia de la Vera Paz merece particular atención. Nos parece tanto más digna de interés porque el autor vivió en esta región, y porque muchas veces en su obra refuta las acusaciones de homosexualidad hechas por los españoles contra los indios. Sin embargo, acerca de los niños educados en los templos, el dominico revela que : "los mozos mayores en aquel vicio [la sodomía] a los niños corrompían; y después salidos de allí mal acostumbrados, difícil era librarlos de aquel vicio".[35] ¿Estaban institucionalizadas estas relaciones homosexuales dentro de los templos? ¿Tratábase de rituales de iniciación o de prácticas sexuales más o menos toleradas? A falta de otros testimonios, es difícil contestar estas preguntas. Las Casas afirma que los padres reprobaban este tipo de sexualidad precoz, pero no menciona ninguna medida represiva específica. Puede suponerse que las relaciones homosexuales entre adolescentes se beneficiaron de cierta tolerancia, pero no se puede probar la posible institucionalización o ritualización de estas prácticas. Se trata, a nuestro modo de ver, de un ejemplo único en la literatura; la mayoría de los autores, muchos de ellos religiosos y admiradores de la rigidez del sistema educativo precolombino, insisten sobre las penas severas infligidas a los que rompían la moral sexual en vigor. Sólo citaremos un ejemplo, tanto por los detalles que ofrece el documento como porque se refiere a un pueblo sobre el que estamos poco informados, los mixes:

> se juntaban todos los sacerdotes y viejos y personas principales en una sala del templo, cada uno de los cuales tenía un tizón de fuego en la mano, y ponían el delincuente desnudo delante cada uno de ellos, y el primero le hacía una gran reprehensión, diciendo: '¡Oh, malvado! ¿Cómo osaban hacer en la casa de los dioses tan gran pecado?', y otras palabras muy ásperas. Y acabadas, dábale con el tizón un gran golpe, y así todos hacían cada uno; el que más podía lo reprehendía, y con el tizón lo lastimaba. Después lo sacaban fuera del templo y lo entregaban a los muchachos que lo quemasen, y así lo quemaban.[36]

Nótese la teatralidad del juicio y la participación de los jóvenes en la ejecución de su compañero. Ahora bien, el ya citado testimonio de fray Diego de Landa habla de otros "métodos" utilizados para alejar a los jóvenes de la homosexualidad: "que a esos lugares [casas de jóvenes] llevaban a las malas mujeres públicas y en ellos usaban de ellas".[37]

LOS ESPACIOS DE LA PROSTITUCIÓN: CALLES, MERCADOS Y "RAMERÍAS"

Según los informantes de Sahagún, "en los caminos, en las calles vive [la *ahuiani*]... anda en el mercado, anda partiendo el mercado".[38] Asimismo, fray Andrés de Olmos advierte a los jóvenes nahuas que eviten pasearse por ciertas calles, ir al mercado o a los baños públicos donde se podrían topar con las *ahuianime*.[39] Y más aún, Cervantes de Salazar afirma que había "una ramería de mujeres públicas que ganaban en el Tlatelolco, cada una en unas pecezuelas, como botica; serían las casas más de cuatrocientas".[40] A reserva de volver sobre este testimonio, recordemos por ahora que Tlatelolco era famoso por su mercado.

Aparentemente, la existencia de "ramerías" se confirma por varias palabras incluidas en el vocabulario náhuatl-español de Alonso de Molina: *ahuiani calli*, "casa de alegres"; *netzincouiloyan*, "lugar donde se compran traseros" y *netzinnamacoyan*, "lugar donde se venden traseros".[41] Sin embargo, Benavente o Motolinía refuta la existencia de lugares especiales para el ejercicio de la prostitución.[42] Por lo tanto, Moreno de los Arcos ha sugerido la posibilidad de que los términos nahuas se hubiesen creado después de la conquista.[43]

¿HAY UNA INTEGRACIÓN SOCIAL DE LAS *AHUIANIME*?

Las descripciones detalladas que hacen los informantes de Sahagún de las fiestas revelan la presencia de las *ahuianime* en otros espacios, como los patios de los templos donde se realizaban danzas religiosas. Así pues, durante la fiesta de la veintena *tlaxochimaco*, se efectuaba un baile en el patio del templo de Huitzilopochtli, el dios tutelar de los mexicas. Se juntaban los principales guerreros y los jóvenes de los templos-escuelas:

> también bailaban ellas, las mujeres. No ellas, las doncellas de la gente: ellas, las prostitutas honestas, las *ahuianime*. Las llevan intercaladas con ellos; se van asiendo de las manos; danzan dándose las manos por atrás; sólo forman hilera; sólo van en una hilera; van culebreando... Y sólo ellos, los *huehuei tiacahuan*, abrazan a las mujeres; y ellos, los que sólo son *tiachcahuan*, no las abrazan.[44]

Bailar abrazando a las *ahuianime* era entonces un privilegio otorgado a los guerreros destacados, aquí los *huehuei tiacahuan*, es decir los que hicieron cinco cautivos entre los enemigos más valientes. Otro baile donde encontramos a los mismos actores se llevaba a cabo en la fiesta de *huey tecuilhuitl*, la "gran fiesta de los señores". Se describen con lujo de detalles los atavíos de las diferentes categorías de guerreros así como los atuendos de las *ahuianime*: bellas faldas, blusas escotadas y cabello suelto, lo que difiere del peinado de las otras mujeres. De manera muy llamativa, los informantes de Sahagún mencionan que "cuando se bailaba, a veces aparecía Motecuhzoma [el *tlatoani* o rey mexica], llegaba para bailar, a veces no; era como su corazón lo sentía".[45]

¿Cómo interpretar estos bailes? ¿Se puede pensar en bailes de guerreros y prostitutas, realizados en lugares aislados para recompensar a los valerosos pero sin ofender la moral pública? Aparentemente no era así. La presencia de las "alegres" durante estas fiestas era pública y notoria. Lo confirma su intervención en un baile realizado durante la fiesta principal de los mexicas, la de *panquetzaliztli*, dedicada a Huitzilopochtli. Los informantes de Sahagún precisan que este baile se efectuaba a lo largo de 20 días, es decir ¡duraba toda la fiesta![46]

La intervención de diferentes grupos sociales o gremios —mercaderes, artesanos de plumas, vendedores de sal, etc.— en las fiestas era frecuente. Cada grupo, en un momento determinado del año, con ofrendas, danzas y sacrificio de víctimas, manifestaba su pertenencia a la sociedad mexica y su contribución al culto de los dioses. De manera



Baile religioso en la Ciudad de México-Tenochtitlan. *Historia* de Durán.

significativa, las *ahuianime* aparecen en la fiesta de *ochpaniztli*, al lado de las parteras y médicas, realizando una batalla fingida para "alegrar" a una futura víctima de sacrificio, personificadora de la diosa de la Tierra, Teteo Inan. Aquí, las *ahuianime* actúan sin duda como miembros de un gremio, al lado de mujeres dedicadas a otros oficios.[47]

Otro testimonio de la falta de repudio hacia las "mujeres públicas" se halla en la descripción de la fiesta de *tlacaxipeualiztli*: se menciona una danza donde participaban los jóvenes de las escuelas y sus maestros guerreros. Añaden: "y también las mujeres llamadas "madres" bailaban, de su propia voluntad, no eran obligadas; y también las *ahuianime*, las prostitutas honestas".[48] Así que las que Sahagún, en su versión al español, llaman "matronas",[49] las madres de familia, por su propia voluntad participaban al lado de las *ahuianime*, en danzas públicas con guerreros y estudiantes.

Esta actuación de las *ahuianime* durante las principales fiestas realizadas en la capital del imperio mexica implica sin lugar a dudas que se les atribuía un papel relevante en las manifestaciones públicas. Su presencia al lado de los guerreros, de los estudiantes, de los gremios femeninos e incluso de las "matronas" y del mismo rey representa una prueba de la integración de las *ahuianime* en la sociedad.

Resulta entonces problemático conciliar esos datos, donde la posición de la *ahuiani* varía entre una integración pública y una reprobación que llega hasta los insultos.[50] Pero ¿no eran también las prostitutas europeas a la vez toleradas por las autoridades y condenadas por la moral cristiana? Para concluir sobre este tema que merecería investigaciones más detalladas, se puede pensar en diferentes categorías de *ahuianime*, algunas de ellas integradas en la sociedad en el marco de instituciones específicas, y otras repudiadas y ejerciendo un oficio tolerado pero también detestado. La existencia de grupos selectos de *ahuianime* podría reflejarse en un testimonio sobre la fiesta de *huey tecuilhuitl*, donde se precisa que las que participaban eran "las escogidas, las elegidas, las puestas aparte".[51] El vocabulario ilustra también este tipo de distinción ya que se nos habla de *maahuiltiani*, que Molina traduce por ¡"puta honesta"!,[52] un término que se usa precisamente para designar a las *ahuianime* que bailaban con los guerreros.

HOMOSEXUALIDAD Y SOCIEDAD

A la luz de los testimonios, y siempre tomando en cuenta el origen de nuestras fuentes, las sociedades mesoamericanas tuvieron actitudes contrastadas respecto a los homosexuales, como se mencionó respectos a los jóvenes en las escuelas. Otros grupos sociales fueron acusados de prácticas homosexuales, por ejemplo los sacerdotes indígenas. Al respecto, conviene recordar que sus "colegas" en Europa, fueron también víctimas de semejantes acusaciones.[53]

La descripción que hace Alonso Zuazo de verdaderas orgías homosexuales perpetradas por los sacerdotes indios antes del sacrificio de víctimas humanas no parece creíble frente a los múltiples testimonios que subrayan su castidad.[54] Los religiosos levantan en sus crónicas un cuadro admirativo de las prácticas ascéticas de los sacerdotes indios y no dudan en compararlos con santos —"dejada aparte la infidelidad".[55] Señalemos sin embargo un testimonio relativo a la ciudad de Cempoala en donde, si hemos de creer a Bernal Díaz del Castillo, los sacerdotes se entregaban al "maldito oficio de sodomías".[56] La posibilidad de tales prácticas ligadas a rituales de fertilidad ha sido mencionada por algunos autores modernos.[57] Regresaremos sobre este tema al considerar las relaciones entre homosexualidad y religión. Cuando menos en la parte central de México, las fuentes coinciden en la escasez de casos de homosexualidad en el clero y en la severidad de las penas que los castigaban.[58]

Los testimonios relativos a las costumbres sexuales de la nobleza son poco numerosos, a veces ambiguos y difíciles de interpretar. Se pueden incorporar al expediente algunos elementos de información sobre la ciudad de Tezcoco. Encontramos que el soberano Nezahualpilli "por natural razón y su buena inclinación aborrecía en gran manera el vicio nefando, y puesto que los demás caciques lo permitían, éste mandaba matar a los que lo cometían".[59] Este texto nos dejaría entrever una práctica o, cuando menos, cierta tolerancia de la nobleza tezcocana con respecto a la homosexualidad. Este fenómeno debió finalizar con las medidas de Nezahualpilli o aun antes, puesto que varios cronistas señalan leyes en el mismo sentido dictadas por su predecesor Nezahualcóyotl.[60] Sabemos, por otro lado, que este último tuvo un hijo "muy valiente y valeroso, que fue acusado del pecado nefando, lo sentenciaron a muerte, conformándolo su padre y ejecutando él la sentencia".[61] Los calificativos "muy valiente y valeroso" indicaban ciertamente la pertenencia del hijo de Nezahualcóyotl a la jerarquía militar tezcocana. A partir de estos elementos, puede suponerse que después de un periodo de relativa libertad en materia sexual, cuando menos en las clases altas de la sociedad, vino un periodo de represión vinculada a la afirmación del poder central. Ahora bien, el valor de estos testimonios es relativo. En efecto, sabemos que los cronistas tezcocanos tuvieron la propensión de presentar a sus lectores retratos idealizados de sus antiguos soberanos. De acuerdo con esa visión ideal, la lucha contra el "pecado nefando" antes de la llegada de los españoles habría formado parte de una serie de medidas llevadas a cabo por estos reyes ilustrados que llegarían hasta la supuesta prohibición de los sacrificios humanos y la "intuición" del Dios cristiano. Otros testimonios merecen ser considerados: ¿no afirma Diego Durán que Nezahualpilli era un "hombre flaco y afeminado"?[62]

Hay un documento que menciona la existencia de prácticas homosexuales entre los nobles: "en México había hombres vestidos en ábitos de muger y éstos eran sométicos y hazían los oficios de mugeres como tejer y hilar y algunos señores tenían uno y dos

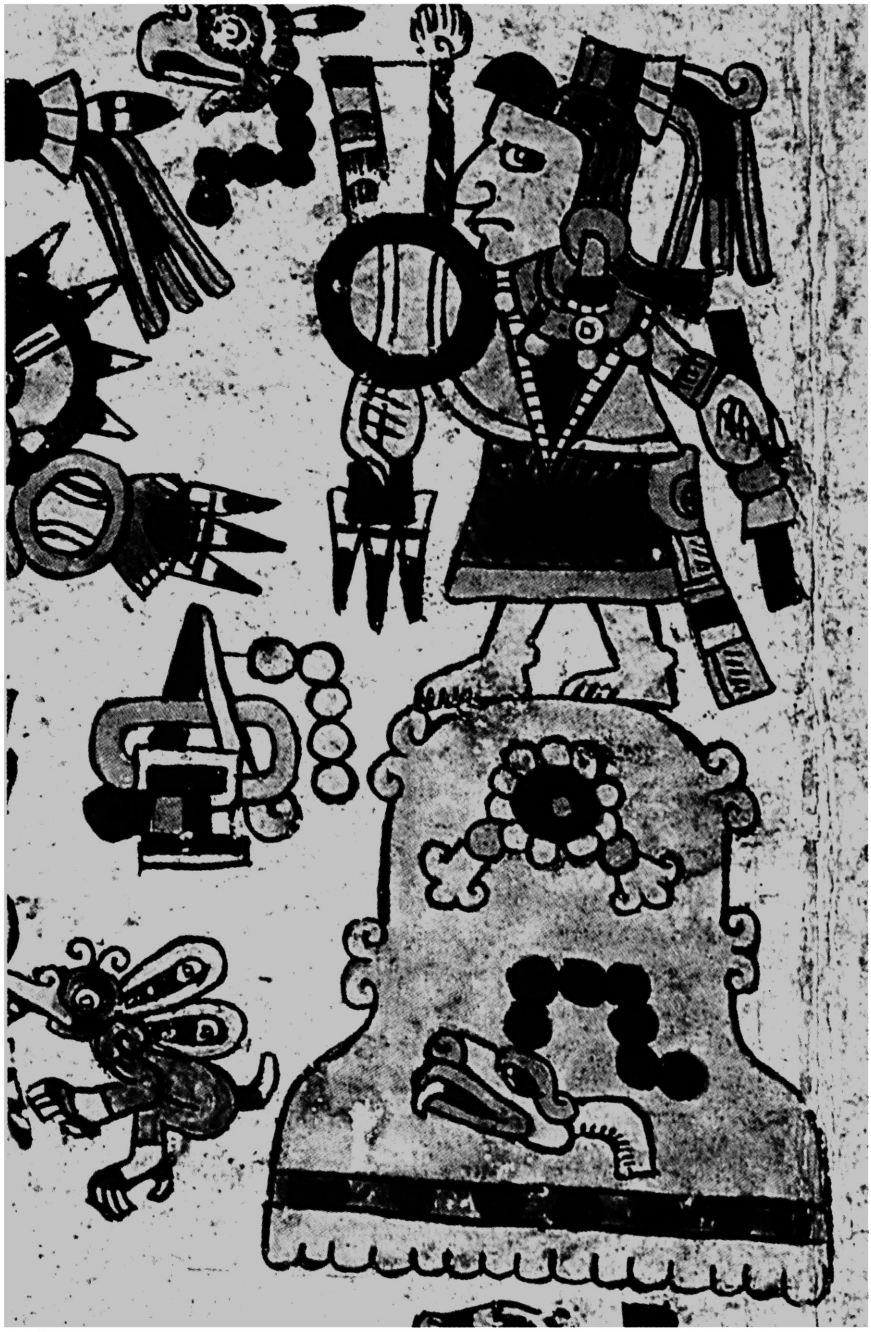
para sus vicios".[63] Este testimonio revela tal vez la presencia entre los antiguos mexicanos de una institución como el "berdache",[64] registrada particularmente entre los indios de Norteamérica. La descripción de hombres travestis durante la fiesta de *quecholli* en Tlaxcala refuerza esta hipótesis.[65] De cualquier manera, conviene estudiar más en detalle ese fenómeno del travestismo, que sorprendió y escandalizó a los autores antiguos.

EL TRAVESTISMO EN MESOAMÉRICA

Si bien los testimonios que acabamos de citar hablan de travestis en el centro de México, la mayoría de las fuentes que mencionan la institución del berdache provienen del norte de Mesoamérica y del sur de Estados Unidos.[66] Uno de los primeros testimonios se debe a Alvar Núñez Cabeza de Vaca quien describe para la región de Texas "hombres casados con otros, y éstos son unos hombres amariconados, impotentes, y andan tapados como mujeres y hacen oficio de mujeres".[67] Fray Antonio Tello nos ofrece interesantes datos sobre los indios de Sonora donde los españoles "hallaron mozos en traxe de mujeres".[68] Cuando un español amenazó con quemarlos, varias mujeres intervinieron para tomar valerosamente la defensa de los jóvenes travestis, lo que no dejó de sorprender a los conquistadores. La actitud de las mujeres de proteger a los berdaches es muy llamativa. Recuerda la profunda integración e incluso la amistad que describe María Chona, mujer pápago, hacia un berdache a finales del siglo XIX. La viveza del testimonio justifica esta larga cita:

> Las muchachas solíamos pasar todo el día con el hombre-mujer, Noche Brillante. Iba con nosotros a cortar quelites, y podía cargar más y aguantaba más tiempo escarbando que cualquiera de nosotras... Nuestros maridos nos hacían bromas. "¿Cómo vamos a saber si estos niños que andan corriendo en la casa son de nosotros? Siempre estamos en los cerros y en los campos. El que está con las mujeres es Noche Brillante." Luego se reían... Cuando estábamos ya a solas, nos preguntaban: "¿De veras se porta bien?". Y contestábamos: "Sí, tal como una mujer. Ya hemos olvidado que es un hombre".[69]

Varios trabajos etnográficos confirman, más de cuatro siglos después de la conquista, la persistencia de los berdaches en las zonas septentrionales.[70] Regresando al siglo XVI, Bernal Díaz del Castillo describe hombres vestidos de mujer en la costa del Golfo de México.[71] Y señalemos, para acabar, un encuentro singular de Nuño de Guzmán con un guerrero disfrazado de mujer, notable por su valentía, entre los guerreros de Cuitzeo (Jalisco). Con el pretexto de que, así vestido, se entregaba a la prostitución, el conquistador lo condenó a la hoguera.[72]



Mujer mixteca representada como guerrera. *Códice Zouche-Nuttall.*

¿Puede concluirse que la institución del berdache estaba generalizada en Mesoamérica y en el norte de México en la época de la conquista española?[73] Si bien nuestras informaciones provienen en parte de los conquistadores, cuya propensión a acusar a los indios por entregarse al "pecado nefando" ya vimos, los testimonios de los frailes y los estudios etnológicos contemporáneos son contundentes y nos permiten responder afirmativamente. Sin embargo, la geografía de la institución del berdache muestra variaciones significativas, puesto que la mayor parte de nuestra documentación proviene de regiones que se pueden calificar como "periféricas". Si bien algunos testimonios mencionan "berdaches" en el México central, en particular en la región de Tlaxcala, muchos otros presentan al travestismo como una práctica infamante o en relación con leyes que lo condenan. Así, cuando los habitantes de Coyoacán quieren provocar a los mexicas, los invitan a una fiesta solemne

> donde después de haberles dado una muy buena comida y festejado con gran baile a su usanza, por fruta de postre les enviaron ropas de mujeres, y les constriñeron a vestírselas y volverse así con vestidos mujeriles a su ciudad, diciéndoles que de puro cobardes y mujeriles, habiéndoles ya provocado, no se habían puesto en armas.[74]

Siguió una guerra entre ambas ciudades. Por supuesto, no se hizo esperar la respuesta de los mexicas y poco después de vencer a los de Coyoacán "toda la nobleza guerrera de los tenochcas [llevaron] naguas de algodón y camisas mujeriles de algodón para dárselas como presentes".[75] En otras circunstancias, los mexicas expresaron de manera metafórica su derrota frente a los españoles declarando que estos últimos les pusieron "naguas de mujeres".[76] Esta relación entre travestismo y humillación se encuentra en la provincia de Michoacán en donde se obligaba al cazador torpe a ponerse una falda que lo excluía simbólicamente del mundo masculino.[77]

De manera general, la moral precolombina exalta la virilidad y reprueba todas las manifestaciones afeminadas. Varios autores mencionan una ley que castiga con la muerte "al hombre que andaba vestido en hábito de mujer y la mujer que andaba vestida en hábito de hombre".[78]

Y, en efecto, encontramos algunos ejemplos de mujeres travestistas, siempre en relación con actividades viriles. Al morir Carocomaco, señor de Tzacapu (Michoacán), lo sucedió su mujer Quenomen. Para hacerse temer, Quenomen revistió las insignias militares características de su nuevo poder: se pintó "dos bandas de negro por la cara" y llevó "una rodela y una porra en la mano".[79] Entre los mexicas aparece un fenómeno similar aunque invertido, puesto que el personaje político más importante después del *tlatoani* era el *cihuacóatl*, individuo masculino pero representante de la diosa de la tierra.[80] Los *Anales de los cakchiqueles* mencionan que durante una batalla se aparecieron

cuatro mujeres armadas con arcos y protegidas por cotas de algodón. Este documento, del sur de Guatemala, relata que los cakchiqueles masacraron a estas mujeres disfrazadas "para la guerra como cuatro jóvenes guerreros", que combatían con los tukuchées.[81] Las mujeres mexicas muertas en el parto eran llamadas *mocihuaquetzque*, mujeres que se levantan o mujeres valientes. Asimiladas a los guerreros caídos en el campo de batalla, acompañaban al sol en su camino del cenit al occidente "dando voces de alegría y peleando". Las parteras y las viejas que acompañaban al cuerpo de la difunta hasta el patio del templo de las *cihuapipiltin* debían protegerse de los ataques de los jóvenes que trataban de apoderarse del cuerpo de la joven mujer. Su cabello y el dedo medio de la mano izquierda eran considerados poderosos talismanes en las batallas. El combate por la posesión del cadáver era real, nos dice Sahagún, y las viejas "iban todas con rodelas y espadas, y dando voces, como cuando vocean los soldados al tiempo del acometer a los enemigos".[82]

Más que una conducta sexual particular, el travestismo femenino estaba asociado a circunstancias sociales o religiosas específicas. De hecho, la homosexualidad femenina es muy poco conocida. Puede mencionarse una entrada al tema en el *Vocabulario de la lengua cakchiquel* de fray Thomás de Coto: "También usan decir: *tiqui, a,arihquij*, deste usan las mugeres quando, viciosamente, se echan la una sobre la otra para hacer inmundicias".[83] Otro dato aparece en la obra del dominico Cristóbal de Agüero sobre los zapotecos: "A veces, algunas mujeres se acusan de haberse acostado con otras, tratándose como si fueran hombres".[84]

Para una mejor comprensión de las actitudes sexuales y de los fenómenos de travestismo indígenas, resulta indispensable estudiar la cosmovisión en la que se desarrollan.

LAS *AHUIANIME* Y EL SACRIFICIO

La importancia de la cosmovisión para acercarnos a la percepción indígena de las *ahuianime* se puede ejemplificar con un elemento recurrente y singular en sus descripciones por los informantes de Sahagún: ¡las comparan con víctimas de sacrificio! Así, la *ahuiani* era "víctima para el sacrificio, esclava bañada para el sacrificio, cautivo de los dioses, destruida para los dioses... vive como esclava bañada para sacrificio".[85] Esta comparación puede explicarse por el destino funesto que se atribuía a estas mujeres, así como a los que morían en la piedra de sacrificio. Por otra parte, las *ahuianime*, como otros miembros de la sociedad mexica, podían venderse a sí mismas como esclavas y, en caso de no cumplir con sus obligaciones, sus dueños las vendían para que fueran sacrificadas.[86]

Se desconoce el lugar de procedencia de las *ahuianime*; algunas seguramente eran mexicas pero otras tal vez eran originarias de las ciudades conquistadas.[87] En este caso, como los esclavos y los cautivos de guerra, se entiende mejor la comparación de los informantes de Sahagún y efectivamente podían morir sobre la piedra de sacrificio. De hecho, Jacinto de la Serna, menciona el sacrificio de una *ahuiani* durante una fiesta celebrada en un día del calendario adivinatorio llamado 1 Venado.[88] Recordemos la descripción de la veintena de *quecholli*, en la región de Tlaxcala cuando "se manifestaban las mujeres públicas rameras y deshonestas y se ofrecían al sacrificio... como a manera de voto y promesa que harían a sus ídolos".[89] A partir de esta descripción, cabe proponer que las *ahuianime* podían representar a deidades. En efecto, durante la fiesta de *quecholli*, los tlaxcaltecas celebraban a la vez a su dios tutelar Mixcóatl-Camaxtli y a las diosas Xochiquétzal, Xochitécatl, Matlalcueye y Cihuacóatl. Se sacrificaban niñas en honor a Xochitécatl y Matlalcueye, diosas de las montañas que recibían este tipo de ofrendas humanas.[90] En cuanto a las prostitutas, creo que tienen la función de "imágenes" de Xochiquétzal, su diosa patrona y de Cihuacóatl, una diosa de la tierra. Los atavíos guerreros y las actitudes varoniles de las *ahuianime* se explicarían por el hecho de reproducir de manera ritual la muerte mítica de estas diosas. Los mitos cuentan cómo Xochiquétzal fue la primera víctima de la guerra.[91] Cihuacóatl aparece como la madre de Quetzalcóatl, quien falleció en el parto.[92]



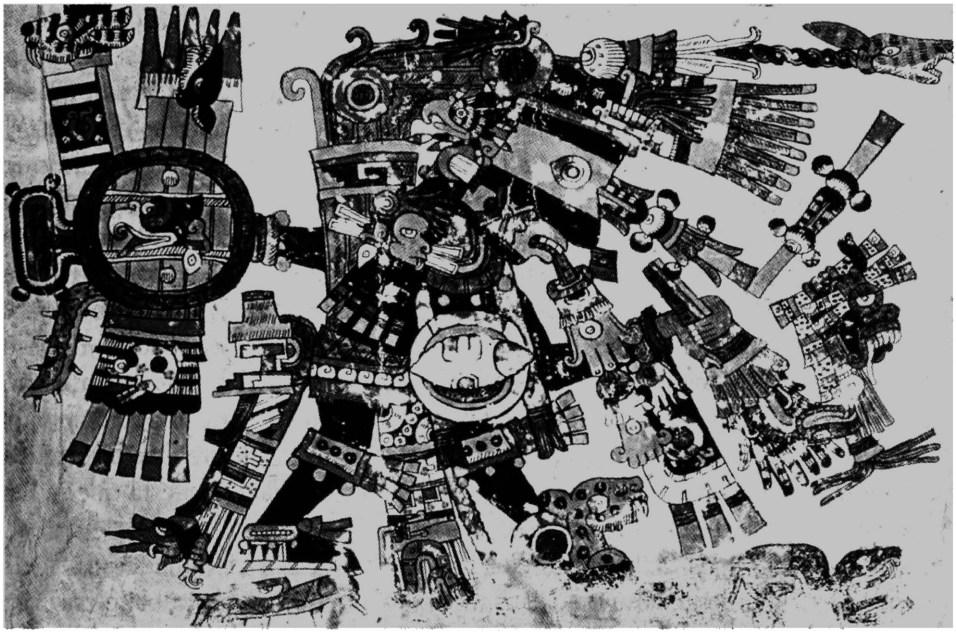
El diablo europeo y la alcahueta indígena. *Códice Florentino.*

HOMOSEXUALIDAD Y RELIGIÓN

Vimos que también durante esta fiesta de *quecholli* intervenían hombres vestidos como mujer. En otros contextos rituales, volvemos a encontrar fenómenos de travestismo como el caso de los sacerdotes que representaban a diosas. Así, entre los tarascos de Michoacán, el sacerdote poseído por la diosa Cuerauaperi, se ponía ropa de mujer.[93] En la inauguración de un acueducto en tiempos del rey mexica Ahuitzótl, el sacerdote que dirigía la ceremonia llevaba los atavíos de Chalchiuhtlicue, divinidad femenina del agua.[94] Un documento relativo a la fiesta *tititl*, dedicada a la diosa Tonan, "Nuestra Madre", describe la aparición de "veynte o treinta sacerdotes de esta hábito como mujer con naguas y llamanlos *tona* porque eran figura del demonio ansí llamado".[95] Los informantes de Sahagún mencionan a propósito de la misma fiesta, que el "representante de Ilamatecuhtli [otro nombre de Tonan] los dirigía. Realmente lo consideraba una Diosa de la Tierra, aunque sólo era un hombre así adornado".[96] Se podrían añadir otros ejemplos.

Ahora bien, ¿acaso existían en el panteón prehispánico algunas deidades vinculadas con prácticas homosexuales o de travestismo que podrían explicar los ritos que acabamos de describir? No es de sorprender la afirmación de cronistas cristianos sobre el origen "diabólico" de las prácticas homosexuales amerindias: "Que se usase este nefando y abominable delito fue por carecer de ley de gracia y divina, y el demonio para más predominarlos los cegó e hizo creer que entre sus dioses se usó y fue lícito aqueste vicio".[97] El diablo inspiró a los indios la idolatría, los sacrificios humanos y la antropofagia, y por tanto también debió originar el "pecado nefando". En Tiripitío, Michoacán, se aparecía un "hombre feo, amarillo atiriciado" que conducía a los naturales a toda clase de depravaciones sexuales, incluyendo al "pecado infame y abominable".[98] Se notará aquí, como entre los mexicas, la asociación de homosexualidad y enfermedad. Una fuente relativa a la provincia de la Vera Paz en Guatemala precisa que divinidades malignas, "un demonio en figura de indio, llamado Cu, y en otra lengua Chin, y en otra Cavil y Maran" mantuvo relaciones homosexuales con otro "demonio" y así persuadió a los indios "que no debía ser pecado".[99]

Entre los dioses del Altiplano mexicano, sólo conocemos a una divinidad de la que pueden "sospecharse" vínculos con la homosexualidad. Trátase de Tezcatlipoca, el señor del espejo humeante, una de las divinidades más importantes del panteón mesoamericano.[100] Los informantes de Sahagún evocan su paso por la tierra donde "daba vida al polvo, a la basura".[101] Ahora bien, el difrasismo *in teuhtli, in tlzolli*, "polvo basura", significa "transgresión sexual". Las fuentes parecen comprobar que esta deidad estaba asociada, como iniciadora, a prácticas sexuales reprobadas. Pero su relación con la homosexualidad es más ambigua. En varios textos unos penitentes descontentos con su suerte insultan a Tezcatlipoca en términos muy poco respetuosos: "¡Oh, Titlacauan



Tezcatlipoca, el "señor del espejo humeante",
a veces aludido como mujer peinada de hombre. *Códice Borgia.*

[otro nombre de Tezcatlipoca], tú, sodomita! ¡Tú miserable sodomita! ¡Te divertiste conmigo, te burlaste de mí!".[102] El desafortunado a quien se escapa el cautivo grita: "¡Tú sodomita, o Titlacauan! ¡Pueda sucederte lo mismo a ti! ¡Seas maldito porque me diste un cautivo sólo para burlarte de mí!"[103] Tezcatlipoca, en efecto, es el dios protector de los esclavos. Además, tiene la reputación de conceder riquezas y honores a los hombres, pero también de quitárselas según su humor.[104] El enfermo desesperado por la ineficacia de su plegaria interpela de esta manera al caprichoso dios: "¡Oh, Titlacauan, o miserable sodomita! Ya tomaste placer conmigo. ¡Mátame rápido! Entonces Titlacauan curaba a algunos. No se enojaba por este insulto. Sin embargo, algunos morían por ello".[105] Ninguna otra divinidad, que sepamos, es sometida a un tratamiento similar. Tezcatlipoca era considerado homosexual pasivo (la palabra *cuiloni* se utiliza cada vez) o ¿trátase de un insulto común desprovisto de significación?

Las acusaciones de homosexualidad pasiva son frecuentes durante las batallas, y los mismos españoles las recibieron.[106] La lechuza, mensajera de Mictlantecuhtli (Señor del Mundo de los Muertos), también es injuriada de esta manera por mujeres que rechazan su siniestra aparición.[107] Se trata de un insulto relativamente común que se utilizaba para ofender a un adversario o para conjurar la mala suerte.

Las relaciones entre Tezcatlipoca y los gigantes en los mitos cosmogónicos son particularmente significativas. Estas criaturas primordiales son devoradas por jaguares después de la primera edad del mundo, del primer sol, debido a "excesos homosexuales".[108] Y los informantes de Sahagún identifican a Tezcatlipoca con los gigantes.[109]

Ahora bien, al parecer todas las deidades prehispánicas tenían en mayor o menor medida aspectos femeninos y masculinos a la vez.[110] Según las fuentes, el sexo de númenes como Cintéotl, el dios del maíz, Metéotl o Mayahuel, deidades del maguey puede cambiar.[111] Asimismo, existen imágenes femeninas de Tláloc, el dios de la lluvia y representaciones tanto masculinas como femeninas de la deidad de la luna Tecuciztecatl.[112] En el caso de Tezcatlipoca, sus aspectos lunares podrían explicar el tipo de insultos que recibía. Algunos mitos indígenas actuales presentan al dios lunar como un travesti.[113] Para terminar sobre el tema del sexo de los dioses, vale la pena mencionar, durante la fiesta *huey tozoztli*, "gran vigilia", el sacrificio de "una yndia y vestíanla de blanco y ponían el nombre del demonio a cuya honra se hazía la fiesta que se llamava Quetzalcóatl... y luego tresquilavan la yndia como hombre".[114]

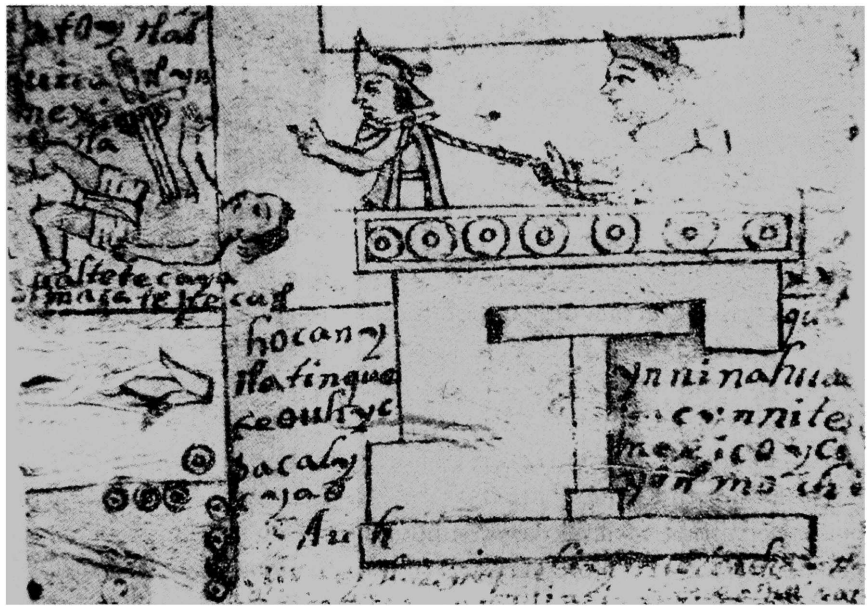
Si bien Tezcatlipoca, ser lunar, puede presentar aspectos afeminados, su "gemelo divino" aparece claramente aquí bajo el aspecto de una mujer cuyo cabello era cortado como el de los hombres. Además la fiesta de *huey tozoztli* estaba dedicada tanto a Cintéotl, dios del maíz cuyo sexo hemos visto podía cambiar, como a Quetzalcóatl, a quien los hombres deben el descubrimiento del alimento precioso.

DE LAS CAUSAS MÍTICAS DE LA CONQUISTA: TRANSGRESIÓN, HOMOSEXUALIDAD Y PROSTITUCIÓN

A posteriori, muchas fueron las causas que los propios indígenas atribuyeron a la conquista española. Estas explicaciones se inscriben en esquemas cosmogónicos prehispánicos, donde las transgresiones desencadenan el fin de las eras o soles.[115] La irrupción de los españoles y la derrota de los mexicas fueron interpretados a la luz de esos modelos. Se atribuyó por supuesto a los pecados de Motecuhzoma el funesto destino de su imperio: aparecen en particular acusaciones de soberbia, la pretensión de equipararse con los dioses y otras transgresiones más.[116] Faltaría el tema de la transgresión sexual, pero tenemos acusaciones de homosexualidad dirigidas hacia Motecuhzoma. En efecto, varios documentos insisten sobre insultos que se pronunciaron en contra del *tlatoani*: por lo general, las fuentes los mencionan cuando Motecuhzoma trató, desde una azotea, de apaciguar a sus súbditos después de la matanza del Templo Mayor. Sahagún afirma que le fue contestado, "qué dice el puto de Moctezuma" o bien que "uno dellos comenzó a decir qué es lo que dice este bellaco de Moctezuma bardoja de los españo-

les".[117] Otros autores retoman este acontecimiento, y hasta atribuyen el insulto a Cuauhtémoc: "¿Qué es lo que dice ese bellaco de Moctezuma, mujer de los españoles, que tal se puede llamar, pues con ánimo mujeril se entregó a ellos de puro miedo".[118] En la misma lógica, la controvertida muerte del *tlatoani* habría sido causada de esta manera: "y no faltó quien dijo que porque no le viesen la herida le habían metido una espada por la parte baja".[119] Aunque esta forma de matar a Motecuhzoma procede de un relato apócrifo, implica un castigo relacionado con la transgresión que habría cometido con los españoles. De hecho, este tipo de pena capital aparece en la *Relación geográfica de Cuiseo de la Laguna*: "los que pecaban en el pecado nefando, y al que se le averiguaba, le metían un palo agudo tostado por el sieso y le salía por la boca y así moría, y lo echaban en el campo, donde le comiesen las aves y animales".[120] Estas acusaciones en contra de Motecuhzoma explican tal vez la existencia de una anécdota relativa a la niñez del *tlatoani*. Con sus camaradas, el futuro rey habría organizado "guerrillas":

> y si veía que alguno de los muchachos era cobarde, y lloraba de algún golpe que le daban peleando, lo mandaba traer delante de sí, y vestirle una camisilla de mujer que llaman *hueypilli* y traerle a la vergüenza delante de los otros muchachos, y no lo admitía más en sus guerrillas... Llamábanle *quilontontli*, que quiere decir putillo.[121]



Motecuhzoma, "mujer de los españoles", en la azotea desde la cual intenta apaciguar a sus súbditos que lo insultan. *Códice Moctezuma.*

Obviamente este relato tiende a contrastar la actitud varonil del rey-niño con su destino de aliado afeminado de los españoles. Este proceso se asemeja a la trayectoria de númenes guerreros, solares, que después, envejeciendo, se juntan con mujeres, se vuelven lunares y afeminados antes de ser derrotados.[122]

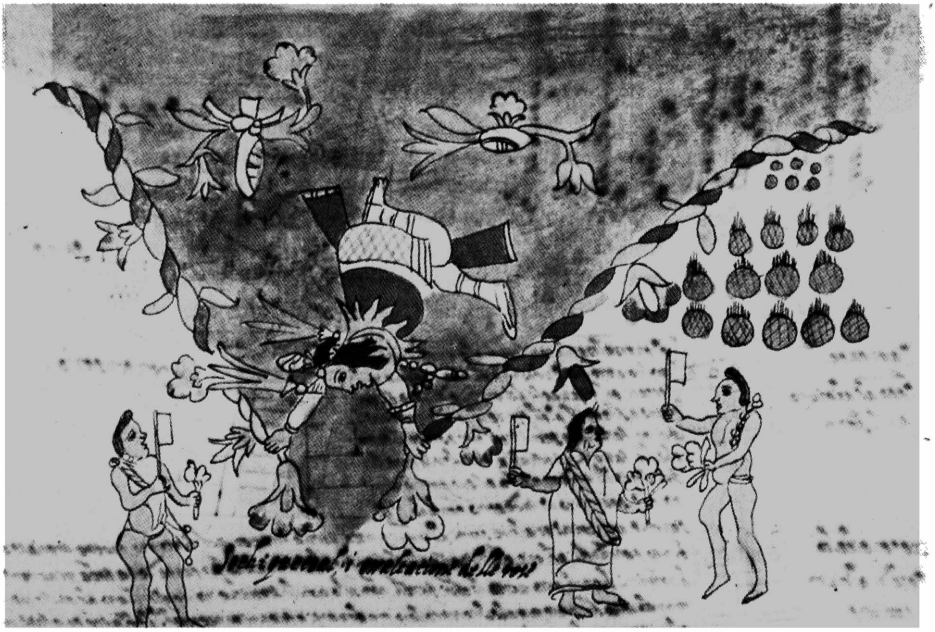
Otra anécdota hace intervenir a las *ahuianime* en relación con el desafortunado *tlatoani*. Para interpretarla, es necesario regresar sobre el papel mítico atribuido a Xochiquétzal, la diosa patrona de las "alegres". Recordemos brevemente que los mexicas así como otros pueblos mesoamericanos concebían su historia como compuesta por una sucesión de eras o soles que habían sido destruidos, generalmente por culpa de transgresiones. Así, los mexicas pensaban vivir en el quinto sol. Consideraban que durante la tercera era, los amores culpables de la diosa Xochiquétzal desencadenaron la expulsión de los dioses del "paraíso" de Tamoanchan y el nacimiento del dios del maíz.[123] Al final de la era siguiente, cuando se derrumbó la ciudad de Tollan donde reinaba Topiltzin Quetzalcóatl, volvemos a encontrar a nuestra diosa. Aparece Xochiquétzal en el *Códice Vaticano 3738* como la deidad que preside la destrucción de los toltecas.[124] En el mismo contexto, Diego Durán describe a la diosa tentadora intentando seducir al asceta Topiltzin Quetzalcóatl:

> la principal [molestia] por la que el santo varón [Topiltzin] se fue había sido porque estos hechiceros, estando él ausente de su retraimiento, con mucho secreto le habían metido dentro a una ramera, que entonces vivía, muy deshonesta, que había por nombre Xochiquétzal. Y que volviendo a su celda Topiltzin e ignorando lo que dentro había, habiendo aquellos malvados publicado cómo Xochiquétzal estaba en la celda de Topiltzin, para hacer perder la opinión que de él se tenía, y de sus discípulos. De lo cual, como era tan casto y honesto Topiltzin, fue grande la afrenta que recibió y luego propuso su salida de la tierra.[125]

Según la lógica que ordenaba la sucesión y la caída de los eras en el México central, deberíamos de encontrar —después del pecado que provocaría la expulsión de Tamoanchan y el que causaría la destrucción de Tollan— una nueva transgresión sexual para dar cuenta del fin del quinto sol, es decir de la caída del imperio mexica. De hecho, se observaron motivos míticos como el orgullo o la ebriedad que anuncian, como transgresiones, la destrucción de la era mexica.[126] De paso, tal vez no sea inútil mencionar que los informantes de Sahagún atribuían precisamente estos dos "defectos" a las *ahuianime*: se les describe como "borracha, ebria, fuertemente ebria, fuertemente borracha. Afligida, pervertida... Vanidosa, presuntuosa".[127] Hemos visto que la supuesta homosexualidad de Motecuhzoma podría corresponder a una transgresión sexual. Además, un pasaje de la obra de Cervantes de Salazar nos abre nuevas perspectivas de investigación sobre este tema. El episodio tuvo lugar después de la destrucción de los "ídolos" del Templo Mayor de México-Tenochtitlan por Cortés:

> disimuló [Motecuhzoma] bien el pesar que su corazón tenía por lo hecho, mandando luego secretamente deshacer una ramería de mujeres públicas que ganaban en el Tlatelolco, cada una en unas pecezuelas, como botica; serían las casas más de cuatrocientas y así las mujeres, diciendo que por los pecados públicos de aquéllas, habían los dioses permitido que viniesen a su ciudad y reino cristianos que pudiesen y mandasen más que él.[128]

Se desconoce el origen del dato proporcionado por Cervantes de Salazar. Podría tratarse de una influencia occidental. El uso del término "botica" remite a las casas llamadas de esta manera que el ayuntamiento de Valencia rentaba a las prostitutas o a sus "padres o madres" en los siglos XIV y XV.[129] Además, las ciudades europeas solían expulsar a sus prostitutas en tiempo de crisis (epidemias, guerras, etc.).[130] Un ejemplo chusco tuvo lugar durante las cruzadas, cuando los franceses que sitiaban Antioquía en 1098 padecieron de hambre, de lluvias sin parar y hasta de temblores. Acabaron convencidos de que eran víctimas de un castigo divino. Para conjurarlo, decidieron prohibir los juegos de dados, clausurar las tabernas... y expulsar a las prostitutas de su campamento.[131] Ahora bien, ¿se inspiraría Cervantes de Salazar en datos o rumores de procedencia indígena? Por una parte, Tlatelolco era famosa por su mercado y hemos visto que las plazas de mercado eran lugares donde las *ahuianime* ejercían su oficio. Por



La "ramera" Xochiquétzal y la destrucción de los toltecas. *Códice Vaticano-Latino.*

otra parte, llama la atención la cifra de 400 mencionada por el autor español: es bien conocido que ese número se usaba en náhuatl para expresar una cantidad importante. Este detalle podría revelar el origen autóctono de la anécdota. Por último, un testimonio en náhuatl confirma la muerte de prostitutas en el momento de la conquista: "En esa época murieron las *ahuianime* que iban a ser las jovencitas de Motecuhzoma".[132] El hecho de que se mencione la muerte de estas mujeres refuerza la autenticidad del testimonio de Cervantes de Salazar.

Tendríamos entonces, con la culpa y el castigo de las *ahuianime* durante la caída del imperio mexica, un nuevo elemento para completar el esquema cíclico que elaboraron los antiguos mexicanos para explicar el fin de las eras. Aparece aquí la recurrencia del motivo de la transgresión de Xochiquétzal: primero en Tamoanchan, como prostituta en Tollan, seduciendo a Quetzalcóatl después, y para terminar, mediante los "pecados" de las 400 *ahuianime* en Tlatelolco, último bastión de la resistencia mexica frente a los conquistadores.

NOTAS

[1] *Florentine Codex*, X, p. 55. Citamos la traducción de LÓPEZ AUSTIN, 1980, t. II, pp. 275-276. Véase también LEÓN-PORTILLA, 1980, pp. 402-404.

[2] SAHAGÚN, 2000, pp. 560-561.

[3] LAS NAVAS, s.f., p. 174. Este pasaje también aparece en TORQUEMADA, 1976, t. III, p. 427.

[4] BOSWELL, 1985.

[5] DÍAZ DEL CASTILLO, 1988, p. 7, y HERRERA, 1947, t. IX, p. 228, describen decoraciones de edificios que representan escenas de sodomía. Una estatua huasteca que representa tal vez una escena de sodomía ha sido recientemente publicada (OCHOA Y GUTIÉRREZ, 1996-1999, p. 143). Para el mundo andino, existe una colección excepcional de cerámicas eróticas, incluyendo prácticas homosexuales, de la época mochica. Véase LARCO HOYLE, 1965.

[6] Agreguemos que los prejuicios ideológicos o morales de ciertos editores dificultan la tarea del investigador, al "olvidar" a veces pasajes sobre prácticas sexuales que desaprueban o que consideran infamantes para las antiguas sociedades precolombinas. Véase por ejemplo la edición por GARCÍA ICAZBALCETA de El Conquistador Anónimo, 1858, pp. 368-389. Los mismos problemas se encuentran en Europa, BOSWELL, 1985, pp. 40-41. Sobre cuestiones de sexualidad en Mesoamérica no podemos dejar de citar los estudios de LEÓN-PORTILLA, 1959, y 1980; MORENO DE LOS ARCOS, 1966; GUERRA, 1971; QUEZADA, 1975; LÓPEZ AUSTIN, 1980, y 1982; BURKHART, 1989; OLIVIER, 1992, y 2002; RAGON, 1992, y AZOULAI, 1993, entre otros.

[7] CORTÉS, 1963, p. 25.

[8] El Conquistador Anónimo, 1941, p. 49; FERNÁNDEZ DE OVIEDO, 1950, p. 244.

[9] MUÑOZ CAMARGO, 1984, p. 78; LAS CASAS, 1951, III, p. 517. Sobre la posición de los franciscanos, véase BAUDOT, 1977. Sin embargo, a principios del siglo XVII, un franciscano como LIZANA, 1988, p. 270, puede escribir respecto a los itzáes, "no hay bestialidades que no usen, hasta la sodomía".

[10] *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de DÍAZ DEL CASTILLO, es sobre este tema, muy

significativa. Los contactos con las poblaciones indígenas se acompañan sistemáticamente, según el autor, de prédicas católicas encaminadas a corregir los "vicios" de los indios: sacrificios humanos, antropofagia, sodomía. No parece válido utilizar esta fuente para probar la difusión de las prácticas homosexuales en Mesoamérica. No se trata de negar el valor de los datos proporcionados por Bernal Díaz, sino de apreciar lo que remite, según nosotros en estos pasajes, a un discurso estereotipado que busca fundamentalmente justificar la conquista (véanse las pp. 128, 154-155, 213, 221 223, 246, 617, 625, 638, 649 y 731). Puede encontrarse un ejemplo contrario en las *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, 1983, vol. I, pp. 72, 124, 165, 183, 200, 217, 306, 363 y 377, en las que se encuentra varias veces la indicación siguiente: "tuvieron en dos cosas gran abstinencia en estas provincias, en que no comieron carne humana ni supieron del pecado nefando". Conocemos al autor indio a quien debemos la mayor parte de las informaciones sobre el pasado prehispánico en esa región. Se trata de Gaspar Antonio Chi, de origen noble, colaborador fiel de los franciscanos en su empresa de evangelización. Él fue uno de los informantes del obispo fray Diego de Landa. Su interés en presentar a sus interlocutores una imagen positiva de la antigua civilización maya es evidente. Llega a atribuir a uno de sus antepasados, Tutul Xiu, el establecimiento de castigos contra los homosexuales, contradiciendo de esta manera sus afirmaciones anteriores.

[11] BOSWELL, 1985, pp. 351-357; RAGON, 1992, pp. 41 y 50.

[12] SEPÚLVEDA, 1951, p. 58.

[13] MOTOLINÍA, 1971, pp. 320-321. Encontramos la misma idea en la obra de ZORITA, 1999, I, p. 369: "También había mujeres públicas aunque no tenían casa ni lugares conocidos donde estuviesen y lo tenían por orden política para evitar adulterios y estupros y otros pecados y vicios peores de la carne." Este autor compartía los puntos de vista de los franciscanos (Ruiz Medrano en ZORITA, 1999, I, pp. 69-78).

[14] FERNÁNDEZ DE OVIEDO, 1945, vol. XI, p. 184. Como lo indica RAGON, 1992, p. 132, "A lo largo de su obra, el cronista español [FERNÁNDEZ DE OVIEDO] desarrolla abundantemente los temas de la lujuria y de la sodomía [de los indios]". LÓPEZ DE GÓMARA, 1966, II, p. 404, otro autor que vilipendia a menudo las costumbres indígenas (RAGON, 1992, p. 132), escribe: "Por evitar adulterios consienten cantoneras".

[15] TREXLER, 1981, p. 983. Una breve descripción de la prostitución en España en la época moderna se encuentra en BENNASSAR, 1984, pp. 175-177.

[16] LANDA, 1985, p. 96.

[17] *Florentine Codex*, X, p. 55; seguimos la traducción de LÓPEZ AUSTIN, 1980, II, pp. 274-275.

[18] *Florentine Codex*, X, p. 55; seguimos la traducción de LÓPEZ AUSTIN, 1980, II, p. 275.

[19] LÓPEZ AUSTIN, 1974, p. 141; BURKHART, 1989, pp. 139 y 210.

[20] MOLINA, 1977, ff. 100*r* y 26*v*.

[21] LÓPEZ AUSTIN, 1980, vol. I, p. 347.

[22] LÓPEZ AUSTIN, p. 203.

[23] *Florentine Codex*, IV, p. 7. Los quichés actuales de Momostenango (Guatemala) consideran que los que nacen en un día *Tz'i'* corren peligros de volverse prostitutas u homosexuales (TEDLOCK, 1992, p. 116).

[24] "*Aviyanito*" (SAHAGÚN, 1997, p. 297; ESCALANTE, 1990, p. 35). Debo aclarar que no comparto la opinión de QUEZADA, 1975, p. 54, quien afirma que "es imposible distinguir una reprobación de la joven pública que sea propia a la sociedad mexica, son más bien ciertos lugares comunes de los prejuicios franciscanos contra la prostituta los que aparecen".

[25] ARVEY, 1988, citado en BURKHART, 1989, p. 210.

[26] TORQUEMADA, 1977, t. IV, p. 356.

[27] FERNÁNDEZ DE OVIEDO, 1945, t. XI, p. 66.

[28] LANDA, 1985, p. 96.

[29] *Florentine Codex*, x, p. 55.

[30] SAHAGÚN, 1997, p. 67; *Florentine Codex*, II, p. 169.

[31] LAS CASAS, 1967, t. II, p. 24.

[32] SAHAGÚN, 1985, p. 145.

[33] SAHAGÚN, p. 49.

[34] LANDA, 1985, p. 96.

[35] LAS CASAS, 1967, t. II, p. 515.

[36] LAS CASAS, p. 25.

[37] LANDA, 1985, p. 96.

[38] LÓPEZ AUSTIN, 1980, vol. II, pp. 276, 278.

[39] OLMOS, 1996, pp. 120-123.

[40] CERVANTES DE SALAZAR, 1985, p. 343.

[41] MOLINA, 1977, ff. 9*v* y 71*r*.

[42] MOTOLINÍA, 1971, pp. 320-321.

[43] MORENO DE LOS ARCOS, 1966, p. 6.

[44] SAHAGÚN, 1985, pp. 186-189.

[45] *Florentine Codex*, II, p. 101.

[46] *Florentine Codex*, p. 141.

[47] *Florentine Codex*, p. 118.

[48] *Florentine Codex*, p. 56.

[49] SAHAGÚN, 2000, p. 185.

[50] MORENO DE LOS ARCOS, 1966, pp. 6, 9 y 15.

[51] *Florentine Codex*, II, p. 98.

[52] MOLINA, 1977, f. 50*r*.

[53] RAGON, 1992, p. 28.

[54] ZUAZO, 1858, p. 367.

[55] Los sacerdotes de los totonacos "eran tenidos por hombres santos, porque eran castísimos y de irreprensible vida para entre ellos, y aun para entre nosotros fueran por tales estimados, dejada aparte la infidelidad". MENDIETA, 1980, p. 90.

[56] "Y según decían e alcanzamos a saber, aquellos papas [sacerdotes] eran hijos de principales y no tenían mujeres, mas tenían el maldito oficio de sodomías". DÍAZ DEL CASTILLO, 1988, p. 132.

[57] OCHOA, 1984, p. 137.

[58] "Y si acaso [los papas] eran culpados en el pecado nefando, los quemaban en algunas partes, y en otras los ahogaban o de otra manera los mataban". LAS CASAS, 1967, vol. II, p. 400.

[59] MENDIETA, 1980, p. 83.

[60] ALVA IXTLILXÓCHITL, 1986, I, p. 447.

[61] POMAR, 1984, p. 76.

[62] DURÁN, 1967, II, p. 385.

[63] "Costumbres...", en CORTÉS, 1945, p. 58.

[64] *Berdache* es palabra de origen árabe. *Barday* o *bárdah* significa joven cautivo y *berdache* se usa en Norteamérica para designar a los indios travestistas. Los primeros en emplear el término fueron los cazadores de pieles franceses en Canadá. Hay una importante bibliografía que puede consultarse: DEVEREUX, 1937, pp. 498-527; HILL, 1938, pp. 338-340; OESTRICH LURIE, 1953, pp. 708-712; UNDERHILL, 1975 [1936], pp. 111, 118-122 y 134-135; KENNEDY, 1970, p. 170.

[65] Por lo tanto no comparto la opinión de LÓPEZ AUSTIN, 1980, vol. I, p. 343, respecto al testimonio incluido en "Costumbres...", en CORTÉS, 1945: "En una sociedad en la que los nobles tenían que justificar su posición como integrantes del grupo dirigente por medio de una vida rígida y ejemplar, y donde la homosexualidad era reprobada y punida con la pérdida de la vida, sólo un motivo mágico-religioso, de supuesto interés general, sancionado por el rito, podría justificar tal tipo de costumbres".

[66] CASTAÑEDA, 1953, pp. 344-346; ARLEGUI, 1851 [1737], p. 144; PÉREZ DE RIBAS, 1992, p. 11.

[67] NÚÑEZ CABEZA DE VACA, 1942, pp. 77-78.

[68] TELLO, 1973, p. 252.

[69] UNDERHILL, 1975 [1936], pp. 118-119.

[70] Véase nota 64.

[71] DÍAZ DEL CASTILLO, 1988, p. 875.

[72] RIVA PALACIO, s.f., p. 207.

[73] Algunos autores no lo dudan y afirman, categóricos, la generalización del fenómeno del berdache en todo el continente americano; véase por ejemplo GUERRA, 1971, p. 263.

[74] ALVARADO TEZOZÓMOC, 1980, p. 263; ACOSTA, 1962, p. 344.

[75] CHIMALPAHIN, 1982, p. 192.

[76] *Relación de Michoacán...*, 1977, p. 259.

[77] "y si por alguna parte se les escapa la caza sin lisión, la pena que tienen y se les da es que les echan una vestidura de mujer, que llaman *cu(e)ite*, que en las islas llaman naguas, que cubre desde abajo algo de la cinta hasta la rodilla, dándoles a entender que no es hombre, sino mujer, pues no es gran flechero". LAS CASAS, 1967, II, p. 456.

[78] MENDIETA, 1980, pp. 137-138; MOTOLINÍA, 1971, p. 357.

[79] *Relación de Michoacán...*, 1977, p. 114.

[80] Según LÓPEZ AUSTIN, 1982, p. 144, "El mando supremo en la organización política de México-Tenochtitlan era compartido, aunque no en plan de igualdad, por dos gobernantes: el *tlatoani* o "rey" y el *cihuacóatl*, varón éste, pero representante de la diosa de la tierra. Era el equilibrio relativo de los opuestos en el poder".

[81] *Memorial de Sololá...*, 1980, p. 112.

[82] SAHAGÚN, 2000, p. 611.

[83] COTO, 1983, p. 449.

[84] Cristóbal de Agüero citado en AZOULAI, 1993, p. 129.

[85] LÓPEZ AUSTIN, 1980, vol. II, pp. 265-266 y 275-276.

[86] *Florentine Codex*, IV, p. 95; ZORITA, 1999, I, p. 362; TORQUEMADA, 1977, vol. IV, p. 356.

[87] MORENO DE LOS ARCOS, 1966, p. 10.

[88] SERNA, 1987, p. 350.

[89] LAS NAVAS, s.f., p. 174.

[90] *Florentine Codex*, II, p. 132; DURÁN, 1967, vol. I, pp. 166 y 292.

[91] "Historia de los mexicanos...", 1941, p. 215.

[92] Relación de Ahuatlan en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 1985, p. 73.

[93] *Relación de Michoacán...*, 1977, p. 10.

[94] *Códice Ramírez*, 1980, p. 72.

[95] "Costumbres...", en CORTÉS, 1945, p. 52.

[96] *Florentine Codex*, II, p. 156.

[97] MOTOLINÍA, 1971, p. 321.

[98] "Un fantasma o diablo... hombre feo, amarillo, el atiriciado [que] no tan solamente les aconsejaba e inducía a que cometiesen pecados con sus hermanas y madres, pero aun nefandos y abominables", *Relación de Tiripitío en Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, 1987, pp. 348-349.

[99] LAS CASAS, 1967, vol. II, p. 522.

[100] OLIVIER, 1997.

[101] *Florentine Codex*, I, p. 5.

[102] *Florentine Codex*, IV, p. 35.

[103] *Florentine Codex*.

[104] *Florentine Codex*, I, p. 5.

[105] *Florentine Codex*, III, p. 12.

[106] DÍAZ DEL CASTILLO, 1988, pp. 300 y 383; en MUÑOZ CAMARGO, 1984, p. 248, los cholultecas insultan a los tlaxcaltecas: "Oh putos tlaxcaltecas, cobardes, merecedores de gran castigo"; en CERVANTES DE SALAZAR, 1985, pp. 487 y 664, los mexicas insultan a los tlaxcaltecas de la misma manera. Según el mismo autor, p. 720, el conquistador Rodrígo de Castañeda, que combatía con un tocado de plumas indígenas que lo hacía parecerse al tlaxcalteca Xicoténcatl, era llamado por los mexicas "Xicoténcatl *cuilone*".

[107] SAHAGÚN, 1969, p. 37.

[108] TELLO, 1968, p. 48; VEYTIA, 1836, vol. I, p. 152. Los huastecos actuales también atribuyen actitudes homosexuales a los gigantes; es más, consideran que los primeros humanos son el fruto de esas relaciones (ALCORN, 1984, p. 60). En el mundo andino también se registra la homosexualidad de los gigantes. Véase ACOSTA, 1962, vol. I, p. 53.

[109] SAHAGÚN, 1969, pp. 50-51.

[110] *Codex Magliabecchi*, 1970, f. 77*r*. CERVANTES DE SALAZAR, 1985, p. 41.

[111] Por lo general, Cintéotl se representa como una divinidad masculina. Sin embargo, en el *Tonalamatl Aubin*, aparece como diosa. Véase SELER, 1900-1901, p. 24. Mayahuel es la diosa del maguey. El dios Meteutle [Metéotl], "dios maguey" podría corresponde al aspecto masculino de esta deidad (ALVARADO TEZOZÓMOC, 1980, p. 461).

[112] GUTIÉRREZ SOLANA, 1990; SELER, 1963, vol. I, p. 83.

[113] BARLOW y RAMÍREZ, 1962, p. 56. Esta ambivalencia sexual de los dioses representa a la vez una manifestación de su potencia que rebasa las "limitaciones de género" de los humanos. Este fenómeno podría explicar en parte la atribución de poderes especiales a algunos homosexuales, por ejemplo cuando se desempeñan como chamanes. Véase por ejemplo DEVEREUX, 1937, p. 516; HILL, 1938, p. 275, y BOEGE, 1988, pp. 162 y 172-173. MUÑOZ CAMARGO, 1984, p. 194, afirma que los tlaxcaltecas no castigaban a los homosexuales, mas "los tenían por agüero y abusión".

[114] "Costumbres...", 1945, p. 41.

[115] GRAULICH, 1987; OLIVIER, 1997.

[116] GRAULICH, 1994.

[117] SAHAGÚN, 2000, p. 1195; SAHAGÚN, 1989, p. 190.

[118] *Códice Ramírez*, 1980, p. 89.

[119] *Códice Ramírez*, pp. 144-145; asimismo, ALVA IXTLILXÓCHITL, 1986, vol. I, p. 410, menciona que "Los españoles dicen que murió de una pedrada que le dieron los suyos, y los naturales dicen que Cortés y los suyos una noche le metieron una espada por las partes bajas".

[120] En *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, 1987, p. 84.

[121] SUÁREZ DE PERALTA, 1949, p. 54.

[122] GRAULICH, 1987, *passim*.

123 GRAULICH, 1987, pp. 62-68; OLIVIER, 1997, pp. 133-148.
124 *Códice Vaticano 3738*, 1996, f. 7*r*.
125 DURÁN, 1967, vol. I, p. 14.
126 GRAULICH, 1994, pp. 100-103; OLIVIER, 2000.
127 SAHAGÚN, 1997, p. 217; *Florentine Codex*, X, p. 55.
128 CERVANTES DE SALAZAR, 1985, p. 343.
129 ATONDO RODRÍGUEZ, 1992, p. 29.
130 ROSSIAUD, 1976, p. 308.
131 MAALOUF, 1989 [1983], pp. 48-49.
132 *Códice Aubin*, 1963, p. 53.

REFERENCIAS

ACOSTA, Joseph de
1962 *Historia natural y moral de las Indias*, Edmundo O'GORMAN (ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

ALCORN, Janis B.
1984 *Huastec Mayan Ethnobotany*. Austin: University of Texas Press.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando
1986 *Obras históricas* (2 vols.). Edmundo O'GORMAN (ed.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando
1980 *Crónica mexicana*. México: Editorial Porrúa [edición facsimilar a la de 1878].

ARLEGUI, José
1851 *Crónica de la provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*. México [edición facsimilar a la de 1737].

ARVEY, Margaret Campbell
1988 "Women of Ill-Repute in the Florentine Codex", *The Role of Gender in Precolumbian Art and Architecture*, Virginia E. MILLER (ed.). Lanham, Maryland: University of America Press.

ATONDO RODRÍGUEZ, Ana María
1992 *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

AZOULAI, Martine
1993 *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels de confession des Indiens, XVI^e-XVII^e siècles*. París: Albin Michel.

BARLOW, Robert, y Valentín RAMÍREZ
1962 "Tonatiw iwan meetstli. El Sol y la Luna", *Tlalocan*, vol. IV, núm. 1, pp. 55-61.

BAUDOT, Georges
1977 *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers choniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse: Privat.

BENNASSAR, Bartolomé
1984 *Los españoles.* Madrid: Swan.

BOEGE, Eckart
1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual.* México: Siglo XXI Editores.

BOSWELL, John
1985 *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle.* París: Gallimard.

BROTHERSTON, Gordon
1995 *Painted Books from Mexico.* Londres: British Museum Press.

BURKHART, Louise M.
1989 *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico.* Tucson: University of Arizona Press.

CASTAÑEDA, Pedro de
1953 "The narrative of the expedition of Coronado", *Spanish explorers in the Southern United States*, F.W. Hodge (ed.). Nueva York: Barnes and Noble.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco
1985 *Crónica de la Nueva España.* México: Editorial Porrúa.

Codex Magliabecchi...
1970 *Codex Magliabecchi.* Cl.XIII-3 (B.R 232). Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.

Códice Aubin...
1963 *Códice Aubin*, Charles E. DIBBLE (ed. y trad.). Madrid: Editorial Porrúa.

Códice Borgia...
1963 *Códice Borgia.* Eduard SELER (ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

Códice Ramírez...
1980 *Códice Ramírez*, en ALVARADO TEZOZÓMOC, pp. 17-149. México: Editorial Porrúa.

Códice Telleriano-Remensis...
1995 *Códice Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manucript*, Eloise QUIÑONES QUEBER (ed.). Austin: University of Texas Press.

Códice Vaticano-Latino 3738...
1996 *Códice Vaticano-Latino 3738. Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano*, A. Ferdinand ANDERS y Maarten JANSEN (eds.). Graz-México: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt-Fondo de Cultura Económica.

Códice Zouche-Nuttall...
1992 *Códice Zouche-Nuttall. Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*, Ferdinand ANDERS, Maarten JANSEN y Gabina Aurora PÉREZ JIMÉNEZ (eds.). México-Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt-Fondo de Cultura Económica.

CORTÉS, Hernán
1963 *Cartas y documentos*, Mario HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA (ed.). México: Editorial Porrúa.
1945 "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", *Tlalocan*, vol. 2-1, Federico GÓMEZ DE OROZCO (ed.), pp. 37-63.

COTO, Thomas de
1983 *Thesaurus verborium. Vocabulario de la lengua cakchiquel u guatemalteca. Nuevamente hecho y recopilado con sumo estudio, trabajo y eruidición*, René ACUÑA (ed.). México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Francisco de San Antón Muñón
1982 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, Silvia RENDÓN (ed. y trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

DEVEREUX, Georges
1937 "Institutionalised homosexuality of the Mohave Indians", *Human Biology*, 9, pp. 498-527.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal
1988 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Carmelo SÁENZ DE SANTA MARÍA (ed.). México: Clásicos Patria.

DURÁN, Diego
1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* (2 vols.), Ángel M. GARIBAY K. (ed.). México: Editorial Porrúa.
1858 El Conquistador Anónimo ("Relatione di alcune cose della Nuova Spagna"), *Colección de documentos para la historia de México*, vol.I, Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA (ed.). México: Editorial Porrúa, pp. 368-389.
1941 *Relación de algunas cosas de la Nueva España... y de la gran ciudad de Temestitlan-México. Escrita por un compañero de Hernán Cortés*. México: Editorial América.

ESCALANTE, Pablo
1990 "Insultos y saludos de los antiguos nahuas. Folklore e historia social", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 61, pp. 29-46.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo
1945 *Historia general y natural de las Indias* (14 vols.). Asunción del Paraguay: Guaranía.
1950 *Sumario de la natural historia de las Indias*, José MIRANDA (ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

GRAULICH, Michel
1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas: Académie Royale.
1994 *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*. París: Fayard.

GUERRA, Francisco
1971 *The Pre-Columbian Mind. A study into the aberrant nature of sexual drives, drugs affecting behaviour and the attitude towards life and death, winth a survey of psychoterapy, in pre-Columbian America*. Londres-Nueva York: Seminar Press.

GUTIÉRREZ SOLANA, Neli
1990 "Relieve del Templo Mayor con Tláloc Tlaltecuhtli y Tláloc", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 61, pp. 15-27.

HERRERA, Antonio de
1947 *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano.* Madrid [s.e.].

HILL, W.W.
1938 "Note on the Pima berdache", *American Anthropologist*, 40, pp. 338-340.

"Historia de los mexicanos..."
1941 "Historia de los mexicanos por sus pinturas", *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA (ed.). México: Salvador Chávez Hayhoe, pp. 209-240.

KENNEDY, G. John
1970 *Inápuchi.* México: Instituto Indigenista Interamericano.

LANDA, Diego de
1985 *Relación de las cosas de Yucatán*, Miguel RIVERA (ed.). Madrid: Editorial Historia 16.

LARCO HOYLE, Rafael,
1965 *Checan. Essay on erotic elements in Peruvian Art.* Ginebra: Nagel.

LAS CASAS, Bartolomé de
1951 *Historia de las Indias.* Agustín MILLARES CARLO (ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
1967 *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, dispusición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla* (2 vols.), Edmundo O'GORMAN (ed.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

LAS NAVAS, Francisco de
s.f. *Cuenta antigua de los indios naturales desta Nueva España la qual guardaron y observaron hasta agora en nuestros tiempos.* Col. Antigua del Museo Nacional de Chapultepec, vol. 210.

LEÓN-PORTILLA, Miguel
1959 "La historia del Tohuenyo —narración erótica náhuatl—", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 1, pp. 95-112.
1980 *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl.* México: Fondo de Cultura Económica.

LIZANA, Bernardo de
1988 *Historia de Yucatán*, Félix JIMÉNEZ VILLALBA (ed.). Madrid: Editorial Historia 16.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1974 "The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún: The Questionnaires", *Sixteenth Century Mexico: The Works of Sahagún*, Munro S. EDMONSON (ed.). Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 11-149.

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (2 vols.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

1982 "La sexualidad entre los antiguos nahuas", *Familia y sexualidad en Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica (SepOchentas), pp. 141-176.

López de Gómara, Francisco

1965-1966 *Historia general de las Indias* (2 vols.). Barcelona: Editorial Iberia.

Maalouf, Amin

1989 *Las cruzadas vistas por los árabes*. Madrid: Alianza Editorial.

Memorial de Sololá...

1980 *Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles*, Adrián Recinos (ed. y trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

Mendieta, Gerónimo de

1980 *Historia eclesiástica indiana*. México: Editorial Porrúa [edición facsimilar a la de 1870].

Molina, Alonso de

1977 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Miguel León-Portilla (ed.). México: Editorial Porrúa [edición facsimilar a la de 1571].

Moreno de los Arcos, Roberto

1966 "Las *ahuianime*", *Historia Nueva*, vol. 1, pp. 13-31.

Motolinía, Toribio de Benavente o

1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'Gorman (ed.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Muñoz Camargo, Diego

1984 "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, René Acuña (ed.), t. I. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Núñez Cabeza de Vaca, Alvar

1942 *Naufragios y comentarios*. Buenos Aires: Espasa Calpe (Colección Austral).

Ochoa, Lorenzo

1984 *Historia prehispánica de la Huaxteca*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Ochoa, Lorenzo y Gerardo Gutiérrez

1996-1999 "Notas en torno a la cosmovisión y religión de los huaxtecos", *Anales de Antropología*, vol. 33, pp. 91-163.

Oestrich Lurie, Nancy

1953 "Winnebago berdache", *American Anthropologist*, 55, pp. 708-712.

Olivier, Guilhem

1992 "Conquistadores y misioneros frente al 'pecado nefando'", *Historias*, vol. 28, pp. 47-63.

1997 *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fu-*

mant". París: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut d'Ethnologie du Musée de l'Homme.

2000 "Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo", *El héroe entre el mito y la historia*, Federico NAVARRETE y Guilhem OLIVIER (coords.). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 101-121.

[en prensa] "Entre diosas y prostitutas: las 'alegres' del México antiguo", *Placer, dinero y pecado*. Madrid: Taurus.

OLMOS, Andrés de

1996 *Tratado sobre los siete pecados mortales*, Georges BAUDOT (ed. y trad.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

PÉREZ DE RIBAS, Andrés

1992 *Historia de los triumphos de nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, Ignacio GUZMÁN BETANCOURT (ed.). México: Siglo XXI Editores [edición facsimilar a la de 1645].

POMAR, Juan Bautista de

1984 "Relación de Tezcoco", *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René ACUÑA (ed.), vol. III. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Popol Vuh...

1986 *Popol Vuh*, Adrián RECINOS (ed. y trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

QUEZADA, Noemí

1975 *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

RAGON, Pierre

1992 *Les amours indiennes ou l'imaginaire du conquistador*. París: Armand Colin.

Relación de Michoacán...

1977 *Relación de Michoacán. Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán*, José TUDELA (ed.). Morelia: Balsal Editores.

Relaciones geográficas...

1985 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala* (2 vols.), René ACUÑA (ed.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Relaciones histórico-geográficas...

1983 *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*. Mercedes DE LA GARZA (ed.). México: Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Relaciones geográficas...

1987 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, René ACUÑA (ed.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

RIVA PALACIO, Vicente
s.f. "El virreinato. Historia de la dominación española en México desde 1521 a 1808", *México a través de los siglos*, vol. II. México: Publicaciones Herrería.

ROSSIAUD, Jacques
1976 "Prostitution, jeunesse et société dans les villes du sud-est au XV^e siècle", *Annales Economies Societés, Civilisations*, vol. 31, núm. 2, pp. 289-325.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de
1969 *Augurios y abusiones*, Alfredo LÓPEZ AUSTIN (ed. y trad.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
1950-1969 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Charles E. DIBBLE y Arthur J.O. ANDERSON (ed. y trad.), Santa Fe-Nuevo México: The School of American Research and the University of Utah.
1985 *Educación mexica. Antología de textos sahaguntinos*, Alfredo LÓPEZ AUSTIN (ed. y trad.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
1989 *Conquest of New Spain. 1585 Revision*, Howard F. CLINE y S.L. CLINE (eds. y trads.). Salt Lake City: University of Utah Press.
1997 *Primeros memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*, Thelma SULLIVAN (ed. y trad.), con la revisión y notas de Henry B. Nicholson, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet. Norman: University of Oklahoma Press.
2000 *Historia general de las cosas de Nueva España* (3 vols.), Alfredo LÓPEZ AUSTIN y Josefina GARCÍA QUINTANA (eds.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

SELER, Eduard
1900-1901 *The Tonalamatl of Aubin Collection*. Berlín-Londres.
1963 *Comentarios al Códice Borgia* [1904] (2 vols.). México: Fondo de Cultura Económica.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de
1951 *Demócrates Segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria.

SERNA, Jacinto de la
1987 "Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México", *El alma encantada*, Fernando BENÍTEZ (ed.). México: Fondo de Cultura Económica, pp. 261-475.

SUÁREZ DE PERALTA, Juan
1949 *Tratado del descubrimiento de las Indias. Noticias históricas de Nueva España*, introducción de Federico GÓMEZ DE OROZCO. México: Secretaría de Educación Pública.

TEDLOCK, Barbara
1992 *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

TELLO, Antonio
1968 *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*, libro segundo, vol. I, José Luis RAZO ZARAGOZA (ed.). Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara.
1973 *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*, libro segundo, vol. II, José Luis RAZO ZARAGOZA (ed.). Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara.

TORQUEMADA, Juan de
1975-1983 *Monarquía indiana* (7 vols.), Miguel LEÓN-PORTILLA (dir.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

TREXLER, Richard C.
1981 "La prostitution florentine au XV^e siècle: patronnages et clientèles", *Annales Economies, Societés, Civilisations*, vol. 36, núm. 6, pp. 983-1015.

UNDERHILL, Ruth
1975 *Biografía de una mujer pápago* [1936]. México: Secretaría de Educación Pública.

VEYTIA, Mariano
1836 *Historia antigua de México*. México.

ZORITA, Alonso de
1999 *Relación de la Nueva España*, Ethelia RUIZ MEDRANO, José MARIANO LEYVA y Wiebke AHRNDT (eds.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

ZUAZO, Alonso
1858 "Carta del licenciado Alonso Zuazo", *Colección de documentos para la historia de México*, Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA (ed.). México: Editorial Porrúa, pp. 358-367.

TERCERA PARTE

CONQUISTA Y TRANSFORMACIÓN DE LAS SOCIEDADES INDÍGENAS

11
DÍAS DE GUERRA. VIVIR LA CONQUISTA

MAITE MÁLAGA Y ANA PULIDO
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México

EN LOS PRIMEROS CONTACTOS ENTRE MESOAMERICANOS Y ESPAÑOLES, ambos grupos se enfrentaban a un adversario completamente desconocido. Para hacerle frente, sin embargo, sólo podían echar mano de las estrategias que les eran familiares, las que habían conocido siempre.

Durante el avance español hacia Tenochtitlan los acercamientos se intensificaron; tuvieron lugar numerosas batallas, pero también una gran cantidad de encuentros pacíficos. En muchas ocasiones, las semejanzas de las estrategias de paz y de guerra de ambos ejércitos facilitaron el entendimiento.

MENSAJES, SALUDOS Y OBSEQUIOS

Cada vez que un grupo indígena se veía en la circunstancia de recibir a los españoles en su territorio, podía hacerlo de dos formas distintas: una era atacarlos por sorpresa, la otra, actuar con reserva, pacífica pero cautelosamente. Es cierto que con frecuencia hubo ataques, pero los acercamientos cautelosos que iban acompañados por demostraciones pacíficas fueron una forma muy usada para conocer al extranjero y medir sus fuerzas. En muchas ocasiones, los caciques eran los encargados de recibir a los españoles. Los señores indígenas salían a dar la bienvenida vestidos con ricas mantas, iban acompañados de una comitiva numerosa en la que se encontraba el encargado de llevar el copal y sahumar a los recién llegados, así como los tamemes que llevaban los víveres y otros objetos para regalar.[1]

Proveer a los españoles de bastimento y de todo lo que les hiciera falta era una clara muestra de paz, por medio de la cual se trataba de establecer una relación amistosa por el tiempo que fuera posible, y conveniente a los intereses indígenas. Por eso Moctezuma

Postración de Moctezuma

En el tiempo que estos mensajeros fueron y volvieron, Motecuzoma no podía comer ni dormir, ni hacía de buena gana ninguna cosa, sino estaba muy triste y suspiraba espesas veces. Estaba con gran congoja; ninguna cosa de pasatiempo le daba placer; ninguna cosa le daba contento, y decía: "¿Qué será de nosotros? ¿Quién ha de sufrir estos trabajos? Ninguno otro sino yo, pues soy señor y rey, que tengo cargo de todos."

Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general*, libro XII, cap. VI (versión de Ángel María Garibay).

mandó a sus embajadores a servir con gran diligencia a los españoles, e hizo especial hincapié en que no se les proveyera de ninguna cosa de guerra y no se les hiciera enojo alguno.[2] Pero las provisiones dadas por los indígenas no eran las únicas señales pacíficas; en el momento en que los grandes señores indígenas se encontraban frente a frente con los españoles, aparecían interesantes demostraciones de paz y respeto.

En las fuentes coloniales se menciona un gesto indígena de cortesía que los conquistadores no tuvieron dificultad en interpretar como pacífico: el gesto consistía en hacer una gran reverencia frente al que llegaba. Esta inclinación del cuerpo es practicada por Moctezuma y otros señores indígenas cuando le dan la bienvenida a Cortés. Con un significado semejante de respeto y reverencia, pero más enfático aún, era el acto de besar la tierra, que se presenta en el mismo contexto de los encuentros:

> y lo que hicieron en llegando donde nuestro capitán estaba, y fue que besó la tierra con la mano, y con braseros que tenían de barro, y en ellos su incienso le sahumaron, y a todos los demás soldados que ahí cerca nos hallamos.[3]

Como respuesta a tales muestras de atención, los españoles manifestaban su simpatía por medio de sus propios códigos. Antes de encontrarse personalmente con cualquier jefe indígena, Cortés mandaba a decirle el gran afecto que le tenía y le aseguraba que su único propósito era el de conocerlo, por lo que no tenía nada que temer. Una vez que se concretaba el encuentro pacífico, las cortesías españolas se caracterizaban por ser grandes despliegues afectivos, acompañados de un contacto físico que no era bien visto cuando se saludaba a un gran señor indígena. Es conocido el intento que hizo Hernán Cortés de saludar a Moctezuma con un abrazo, y cómo dos caciques lo detuvieron, para evitar que tocara a su emperador. En el mundo indígena todas las personas, incluso nobles y capitanes, tenían que acercarse con gran humildad al *huey tlatoani*, por eso "llevaban la cabeza baja y ojos inclinados y el cuerpo muy humillado, y hablando con él no le miraban a la cara, lo cual hacían por mucho acatamiento y reverencia".[4]



Los tamemes tlaxcaltecas cargan los alimentos del ejército de Cortés. *Códice Azcatitlan.*

El abrazo como muestra de respeto está presente en los códigos caballerescos de la época. En libros de caballería como el *Amadís de Gaula* es recurrente la escena en que el caballero, después de haberse desarmado, abraza al rey y le expresa lo mucho que deseaba conocerlo.

Los regalos acompañaban a los saludos y a las muestras de respeto recíprocos. Independientemente de la calidad y valor de los objetos obsequiados, los regalos tenían una serie de implicaciones que quizá para nosotros están algo olvidadas. Para los antiguos mexicanos, eran declaraciones de prestigio y autoridad, y aun más que eso. Los indicios sugieren que Mesoamérica no era un caso de excepción a los principios descubiertos por Mauss en la práctica del regalo en sociedades tradicionales. La acción de regalar, que parecía ser un acto voluntario, libre y gratuito, era en realidad todo lo contrario. El intercambio de regalos daba inicio a un contrato en el que ambas partes se veían obligadas a devolver, de una forma o de otra, el regalo recibido.[5] Además del hecho de la reciprocidad, es importante notar que no eran los individuos, sino las colectividades, las que se obligaban mutuamente. Las personas que estaban presentes y realizaban el intercambio de obsequios representaban a toda una población. Lo que se intercambiaba no eran exclusivamente bienes o riquezas, cosas útiles económicamente; eran sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, etc., y el intercambio de riquezas era sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente.[6]

El intercambio de regalos, iniciado desde los primeros contactos entre indígenas y españoles, fue ampliamente aprovechado por ambos. Los dos bandos sabían lo indispensable que era debido a la relación pacífica que se establecía por medio de él. Para Bernal Díaz del Castillo esto es muy claro: "Y lo que yo vi y entendí después acá, en aquellas provincias se usaba enviar presentes cuando se trataba de paces".[7] En realidad, la costumbre de hacer regalos como muestra de paz era compartida por los ibéricos y no fue sólo una estrategia aprendida de los mesoamericanos. Los españoles habían usado las mismas tácticas con los moros y antes de llegar a tierras continentales se habían beneficiado de ellas en las Antillas. Además, al llegar a tierras mesoamericanas, los soldados de Cortés ya sabían qué tipo de regalo era más apreciado por los indios.

> en aquella sazón vinieron muchos indios... y traían algunos dellos indios algunas joyas y oro de poco valor y gallinas para trocar con nuestro rescate, que eran cuentas verdes, diamantes y otras cosas... porque comúnmente todos los soldados traíamos rescate: como traíamos avisado cuando lo de Grijalva que era bueno traer cuentas.[8]

Tanto en la lógica mesoamericana como en la española, el regalo parecía ser una herramienta para evitar la confrontación bélica. Ahora bien, además de los regalos entre embajadores, formaba parte de la tradición política y militar indígena entregar ricos



Cortés atrae hacia sí al viejo Xicoténcatl para saludarlo. *Lienzo de Tlaxcala.*



Moctezuma envía presentes a Cortés cuando tiene noticia de su llegada. *Códice Florentino.*

obsequios a manera de tributo anticipado. Con ello se daba la señal a un enemigo temido de que no era preciso el ataque para obtener ese "obsequio" periódicamente; se aceptaba pagar tributo de manera "amistosa" y se mantenía al adversario lejos de casa. Las peticiones que los enviados de Moctezuma le hacen a Cortés, de que no continúe avanzando hacia Tenochtitlan, y la riqueza de los regalos entregados, como aquel casco lleno de pepitas de oro (que se entregó para satisfacer una demanda explícita de los españoles), son señales de que Moctezuma estaba ofreciendo una suerte de tributo, para mantener aquel extraño ejército alejado, como se hubiera hecho en la época prehispánica. Irónicamente, los ricos obsequios no hicieron otra cosa que estimular la codicia de los españoles y apresurar su avance hacia México.

MUJERES, PARENTESCO, EXTRANJERÍA

Junto con los regalos de artículos perecederos y de lujo, encontramos el regalo de mujeres. Diego Muñoz Camargo menciona la dificultad ante la que se encontraron los españoles al tener enfrente alrededor de 300 mujeres tlaxcaltecas como regalo. Para Cortés y sus hombres puede haber resultado una agradable sorpresa tal obsequio, pues no era ajena a la idiosincrasia del caballero cristiano arquetípico la idea de buscar descanso y alivio en los brazos de una mujer. El problema eran las singulares circunstancias en que se encontraban: encargados de difundir las enseñanzas cristianas y de adoctrinar a los nativos, no podían dar un mal ejemplo. Y la solución que finalmente encontraron fue recibirlas con la salvedad de que sería sólo para que sirvieran a la Malinche. Además, Cortés argumenta que el despreciar cualquier tipo de regalos a los naturales podía ser interpretado como una señal de enemistad y poca confianza, por lo que se veía obligado a quedarse con las mujeres, para no romper los lazos de amistad.[9]

Pero este asunto no termina ahí; una vez aceptadas estas mujeres tlaxcaltecas, se empezaron a establecer relaciones más estrechas:

> viendo que algunas destas esclavas se hallaban bien con los españoles, los propios principales daban a sus hijas propias porque, acaso se preñasen, quedasen entre ellos generaciones de hombres tan valientes y esforzados... Y ansí, fue que el buen Xicotencatl dio una hija suya, hermosa, y de muy buen parecer, a Don Pedro de Alvarado por mujer.[10]

La costumbre de regalar mujeres tenía la finalidad de esclarecer el tipo de relaciones que en adelante existirían entre grupos que se reconocían como diferentes pero capaces de estar asociados al compartir los mismos intereses. El principal interés en el caso de españoles y tlaxcaltecas era el de tener una relación pacífica y de mutua ayuda.

La amenaza de guerra obligaba a las mujeres a actuar como mediadoras al crearse un lazo de parentesco por medio de su descendencia. De esta forma se colocaba cualquier intento de confrontación bajo el control de los intereses a más largo plazo; así se creaba una duradera relación de alianza entre indígenas y españoles.[11]

La necesidad de integrar a los forasteros por medio del regalo de mujeres, parece responder además a un patrón muy extendido en sociedades tradicionales. El parentesco se presenta como la única forma de mitigar la ansiedad creada por la presencia de un absoluto extraño. En efecto, al pertenecer a un mundo que se encontraba fuera de las tierras conocidas, el extranjero era considerado como potencialmente hostil, pero sobre todo, era visto como un ser de naturaleza misteriosa y poderes dudosos. Por su extranjería, los recién llegados guardaban, al menos en potencia, una relación más cercana con lo divino.[12]

Para los indígenas mesoamericanos, la sospecha de que esos hombres que venían por mar desde el oriente eran dioses o enviados de los dioses se alimentaba, además, en la propia tradición religiosa. El mito de Quetzalcóatl, en particular, parece haber incluido la idea del dios desterrado que promete volver con todo y su linaje para señorear de nuevo las tierras mexicanas.[13]

Asociando, quizá, a los advenedizos con ese mito, Moctezuma dispone que los embajadores que van al encuentro de los españoles lleven consgio los atavíos sacerdotales de Quetzalcóatl, mismos que habían sido guardados con gran celo.[14] Al recibir los vestidos, los españoles los rechazan sin prestarles atención. Esta reacción española empieza a sembrar dudas en los indios sobre la posibilidad de que se trate de emisarios divinos. A los indígenas también les parece extraño el gran repudio que muestran los conquistadores ante el autosacrificio y las ofrendas de sangre que se les presentan. Por último, ven a los españoles hacer cosas demasiado humanas, como comer y descansar. Muy pronto los recién llegados empiezan a ser vistos como humanos y a ser tratados como tales. Antes habría sido impensable una confrontación con ellos, pero una vez humanizados se abre una serie de posibilidades. El acercamiento ritual a los visitantes se descarta y es remplazado por un acercamiento político, que presenta la guerra como una opción.

LA ESPERA, LOS PLANES Y LA MOTIVACIÓN

Los días previos a cada batalla brindaban a los soldados españoles muchas horas para estudiar la conducta del enemigo y para reflexionar sobre su propio papel como conquistadores. Durante estos días no había lugar para la tranquilidad y el reposo, los soldados no podían desarmarse ni descansar. Las señales de los indígenas tenían que ser interpretadas, y muchas de ellas eran indicios de inminente guerra.

Los miembros del ejército de Cortés vivían en constante tensión. Pasaban los días tratando de adivinar primero y comprender después, las costumbres de su adversario. Esto hizo que, sobre la marcha, los españoles tuvieran que cambiar varias de sus costumbres militares. Sabemos, por ejemplo, que tenían dentro de sus códigos de guerra la posibilidad de pactar un día de descanso con el enemigo; costumbre de la que hacían eco, por cierto, las novelas de caballería.

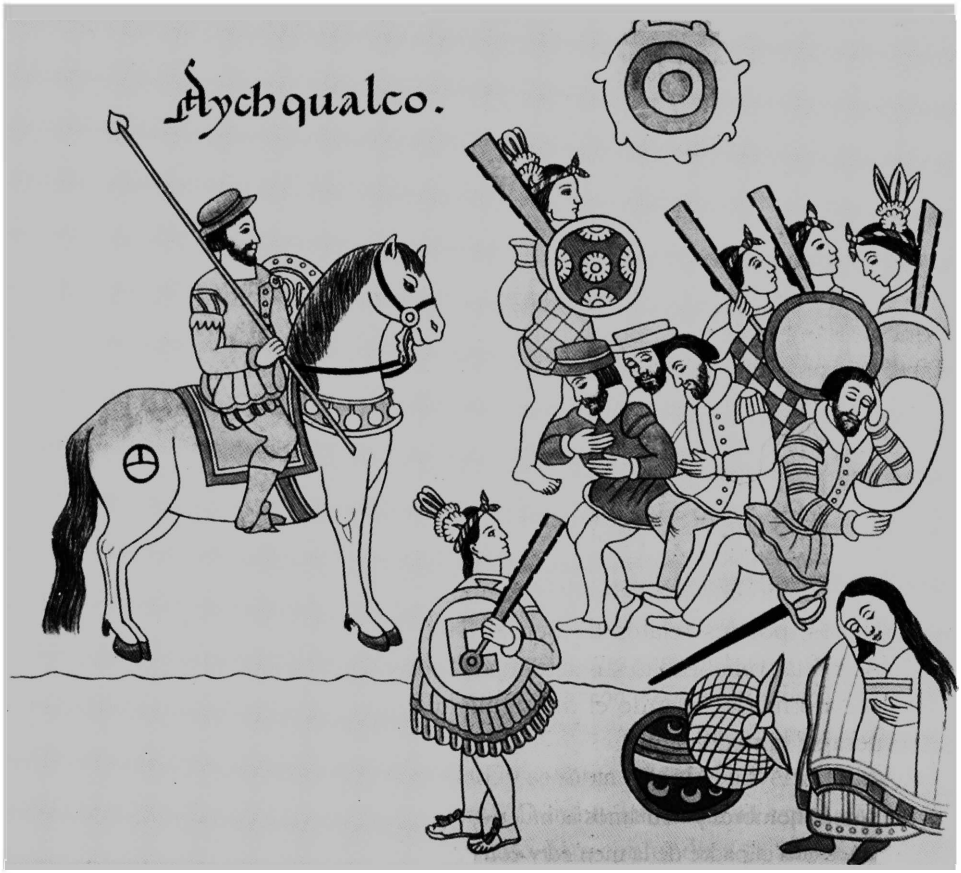
> Acordaron contra la voluntad dellos ambos [el rey Abías y el Donzel del Mar] que para otro día quedasse. Assí para ataviar sus armas como para remediar algo todas las heridas que tenían, y porque todas las gentes de ambas partes estavan tan maltratadas y cansadas, desseavan la folganca para su reposo.[15]

En la Nueva España parecía imposible pactar un descanso a la manera caballeresca puesto que los ejércitos no compartían una cultura común en materia de guerra. Los periodos de reposo y espera eran también momentos de alerta y vigilia. Ni siquiera podían los soldados de Cortés darse el lujo de desarmarse por la noche y descansar —como hacían los caballeros de las novelas— debido a la constante amenaza de los ataques nocturnos.

Díaz del Castillo hace referencia a las ordenanzas que promulgó Cortés antes de que tuviese lugar la batalla final contra México-Tenochtitlan. Entre ellas se establece claramente que todos los soldados del ejército, sin excepción, debían dormir con todas sus armas vestidas y con alpargatas calzadas a no ser que estuviesen gravemente heridos o enfermos. Los caballos pasaban también toda la noche ensillados, listos para el combate.

Durante esas tensas horas entre una y otra batalla, muchas cosas fueron dichas por los soldados de Cortés, algunas en público, otras en susurros en el secreto de una choza. Al contar con tiempo para pensar su situación, algunos soldados inconformes —particularmente los hombres de Narváez— se quejaban de la conducta de su capitán, maldecían a Cortés y soñaban con regresar a Cuba: "oí decir en una choza de ciertos compañeros estando donde ellos no me veían, que si yo era loco y me metía donde nunca podría salir, que no lo fuesen ellos, sino que se volviesen a la mar y que si yo quisiese volver con ellos, bien y si no, que me dejasen".[16]

Sin embargo, estos discursos eran los menos; cuentan las crónicas que imperaba sobre la hueste la voz y habilidad de Hernán Cortés, quien, por cierto, tenía presente el ideal de caballero y capitán justo escuchado en los romances y leído en novelas y libros de historia. Estaba consciente de que los discursos de aliento tendrían efecto en sus tropas, vencerían las dudas y guiarían la lucha. En las crónicas se habla de que Cortés reunía a sus capitanes y soldados antes de la batalla y les hablaba. Les recordaba el camino que llevaban recorrido desde su salida de la isla de Cuba, las victorias obtenidas y el deber



El ejército de Cortés descansa en las proximidades de Otumba, después de haber huido de Tenochtitlan. *Lienzo de Tlaxcala.*

que tenían con las comunidades amigas que les habían ayudado. Exaltaba su valor y les alentaba a enfrentar las batallas que aún tenían por delante; revivía en sus ánimos el deber que tenían que cumplir con la sacra majestad del emperador y con la Iglesia, al extender la fe cristiana sobre los pueblos infieles que no tenían conocimiento de ella.

En el proceso de conocer y descifrar al adversario, Cortés y sus hombres tuvieron que aprender a leer e interpretar las señales de paz y de hostilidad que recibían de los pueblos indígenas a lo largo del camino. Pero, ¿qué indicios podían tener los españoles para saber que la guerra era inminente? Pocas advertencias eran más claras que la falta de atención por parte de sus anfitriones. Acostumbrados como estaban a ser bien provistos de alimento y regalos por parte de los indígenas, cuando una mañana éstos no se presentaban se sentía que el comienzo de las hostilidades estaba próximo. Otra señal muy clara era la ausencia de los recibimientos a los cuales los españoles se habían

habituado. Cuando Cortés regresa de Veracruz a la Ciudad de México, una vez derrotado Pánfilo de Narváez, no le recibe por el camino ninguna embajada de Moctezuma, como la primera vez. Esto le lleva a sospechar que la actitud pacífica inicial ha cambiado y teme por los miembros de su ejército.

Una forma extrema de rehusar hacer un recibimiento consistía en abandonar la población antes del arribo de los españoles. Cuando Cortés y su gente no veían en un poblado ni la décima parte de los habitantes que éste solía tener, comprendían que las mujeres y los niños habían sido desalojados, que la mayor parte de la gente había huido, y que debían prepararse pues la batalla estaba próxima.

También son señales de falsa paz las embajadas que incluyen esclavos dentro de su comitiva en lugar de altas autoridades. Esto no lo perciben los españoles, pero sí sus dos lenguas, doña Marina y Aguilar, quienes furiosos le indican a Cortés que el propósito de la embajada no es la paz, sino la guerra.[17]

Frente a una situación de tal tensión e incertidumbre, los hombres de Cortés hallaban consuelo y fuerzas en las batallas ganadas, en el prometedor futuro que les esperaba si ganaban la última contienda y también en los ritos y las ceremonias de su religión. Sabemos, por los relatos de Bernal Díaz y de Cortés mismo, que cuando el tiempo lo permitía comenzaban sus actividades con una misa que ofrecía el clérigo Juan Díaz. Del mismo modo, cuando el día siguiente anunciaba peligro, los soldados acudían a confesarse la noche antes.

> Como somos hombres y temíamos la muerte, muchos de nosotros, y aun todos los más, nos confesamos con el padre de la merced y con el clérigo Juan díaz, que toda la noche estuvieron en oír la penitencia y encomendándonos a Dios que nos librase no fuésemos vencidos.[18]

LA GUERRA INDÍGENA

Para ambos ejércitos, hacer la guerra era una práctica habitual. Acostumbrados como estaban a las guerras de conquista, habían consolidado una amplia gama de estrategias bélicas. Para ninguno de los dos bandos significaba una novedad estar en guerra; sin embargo, en esta ocasión se veían obligados a observar las prácticas de una contraparte desconocida y adaptarse a ellas. Esto le dio a la guerra nuevas connotaciones.

El estilo de conquista de la Triple Alianza era radicalmente distinto de aquel que conocía el ejército español. En Mesoamérica, una vez sometido un pueblo por las armas, los conquistadores se retiraban a sus lugares de origen y el dominio se expresaba en la cobranza de tributos. Pero si la guerra indígena era distinta en sus resultados, también lo era en sus métodos. Por ejemplo, los indígenas solían cerrar los caminos para impedir el



Por orden de Moctezuma se plantaban magueyes para obstruir el camino a los españoles y enviarlos en otra dirección. *Códice Florentino.*

paso al comercio, como signo de hostilidad; y se sabía que si el adversario traspasaba el bloqueo del camino, la guerra era inminente. Durante la conquista española, los indígenas usaron el bloqueo de caminos, en este caso para confundir a su adversario. Cuando Moctezuma se enteró de que los españoles venían derecho hacia la Ciudad de México "mandó cerrar los caminos por donde habían de venir; mandó plantar magueyes en los caminos, y mandó que los mandasen hacia Tezcucu".[19] También buscaron engañar a los españoles en los cruces de caminos, con el recurso de dejar uno de ellos muy barrido y muy limpio y otro camino ciego y con muchos árboles para que no pasaran ni ellos, ni sus caballos.[20] Al final del primer camino, de fácil acceso, les esperaba una emboscada mexica.

Otro recurso de la guerra indígena consistía en hacer ruido mientras combatían. En la tradición bélica indígena se estilaba alentar a los ejércitos con cantos y gritos. En la batalla por la conquista de México-Tenochtitlan, el ruido era ensordecedor; sobre el templo de Hutzilopochtli "estaban unos sátrapas, sentados tañiendo un teponaztli y cantando. Y aunque vían lo que pasaba, no cesaban de tañer y cantar".[21] A este ruido se sumaban los gritos y los insultos que dirigían los indígenas a los españoles para despreciarlos y denigrarlos; los llamaban mujeres y poco valientes.

Cuando los guerreros indígenas se encontraban en desventaja, solían desarrollar tácticas de resistencia. Esconder a los caídos en batalla era una práctica frecuente dentro

El ruido cesa

Y después que se hubo preso Guatemuz quedamos tan sordos todos los soldados como si de antes estuviera un hombre encima de un campanario y tañesen muchas campanas, y en aquel instante cesasen de tañerlas, y esto digo al propósito porque todos los noventa y tres días que sobre esta ciudad estuvimos, de noche y de día daban tantos gritos y voces unos capitanes mexicanos apercibiendo los escuadrones y guerreros... otros llamando a los de las canoas... otros en aderezar vara y flecha... pues desde los adoratorios y torres de ídolos los malditos atambores y cornetas y atabales dolorosos nunca paraban de sonar. Y de esta manera de noche y de día teníamos el mayor ruido, que no nos oíamos los unos a los otros, y después de preso Guatemuz cesaron las voces y todo el ruido...

Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista...*, cap. clvi.

de la guerra mesoamericana y tenía como fin que el oponente no supiera el número de bajas que había ocasionado. Otra estrategia para hacer frente al ataque enemigo podía tomar la sencilla forma del disfraz. El atuendo de un guerrero famoso por su valentía podía ser usado por otro guerrero para infundir miedo. Se sabe, por ejemplo, que los otomíes eran feroces guerreros y por eso cuando un guerrero mexica se vestía de otomí y portaba sus armas era capaz de espantar no sólo a los indios amigos de los españoles, sino a los españoles mismos.

A veces el disfraz y sus implicaciones eran el último recurso del ejército indígena para evitar la derrota. Esto lo vemos cuando, en un acto desesperado, Cuauhtémoc convoca a sus principales y les propone disfrazar a su más valiente guerrero con las armas y divisas de su padre, Ahuitzotzin, y el arco y las saetas de Huitzilopochtli. Su esperanza era que, al ver las armas, los enemigos tuviesen la sensación de estar luchando contra esas fuerzas invencibles del pasado. Después de proponer y planear la estrategia, se dirigió a ellos con las siguientes palabras:

> ¡Oh mexicanos! ¡Oh tlaltilucanos! El fundamento y fortaleza de los mexicanos en Huitzilopuchtli es ésta, el cual arroja sobre sus enemigos su saeta... la misma saeta llevais ahora vosotros, que es agüero y pronóstico que no nos perderemos desta vez, sino que quiere nuestro dios de ayudarnos.[22]

Entre las prácticas de guerra indígenas encontramos también las que tienen que ver con la forma de hacer prisioneros, y con el manejo de éstos después de la batalla. En las crónicas se habla con frecuencia de las técnicas indígenas para hacer cautivos; entre otras cosas se indica que sólo les causaban heridas severas para que no se defendieran y, vivos, se los pudieran llevar a sacrificar a sus ídolos.[23] La fama de los muchos sacrificios realizados en una ciudad, y la exhibición de los "trofeos" de guerra, servía

Miedo, incertidumbre y cabezas

El grupo de Alvarado, que ataca por otro sector, ignora la suerte que han corrido Cortés y su grupo; sus adversarios indígenas les hacen creer que ya lo han matado, y los asustan arrojándoles los despojos de algunos cuerpos españoles...

Vimos venir contra nosotros tantos escuadrones mexicanos... y nos echaron delante de nosotros cinco cabezas que entonces habían cortado de los que habían tomado a Cortés, y venían corriendo sangre, y decían: "Así os mataremos como hemos muerto a Malinche y Sandoval y a todos los que consigo traían, y éstas son sus cabezas".

Y estando que estábamos de aquella manera, bien angustiados y heridos, no sabíamos de Cortés, ni de Sandoval, ni de sus ejércitos, si les habían muerto o desbaratado, como los mexicanos nos decían cuando nos arrojaron las cinco cabezas que traían asidas por los cabellos y de las barbas, y decían que ya habían muerto a Malinche y a todos los teules, y que así nos habían de matar a nosotros... y a esta causa estábamos muy penosos...

Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista...*, cap. clii.

además para amedrentar al enemigo. Los españoles se encontraron en varias ocasiones con las cabezas de sus compañeros empaladas en el *tzompantli*, y fueron espectadores del acto público que rodeaba al ritual del sacrificio.

Lo que buscaban los indígenas por medio del sacrificio era que Huitzilopochtli y Tezcatlipoca los recompensaran con la victoria y con la matanza de los españoles. Mientras tanto los españoles no salían de su asombro, repudiaban las acciones de los indígenas y, consideraban a sus dioses encarnaciones demoniacas.[24]

Una vez concluida la gran batalla de México-Tenochtitlan, el carácter religioso de la guerra siguió estando presente en la vida de los vencidos. La derrota significó, para los mexicas y todos los pueblos indígenas, la construcción de templos en donde se adoraría al nuevo dios. Lo mismo habían hecho los mexicas —en su momento— al implantar su dominio en el Altiplano central[25] y era lógico que los españoles lo hiciesen. Cuando Cuauhtémoc era llevado a la presencia de Hernán Cortés, los mexicas decían: "Ya va nuestro señor rey a ponerse en las manos de los dioses españoles".[26] La derrota no sólo traía consigo el dominio español sobre los indígenas, sino también la victoria de su dios sobre los otros dioses.

LA GUERRA DE LOS CABALLEROS CRISTIANOS

La mayor parte de las palabras y de los comportamientos de los actores históricos siguen un modelo y están respaldados por una ideología concreta. Por lo tanto, si estamos examinando los avatares de un grupo de soldados que buscan conquistar un terri-

torio, es interesante considerar que la mayor parte de sus estrategias de guerra están basadas en modelos, y en una manera particular de concebir la guerra. En el imaginario español estaban muy presentes las gestas de otros hombres que habían combatido contra pueblos bárbaros e infieles en territorios desconocidos. Existía también una literatura de aventuras caballerescas que le dictaba a los soldados españoles un modelo, un deber ser. Esto no quiere decir que durante la guerra de conquista todas las estrategias fuesen imitaciones, ni que los soldados de Cortés carecieran de la inventiva para resolver las situaciones desconocidas de cada día. Pero es indudable que el ejército español combatió respaldado por una ideología, de la cual hay múltiples huellas en las crónicas de aquellos sucesos elaboradas por soldados y frailes.

Los modelos del pasado operaban por lo menos en dos niveles: en la manera de percibir y describir los sucesos, y en la manera de actuar. Así, por ejemplo, Bernal Díaz, quien hace constante referencia a los héroes y capitanes de la antigüedad, dice de sí mismo y de sus compañeros que eran más valientes que diez mil Héctores troyanos y otros tantos Roldanes, y equipara el valor del capitán Cortés con el del ejemplar Alejandro Macedonio. Las comparaciones benefician también, en ocasiones, a los indios, de quienes dice que peleaban con tanto brío como los soldados del Gran Turco, y de cuyo emperador afirma que tenía más honores y riquezas que "ninguno de los soldanes ni otro señor infiel de los que hasta ahora se tiene noticia".[27]

En el terreno de los hechos, muchas de las estrategias seguidas por los conquistadores tenían su referencia en las convenciones de guerra europeas. En las crónicas se habla de cómo Cortés reunía a sus hombres antes de cada batalla, junto con los caballos y la artillería, y disparaba tiros con poca pólvora frente al ejército enemigo. A esto se le llama "alarde de armas" y era una práctica común de los ejércitos cristianos, que Cortés empleaba para atemorizar a los indígenas.

La influencia ideológica más clara en la guerra de conquista la encontramos en los libros de caballería. Se conoce que los soldados españoles eran devotos lectores de dichos libros y que, con frecuencia, les habían acompañado en la navegación a Indias. Como se ha señalado varias veces, el estilo de la *Historia verdadera*, de Bernal Díaz es similar al de los libros de aventuras; aunque él mismo parecía percatarse de la semejanza y trataba de evitarla "e no lo pongo aquí por capítulos lo que cada día hacíamos, porque me parece que sería gran prolijidad... y parecería a los libros de Amadís e de otros de caballería".[28]

Bernal Díaz quiso evitar el parecido con los libros de caballería, y sin embargo, cuando escribe sobre la noche en la que todos los conquistadores miraban desde Tacuba el gran templo de Huitzilopochtli, después de haber sido arrojados de la ciudad imperial, cuenta que Cortés suspiró con gran tristeza y compuso un romance, como era la costumbre en los libros:



El "caballero" Cortés, con elegantes plumas, avanza seguido por su "escudero". *Historia* de Durán.



Amadís de Gaula, con una pluma en el tocado, sigue a su escudero.

En Tacuba está Cortés
con su escuadrón esforzado,
triste estaba y muy penoso,
triste y con gran cuidado,
la una mano en la mejilla,
y la otra en el costado, etc.[29]

Y cuenta cómo uno de sus soldados, el bachiller Alonso Pérez, lo consuela a su vez con otro romance sobre batallas perdidas.

Además del parecido estilístico, en las historias caballerescas están escritas muchas de las estrategias de guerra que emplearon Cortés y sus hombres. Las embajadas y regalos del infiel al cristiano están mencionadas en la *Crónica del Cid Ruy Díaz*.[30] La oración previa a la batalla la hace en sobradisa el Amadís antes de armarse en una ermita de tres fuentes. En esa oración los soldados ruegan a Dios que les ayude en la justa lucha que van a emprender. La costumbre de desarmarse por la noche —de la cual los conquistadores, a su pesar, tuvieron que prescindir— la tenemos también en el *Amadís* y otros libros como parte de una rutina caballeresca. El intento de abrazo que tanto disgustó al emperador Moctezuma y a su corte era una práctica común en los encuentros del caballero y su rey.



Xicoténcatl y Maxixcatzin obsequian mujeres a los españoles. Cortés las recibe junto con otros presentes. *Descripción de Tlaxcala.*

En los libros de caballería se observan dos formas de relación entre caballero y mujer; dualidad que se expresa también en las crónicas de la conquista. Por una parte se habla de una relación romántica exaltada, en la cual la doncella es la motivación central de las acciones del caballero. La mujer en cuestión se convierte en el recuerdo sagrado del caballero; ella es el motor que le impulsa a actuar con valentía; todas las acciones del caballero van en nombre de su dama, de su señora.

Sin embargo, existe el otro lado de la moneda, complementario al de la dama idealizada. En esta otra faceta, más cotidiana, los caballeros tienen una relación frecuente y liberal con las distintas mujeres que conocen a lo largo de sus aventuras. Estas mujeres los atienden, los curan, los alimentan y "folgan" con ellos. Su papel es distinto al de la mujer amada, ellas forman parte de las aventuras y de la vida del caballero lejos de casa.

En las crónicas de la guerra de conquista, y en alguna medida en los hechos, subsisten esas dos formas de relación. Por un lado están las mujeres que asisten, ayudan, acompañan y alimentan: ellas son todas las mujeres indias que los españoles conocen y reciben como regalo durante sus exploraciones y encuentros en tierras mesoamericanas, doña Marina incluida. Forman parte de la vida diaria de los conquistadores fuera de España.

Pero existe también la señora amada que se venera y se extraña. Esta mujer idealizada es, durante la conquista y en forma explícita, Nuestra Señora, la Virgen. Es de ella de quien los conquistadores hablan, y en cuyo honor llevan a cabo sus acciones del día. Su nombre y su imagen preceden los peligrosos combates. Es también a ella a quien deben reverencia y acatamiento los indios vencidos y los aliados.

En la propia literatura caballeresca y en el romance castellano había antecedentes de ese desplazamiento retórico, con el cual se colocaba a la Virgen en el lugar de la señora amada. Veamos como ejemplo el caso de un romance, en el cual los guerreros moros van por el camino hablando de sus amores. De pronto un sirviente cristiano habla con exaltación de su señora y despierta la codicia del rey moro... la dama resulta ser la Virgen María.

Ya se salía el rey moro
de Granada para Almería
con trescientos moros perros
que lleva en su compañía...
cada cual iva hablando
de las gracias de su amiga.
Allí habló un tornadizo
que criado es en Sevilla
pues que habéis dicho señores
decir quiero de la mía /
Blanca es y colorada
como el sol cuando salía.
Allí hablara el rey moro
bien oiréis lo que decía /
Tal amiga como aquessa
para mí pertenecía.
Yo te la daré buen rey
si me otorgares la vida
diesse me la tú el morico (dice)
que otorgada te sería /
Echara mano en su seno
sacó a la virgen María...[31]

Las crónicas de la conquista nos cuentan historias parecidas, por ejemplo la del alférez Juan Volante, quien, en combate, sostiene la bandera con la efigie amada de la Virgen María, y la defiende de los mexicanos a capa y espada. Incluso cuando lo derriban del caballo debe arriesgar la vida, con tal de salvar la imagen de su dama de cualquier afrenta.

La idea española de la participación divina en la guerra, la convicción que muestran los cronistas de que los santos lucharon a su lado contra los infieles, tiene también múltiples antecedentes en la literatura caballeresca. Cuando el rey Búcar está por atacar Valencia, San Pedro anuncia al Cid que la victoria será de los cristianos. También le dice que "Esto será con la ayuda del apóstol Santiago, que Nuestro Señor embiará a la batalla".[32] Los conquistadores dicen haber tenido, igualmente, apoyo constante de Dios y de sus santos, confiesan que "bien parecía" que era Dios quien peleaba. López de Gómara comenta que eran Santiago y San Pedro quienes peleaban y ganaban las batallas contra los mexicanos; a lo que Bernal responde que había sido la combinación del valor de los conquistadores y la gran misericordia de Dios lo que les permitió vencer a los caciques de Tabasco.[33] Lo cierto es que las victorias difíciles y los escapes sorprendentes siempre encuentran parte de su explicación en el razonamiento de la justa guerra cristiana.

Era costumbre de los conquistadores entrar a los templos de los pueblos que los recibían para derribar los ídolos, quitar la sangre de las paredes de las habitaciones y colocar en ellas cruces de madera e imágenes de Nuestra Señora y otros santos. Existen ejemplos de conductas similares en obras como la *Historia del emperador Carlo Magno y de los doce pares de Francia*. Cuando los doce pares se encuentran entre los turcos, reciben protección y hospedaje de la hija del almirante Balán, quien los refugia en una torre del castillo de su padre. Ella les muestra cuatro ídolos de oro, sus dioses, y los cristianos los destruyen para demostrarle a ella que no son sino creaciones humanas, engaños sin ningún valor, parafraseando el texto bíblico de la destrucción de los ídolos. Debe resaltarse el hecho de que los doce pares eran huéspedes de la hija del almirante, quien los protegía y amablemente quiso mostrarles a sus dioses. Estaban en el corazón de la ciudad turca, sitiados y amenazados, pero aun deseosos de mostrarles a sus benefactores la falsedad de aquellos ídolos. Cortés obró de este modo en varias ocasiones, y muy especialmente al colocar en el Templo Mayor de Tenochtitlan una imagen de la Virgen María, arriesgando la propia vida al ir en contra de la religión mexica.

EMOCIONES, SENTIMIENTOS, REACCIONES

Los días de la conquista, como hemos visto, permitieron a ambos ejércitos un constante conocimiento mutuo. En cada encuentro, en cada atisbo al "bando contrario", se observaba al extranjero realizar sus actividades diarias con la mayor naturalidad. Pero

estas actividades, tan comunes para cada uno de los bandos, en la mayoría de los casos hacían que el otro abriera los ojos desorbitadamente. Así, cada ceremonia religiosa, cada atavío de guerra, provocaba en el otro una reacción. Incluso las construcciones, diversos objetos, las armas, rutinas sencillas, impresionaban al contrario en la medida de su novedad, y en la medida en que desataban cantidad de expectativas e ideas.

La arquitectura de las ciudades mesoamericanas dejó sin palabras a los conquistadores. La falta de palabras los llevó a buscar entre sus referentes históricos y culturales algún paralelo, algo que les permitiera darle nombre a los edificios que tenían frente a sí. Los libros de caballería, una vez más, les ofrecieron un modelo: lo maravilloso. En el *Libro del Rey Canamor*, en el *Amadís de Gaula* y en otras obras se hace constante referencia a las maravillas que descubren los caballeros durante sus aventuras, ya sean islas sin explorar o barcos custodiados por leones en donde duerme una doncella... Los conquistadores retoman esta costumbre, y hablan de la provincia de Culúa "en la cual hay muy grandes ciudades y de maravillosos edificios y de grandes tratos y riquezas, entre las cuales hay una más maravillosa y rica que todas, llamada Tenusitlan, que está, por maravilloso arte, edificada sobre una grande laguna".[34] Si, por el contrario, los conquistadores no quieren emplear términos laudatorios para referirse a los edificios que los sorprenden, hablan de ellos como las "mezquitas" de Tenochtitlan, las "casas de ídolos" que, por muy hermosas que sean, son edificios de infieles en donde habitan sacerdotes que se visten de negro y no se cortan ni se peinan el cabello.[35]

En las batallas, el asombro se mezcla con el miedo. La gran cantidad de oponentes indígenas constituía, por ejemplo, uno de los más grandes horrores. Con frecuencia las crónicas se refieren a auténticas multitudes. A veces se habla de tumultos de canoas, tanto en las costas como en los canales de México, y también se describen ciudades y campos de batalla cubiertos de hombres armados.

Otra situación que hacía palidecer a los españoles era la costumbre indígena de gritar durante las batallas, de la que hablamos antes. Al pelear gritaban, tocaban sus tambores y también sus instrumentos de viento. Convertían, de este modo, un campo de batalla en el lugar más ruidoso posible.

> Volvamos a decir, como nos íbamos retrayendo oímos tañer del cu mayor, donde estaban sus ídolos Huichilobos y Tezcatepuca... tañían un instrumento de demonios, y retumbaba tanto, que se oía dos o tres leguas... y en aquel entonces vienen más escuadrones a nosotros, que de nuevo enviaba Guatemuz, y manda tocar su corneta... y retumbaba el sonido que se metía en los oídos.[36]



Los mensajeros indígenas se desploman, aterrorizados después de oír el tronido de las armas de fuego. *Códice Florentino.*

Frente a un enemigo numeroso ya existía el temor, pero los alaridos de guerra lo acentuaban. Los indígenas estaban conscientes de la reacción que ello provocaba y se valían de los gritos para amedrentar.

Los españoles también temían ser capturados vivos y sacrificados en las temidas "mezquitas". Varios conquistadores corrieron con esa suerte, y el riesgo estaba muy presente en el ánimo de sus compañeros. Cortés se refiere a ello en las *Cartas de relación*, cuando cuenta que en los adoratorios de "Tesuico" encontraron las pieles de cinco de sus caballos y, en señal de victoria, la ropa y la sangre de sus compañeros derramada y esparcida por el templo. Perder las batallas podía tener este matiz aterrador.

Los indígenas hallaban también mucho que temer y que admirar en la conducta y las posesiones de los españoles. Más allá del miedo que sintieron al ver por primera vez un caballo —mismo que se disipó con el tiempo al comprobar que se trataba de un animal mortal—, había muchas cosas insólitas alrededor del enemigo. Aún en nuestros días, el sonido de un disparo, el fuego y el olor a pólvora nos hacen voltear la cabeza. Por ello no es difícil imaginarse la sensación que debió producir en los sentidos de los

indígenas escuchar por primera vez un cañonazo. Los informantes de Sahagún registran una de las primeras descripciones que se le hicieron a Moctezuma de las armas de fuego. Ojos, nariz y oído se muestran impactados por la escopeta: "truenos que queman las orejas... hedor de pólvora, que parece cosa infernal... huego que echan por la boca, y [finalmente, el] golpe de la pelota que desmenuza un árbol de golpe".[37]

La actitud que el emperador Moctezuma tomó frente a los extranjeros probablemente contribuyó a acentuar la sensación de temor que se sentía a raíz de su llegada. Eran muy conocidas —y temidas— las embajadas que el rey enviaba, en la época prehispánica, a los distintos pueblos sometidos para cobrarles tributo y robarles a sus mujeres. Dichos mensajeros eran la imagen del poder de la Triple Alianza. Sin embargo, la actitud de los recaudadores de Moctezuma ante Cortés y sus hombres, después de un claro desafío a su autoridad, fue diametralmente opuesta. Por órdenes del emperador mexica, se presentaron ante el conquistador con regalos costosos de oro y mantas, y se declararon sus servidores. Con tal reacción, los indígenas "estaban espantados; y decían unos caciques a otros que ciertamente éramos teules, pues que Montezuma nos había miedo, pues enviaba oro en presente".[38] Este temor, en muchos, tardó en desaparecer. Bernal refiere que cuando el capitán Pánfilo de Narváez desembarcó en las costas de Veracruz para dar batalla a Cortés, éste último recaudó a toda prisa refuerzos y provisiones para vencer a su enemigo. Pidió ayuda a los caciques de Tlaxcala, Xicoténcatl y Maxicatzin, amigos y aliados en la guerra, pero los señores indígenas se la negaron, explicando que si fuese para pelear contra indígenas no vacilarían en tomar las armas, pero que contra *teules* con armas de fuego y caballos no se sentían dispuestos a hacerlo. Al ejército tlaxcalteca no le faltaba el valor ni los recursos, como se vio a lo largo de la guerra contra México-Tenochtitlan, por eso es tan significativa su negativa a luchar contra Narváez.

No fue sólo asombro, ni simplemente miedo lo que despertaron estos primeros encuentros en ambos grupos. Lo incomprensible y lo ajeno generaron también enojo y repudio. Hace falta un estudio que recupere la multitud de pequeños datos dispersos en documentos coloniales sobre las impresiones que los indios tenían de los españoles. Por el momento sólo podemos echar mano de los testimonios de los invasores, que nos permiten conocer lo que a ellos les resultaba ofensivo. Lo más frecuente es, desde luego, su absoluto repudio ante las ceremonias de sacrificio humano, de las cuales destacan el sufrimiento de las víctimas, la connotación idolátrica y el olor a sangre de los templos y las estatuas. Sin embargo, por lo que encontramos relatado en las crónicas, la homosexualidad, y específicamente la "sodomía",[39] parecía disgustarles casi tanto como el sacrificio humano. Mientras los españoles recorrían la costa del Golfo de México entraban en contacto con diferentes pueblos. Después de las batallas y los encuentros iniciales con ellos, la prédica de los conquistadores hacia los indígenas tocaba tres puntos prin-

cipales: la verdadera fe cristiana como contraparte de la idolatría, el servicio y vasallaje debido al emperador español, y la necesidad de poner fin tanto a los sacrificios humanos como a la "sodomía". Es curioso ver que esto les llamara tanto la atención, y que les afectase a tal grado que los cronistas lo mencionen tan frecuentemente en sus obras; si bien no suelen ser específicos sobre las situaciones concretas en las que se percatan de que dicha práctica se llevaba a cabo. Sólo en una ocasión Bernal comenta que en un altar en Champotón vieron unas estatuillas hechas de barro, "unos como caras de demonios y otros como de mujeres, altos de cuerpo, y otros de otras malas figuras; de manera que al parecer estaban haciendo sodomías unos bultos de indios con otros".[40]

Sobre las ceremonias religiosas los ejemplos sobran; casi cualquier manifestación de la idolatría sobresaltaba a los españoles. Las crónicas mencionan su repudio hacia los sacerdotes, con los largos cabellos embadurnados de sangre y muy revueltos. El autosacrificio religioso indígena les disgustaba igualmente: un acto en el que hay un fuerte impacto para los sentidos, pues venía acompañado de la quema del copal en los templos y adoratorios.

TRAS LA BATALLA

Después de largos días de batalla, de noches en armas y en vigilia, con la constante presencia de las heridas, las enfermedades y la muerte, los soldados españoles se derrumbaban en su abatimiento como estatuas de sal. Muchos días tardaban en curarse las heridas, ya que "con el constante andar y la mala cura se empeoraban mucho". Algunos morían tanto de las heridas como del trabajo pesado; y otros quedaban mancos y cojos a causa de ellas.[41] La noche era el momento para recuperar las fuerzas y curar a los enfermos; esto lo hacían con aceite, y se santiguaban las heridas para que el remedio tuviera mayor efectividad. Además del cansancio y las heridas, estaban el hambre y la tristeza.

El abatimiento se hacía presente en los momentos de hambre, y por eso, cuando en alguna batalla les mataban un caballo, aprovechaban al máximo su carne y así encontraban consuelo momentáneo. La tristeza no tardaba en invadir las filas españolas si había una derrota; perder una batalla hacía estragos en su ánimo. Esto sucedió, con particular dramatismo, en la llamada "noche triste", cuando la victoria tan ansiada parecía írseles de las manos.

El abatimiento y la desolación no eran ajenos a los indios, todo lo contrario. Para los mexicas y sus aliados la guerra también trajo consigo desastrosas consecuencias. Tal vez el primero en prever lo que se avecinaba fue el señor mexica Moctezuma. Sumido en una profunda tristeza desde que se enterara de la llegada de los españoles, no hacía más que preguntarse sobre el futuro de su pueblo.[42]

Las relaciones pacíficas con los españoles se rompieron definitivamente después de la matanza en el templo de Huitzilopochtli; muchos nobles fueron muertos en esa festividad y mientras se hacían las exequias y quemaban sus cuerpos, un gran llanto se hizo en toda la ciudad. El llanto por la matanza sería mitigado días después por el júbilo de haber expulsado a los españoles. En ese momento los mexicas pensaban que los españoles habían huido y que nunca más habrían de volver.[43] Pero la felicidad no duraría mucho, la peste de viruela azotó a Tenochtitlan, diezmó su gente y sus fuerzas para contraatacar cualquier asalto español. Cuando finalmente los españoles volvieron a México-Tenochtitlan, recuperados y acompañados de un fuerte ejército indígena, la ciudad fue sitiada y la desolación se hizo presente con gran fuerza.

> Y había gran hambre entre los mexicanos, y grandes enfermedades, porque bebían el agua de las lagunas y comían sabandixas, lacartixas y ratones, etcétera, porque no les entraba ningún bastimento y poco a poco fueron acorralando a los mexicanos, cercándolos de todas partes.[44]



La epidemia de viruela ataca Tenochtitlan y disminuye las posibilidades de resistencia indígena. *Códice Florentino.*

El sitio a la ciudad imperial terminó con la derrota de los mexicas. Los sobrevivientes tuvieron que rescatar de sus hogares las posesiones que habían quedado tras la batalla y el saqueo; en su huida evitaban por todos los medios toparse con los adversarios. Los mexicanos habían luchado y perdido la última de las guerras mesoamericanas.

A partir de ese momento comenzaba un camino sin retorno para el mundo indígena. Una nueva forma de vida estaba por implantarse. Los ritmos y las rutinas del mundo español pronto tomarían su lugar en las nuevas tierras conquistadas y la realidad indígena quedaría a su merced. El ejercicio de conocer y descifrar al adversario que se había iniciado en la conquista continuaría durante muchos años, pero convertido en un proceso en el que nuevas reglas y un nuevo orden ofrecían el camino de la adaptación.

NOTAS

[1] Díaz del Castillo, 1982, pp. 65-66.
[2] Sahagún, 2000, pp. 1176 y 1186.
[3] Díaz del Castillo, 1982, p. 74.
[4] Cortés, 1975, p. 68.
[5] Mauss, 1979, pp. 156-157.
[6] Mauss, 1979, pp. 150-160.
[7] Díaz del Castillo, 1982, p. 24.
[8] Díaz de Castillo, 1982, p. 74.
[9] Muñoz Camargo, 1984, p. 238.
[10] Muñoz Camargo, 1984, p. 238.
[11] Pitt-Rivers, 1979, pp. 180-182.
[12] Pitt-Rivers, 1979, p. 178.
[13] Díaz del Castillo, 1982, p. 73.
[14] Sahagún, 2000, p. 1167.
[15] Rodríguez de Montalvo, 1997, p. 76.
[16] Cortés, 1975, p. 39.
[17] Díaz del Castillo, 1982, p. 64.
[18] Díaz del Castillo, 1982, p. 123.
[19] Sahagún, 2000, p. 1186.
[20] Díaz del Castillo, 1982, p. 171.
[21] Sahagún, 2000, p. 1214.
[22] Sahagún, 2000, p. 1229.
[23] Díaz del Castillo, 1982, p. 415.
[24] Díaz del Castillo, p. 162.

[25] Alvarado Tezozómoc, 1975, p. 32.
[26] Sahagún, 2000, p. 1232.
[27] Cortés, 1975, p. 69.
[28] Díaz del Castillo, 1982, p. 384.
[29] Díaz del Castillo, 1982, p. 359.
[30] "Crónica del Cid...", 1997, p. 94.
[31] *Cancionero de romances...*, 1967, p. 248.
[32] "Crónica del Cid...", 1997, p. 98.
[33] Díaz del Castillo, 1982, p. 63.
[34] Cortés, 1975, p. 31.
[35] Cortés, 1975, p. 64.
[36] Díaz del Castillo, 1982, p. 397.
[37] Sahagún, 2000, p. 1174.
[38] Díaz del Castillo, 1982, p. 92.
[39] Los juicios de los españoles sobre las "sodomías de los indios", sobre los "indios sodomitas", se refieren con la mayor frecuencia a lo que hoy llamaríamos homosexuales pasivos y, en particular, a la cópula anal.
[40] Díaz del Castillo, 1982, p. 8.
[41] Cortés, 1975, p. 87.
[42] Sahagún, 2000, p. 1172.
[43] Sahagún, 2000, p. 1206.
[44] Sahagún, 2000, p. 1221.

REFERENCIAS

Alvarado Tezozómoc, Fernando de
1975 *Crónica mexicáyotl*, traducción de Adrián León. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cancionero de romances...
1967 *Cancionero de romances en que están recopilados la mayor parte de los romances...* Madrid: Editorial Castalia.

Clendinnen, Inga
1997 *Aztecs. An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cortés, Hernán
1975 *Cartas de relación*, nota preliminar de Manuel Alcalá. México: Editorial Porrúa.

"Crónica del Cid..."
1995 "Crónica del Cid Rui Díaz", *Historias caballerescas del siglo XVI*, vol. I. Madrid: Turner, Biblioteca Castro.

Díaz del Castillo, Bernal
1982 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Carmelo Sáenz de Santa María (ed.). Madrid: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo-Consejo Superior de Investigación Científica.

MAUSS, Marcel
1979 *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

MUÑOZ CAMARGO, Diego
1984 "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, t. I. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

PITT RIVERS, Julian
1979 *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea*. Barcelona: Editorial Crítica.

RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garci
1997 *Amadís de Gaula*. Barcelona: Plaza y Janés.

SAHAGÚN, Bernardino de
2000 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Alfredo LÓPEZ AUSTIN y Josefina GARCÍA QUINTANA (eds.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Cien de México).

12
LOS PUEBLOS, LOS CONVENTOS Y LA LITURGIA

PABLO ESCALANTE GONZALBO
Y ANTONIO RUBIAL GARCÍA
Instituto de Investigaciones Estéticas,
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México

La colonización española en América se distingue de otras formas de colonización de la Era Moderna por su capacidad para propiciar y administrar relaciones interétnicas y, en última instancia, por haber generado prácticas de mezcla racial y cultural que, con el paso del tiempo, en países como México, han dado lugar a sociedades mestizas. El formidable proceso del mestizaje empezó, en el caso de la Nueva España, y no sin cierta paradoja, con un sistema de segregación. En términos jurídicos, este sistema implicaba la existencia de dos repúblicas: la república de indios y la república de españoles. En términos geográficos la división implicaba, en sus orígenes, una distinción entre poblaciones de españoles (en las que había también esclavos negros y algunos trabajadores indios y mestizos) y poblaciones de indios. En teoría, los indios no debían abandonar sus asentamientos y los españoles no debían avecindarse entre los indios, tampoco los negros. La separación de las dos repúblicas obedecía por lo menos a tres motivaciones distintas. 1) Era un sistema que facilitaba la supervivencia de ciertas estructuras de la organización y el gobierno indígenas, y en esa medida daba cumplimiento al pacto establecido entre los señoríos indígenas y la Corona española; un pacto en el que la obediencia debida a la Corona no implicaba la renuncia de los señores naturales a ciertos derechos, como el ejercicio de la autoridad política en sus jurisdicciones. 2) Además, la división de las repúblicas buscaba proteger a los indígenas de la sobreexplotación de su fuerza de trabajo por parte de españoles voraces. La experiencia antillana había enseñado que la demanda irracional de trabajo podía conducir a una depredación catastrófica. 3) Finalmente, los frailes opinaban que la segregación impediría que los indios adquirieran los malos hábitos de los españoles, como la holgazanería y la falta de piedad. Se pensaba que la nueva fundación de la Iglesia cristiana tendría más éxito si no se adherían a ella elementos viciados procedentes del Viejo Mundo.

El sistema de las dos repúblicas favoreció el desarrollo de comunidades indígenas que gozaban de cierta autonomía y que recibían el efecto de la occidentalización de manera gradual, efecto que estaba en cierta forma administrado por los únicos españoles autorizados, en principio, para vivir entre los indios: los frailes mendicantes. Sin embargo, hay que decir también que el sistema de segregación tenía múltiples fisuras y que poco a poco fue cediendo ante diversas presiones. A veces eran los propios indios quienes requerían de la presencia de españoles en sus tierras: así sucedía, por ejemplo, cuando se veían obligados a contratar a un artista europeo para pintar un retablo o incluso cuando contrataban a un pastor español para que les cuidara el rebaño de la comunidad. Pero la presión mayor la ejercieron los colonos españoles: poco a poco obtuvieron mercedes que les permitieron fundar estancias de ganado en las proximidades de los pueblos indígenas y fueron autorizados a vivir en los asentamientos de los indios, donde también se dedicaban al comercio. Como la producción de carne y el tránsito de mercancías tenían beneficios para las poblaciones indígenas, la práctica se hizo frecuente y normal.[1] Además, muchos indígenas se vieron obligados a abandonar sus pueblos de manera periódica por el sistema de repartimiento, que permitía a los españoles contar con fuerza de trabajo segura y a bajo costo. También la población africana convivía con los indígenas: según parece los negros de asentamientos españoles, como los reales de minas, eran aficionados a incursionar en comunidades indígenas, y se dice que las mujeres indígenas gustaban de la compañía de los negros.

Pero la convivencia interétnica y el mestizaje que de ella resultó, no obstan para que podamos reconocer, a lo largo de todo el siglo XVI, un panorama generalizado de poblaciones básicamente indígenas y moderadamente autónomas.

Permiso para seguir al negro Juan

Yo, Antonio de Mendoza... por cuanto Ana, india natural del Pueblo de Tepeaca, pareció ante mí y me hizo relación que ella está casada y velada según orden de la Santa Madre Iglesia con Juan, negro esclavo de don Francisco de Mendoza, y que el dicho su marido al presente va a la provincia de Guatemala y ella quiere ir con él de su voluntad, pues es su marido, hacia la dicha provincia como a otra cualquier parte donde fuere, y me pidió le diese un mandamiento para que en ello no le pongan impedimento... y por mi visto lo suso dicho... le doy licencia para que de su voluntad pueda ir con su marido donde quisiere...

Licencia expedida por Antonio de Mendoza, marzo de 1550 (transcripción de H. Martínez)

LOS ASENTAMIENTOS INDÍGENAS

Muchos pueblos y ciudades del centro y del sur de México conservan, hoy en día, una traza y una plaza central que corresponden con el diseño que se les dio en el siglo XVI. A los frailes y a las autoridades españolas les parecía inadecuado el patrón de asentamiento predominante en Mesoamérica en tiempos de la conquista: un mosaico de pequeñas ciudades, villas y pueblos, muchos de los cuales estaban situados en las laderas e incluso en lo alto de las montañas. El proceso de reubicación de la población se dio con lentitud, a lo largo del siglo XVI y parte del XVII, pero los primeros casos ocurrieron en la misma década de la conquista. En estos traslados, los españoles escogieron de preferencia valles, en los cuales la circulación del viento no tuviera obstáculos —lo cual se consideraba más saludable— y trazaron cuadrículas que partían de una gran plaza central y se extendían de manera simétrica hacia los cuatro puntos cardinales; las manzanas resultantes se dividieron en predios. Familias indígenas que habían vivido en diferentes pueblos (y que, en algunos casos, podían ser hablantes de distintas lenguas) fueron obligadas a congregarse en los nuevos asentamientos urbanos. Las epidemias que se sucedieron a lo largo del siglo XVI favorecieron el plan español de congregar, pues era muy difícil que subsistieran de manera independiente poblados que habían perdido a la mayoría de sus miembros.[2]

1576, arrojábamos sangre

El día primero de agosto comenzó la enfermedad, demasiado fuerte, en Tecamachalco; no se podía resistir... Cuando llegamos al mes de octubre se habían enterrado treinta personas. De tres o en dos días morían por hemorragia; les salía sangre por la nariz, por las orejas, por los ojos, por el ano. A las mujeres les salía sangre por sus entrepiernas. A nosotros los varones nos salía sangre por el miembro. Algunos morían por diarrea, recaían al instante; luego por esto morían.

Anales de Tecamachalco (versión de Eustaquio Celestino Solís y Luis Reyes García).

1576, la suma

Continuóse por casi año y medio esta plaga, y mandó el prudente virrey don Martín Enríquez que se tuviera cuenta con el número de los que morían, y se fuesen en cada barrio empadronando, para saber luego cuántos había llevado de aquella vez la muerte: y hallóse que habían sido arriba de dos millones...

Agustín Dávila Padilla, *Historia de la Provincia de México...*, libro I, cap. XXXIII.



Mapa de los linderos de Cuauhtinchan, 1563. Se aprecia claramente la cuadrícula de los asentamientos coloniales: el propio Cuauhtinchan, Tepeaca y algunos otros.

Un caso típico de estas nuevas poblaciones del siglo XVI es el de Huejotzingo. El antiguo señorío indígena estaba formado por cuatro cabeceras; cada una de estas cabeceras tenía su asentamiento en una colina. Un sistema de barrancas mantenía separadas a las colinas entre sí. El emplazamiento era muy adecuado para un señorío militarista que buscaba situar a su población en lugares casi inexpugnables, pero inconveniente para el plan español de tener a la población indígena reunida, accesible, y asentada en espacios rigurosamente ordenados. Así que los frailes franciscanos empezaron por convocar a la población de las cuatro cabeceras en un pequeño poblado vecino: allí donde antiguamente los huejotzincas se reunían para el mercado, los frailes empezaron a congregarlos para la administración de los sacramentos. En 1528, cuatro años después de su arribo a la Nueva España, los franciscanos habían localizado un terreno en pleno valle, alejado algunos kilómetros de los asentamientos prehispánicos, y allí fundaron la ciudad de Huejotzingo, la que hoy conocemos.[3]

Procesos análogos tuvieron lugar en toda la Nueva España, pero en general no fueron tan tempranos como el de Huejotzingo. A mediados de siglo, después de la gran epidemia de 1545, hubo muchas congregaciones; pero aún hubo pueblos que permanecieron en los asentamientos prehispánicos hasta las décadas de los sesenta y setenta, e incluso, en algunos casos, hasta principios del siglo XVII.



San Bernardo, Hidalgo. Pequeña iglesia de visita, sin convento, en un poblado menor.

Abandonar los pueblos: desesperación

El virrey Velasco inició su política de congregaciones con los otomíes que habitaban las rancherías dispersas de la sierra, en los alrededores del Valle de México...

> "Un indio casado, viendo que lo quitaban de un pueblo por pasarlo a otro y que le enajenaban de su casa, tierras, arbolillos y magueyes (que es lo que sobre manera estiman) y que lo llevaban donde él mismo había de hacer su casilla y en sitio y puesto raso y limpio de las cosillas que en la otra parte dejaba y que aunque lo alegaba no se oían sus clamores, desesperado de la vida, fue a su casa y mató a su mujer e hijos y todas las cosas vivas que había en ella y quemó sus alhajuelas (aunque eran muy pocas) y luego él mismo se ahorcó diciendo: que aquél era el último remedio de tan mala vida".

Juan DE TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, libro V, cap. XLIII.

En todas las ciudades y villas[4] indígenas con jerarquía de cabeceras, unas 400 en la Nueva España del siglo XVI, había una presencia permanente de los frailes mendicantes. El espacio urbano de estas poblaciones tenía un núcleo indiscutible formado por el conjunto conventual: centro de la vida religiosa, ámbito de aprendizaje, campo de experimentación tecnológica y foco de occidentalización en el sentido más amplio del término.

EL ATRIO CONVENTUAL: PROCESIONES Y FIESTAS

Los frailes fueron los más activos promotores del cambio en las comunidades indígenas, y los conjuntos conventuales fueron los ámbitos donde se produjeron las transformaciones más importantes, desde el orden tecnológico hasta las formas de organización de la liturgia.

Las primeras edificaciones conventuales fueron muy sencillas; estaban formadas por una pequeña capilla de adobe o mampostería, techada generalmente de paja o madera, dos o tres habitaciones para los frailes y una capilla abierta con pila bautismal y altar para las celebraciones religiosas. Llegó a haber algunas edificaciones sólidas, de buen tamaño, cubiertas de bóveda y decoradas con piedra labrada en la misma década de los años treinta, pero la mayoría de las edificaciones definitivas, que son las que hoy conocemos, se realizaron en la segunda mitad del siglo XVI.[5]



Vista de lo que fuera el huerto del convento de Huaquechula, Puebla.

El primer espacio delimitado y preparado para las tareas de la evangelización era casi siempre el del atrio o patio, que solía estar amurallado y se comunicaba con el exterior por tres salidas (sur, poniente y norte). Una cruz, generalmente labrada con los símbolos de la Pasión de Cristo, se situaba en el centro del atrio y presidía de alguna manera todas las ceremonias religiosas de la comunidad. En varias de las cruces atriales que todavía hoy se conservan pueden apreciarse elementos de tradición indígena, como las plumas labradas en el fuste o el travesaño de algunas de ellas. Vinculadas a la idea de lo sagrado en la tradición indígena, las plumas siguieron utilizándose en la liturgia cristiana con la anuencia de los frailes, y se usaban para adornar muebles e imágenes fijos pero también para aderezar el cuerpo. A este respecto es significativo que el cabildo de Tlaxcala haya emitido una orden que prohibía arrancar las plumas de quetzal de las andas procesionales para danzar con ellas.[6]

El uso de las plumas y la práctica de la danza eran rasgos de la tradición religiosa indígena que los frailes permitieron y aun favorecieron. Otro tanto ocurrió con la práctica de presentar ofrendas, crucial en el rito mesoamericano y perfectamente compatible con la liturgia cristiana. Motolinía habla con gran admiración y sin censura de las ofrendas que los indios llevaban ante el Santísimo el Jueves Santo: platos de comida, mantas de algodón, *copalli*, animales vivos, pequeñas cruces decoradas con plata y plumas de quetzal; algunas de las cosas comestibles se utilizaban para alimentar a los pobres del hospital, otras, aunque no lo especifica el cronista, debían ser para el convento.[7]

Además de las ofrendas propiamente dichas, los indios eran muy afectos a llevar objetos a la iglesia para bendecir, y los trataban con la mayor veneración: "en la fiesta de la Purificación o Candelaria —cuenta el mismo fray Toribio— traen sus candelas a bendecir y después que con ellas han cantado y andado la procesión, tienen en mucho lo que les sobra, y guardánlo para sus enfermedades, y para truenos y rayos".[8] Por otro lado, los ramos del Domingo de Resurrección los guardaban todo el año y dos o tres días antes del Miércoles de Ceniza los llevaban a los patios de las iglesias, donde hacían grandes montones y los quemaban para hacer la ceniza que se usaba para bendecir.

La Semana Santa era una época del año especialmente celebrada por las comunidades, periodo en el que se llevaban a cabo procesiones de sangre, como la que se representa en un gran mural del templo de Huejotzingo: dos largas filas de flagelantes encapuchados desfilan hacia el exterior de la nave, tal como lo hacía cada Viernes Santo la procesión del Santo Entierro.[9] En estas procesiones llegaban a participar mujeres, niños y gente de todas las edades; se sangraban con los flagelos de estrellitas de acero, y quienes no conseguían este tipo de instrumento se mortificaban con cordeles, "que no escuece menos", al decir de Motolinía. Después de la disciplina, los penitentes se lavaban las heridas con "agua de ají" o chile caliente. El mismo autor asegura que durante la Cuaresma, en Tlaxcala, todos usaban de azotes, lunes, miércoles y viernes, y que se

iban disciplinando de un barrio a otro, de iglesia en iglesia, y esto lo hacían también "en tiempos de necesidad de agua y de salud".[10]

Las procesiones podían tener lugar fuera del atrio o dentro de él, en un recorrido perimetral que usaba las capillas posas de las esquinas como descansos; los indios participaban en ellas con entusiasmo y las enriquecían con recursos de su tradición. El más notable de ellos era seguramente el uso de flores, en forma de grandes arcos o a manera de tapices inmensos que cubrían muros y pisos. El *copalli* indígena sustituía al incienso, aunque el fuego se confiaba a las velas, más eficaces que las antorchas antiguas.

Entre todas las procesiones, la del Corpus Christi era sin duda la que se celebraba con mayor suntuosidad; Motolinía describe cómo los indios de Tlaxcala arrojaban al piso su ropa para que pasara sobre ella la custodia y llenaban el camino de enramadas y arcos, y los muros del templo con guirnaldas de flores. Al principio sólo tenían una procesión muy sencilla con una cruz, pero luego hicieron "muchas cruces y banderas de santos y otros atavíos para sus procesiones". De ahí los copiaron los de Huejotzingo que hicieron "mangas de cruces y andas de oro y plumas".[11]

La aceptación española de los recursos festivos indígenas no estuvo exenta de reparos. Así por ejemplo, las danzas que los indios realizaban en las ceremonias religiosas (mezcla de las danzas guerreras autóctonas con las de moros y cristianos españolas), fueron vistas con recelo por religiosos como Diego Durán, quienes se percataron de que había en ellas una intención que no era totalmente afín a la que tenían los evangelizadores: "cantan (sus idolatrías) mientras ven que no hay quien los entienda presente. Empero, en viendo que sale el que los entiende, mudan el canto y cantan el cantar que compusieron de San Francisco, con el Aleluya al cabo, para solapar sus maldades".[12]

En 1538 los obispos declararon una prohibición contra las danzas y fiestas de indios en las iglesias, y también contra la colocación de palos altos en los atrios para el juego ritual del volador. Pero, a la larga, las prohibiciones no fueron acatadas, ni por los frailes ni por los indios.[13]

Plantas y flores: la liturgia indígena

Estas yerbas olorosas, juntamente con espadañas y juncia, sirven para tender por el suelo, así de la iglesia como de los caminos por donde ha de ir la procesión; y encima de las yerbas van sembrando flores. Estos caminos de la procesión tienen enramados, de una parte y otra... Hacen del camino o calle, por donde pasa la procesión, tres calles... Estas calles se dividen, o con arbolillos hincados en el suelo o con una arquería de arcos pequeños... cubiertos de ramas y flores, de diversas maneras y colores. Procesiones ha habido del Santísimo Sacramento, en que se contaron más de mil arcos... y las flores y rosas que por todo ello había, se tasaron... en dos mil cargas.

Juan DE TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, libro XVII, cap. VII.

CATEQUESIS Y TEATRO

Además de sus funciones procesionales, las capillas posas del atrio eran también espacios para impartir la doctrina con medios mnemotécnicos y con carteles didácticos, tal como lo ilustra Valadés en su célebre grabado.[14] Aunque el agustino Grijalva señala que en los conventos de su orden se recitaba la doctrina todas las mañanas en la iglesia y por las noches en los barrios, al pie de las cruces ("siempre adornadas de juncia y flores"),[15] lo común era que esas reuniones catequísticas se llevaran a cabo los domingos en los atrios, antes de la misa. Muy temprano, los "mandones" indígenas ordenaban a la gente de cada barrio que caminaran en hileras de hombres y de mujeres y se dirigieran al atrio cantando himnos. Al llegar al atrio se pasaba lista, y se distribuía a las personas por edades y sexos alrededor de cada una de las capillas posas (como se puede observar en el grabado de Valadés) y ahí se les hacía repetir el catecismo; en esta labor los frailes eran ayudados por jóvenes de ambos sexos instruidos por ellos para desempeñarse como catequistas. Quienes habían faltado a la catequesis eran castigados con azotes.

Catequizados y castigados

Estos muchachos (los que se educaban con los frailes) sirvieron mucho... para destripar los ritos idolátricos que de noche se hacían, y las borracheras y areitos que secretamente y de noche hacían a honra de los ídolos, porque de día éstos (los muchachos) espiaban dónde se había de hacer algo de esto de noche, y de noche, a la hora conveniente iban con un fraile o con dos, sesenta o cien de estos criados de casa (los muchachos criados con los frailes), y daban secretamente sobre los que hacían alguna cosa de las arriba dichas:.. y prendíanlos a todos y atábanlos y llevábanlos al monasterio, donde los castigaban y hacían penitencia, y los enseñaban la doctrina cristiana, y los hacían ir a maitines a la media noche, y se azotaban, y esto por algunas semanas, hasta que ellos estaban ya arrepentidos de lo que habían hecho y con propósito de no lo hacer más, y así salían de allí, catequizados y castigados...

Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general...*, libro X, relación del autor.

En una de aquellas capillas posas, en el convento de Calpan, se conserva todavía un relieve que representa a Cristo en majestad flanqueado por una azucena y una espada, símbolos de la Misericordia y de la Justicia; en la parte baja de la composición, varias figuras humanas salen de sus tumbas. Se trata de la resurrección de los muertos el día del Juicio Final. El artista indígena que ejecutó la talla copió la imagen de un grabado europeo, pero escenas como ésa podían verse en las representaciones teatrales que tenían lugar en los atrios de los conventos. En la representación del Juicio Final, la Resurrección era evocada por algunos actores indígenas que salían de las tumbas previamente abiertas en el atrio.



Escena del juicio final, similar a las que se representaban en los atrios. Capilla posa del conjunto conventual de Calpan, Puebla.

A veces las representaciones teatrales consistían en grandes pantomimas, como la realizada en Tlaxcala en 1538, donde se escenificó la toma de Jerusalén por los ejércitos cristianos y en la que participaron un gran número de naturales y españoles;[16] otras veces las representaciones formaban parte de los sermones, como las que hacía fray Luis Caldera, quien arrojaba a una hoguera, en medio del atrio, perros y gatos vivos para ejemplificar los sufrimientos de los condenados en el infierno.[17] Con similar dramatismo, fray Antonio de Roa se hacía azotar públicamente mientras cargaba una cruz, y se lanzaba sobre brasas encendidas para infundir en sus fieles el horror al pecado y para mostrar los sufrimientos de Cristo.[18] Había también obras más convencionales, con escenas de la vida de la Virgen o de San Juan Bautista o de la adoración de las Reyes Magos. También se organizaban en el atrio grandes cuadros escenográficos con el paraíso terrenal lleno de árboles, ríos, fuentes y animales;[19] y allí, con sencillos diálogos, se daban enseñanzas contra la embriaguez, la poligamia, el adulterio o la idolatría. Los indios varones (las mujeres estaban excluidas) tuvieron en estas representaciones una gran libertad de actuación y una participación muy activa, pues armaban las escenografías, elaboraban los vestuarios, actuaban, bailaban y cantaban en las obras y, muy posiblemente, colaboraban con los frailes en su escritura. Sin duda, en toda la organización de estos espectáculos jugaron un papel importante las cofradías y los cabildos.

Muy a menudo el teatro fue asimilado por los indios como un rito más, y los frailes eran parcialmente responsables de esta interpretación, pues en los primeros tiempos se administraron sacramentos en el contexto de algunas representaciones. Motolinía cuenta que esto ocurrió al final del gran espectáculo acerca de la toma de Jerusalén en 1538, y que la obra sobre la Natividad de San Juan Bautista comenzaba con una misa y terminaba con el bautizo de un niño de ocho días al que se le ponía el nombre de Juan.[20] Tal fusión entre rito y teatro llevó a los actores indígenas a vivir su actuación como una remembranza de sus antiguos ritos en los cuales los hombres se volvían dioses. Thomas Gage narraba en el siglo XVII cómo "aquel que en la danza hacía de San Pedro o de San Juan Bautista iba antes a confesarse diciendo que debía estar santificado y puro como el santo que iba a representar, y debía prepararse para morir. Del mismo modo, los que hacían de Herodes o Herodías, y algunos de los soldados que en la danza iban a hablar y acusar a los santos, luego iban a confesarse de este pecado y deseaban absolución por su pecado de sangre".[21]

LOS SACRAMENTOS

El teatro era, sin embargo, una práctica ocasional; en cambio el atrio se veía ocupado todas las semanas del año con la celebración de la misa dominical, oficiada desde una capilla abierta, con la impartición de los sacramentos del bautismo, la confesión y el matrimonio, y con la celebración de los sepelios. En esta liturgia sacramental, más intimista que las procesiones y las fiestas, podemos descubrir también indicios de una vivencia propiamente indígena de la religión, rasgos de lo que podríamos llamar una "indianización" del cristianismo.

Un caso muy claro a este respecto fue el de la confesión anual. Cuenta fray Diego Valadés que una vez terminada la instrucción catequística "se les lee el modo de confesarse siguiendo por orden los diez mandamientos, lo que escuchan con suma atención y mientras están oyendo anotan por medio de granos de maíz o piedritas los pecados y su número, con sus circunstancias; o dibujan figuras o imágenes y de este modo se confiesan bien, con claridad y fidelidad". Valadés da también a entender que se confesaban por turnos y que los frailes les daban boletas para hacerlo (primero los varones y después las mujeres, salvo que hubiera algún enfermo o mujer encinta) y que eran muy ordenados y corteses en sus colas.[22] Motolinía, por su parte, se asombraba de la gran presteza que tenían para hacer penitencia, incluso las mujeres preñadas, y recuerda que muchos, en el momento de la confesión, le pedían que los mandara ayunar o disciplinarse.[23] Este afán por recibir penitencia podría deberse a la confusión que parece haber existido entre delito y pecado; una confusión que parece haber sido bastan-

te interesada, para tratar de evadir el cumplimiento de un castigo judicial con el argumento de que se había cumplido ya una penitencia impuesta por el religioso. Vale la pena conocer el testimonio completo:

> agora, cuando alguno mata o adultera, acógese a nuestras casas y monasterios, y, callando lo que le hicieron, dicen que quieren hacer penitencia, y cavan en la huerta, y barren en la casa, y hacen lo que les mandan, y confiésanse de allí algunos días, y entonces declaran su pecado y la causa porque vinieron a hacer penitencia. Acabada su confesión, demandan una cédula firmada del confesor, con propósito de mostrarla a los que rigen, gobernador y alcaldes, para que sepan que han hecho penitencia, y confesados, y que ya no tiene nada contra ellos la justicia.[24]



Bautismo de los indígenas. *Códice Telleriano Remensis.*

Los indios se acercaban al bautismo con fervor; eran capaces de recorrer enormes distancias, durante varios días, para acudir a un convento y solicitar el bautismo. Y si se les negaba, por no haber recibido la catequesis, ellos suplicaban a los frailes con el llanto más conmovedor. Quizá este fervor tenga que ver con la identificación del bautismo con un ritual de alianza; en efecto, desde fechas muy tempranas, y por lo menos entre los indios caciques, el acto de acudir a bautizarse era visto como un hecho político relacionado con cierta idea de vasallaje. Con mucha frecuencia los señores de los pueblos acudían al monasterio más cercano para recibir el bautismo, e incluso llevaban a sus hijos, que heredarían tarde o temprano su cargo y dignidad, para que fueran catequizados y bautizados.[25] Así regresaban a sus pueblos, diríase que ungidos o confirmados en su poder, a la manera de los señores que acudían a Tula, en la época prehispánica, para ser confirmados en su dignidad.

Es interesante el caso mencionado por Motolinía, de cómo los señores de 40 provincias y de 12 lenguas distintas llegaron a Tehuacán para celebrar la Pascua de 1540; además de participar en los ritos de Semana Santa, traían gente a bautizar, confesar y casar.[26] La trascendencia política del acto, como gesto de reconocimiento de la jerarquía de una población administrada por los religiosos de San Francisco, salta a la vista.

Una de las adaptaciones más interesantes que los indios hicieron en relación con el bautismo fue el sistema de compadrazgo. Manipularon la figura del padrino y el nexo de compadrazgo con la finalidad de tejer redes de compromisos y responsabilidades que dieran consistencia a la comunidad. De esa forma, proliferaron los padrinos relacionados con aspectos distintos del bautismo mismo. Mendieta se refiere a la fiesta de San Francisco, cuando centenares de madres en cada pueblo acudían al atrio para "ofrecer a sus hijos" (se dice que eran "chiquitos", pero no se precisa la edad); llevaban a los niños vestidos con el trajecito del santo, y les acompañaban otros parientes y amigos "que traen como padrinos o madrinas de aquella investidura... y traen sus habitillos... y cordones para que se los bendigan y vistan, y con ellos sus candelas de cera blanca... otras ofrendas... y otras cosas, según su devoción y posible".[27] La fabricación de padrinos para ceremonias y prácticas distintas del bautizo hace pensar que la figura de padrino estaba desprovista de la solemnidad religiosa que en principio debía tener. Y en efecto, esa misma impresión nos deja otra forma de adaptar la función del padrino a las necesidades concretas de la comunidad: el caso de los pueblos que decidieron encomendar a un pequeño grupo de ancianos y músicos la tarea de apadrinar a todos los bautizos de la comunidad; esto se hizo particularmente en los pueblos pequeños debido a la prohibición eclesiástica de contraer matrimonio entre compadres.[28] El compadrazgo surgido de otras ceremonias y fiestas permitiría tejer vínculos de reciprocidad sin minar las estrategias de reproducción y alianza que dependían del matrimonio.

Y fue quizás en el terreno del matrimonio donde los indígenas impusieron mayores desafíos al cristianismo. Motolinía se quejaba de que al principio de la evangelización, durante los primeros tres o cuatro años, los principales estaban con las mujeres que querían. Incluso en los núcleos familiares existían, tiempo después, ex esposas integradas subrepticiamente al grupo doméstico como parte de la familia.[29] En Michoacán el *cazonci*, señor del reino, después de ser bautizado con el nombre de Francisco y de tomar una esposa legítima, continuó teniendo en su casa a las otras, e incluso al tiempo de su muerte estuvo presente ese grupo de "mujeres del cazonci". Su hermano adoptivo, don Pedro, también tenía varias mujeres. Una de ellas acudió a quejarse de esta práctica ante don Vasco de Quiroga, en ese entonces (1533) oidor de la Audiencia.[30] Si tenemos en cuenta que los franciscanos tenían una misión en Michoacán desde 1525, no nos cabe duda que los frailes habían pactado con los caciques y, a cambio de apoyo y otros beneficios, les habían permitido mantener una situación tan irregular para el cristianismo como la poligamia.

Por lo que se refiere al rito del matrimonio, era evidente que la Iglesia no podía ofrecer una celebración tan rica y prolongada como la fiesta de cuatro días de duración que tenía lugar en la época prehispánica. Sin embargo, se ideó una ceremonia de matrimonios colectivos, con una procesión de desposados coronados de flores que portaban candelas encendidas; la procesión terminaba con una breve exhortación y con la unión de las manos de los contrayentes.[31] Pero, tanto antes como después de la ceremonia, los indios conservaban sus propias normas; las casamenteras continuaban teniendo una fuerte injerencia en la elección de pareja, y en muchas localidades se conservaba la costumbre de que el novio residiera un tiempo en casa de su futuro suegro, y realizara cierta cantidad de trabajo para conseguir a su mujer. A pesar de que esta práctica fue censurada en el III Concilio Provincial, por considerársela como una compra, sabemos que sobrevivió en muchas comunidades.[32]

La más amada, para el sacramento cristiano

Fueron grandes los trabajos y perplejidades que tuvimos a los principios para casar a los casados, y que tenían muchas mujeres, para darles aquellas que el derecho manda que tomen, porque para examinar los parentescos y saber cuál fue la primera, para dársela, nos vimos en un laberinto de gran dificultad, porque ellos mentían en decir cuál fue la primera y hacían embustes para casarse con aquella que ellos tenían más afección; y para saber con cuál habían hecho la ceremonia que usaban cuando tomaban mujer legítima, fue necesario revolver y saber muchas ceremonias y ritos idolátricos...

Bernardino DE SAHAGÚN, *Historia general...*, libro X, relación del autor.



Alegoría del adulterio. En este detalle, una dama española escucha el consejo del demonio, como lo hiciera Eva en su tiempo. Pintura mural de la iglesia de Santa María Xoxoteco, Hidalgo.

Con algunas ambigüedades e incomprensiones, los sacramentos fueron integrándose poco a poco a la vida cotidiana de los indios, y modificaron sus pautas de comportamiento hasta la propia muerte. Sabemos por Diego Valadés que los cadáveres eran puestos en los féretros y "cubiertos con un paño preciosísimo y se adorna la... cruz con mangas de diversos tejidos. Mas si perteneció a la Orden de los caballeros,[33] es vestido con una túnica de seda y una cruz también de seda color púrpura". El mismo autor señala que había mucho cuidado para las honras fúnebres, incluso entre los pobres. Sólo se enterraba a los difuntos en la mañana, después de la misa, o por la tarde, después de las oraciones. La gente común era enterrada en algún punto del atrio, mientras que las capillas posas parecen haberse reservado para los caciques muertos. En la parte media de algunos cementerios había "un lugar muy vistoso donde se guardan las calaveras", especie de osario que a más de un indígena le habrá recordado el antiguo *tzompantli*. Con una campanilla se daba la señal en el pueblo para ir al cementerio, adonde acudían todos los hombres (no las mujeres) con guirnaldas de flores y candelas y acompañados de músicos y cantores; un sacerdote salía al encuentro del cortejo con una cruz y un estandarte color púrpura y después del entierro todos iban al templo a hacer los últimos rezos.[34]

LA MÚSICA

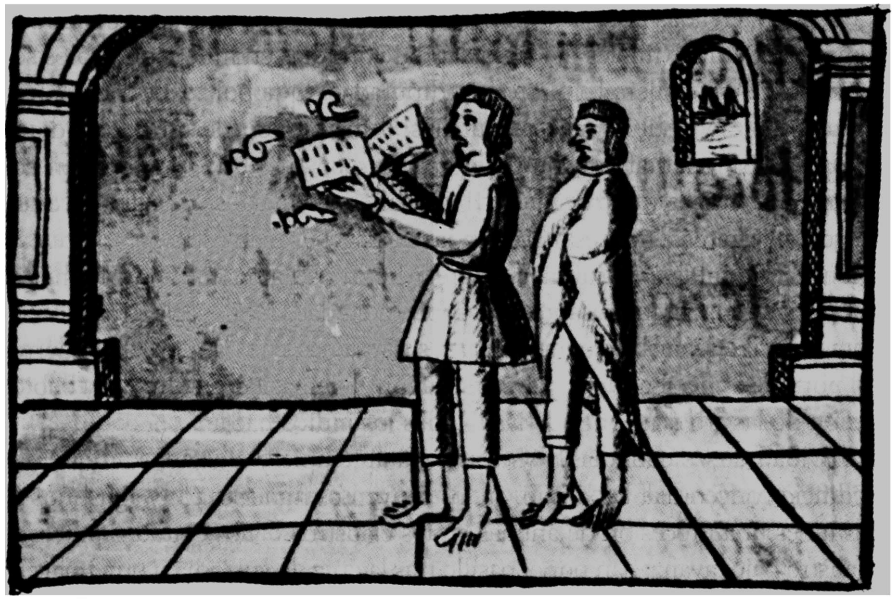
Uno de los grandes atractivos de la liturgia del siglo XVI, particularmente en el ámbito indígena, era la música. Desde fechas tempranas los frailes organizaron a los músicos en capillas, e iban cambiando cada año a quienes ocupaban los oficios de maestro y de capitanes. Los indios tenían "todo género de música" tanto en los pueblos principales como en los menores, y ellos mismos fabricaban sus instrumentos "que ya no hay que traerlos de España como solían".[35] En opinión de Zumárraga, los indios se convertían más por la música que por la predicación, y agrega: "los vemos venir de partes remotas por oír y trabajar por la aprender (la música) y salir con ello".[36] La gran importancia que la música tenía para la sociedad indígena antigua y el entusiasmo con que los frailes fomentaron la práctica de la música para animar la liturgia, parecen haber contribuido a crear una especie de casta o estrato privilegiado de músicos y cantores. Mantener a este grupo era gravoso para las comunidades y suscitaba preocupación en las autoridadaes eclesiásticas quienes así se expresaban de ellos: "son grandes holgazanes... y destruyen las mujeres casadas y doncellas, y hacen otros vicios anexos a la ociosidad en la que se han criado".[37] Varias disposiciones contribuyeron a restar peso a este grupo, en número e importancia.

Poco después de mediar el siglo, la música litúrgica quedó separada de la festiva. En el Concilio Provincial de 1555 se prohibió la utilización de trompetas en las iglesias, y se dejó su uso sólo para las procesiones. Ahora el órgano era el único instrumento litúrgico oficial, pero como conseguir un órgano era punto menos que imposible, durante un tiempo se usaron flautas concertadas para sustituirlo.[38]

Pasión por la música

Los primeros instrumentos de música que hicieron y usaron fueron flautas, luego chirimías, después orlos y tras ellos vihuelas de arco, y tras ellas cornetas y bajones; finalmente no hay género de música que se use en la Iglesia de Dios que los indios no lo tengan y usen en todos los pueblos... y ellos mismos lo labran todo que ya no hay que traerlo de España. Una cosa puedo afirmar con verdad, que en todos los reinos de la cristiandad (fuera de las Indias) no hay tanta copia de flautas, chirimías, sacabuches, trompetas, orlos, atabales, como en sólo este reino de la Nueva España... Los demás instrumentos que sirven para solaz y regocijo de las personas seglares, los indios los hacen todos y los tañen: rabeles, guitarras, discantes, vihuelas, arpas y monacordios; y con esto se concluye que no hay cosa que no hagan; y... pocos años después que aprendieron el canto comenzaron ellos a componer, de su ingenio, villancicos en canto de órgano a cuatro voces...

Juan DE TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, libro XVII, cap. IV.



Cantores indígenas ensayan en un pasillo. *Códice Florentino.*

Conforme avanzaba la segunda mitad del siglo XVI, se iban concluyendo los edificios definitivos de las iglesias, y la liturgia se iba desplazando del atrio al interior del templo; pero incluso allí llegarían las señales de un cristianismo teñido de tradiciones nativas. Mendieta refiere varias prácticas indígenas que llamaron su atención, como la de colocar a un niño de pecho a los pies del altar y dejarlo allí hasta el final de la misa, o la de llevarse agua bendita de las pilas a sus casas. Algunas de las prácticas que llaman la atención del religioso son de raigambre antigua, y él mismo lo percibe: "se precian los viejos, por muy principales que sean, de barrer las iglesias, guardando la costumbre, en tiempos de su infidelidad, que en barrer los templos mostraban su devoción".[39]

COFRADÍAS

Las primeras cofradías que se organizaron en los pueblos indígenas fueron las del Santísimo Sacramento, asociadas a las fiestas de Corpus. Poco después se fundaron las de Disciplinantes (también llamadas de Sangre) para organizar las procesiones de flagelantes de la Semana Santa; de estas celebraciones también se ocupaban las cofradías de La Soledad, la Veracruz y la del Desprendimiento. Por último se fundaron las cofradías de Ánimas, surgidas para subvencionar los gastos mortuorios y las misas por los difuntos,

y las del Rosario, creadas por los dominicos para fomentar esta práctica. Mendieta afirma que para su tiempo (finales del siglo XVI) las cofradías en muchos pueblos se regían más por mano de las mujeres o matronas (diputadas), que por los hombres, lo que no era común en otras instituciones comunales.[40] El número de estas cofradías era ya enorme para 1585 y se habían convertido en asociaciones que funcionaban con gran autonomía de los frailes y párrocos. El III Concilio Provincial se quejaba de que las cofradías hacían derramas innecesarias para las fiestas y usaban éstas como pretexto para embriagueces y comidas.[41] Esa misma percepción nos dejó años antes Francisco Cervantes de Salazar en una interesante nota sobre la ciudad de Tlaxcala: "tiene esta ciudad en su comarca más de cuatrocientas iglesias, sin muchas que han mandado derrocar los obispos, por no ser necesarias... y evitarse algunas demasiadas comidas y bebidas que con ocasión de las advocaciones de las iglesias los indios hacían".[42]

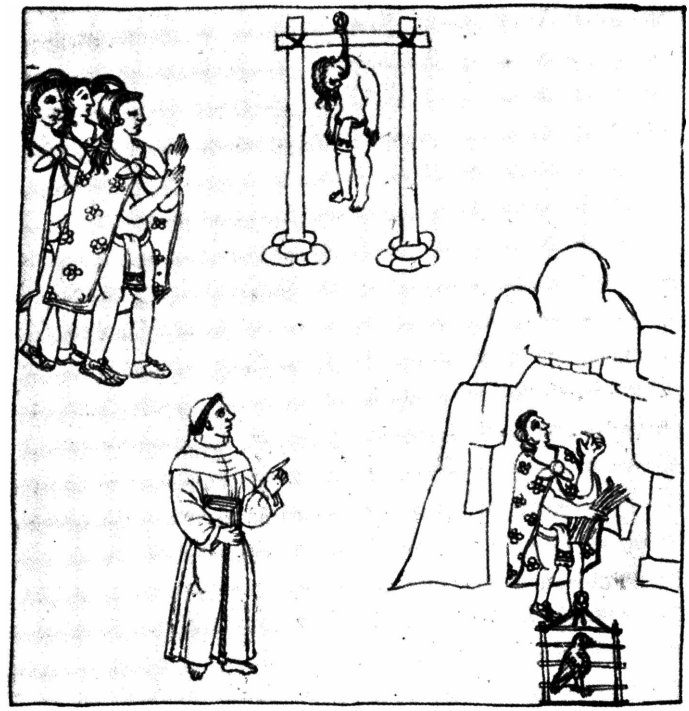
La actividad de las cofradías no se limitaba al templo y al atrio, sino que incluía el propio edificio conventual. De hecho, en los conventos franciscanos y agustinos se hacía todos los lunes una procesión de ánimas en los claustros.[43] Los cofrades procesionaban por el claustro bajo; avanzaban por el pasillo tras la cruz, la custodia u otra imagen sagrada, y se detenían en cada una de las esquinas. Los nichos y altares que todavía hoy vemos en los ángulos de los claustros nos hablan del antiguo uso procesional de estos recintos.



Cofrades flagelantes en la procesión de Viernes Santo. Pintura mural del convento de Huaquechula, Puebla.

A LA PUERTA DEL CONVENTO

Junto con los claustros, el otro espacio conventual donde se desplegaron un gran número de intercambios litúrgicos fueron las porterías. Fray Diego Valadés señala que en ellas se colocaba siempre una escudilla llena de agua y una campanilla para quienes llegaran a pedir el bautismo y estuviesen en grave peligro de muerte.[44] Los frailes tuvieron siempre las porterías como espacios privilegiados para colocar pinturas donde se exaltaba la propia orden religiosa con la presencia de los santos fundadores, de cuyos pechos salían árboles genealógicos, o bien con la representación de los primeros fundadores de las provincias mendicantes en Nueva España. Bajo estas figuras, los frailes también administraban justicia, como nos lo muestra uno de los grabados de fray Diego Valadés, quien glosando esta imagen, explica: "Nosotros los religiosos... escuchamos todas las controversias de los indios... y por causa de la buena voluntad que nos tienen ponemos fin a ellas sin aparato de juicio... pues lo que ha ordenado el religioso lo reciben cual si viniese de Dios".[45]



En las primeras etapas de la evangelización, los frailes asumen funciones judiciales y llegan a condenar a muerte a los idólatras. *Descripción de Tlaxcala.*

Ciertamente la función de administrar justicia tenía muy poco que ver con la liturgia en un sentido estricto; sin embargo, el hecho de que Valadés la haya incluido como parte de su atrio litúrgico, y que en él, el fraile juez aparezca sentado en una cátedra semejante a las episcopales (asociadas al sacramento de la confirmación) nos hace pensar en un acto revestido de ritualidad y formalismos. Además, las escenas representadas en los seis arcos de portería que flanquean el de "Justicia" son de carácter sacramental (confesión, misa, comunión y extremaunción). No es fácil delimitar por tanto el carácter profano de un acto que para frailes e indios debió estar sacralizado por el espacio en que se realizaba y por la solemnidad con la que se le revestía.

Esta misma sacralidad debieron tener las otras actividades desarrolladas en las porterías. Los peregrinos que dormían ahí por las noches pudieron encontrar bajo sus techos y muros decorados con escenas religiosas, no sólo protección contra las inclemencias del tiempo sino también amparo contra los espíritus malignos y contra las fuerzas oscuras. Quienes llegaban a solicitar en ellas alimentos, convirtieron a menudo éstos en beneficios con cargas mágicas. Valadés cuenta que cuando llegaban los indios a las porterías a la hora que se estaba preparando la comida, los frailes siempre les daban algo, y ellos recibían este alimento "como reliquia" y agrega: "son muy dados a usar aceite, ajos y cebollas, y cuando les aqueja cualquier enfermedad nos piden esas cosas... y todas las cosas que les dan los religiosos las tienen por benditas y santas".[46] De esta sacralización también participaron algunos objetos como el cordón y el hábito de San Francisco.[47]

El amor, en un convento tan pobre

Fray Domingo de Santa Ana evangelizaba entre los zapotecos, donde a menudo visitaba pueblos que no tenían edificado un convento. Estaba en uno de aquellos pueblos cuando una noble indígena se enamoró de él: a la mujer se le "encendió fuego en el corazón", "amando perdidamente al honestísimo religioso"; el cronista dice que era "una mujer apasionada". Y veamos lo que pasó una noche...

"No había puertas ni ventanas en el pobre aposento, donde el religioso estaba". El religioso "comenzó a dormir, al propio tiempo que el demonio estaba velando, y atizando el fuego en aquel miserable corazón de la mujer atrevida. Llegó al aposento del religioso, y... entró en su busca... la temeraria llegó a su cama, y le tocó las manos. Preguntó entonces el religioso. ¿Quién eres?... ¿Eres demonio, mujer u hombre? Respondió la pobre. Mujer soy principal, que vengo en tu busca. Declaróle su nombre, porque por él se le representase al religioso su hermosura, que era grande, y manifestóle su dañado intento... pero como él tenía muy asentada en su corazón la virtud de la castidad... Con la mano izquierda cogió de un brazo a la pobre, y en la derecha un zapato de los suyos, que conforme a su gran cuerpo, era razonable instrumento: y comenzó a dar recios golpes en aquella cabeza, donde tan vano pensamiento había cabido.

Agustín Dávila Padilla, *Historia de la provincia de México...*, libro II, cap. XLVI.

NOTAS

[1] Se puede percibir la naturalidad con la que las autoridades indígenas se plantean el asunto de la convivencia con españoles, a lo largo de las *Actas del Cabildo de Tlaxcala*. En ocasiones es una iniciativa indígena la que plantea la conveniencia de invitar a un español, y otras veces se trata de autorizar a españoles que solicitan el permiso para residir dentro del ámbito de jurisdicción del ayuntamiento de Tlaxcala.

[2] Para el tema de las congregaciones y la fundación de nuevos asentamientos son particularmente elocuentes las obras de MENDIETA, 1997 y TORQUEMADA, 1975-1983. Entre las aproximaciones al problema de las congregaciones puede citarse a GIBSON, 1964, especialmente pp. 282-285; GERHARD, 1977; GARCÍA MARTÍNEZ, 1987, especialmente pp. 151-179, y LOCKHART, 1992, pp. 44-46.

[3] CÓRDOVA TELLO, 1992, documenta con detalle el proceso; sin embargo, él no estaría de acuerdo con nuestra idea de que antes de 1528 se construyó una pequeña iglesia provisional en el asentamiento de mercado que era más o menos equidistante a las cuatro cabeceras.

[4] La denominación genérica de "pueblo" para referirse a los asentamientos indígenas procede de la propia documentación colonial, pero el sentido del término es predominantemente político y no califica el tipo de asentamiento. En términos de complejidad sociopolítica así como de organización y jerarquización del espacio, muchos "pueblos de indios" son asentamientos urbanos, ciudades o villas, y algunos, como Tlaxcala, llevaban efectivamente ese título.

[5] En estudios recientes se proponen fechas muy antiguas para construcciones del siglo XVI de buen tamaño y de cierta riqueza, por ejemplo CÓRDOVA TELLO, 1992 y ESCALANTE, 1994. El repertorio más completo de fechas, muchas de las cuales no han sido en lo fundamental cuestionadas, lo encontramos en KUBLER, 1948.

[6] *Actas del Cabildo*..., p. 300.

[7] MOTOLINÍA, 1989, pp. 156 y 160.

[8] MOTOLINÍA, 1969, p. 55.

[9] Hay dos estudios sobre el mural de Huejotzingo que profundizan en el tema de las procesiones de Semana Santa: ESTRADA DE GERLERO, 1983, y VERDI WEBSTER, 1997.

[10] MOTOLINÍA, 1989, pp. 157 y ss, y p. 232.

[11] MOTOLINÍA, 1989, p. 200.

[12] DURÁN, 1967, vol. I, p. 122.

[13] GARCÍA ICAZBALCETA, 1941, vol. I, p. 170.

[14] Fray Diego VALADÉS en su *Retórica cristiana* dejó constancia de ésta y otras actividades en un grabado que representa el atrio, en cuyo primer plano dos sacerdotes (uno de ellos, Gante) enseñan a los indios el catecismo frente a grandes cartones con dibujos.

[15] GRIJALVA, 1985, p. 44.

[16] MOTOLINÍA, 1969, pp. 67 y ss.

[17] RICARD, 1947, p. 219.

[18] GRIJALVA, 1985, pp. 223 y ss.

[19] MOTOLINÍA, 1969, pp. 63 y ss.

[20] MOTOLINÍA, 1969, pp. 63 y 72.

[21] GAGE, 1980, p. 190.

[22] VALADÉS, 1989, p. 483.

[23] MOTOLINÍA, 1989, p. 231.

[24] SAHAGÚN, 1989, pp. 46-47.

[25] MOTOLINÍA, 1971, p. 130.
[26] MOTOLINÍA, 1989, p. 222 y ss.
[27] MENDIETA, 1997, vol. I, p. 501.
[28] GONZALBO, 1998, p. 42.
[29] GONZALBO, 1998, p. 84.
[30] WARREN, 1977, p. 127.
[31] VALADÉS, 1989, p. 501.
[32] GONZALBO, 1998, p. 46.
[33] Sobre la orden de los caballeros, véase el artículo de Margarita Menegus en este volumen.
[34] VALADÉS, 1989, p. 502 y ss.
[35] MENDIETA, 1997, vol. II, p. 76.
[36] Carta de fray Juan de Zumárraga, México 17 de abril de 1540. CUEVAS, 1914, p. 99.
[37] Real cédula de 1561, citada por RICARD, 1947, pp. 333-334.
[38] TURRENT, 1993, p. 45.
[39] MENDIETA, 1997, vol. II, pp. 94 y ss.
[40] MENDIETA, 1997, vol. II, p. 85.
[41] GARCÍA PIMENTEL, 1897, p. 226.
[42] CERVANTES DE SALAZAR, 1971, vol. I, p. 282.
[43] PHILLIPS, 1999, pp. 227 y ss.
[44] VALADÉS, 1989, p. 437.
[45] VALADÉS, 1989, p. 493.
[46] VALADÉS, 1989, p. 503.
[47] MOTOLINÍA, 1971, p. 173. Nos referimos a este asunto en el apartado referente a "Relaciones personales...", en la sección de este libro que lleva por título "El ámbito civil, el orden y las personas".

REFERENCIAS

Actas del Cabildo...

1985 *Actas del Cabildo de Tlaxcala, 1547-1567.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Archivo General de la Nación-Instituto Tlaxcalteca de la Cultura.

Anales de Tecamachalco...

1992 *Anales de Tecamachalco, 1398-1590*, versión de Eustaquio Celestino SOLÍS y Luis REYES GARCÍA. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Fondo de Cultura Económica-Gobierno del Estado de Puebla.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco

1971 *Crónica de la Nueva España* (2 vols.), Manuel MAGALLÓN (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles-Ediciones Atlas.

CÓRDOVA TELLO, Mario

1992 *El convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología histórica.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CUEVAS, Mariano
1914 *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México.* México: Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología.

DÁVILA PADILLA, Agustín de
1955 *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores.* México: Editorial Academia Literaria.

DURÁN, Diego
1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* (2 vols.). México: Editorial Porrúa.

ESCALANTE, Pablo
1994 "La iglesia sumergida. Hallazgos y nuevas ideas sobre las primeras edificaciones agustinas en la zona de Metztitlán", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 65, pp. 47-76.

ESTRADA DE GERLERO, Isabel
1983 "El programa pasionario en el convento franciscano de Huejotzingo", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, vol. 20, pp. 642-662.

GAGE, Thomas
1980 *Viajes en la Nueva España.* La Habana: Casa de las Américas.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín
1941 *Nueva colección de documentos para la historia de México, siglo XVI* (5 vols.). México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo
1987 *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700.* México: El Colegio de México.

GARCÍA PIMENTEL, Luis
1897 *Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570.* México: José Joaquín Terrazas e Hijas Impresor.

GERHARD, Peter
1977 "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", *Historia Mexicana*, vol. XXVI, núm. 3, pp. 347-395.

GIBSON, Charles
1964 *The Aztecs Under Spanish Rule.* Stanford, California: Stanford University Press.

GONZALBO AIZPURU, Pilar
1998 *Familia y orden colonial.* México: El Colegio de México.

GRIJALVA, Juan de
1985 *Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín en las Provincias de la Nueva España.* México: Editorial Porrúa.

KUBLER, George
1948 *Mexican Architecture of the Sixteenth Century.* New Haven: Yale University.

LOCKHART, James
1992 *The Nahuas After the Conquest.* Stanford, California: Stanford University Press.

MENDIETA, Gerónimo de
1997 *Historia eclesiástica indiana* (2 vols.), estudio preliminar de Antonio RUBIAL GARCÍA. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente o
1969 *Historia de los indios de la Nueva España*, Edmundo O'GORMAN (ed.). México: Editorial Porrúa.
1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'GORMAN (ed.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
1989 *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio*, Edmundo O'GORMAN (ed.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

PHILLIPS, Richard
1999 "La participación de los indígenas en las procesiones por los claustros del siglo XVI en México", *Relaciones, estudios de historia y sociedad*, vol. XX, núm. 78, pp. 227-250.

RICARD, Robert
1947 *La conquista espiritual de México*. México: Editorial Jus.

SAHAGÚN, Bernardino de
1989 *Historia general de las cosas de la Nueva España* (2 vols.), A. LÓPEZ AUSTIN y J. GARCÍA QUINTANA (eds.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana.

TORQUEMADA, Juan de
1975-1983 *Monarquía indiana* (7 vols.), Miguel LEÓN PORTILLA (ed.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

TURRENT, Lourdes
1993 *La conquista musical de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

VALADÉS, Diego
1989 *Retórica cristiana*, traducción de Tarsicio HERRERA ZAPIÉN. México: Fondo de Cultura Económica.

VERDI WEBSTER, Susan
1997 "Art, Ritual, and Confraternities in Sixteenth-Century New Spain", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 70, pp. 5-43.

WARREN, Benedict
1977 *La conquista de Michoacán 1521-1530*. Morelia: Fimax Publicistas.

13
LA EDUCACIÓN Y EL CAMBIO TECNOLÓGICO

PABLO ESCALANTE GONZALBO
Y ANTONIO RUBIAL GARCÍA
Instituto de Investigaciones Estéticas,
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México

EL CONVENTO NO ERA SÓLO EL ESPACIO DE LA LITURGIA, también era el modelo de organización para los pueblos. El cronista fray Juan de Grijalva decía del poblado de Santa Fe (fundado hacia 1530 por Vasco de Quiroga) que más parecía un gran monasterio que un poblado, pues sus habitantes oraban y recitaban la doctrina de día y de noche, y laboraban, ayunaban y se flagelaban como si fueran frailes de vida muy austera.[1] Independientemente del carácter retórico de la frase, no cabe duda que éste debía ser para los frailes el pueblo ideal.

A partir del modelo de Santa Fe se organizaron los hospitales de los conventos como centros de oración y trabajo caritativo, y se crearon escuelas conventuales para enseñar a los niños a recitar el oficio divino. A este ideal moral estaba unido el concepto de "policía cristiana", que implicaba la congregación de los poblados, el trazo de calles y plazas, la dotación de agua, pero, sobre todo, la conformación de instituciones comunales (hospitales, cofradías, cajas de comunidad etc.) y educativas para crear una nueva organización económica, social y política. A partir de este proyecto, podemos entender mejor la repercusión cultural que tuvo el convento sobre las comunidades indígenas.

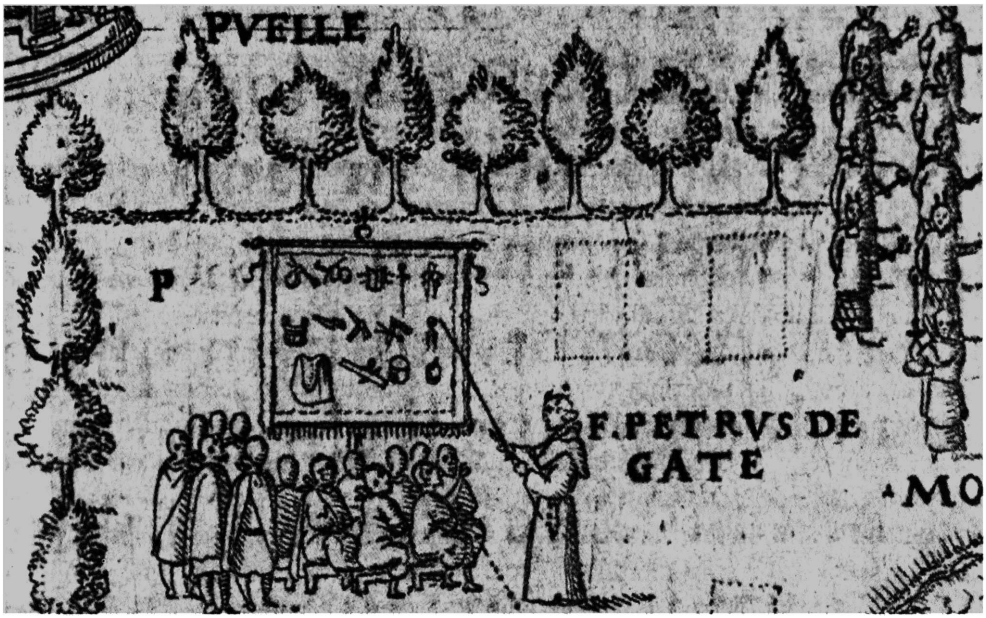
En la base de la empresa mendicante en Nueva España se encontraban las escuelas. Según los testimonios de los frailes había en ellas cerca de 5 000 niños (entre los siete y los 15 años) para 1531, y tan sólo en San José de los Naturales se educaban 600. El tema central de varias cartas de franciscanos de esta década y de la siguiente es la educación de los niños en los conventos, su vida ejemplar y la ayuda que esos niños les prestaban en el aprendizaje de los idiomas nativos y en la destrucción de los santuarios antiguos y de la religión demoniaca.[2] Fray Diego Valadés indica que las escuelas estaban a un costado de los templos; a los jovencitos que asistían a ellas se les enseñaba el modo de hablar y escribir correctamente, a cantar y tocar instrumentos de cuerdas y viento, a pintar y a dibujar y todas las otras artes mecánicas. Señala además que se les



Santa Fe de la Laguna. Desde temprano algunas mujeres comienzan con los preparativos: este viernes a su barrio le corresponde preparar la comida y las ofrendas florales en honor a la Virgen.

reunía y despedía tocando unas campanillas, que asistían a las ceremonias ordenadamente y permanecían en el templo con gran compostura.[3] Durante las primeras décadas, dice Sahagún, "dormían en la casa que para ellos estaba edificada... donde los enseñábamos a levantarse a media noche, y los enseñábamos a decir los maitines de Nuestra Señora... y aun les enseñábamos que de noche se azotasen". Cuarenta años después el mismo fraile señalaba que los habían echado de los dormitorios que en un principio habían construido para ellos y les habían mandado a dormir con sus padres y "desde entonces sólo venían a la mañana a aprender a leer y escribir".[4]

Aunque los principales testimonios que tenemos sobre el tema son franciscanos, sabemos que los agustinos y los dominicos tenían prácticas similares. Los cronistas agustinos, por ejemplo, remarcan su labor pedagógica en el convento de Tiripitío, sede de una importante escuela de artes y oficios que alimentó de artesanos a todo Michoacán. Sin embargo, sólo los franciscanos se dedicaron a la instrucción de las niñas nobles, colaboradoras después en la catequesis de las mujeres. En la escuela las niñas no estudiaban música, pero las ex alumnas de esas casas, aun estando casadas, asistían en las mañanas a decir las horas de Nuestra Señora. La idea de los frailes era formar a las esposas de los jóvenes egresados de sus conventos y formar familias cristianas nobles



Fray Pedro de Gante enseña artes manuales en la escuela de San José de los Naturales. Detalle del grabado de Diego Valadés.

que fueran modelo para los macehuales. Sin embargo, Zumárraga asegura que los matrimonios entre egresados de los conventos y las jóvenes educadas por los frailes no fueron comunes pues los muchachos alegaban que ellas "se criaban ociosas y a los maridos los tenían en poco, ni los querrían servir según la costumbre suya [de] que ellas mantienen a ellos, por haber sido criadas y doctrinadas de mujer de Castilla".[5] El mismo fracaso tuvo la idea franciscana original de formar un clero indígena, idea que animó la fundación del colegio de Santiago Tlatelolco, y que se vio frustrada por la prohibición oficial de ordenar sacerdotes nativos.

La labor de las escuelas fue fundamental en el proceso de codificación de las lenguas indias transcritas en caracteres latinos y en la elaboración de libros, a veces impresos y a veces manuscritos, que enriquecieron las bibliotecas y los coros de los conventos. A este respecto, una carta de los franciscanos señala que los indios aprendieron "a pautar y apuntar canto llano como canto de órgano, y de ambos cantos hicieron muy buenos libros y salterios de letra gruesa para los coros con sus letras muy grandes, muy iluminadas, que ellos mismos encuadernaban".[6] Los frailes se vieron también beneficiados con estas escuelas pues ellas funcionaron como lugares de formación lingüística de su personal evangelizador.

Ese mismo enriquecimiento mutuo se puede observar en otra de las instancias dependientes de los conventos: los hospitales. Las múltiples epidemias que asolaron a la población indígena desde las primeras décadas del siglo hicieron necesaria la fundación de sanatorios que funcionaron en todas las regiones de Mesoamérica, pero sobre todo en Michoacán. El servicio en ellos lo realizaban seis hombres y seis mujeres (en pueblos mayores hasta 12, y más en tiempos de epidemias) por turnos de una semana. Además del cuidado de los enfermos, los encargados seguían una vida de oración y ayuno. Para el sustento de los hospitales se tenían reservadas algunas tierras y rebaños, puestos también al cuidado de la comunidad, e incluso los herreros y carpinteros trabajaban un día para su manutención. Un mayordomo y un prioste o rector llevaban las cuentas y se hacían cargo de los enfermos peregrinos, a quienes llevaban de hospital en hospital hasta sus pueblos.[7] Había también un fiscal, dedicado a organizar la vida religiosa, las fiestas, las misas y demás, pues muchos hospitales tenían sus propias capillas. Estos cargos eran de elección anual y eran ayudados por los cofrades o semaneros.

En 1569 los franciscanos escribieron a Juan de Ovando para que desaparecieran los hospitales en el centro de Nueva España, no así en Michoacán, porque no cumplían con los objetivos para los que habían sido creados, pues corregidores, caciques y principales defraudaban sus finanzas. Sin embargo, una importante labor se había



Atención a un enfermo. *Códice Florentino.*

desarrollado en ellos durante décadas, además de los ricos intercambios de conocimientos que se dieron entre la medicina tradicional de los indios y las prácticas y conocimientos terapéuticos occidentales. En unas ordenanzas redactadas en náhuatl por fray Alonso de Molina, además de regular la vida cotidiana de los hospitales, el cuidado de los enfermos y las ceremonias con los agonizantes, se establece que sirvan en el hospital las personas con conocimientos de las propiedades curativas de las hierbas, aunque advierte el peligro de que entren en él los brujos.[8]

La peña y la puente

Por parte de los naturales del pueblo de Ocoytuco me fue hecha relación que entre el dicho pueblo y el de Ziqualpa estaba una barranca hondable en un camino muy pasajero donde convenía hacerse una puente de piedra para el paso de la gente española y naturales... por la presente doy licencia que la dicha puente de piedra se haga en la dicha barranca en una angostura que en ella se hace de peña tajada sin hacer estribos de argamasa sino solamente un arco comience desde la superficie de la peña y que tenga de hueco hasta quince pies y para dicho edificio ayuden los pueblos de la comarca... cada uno de ellos con cuatro vigas de a cinco brazas sobre que se funde la cimbrería de la puente y los pongan a donde puedan llegar bueyes a arrastrarlas... y cada labrador español que tuviere labranza una legua en torno de la dicha puente, ayude con una yunta de bueyes que arrastren las dichas vigas...

Carta del virrey don Martín Enríquez, General de Parte I, Archivo General de la Nación (según transcripción de Silvio Zavala)

EL CAMBIO TECNOLÓGICO

La tecnología mesoamericana, extraordinariamente compleja y eficaz en todos los aspectos relacionados con la intensificación de la producción agrícola, combinaba dos componentes fundamentales: las obras de irrigación y control del agua, y la aplicación de un conjunto de procedimientos (selección de la semilla, abono de la tierra, protección de las plantas jóvenes, asociación y rotación estratégica de cultivos) que incrementaban el rendimiento de la tierra y las expectativas de éxito de una cosecha. Era una agricultura cuyo buen resultado se debía a la organización del trabajo y al conocimiento tradicional de los procedimientos y las especies; pero su instrumental era de una sencillez asombrosa: hachas de piedra, varas y una suerte de azada o pala de madera, el *huictli*, como se le conocía en náhuatl. No hubo una contribución europea inmediata a la agricultura tradicional indígena y los antiguos cultivos mesoamericanos siguieron produciéndose con las técnicas ancestrales. Aunque no existen estudios sobre el efecto

del arado de reja en Nueva España, es muy probable que su utilización fuera apareciendo en los pueblos indígenas de forma muy gradual hacia el siglo XVII, a causa de la necesidad de usar yuntas para arrastrarlo, lo cual era casi un lujo. La revolución tecnológica que sin duda ocurrió en la Nueva España del siglo XVI, tiene que ver más bien con la introducción de nuevas especies animales y vegetales, con el conjunto de procedimientos adecuados para aprovecharlas y hacerlas prosperar, con el enriquecimiento de los oficios artesanales y la consiguiente multiplicación de los instrumentos de trabajo y, finalmente, con la introducción sistemática de la rueda, del hierro y de otros metales en los procesos de producción.

LA HIDRÁULICA

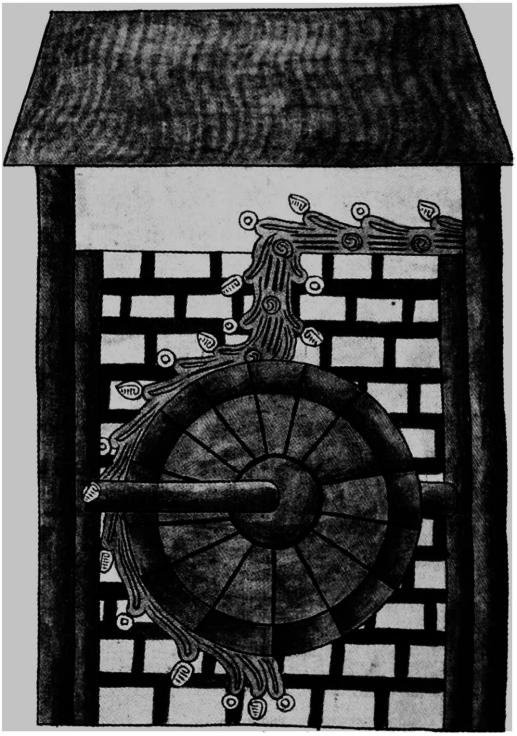
La contribución de los frailes en la introducción de la tecnología europea fue fundamental y comenzó con la planeación y adaptación de los nuevos espacios urbanos. La ubicación de las posibles fuentes de abastecimiento de agua, el diseño de canales, cisternas, estanques, fuentes y pozos corría a cargo de los religiosos. En muchos claustros, atrios y plazas quedan aún ejemplos de esas obras, además de las arcadas de algunos acueductos. Por otro lado, el uso de compuertas, tubos y llaves, asociados al aprovechamiento de los desniveles, introdujo en tierras americanas novedades en el manejo del agua, entre ellas la fuente de chorro y el grifo de agua.

Una de las aplicaciones más útiles de los nuevos conocimientos hidráulicos tiene que ver sin duda con el molino. Muchas comunidades indígenas contaron con molinos en el siglo XVI. El molino de viento no parece haber sido adecuado para estas tierras pero sí, en cambio, el molino cuyas paletas son movidas por el agua. Estos molinos permitían procesar el trigo que muy pronto se introdujo en la Nueva España. Incluso si los indios consumían poco o ningún trigo, solían cultivar y beneficiar el cereal para obtener recursos adicionales para la comunidad; recordemos que el trigo fue bastante caro en Nueva España, más que la carne.

Por supuesto que la introducción del molino implicaba el uso de otro principio que era desconocido en la tecnología mesoamericana, el giro de la rueda en un eje fijo. En la Nueva España del XVI irrumpieron de golpe todos los artefactos relacionados con el principio giratorio que en Europa se habían desarrollado a lo largo de siglos: además del propio molino y de la noria que lo movía, la carreta, la carretilla manual, la rueca, los pernos (como los empleados en los portones), la polea o polipasto. El hecho de que la polea haya adoptado en estas tierras el nombre de malacate (del náhuatl, *malácatl*) es significativo: aquel artefacto prehispánico empleado para hilar era el que más se acercaba al principio giratorio de la nueva tecnología.



Caja de agua que abastecía al pueblo de Tepeapulco. Obra del siglo XVI.



Noria. *Códice Kingsborough.*

Molinos, abusos

Casi todos los encomenderos españoles dispusieron la edificación de algunos molinos y aprovecharon para ello las corrientes de los ríos; los molinos se mencionan cientos de veces, aunque nunca se dan pormenores técnicos ni sociales sobre su funcionamiento. Lo que sí sabemos, es que la construcción y funcionamiento de un molino implicaba siempre una nueva presión sobre la fuerza de trabajo indígena:

> en la ciudad de México, a primero de octubre de 1549, los indios quejosos dicen que podía haber once años que el marqués D. Hernando Cortés les hizo edificar un molino de moler trigo junto a las casas que el dicho marqués ocupaba (en Cuernavaca) podía haber dieciocho años poco más o menos; en el cual molino se ocuparon los indios seis meses más o menos, andando a la continua cada día en la obra de él cien indios más o menos, la cual hicieron a su costa, poniendo los materiales, sin darles por ello cosa alguna. Ese molino está con la huerta, a un lado de las casas, quedando del otro lado de ellas el tiengues o mercado de los indios de la villa...

Documento del Ramo Hospital de Jesús, Archivo General de la Nación (según transcripción de Silvio Zavala).

LOS CULTIVOS Y LAS HUERTAS CONVENTUALES

La grandes huertas que estaban integradas a los conjuntos conventuales novohispanos fueron auténticos campos de experimentación para la introducción y adaptación de cultivos, y fueron los espacios en los que los indígenas aprendieron a conocer y cultivar los nuevos productos: manzanas, peras y membrillos, naranjas, limones y toronjas, duraznos, albaricoques y ciruelas de varios tipos, higos, granadas y, desde luego, la vid, la morera y el olivo, y también hortalizas como ajos, cebollas, cardos, coles, lechugas, rábanos, pepinos y melones. Con el tiempo se fueron encontrando los climas más adecuados para cada cultivo; varios fueron sujetos a controles y restricciones, pero todos ellos estuvieron en experimentación durante las primeras décadas en la mayoría de los conventos. La reclusión de las diferentes especies en el ámbito controlado del huerto amurallado, el riego y la esmerada atención que se prestaba a cada planta, dieron buenos resultados.[9]

Algunos conventos contaban con albercas o estanques dedicados a la piscicultura, además de los depósitos que ordinariamente se empleaban para el riego de la huerta, pero las referencias a ellos son escasas. De la población de Cuauhtinchan, donde se construyó uno de los mayores estanques —a juzgar por los restos hoy visibles—, tan sólo se dice que tiene "una buena huerta en que se dan duraznos, manzanos, higos y otras frutas y todo género de hortalizas; entra en ella un gran golpe de agua con que se riega, *y hay un estanque con algunos pececillos* y un aljibe de que beben los frailes".[10]

Junto a esta producción para el consumo interno, los frailes también introdujeron otros cultivos extensivos. La siembra de moreras como alimento para los gusanos de seda y la plantación extensiva del nopal para el cultivo de la cochinilla fueron introducidos por los dominicos (en especial por fray Francisco Marín) en la Mixteca desde la década de 1540. La cochinilla, utilizada como colorante, se convirtió (con el aumento del

Riqueza agrícola, nuevos frutos

Está aquel pueblo de Acámbaro fundado junto al Río Grande que llaman de Toluca, que lleva por allí mucha y muy buena pesca de bagres... Es tierra más fría que caliente... danse en ella muchas y muy buenas uvas... nueces, higos, duraznos, albaricoques, granadas y todo género de naranjas... danse legumbres y hortalizas de Castilla; dase trigo y mucha abundancia de maíz, y hay muchas estancias de ganado mayor y algunas de menor... El convento de Acámbaro... estaba acabado, con su claustro, dormitorios, iglesia y huerta, en la cual entra una poca de agua, y hay muchas parras, higueras, manzanos y duraznos y algunos nogales, y se da mucha y muy buena hortaliza...

Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto...*, cap. LXX.



El claustro conventual era también un pequeño espacio de experimentación hortícola. En esta página del *Códice Florentino* se pueden ver algunas plantas sueltas y un boceto en el que se adivina el huerto de un convento dividido en cuatro sectores por un andador en forma de cruz.

Los primeros dátiles de la Nueva España

Acuérdome haber oído muchas veces en España que el que planta o pone la palma no goza del fruto. Si en otras partes es regla general, en esta tierra de Anáhuac por experiencia parece lo contrario, porque yo mismo planté dos huesecitos de dátiles en Cuauhnáhuac, que es una de las principales villas del Marquesado, en el año de mil y quinientos y treinta y uno, y no ha muchos días que estando yo aquí en Tetzcoco en este año de mil y quinientos y cuarenta y uno, como a plantador, para que diese gracias a Dios, me trajeron sus flores muy hermosas que habían despedido las palmas. La flor de la palma es un racimo grande, blanco, hermoso, y aquel despedido, queda la fruta. Y no fue sólo una palma la que echó flor, más cuatro. Decía la carta, que era de un religioso bien digno de fe, que estaban en duda si este primer año cuajarían los dátiles, pero al otro tenía que sí. Cuando estas palmas yo planté, pasaba de mis cuarenta años, y espero en el señor ver la fruta, aunque en la verdad, el fruto de otra palma deseo más gustar.

MOTOLINÍA, *Memoriales...*, segunda parte, cap. XXIV.

comercio) en uno de los más importantes productos de exportación. Aunque sin una relación directa con el convento, el maguey, al que se le daba una gran cantidad de usos, aumentó también sus áreas de cultivo a causa de las ganancias que producía la venta de pulque en los centros urbanos.

Además de la huerta, la cocina conventual fue también un espacio de convivencia y de innovación tecnológica. En él los productos traídos por los frailes (recuérdense los ajos y cebollas de los que habla Valadés) y las prácticas de cocción de los alimentos europeos se amalgamaron con los productos indígenas, con sus condimentos y con sus técnicas de elaboración. El uso de la manteca animal, por ejemplo, o del horno de pan, compartieron el espacio con las tortillas de maíz y las salsas hechas a base de chile.

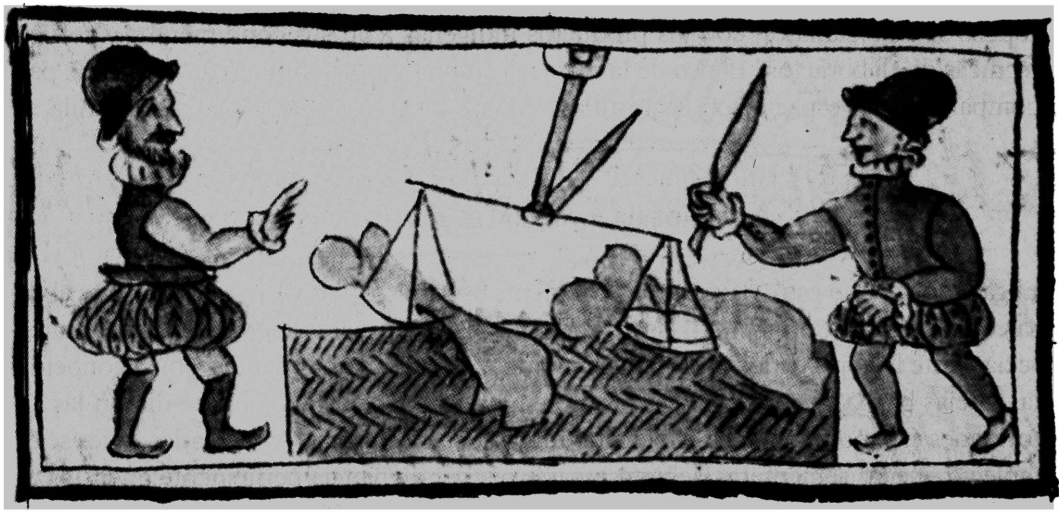
GANADERÍA Y ANIMALES DOMÉSTICOS

El ganado vacuno estuvo predominantemente asociado a la economía española y al desarrollo de la gran propiedad; las manadas de reses en busca de pastos y rastrojos aparecían ante los ojos de los indígenas como una plaga. Son abundantes y bien conocidas las quejas por la irrupción de las bestias en las milpas. La solución que dieron las autoridades españolas no debe haber sido muy satisfactoria para los afectados, pues se estableció que las sementeras debían cercarse o tener vigilancia permanente mientras tuvieran "frutos", y se impuso la incómoda obligación de permitir que la sementera funcionara como "pasto común" después de la cosecha.[11] Carga injusta si se piensa que las cañas eran aprovechadas como material de construcción y de combustión. Por otra

parte, hay que decir que los indios eran consumidores de esa carne de res, abundantísima en la Nueva España, y por lo tanto barata: "Apenas hay cibdad de indios donde no haya carnicería de vaca para los naturales mesmos, en que mueren infinidad de reses, y para esto hay obligados españoles, y todo vale muy barato".[12]

El caballo se reprodujo con menor rapidez que la res y estuvo vedado a los indígenas, quienes sólo podían emplearlo con una autorización especial. El cabildo de la ciudad de Tlaxcala, uno de los más prósperos y bien organizados de la Nueva España, contaba entre sus bienes con un solo caballo, lo cual nos indica que no era un bien abundante. Entre los indios, el caballo se convirtió, sobre todo hacia finales del siglo XVI, en un importante símbolo de estatus, como podía serlo el sombrero o la espada. Los caciques de las comunidades acudían ante el Tribunal de Indios para solicitar permiso de montar.[13] Para el transporte de mercancías, las mulas y burros fueron sustituyendo muy poco a poco a los tamemes o cargadores en algunas regiones. Todavía para mediados del siglo, dice Motolinía, los indios "viven del trabajo de sus manos y comen su pan con dolor y con harto sudor, porque su asnillo es su mismo cuerpo".[14]

Mucho más rápida fue la adopción de los animales menores en el medio indígena. Para fines del siglo, el cerdo se había convertido en un elemento importante en la dieta y en el comercio de la población nativa, y muchos caciques comerciaban con su carne en las ciudades españolas. La cría de gallinas, recomendada desde la tercera década del siglo por las autoridades, se adoptó con rapidez; a tal punto que las gallinas pasaron a



La introducción del ganado y la proliferación de las carnicerías modificaron los hábitos alimenticios de los indios. Carniceros, *Códice Florentino.*

formar parte de las listas de tributos que debían pagarse a encomenderos y frailes, al igual que los huevos. Aunque hubo una gran epidemia en el año de 1539 que mató a muchas gallinas, muy pronto éstas superaron en número a los guajolotes, cuya crianza doméstica era más difícil. Motolinía dice que en el mercado de Tepeaca vio indios cargando hasta 70 gallinas y pollos y se informó que en total se vendían en él 8 000 de esas aves cada semana. El mismo autor dice también que otras aves se multiplicaron tanto como las gallinas: los ánsares y palomas, cuyo número fue tan elevado que se vendían por muy poco dinero.[15]

Otro animal que tuvo una gran importancia en la economía indígena fue la oveja; no sólo por su carne, sino porque ofrecía una fibra textil de fácil obtención que transformó la vestimenta indígena en muchas regiones. El crecimiento de los ganados bovino y caprino se debe al hecho de que su aprovechamiento llegó a constituir una importante fuente de ingresos para los conventos y para las comunidades. Fray Domingo de Santa María difundió la ganadería menor en la Mixteca, actividad que benefició a los caciques y a las cajas de comunidad, que con ella pagaban tributos y obras públicas.[16]

A veces, sin embargo, los rebaños comunales eran usufructuados tanto por el convento como por la comunidad, lo que no dejaba de traer algunos problemas. En 1560, el fiscal de la comunidad de Ocuituco (en el hoy estado de Morelos) presentó una queja contra los agustinos del convento de su pueblo ante el Consejo de Indias; el tema principal del conflicto era que los frailes, después de haber hecho uso de la lana del rebaño para fabricar colchones en ocasión de la reunión provincial de 1557, volvieron costumbre el recoger la lana los dos años siguientes, cuando lo único que les correspondía eran la carne y la leche. El asunto se volvió más preocupante para la comunidad cuando los frailes instalaron un obraje textil dirigido por un artesano traído *ex profeso* para fabricar paños de lana; además de él, trabajaban en el obraje dos personas que pagaban con ese trabajo una condena judicial; al parecer se les daba a elegir entre ese castigo y los azotes o el corte de pelo. Los testigos en el caso de Ocuituco declararon también que el convento tenía una sementera de trigo y un molino, en el que no sólo se molía el grano de los religiosos, sino también el de los sembradíos comarcanos, todo lo cual, incluido el pastoreo del rebaño, era trabajado sin remuneración por los miembros de la comunidad indígena en forma rotativa.[17]

MANUFACTURAS

Ocuituco es muestra de lo que pasaba por todas partes: con frecuencia, la tecnología era introducida por voluntad de los religiosos, y de acuerdo con sus proyectos y prioridades; mediante sus escuelas, los frailes instruían a los indios en las técnicas occiden-

tales de pintura, escultura en madera, herrería y todo lo necesario para la construcción y decoración de sus templos y conventos. Mendieta señala que: "uno de los oficios que primero sacaron fue el de hacer campanas... y así fundieron chicas y grandes, muy limpias y de buena voz y sonido. El oficio de bordar les enseñó un santo fraile lego, italiano de nación llamado fray Daniel... Los canteros, que eran curiosos en la escultura y labraban sin hierro... después que tuvieron picos y escodas y los demás intrumentos de hierro... se aventajaron en gran manera".[18]

Pero muchos otros conocimientos no fueron adquiridos de manera escolarizada, sino más bien como consecuencia de la convivencia y del contacto. Así, muchas de las técnicas europeas fueron asimiladas poco a poco por una comunidad que prestaba servicio obligatorio y rotativo al convento, es decir, que a lo largo de varias épocas del año tenían contacto con la tecnología de los frailes. Indudablemente que los indios que trabajaban en el horno de pan de las cocinas conventuales, en sus huertas, sementeras y rebaños de ovejas, así como en su construcción, sus molinos y sus obrajes, aprendieron muchas cosas que después aplicaron en su propio beneficio. De hecho, en muchos casos la economía familiar se complementaba con la manufactura de objetos procedentes de esa tecnología.[19] En otros casos, en cambio, el aprendizaje beneficiaba sólo a los conventos, como sucedía en la construcción, actividad en la que la comunidad aportaba toda la mano de obra necesaria. En un memorial de Alonso Caballero, vecino de Yanhuitlán, dirigido al visitador Valderrama en 1563, se dice que cada cabeza de familia debía ir seis semanas al año a la obra de la iglesia, dos a sacar piedra de la cantera, dos a hacer cal, una al monte a cortar madera y otra a coger zacate para las mulas de los frailes.[20] Si tenemos en cuenta que la mayoría de la veces las caleras y canteras eran propiedad de los conventos, era difícil que los indios, cuyas casas eran de adobe, cañas y palmas, utilizaran esas técnicas para construir sus hogares, aunque a veces los edificios comunales (como las casas consistoriales) o las obras públicas (como puentes) también se beneficiaron.

El convento no fue el único espacio que tenían los indios para entrar en contacto con la tecnología española. Cuenta Motolinía que muchos naturales aprendían los oficios españoles sentándose frente a los talleres de los artesanos en las ciudades y observándolos; al poco tiempo esos aprendices mirones ya estaban haciendo los mismos artículos y vendiéndolos a muy bajos precios. Señala el fraile que el primer oficio que "hurtaron" fue el de sastre, y después aprendieron a batir el oro (robando un librillo que tenía un batihoja), a repujar el cuero, a fabricar todo tipo de calzado, sillas de montar y fustes, y a trabajar la plata, el hierro y la madera, y llegaron a hacer incluso una infinidad de instrumentos musicales.[21] Pero no siempre ese aprendizaje era consecuencia de un "hurto". El caso del señor de Cuauhquechollan, narrado también por Motolinía, nos muestra a un propietario indígena con rebaños y lana que por propia

iniciativa buscó asesoría técnica en un taller español para construir un telar, y a un artesano que le enseñara su uso. Es interesante notar que en materia textil, al igual que en otros muchos campos, la convivencia de las dos tradiciones fue muy intensa. Encomenderos y conventos introdujeron, por ejemplo, el telar de pedales en sus obrajes aunque éste no desplazó al de cintura, que siguió utilizándose en los pueblos indígenas. Además, la fabricación de textiles pasó de ser una actividad exclusivamente femenina a utilizar también mano de obra masculina,[22] y en algunos casos (sobre todo en los conventos) de manera exclusiva.



Uso de la rueca. *Códice Florentino.*

Aprender a tejer

Un señor de un pueblo llamado Quauhquechollan, en los años primeros que comenzaron los telares, como él tuviese ovejas y lana, deseaba tejerla en telares de Castilla y hacer sayal para vestir a los frailes que en su pueblo tiene, e mandó a dos indios suyos que fuesen a México, a una casa que había telares, para que buscasen si pudiesen hallar algún indio de los ya enseñados, para que asentase en su pueblo un telar y enseñase a otros, y si no, que mirasen si ellos podían aprenderlo por alguna vía; y como no hallaron quién con ellos quisiese venir, ni tampoco cómo se enseñar, poniendo la mano en la obra, que de otra manera muy mal se aprenden los oficios, sino metiendo las manos en ellos; estos dos indios estuvieron mirando en aquella casa todo cuanto es menester, desde que la lana se lava hasta que sale labrada y tejida en telar, y cuando los otros indios maestros iban a comer y en las fiestas, los dos tomaban las medidas de todos los instrumentos y herramientas, así de peines, tornos, urdidero, como de telar, peines y todo lo demás, que hasta sacar el paño son muchos oficios, y en veinte y tantos días, que no llegaron a treinta días, llevaron los oficios en el entendimiento, y sacadas las medidas y vueltas a su señor, asentaron en Quauhquechollan y pusieron los oficios, hicieron y asentaron los telares, y tejieron su sayal. Lo que más dificultoso se les hizo fue urdir.

MOTOLINÍA, *Memoriales...*, primera parte, cap. IX.

En ese catálogo de oficios que es el libro X de la obra de Sahagún, podemos observar la presencia de una multitud de técnicas adoptadas por los indígenas y aplicadas a los productos más diversos; la modesta producción de escobas, por ejemplo, se vio beneficiada con la aparición de un artefacto europeo de corte: "el que vende escobas, valas a segar en el monte con hoces y véndelas en el tianguiz siendo largas, recias, limpias y algunas cercenadas las puntas".[23]

Un aspecto importante que se resalta también en los textos de Sahagún es la fuerte presencia de tratantes o comerciantes de diversos productos y de la posición central que tuvieron los tianguis en la difusión de técnicas y objetos. Sahagún nos da, por ejemplo, una interesante lista de mercancías que vende el buhonero, quien "compra junto [al mayoreo], para volver a vender por menudo, como son papel, tijeras, cuchillos, agujas, paños, lienzos, orillas o manillas o cuentas, y otras cosas muchas".[24]

Muy pronto aparecieron en el mercado varios productos que no era sencillo fabricar en el ámbito doméstico, como la cera. El gusto por la cera es algo continuamente



Sastre. *Códice Florentino.*

mencionado por los cronistas y es un claro ejemplo de la consecuencia de la práctica litúrgica en el ámbito doméstico. Por otro lado, el hecho de que las candelas se vendan en el mercado, o que a veces sean los frailes quienes las distribuyan como un negocio del convento, después de comprarlas al por mayor en las grandes ciudades, es un dato que nos indica que el proceso de su manufactura no era bien conocido en el ámbito indígena en el siglo XVI.[25]

Pero sin duda fue la vestimenta, objeto también de un intenso intercambio en los tianguis, la que mayores cambios sufrió con la llegada de los españoles. La introducción de la lana y la generalización del uso del algodón entre los macehuales desplazó poco a poco a los textiles de fibra de maguey. La camisa, el pantalón, el jubón y el sombrero traídos por los mercaderes se impusieron cada vez más entre la población masculina, que conservó, sin embargo, la tilma y los cactles o sandalias; este cambio en el vestuario indígena puede observarse en los manuscritos pictográficos del siglo XVI y en la pintura mural de varios conventos. Las mujeres, a diferencia de los hombres, mantuvieron casi siempre intacto su atuendo tradicional, consistente en falda larga, huipil y, ocasionalmente, una especie de capa o un *quechquemitl*. La razón para ello parece clara: era un atuendo básicamente semejante al de las mujeres europeas. En las regiones cálidas sí se introdujo un cambio importante en el atuendo femenino: se desechó la antigua costumbre de traer los senos descubiertos, por considerarla inmoral. Las mujeres (incluso las nobles) siempre anduvieron descalzas, mientras que los varones de la nobleza indígena adoptaron con rapidez el calzado español. La expansión del uso del algodón y de varias prendas europeas contribuyó al debilitamiento de las estructuras y jerarquías de la sociedad indígena prehispánica, que estaban marcadas por las diferencias en el vestido.[26]

La penetración de la economía y la cultura hispánicas en los tianguis de los indios motivó la introducción en la lengua náhuatl de una infinidad de vocablos que tenían la partícula "caxtillan" o "Castilla" para nombrarlos, tales como *caxtillan totolli* (ave castellana o gallina), *caxtillan tlaxcalli* (tortilla castellana o pan), *caxtillan tlaolli* (maíz castellano o trigo) etc., aunque poco a poco se fueron imponiendo las palabras españolas para nombrar esos objetos.

Y aunque suele privilegiarse el estudio de la adopción indígena de las técnicas europeas, no debemos olvidar que también se dio un proceso inverso y que los españoles asimilaron a su vez un elevado número de productos y métodos de fabricación usados por los indios. Baste como ejemplo lo que cuenta Motolinía de los gusanos de maguey: "tostados y con sal son muy buenos de comer, yo los he comido muchas veces en días de ayuno a falta de peces".[27] Los frailes respondían así, con la adopción de alimentos indígenas, al proceso de asimilación que los indios llevaban a cabo.



Los frailes hacen que los indios adopten nueva vestimenta.
Descripción de Tlaxcala.

NOTAS

[1] GRIJALVA, 1985, pp. 43-44.

[2] MORALES, 1983, pp. 58 y *ss*.

[3] VALADÉS, 1989, p. 477.

[4] SAHAGÚN, 1979, p. 580 (nota de Sahagún después del capítulo XXVII del libro X).

[5] GARCÍA ICAZBALCETA, 1947, vol. IV, pp. 177-178.

[6] GARCÍA ICAZBALCETA, 1941, vol. IV, p. 116. Citado por Turrent, 1993, p. 129.

[7] GRIJALVA, 1985, pp. 155 y *s*.

[8] MURIEL, 1990, vol. I, pp. 85 y *ss*.

[9] MOTOLINÍA, 1971, pp. 378-380.

[10] CIUDAD REAL, 1976, vol. I, p. 86.

[11] MORENO TOSCANO, 1968, p. 71

[12] CIUDAD REAL, 1976, vol. I, p. 57.

[13] Los casos son muy numerosos, y puede tenerse una idea de las fechas, las localidades y el tipo de solicitudes con sólo examinar el *Índice del Ramo de Indios del Archivo General de la Nación*, en particular los primeros dos volúmenes.

[14] MOTOLINÍA, 1989, p. 609.

[15] MOTOLINÍA, 1989, p. 610 y *s*.

[16] PITA MOREDA, 1992, pp. 238 y *ss*.

[17] RUBIAL, 1981, p. 24.

[18] MENDIETA, 1997, vol. II. p. 72.

[19] MORENO TOSCANO, 1968, p. 87.

[20] Archivo General de Indias, México, 2546. Citado por PITA MOREDA, 1992, p. 254.

[21] MOTOLINÍA, 1989, pp. 405 y *ss*.

[22] Trabajadores de un obraje. *Códice Osuna* o *Pintura del gobernador*, ff. 500-538*v*.

[23] SAHAGÚN, 1989, vol. II, p. 622.

[24] SAHAGÚN, 1989, vol. II, p. 624.

[25] PITA MOREDA, 1992, p. 268. "En Yanhuitlán los frailes vendían a los naturales vino y velas que traían al por mayor".

[26] MORENO TOSCANO, 1968, p. 66.

[27] MOTOLINÍA, 1969, p. 199.

REFERENCIAS

CIUDAD REAL, Antonio de

1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, J. GARCÍA QUINTANA y V. CASTILLO F. (2 vols.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Códice Osuna

1947 *Códice Osuna*, también conocido como *Pintura del gobernador, alcaldes y regidores...* México: Instituto Indigenista Interamericano.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín

1941 *Nueva colección de documentos para la historia de México, siglo XVI* (5 vols.). México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe.

1947 *Don Fray Juan de Zumárraga* (4 vols.). México: Editorial Porrúa.

GRIJALVA, Juan de

1985 *Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín en las Provincias de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

MENDIETA, Gerónimo de

1997 *Historia eclesiástica indiana* (2 vols.), estudio preliminar de Antonio RUBIAL GARCÍA. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

MORALES, Francisco

1983 "Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro, siglo XVI", *Franciscan Presence in the Americas, Essays on the Activities of the Franciscan Frairs in the Americas, 1492-1900*. Potomac: Academy of American Franciscan History.

MORENO TOSCANO, Alejandra

1968 *Geografía económica de México (siglo XVI)*. México: El Colegio de México.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente o

1969 *Historia de los indios de la Nueva España*, Edmundo O'GORMAN (ed.). México: Editorial Porrúa.

1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'GORMAN (ed.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

1989 *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*, Edmundo O'GORMAN (coord.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

MURIEL DE LA TORRE, Josefina

1990 *Hospitales de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

PITA MOREDA, María Teresa

1992 *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*. Salamanca: Editorial San Esteban.

RUBIAL, Antonio
1981 "Santiago de Ocuituco: la organización económica de un convento rural agustino a mediados del siglo XVI", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 7, pp. 17-28.

SAHAGÚN, Bernardino de
1979 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ángel Ma. GARIBAY (ed.). México: Editorial Porrúa.
1989 *Historia general de las cosas de la Nueva España* (2 vols.), A. LÓPEZ AUSTIN y J. GARCÍA QUINTANA (ed.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana.

VALADÉS, Diego
1989 *Retórica cristiana*, traducción de Tarsicio HERRERA ZAPIÉN. México: Fondo de Cultura Económica.

14
EL ÁMBITO CIVIL, EL ORDEN Y LAS PERSONAS

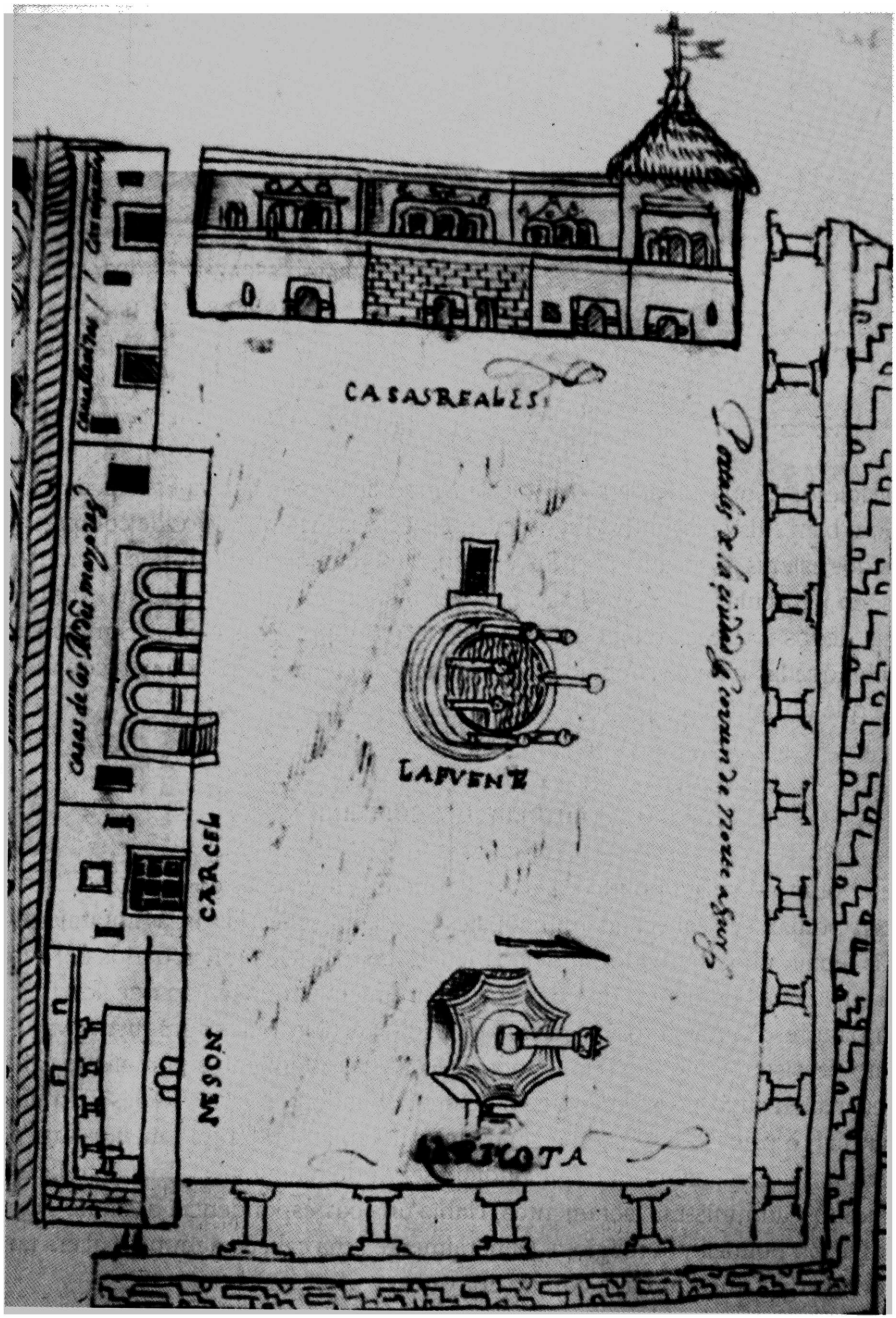
PABLO ESCALANTE GONZALBO
Y ANTONIO RUBIAL GARCÍA
Instituto de Investigaciones Estéticas,
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México

Es difícil distinguir un ámbito religioso y otro civil en la Nueva España del siglo XVI, porque si bien existen asuntos de competencia eclesiástica y asuntos de competencia civil, las dos esferas se tocan y se influyen constantemente. En el caso de la república de indios, en particular, el poder de las órdenes mendicantes favorecía una constante injerencia de los intereses religiosos en los procesos y prácticas civiles. Sin embargo, es un hecho que las prácticas religiosas y las prácticas civiles se distinguían con mayor facilidad que durante la etapa prehispánica.

AUTORIDAD Y GOBIERNO

Desde el punto de vista político, los asentamientos indígenas en la Nueva España del siglo XVI podían ser cabeceras municipales, es decir, sedes de un ayuntamiento (que además tenían un gobernador, indígena igual que todos los funcionarios del cabildo), o bien sujetos dependientes de una cabecera municipal, que tenían que acudir a la cabecera para resolver asuntos de justicia y recibir instrucciones administrativas. Desde el punto de vista religioso, ya lo hemos visto, los asentamientos podían ser cabeceras de doctrina, en cuyo caso tenían un convento habitado por varios frailes y dirigido por un guardián o prior, o visitas, que generalmente tenían un templo menor, una pequeña sacristía y alguna habitación que pudiera servir de refugio ocasional al fraile que había acudido a administrar sacramentos. Había una correspondencia bastante exacta entre la división política y la religiosa. Generalmente, una cabecera municipal era también cabecera de doctrina (contaba con un convento y un prior).[1]

Las cabeceras coincidían generalmente con las ciudades-Estado de la época prehispánica, llamadas en náhuatl *altépetl* y, al igual que sus antepasadas precolombinas, tenían



La plaza central de Tlaxcala en el siglo XVI. *Descripción de Tlaxcala.*

la complejidad propia de un asentamiento urbano:[2] eran importantes centros de mercado, en ellas residía una elite dirigente con funciones administrativas y judiciales, y su espacio estaba rigurosamente organizado (pensemos en Tlaxcala, Huejotzingo, Xochimilco, Chalco, Tetzcoco, Pátzcuaro, etc.). Los sujetos o visitas reproducían algunos de los rasgos urbanos de las cabeceras, pero en general su aspecto era más rural, y carecían de los edificios administrativos de aquéllas.

La plaza central era un elemento indispensable en cualquier asentamiento indígena del siglo XVI, en torno a ella se realizaban buena parte de las actividades políticas, judiciales, religiosas y mercantiles.[3] La iglesia y el convento solían colocarse en un gran solar, a uno de los lados de la plaza, de tal suerte que su atrio se convertía en una segunda plaza, amurallada, yuxtapuesta a la plaza principal. Excepcionalmente el conjunto conventual estaba esquinado y no coincidía con ningún lado de la plaza, como ocurre en la ciudad de Tlaxcala.

Inmediatamente sobre la plaza estaban los edificios del gobierno indígena. El *tecpan*, o palacio del gobernador, y el cabildo o "casas consistoriales". Hubo algunas poblaciones en las que no se logró desarrollar sino muy tardíamente el sistema representativo del cabildo, así que buena parte de las tareas judiciales y administrativas recaían en el gobernador o cacique indígena, que despachaba en su palacio. En otras ocasiones, el cabildo tuvo tal fuerza que no se identifica la presencia de un palacio o *tecpan* como edificio independiente, y el gran edificio de gobierno indígena es el cabildo. También hay algunos casos que no están muy bien documentados, en los cuales sólo hay noticias o vestigios de la existencia de un *tecpan*, pero no es imposible que en el llamado *tecpan* hubiera sesionado también el cabildo. En cualquier caso, sabemos que incluso cuando prosperó el cabildo como la principal institución de gobierno indígena, siguió existiendo el cargo de gobernador. El gobernador, igual que los alcaldes y regidores que formaban el cabildo,

Casas del gobierno indígena en Tlaxcala

En el lugar de medio que hace la división de estas dos casas, está, por la parte de la plaza, la Audiencia ordinaria, donde se administra justicia por el gobernador y alcaldes ordinarios de esta ciudad y se despachan todos los negocios de esta provincia. Y, de esta audiencia, se entra a una gran sala que está dedicada para el cabildo, donde hacen sus ayuntamientos. En esta pieza hay muchos escaños de una parte y otra, y, entrando por la puerta de esta sala, enfrente della, está una silla arrimada a la pared debajo de un dosel de terciopelo carmesí, y en esta silla se asienta el alcalde mayor y, por su ausencia, el gobernador. Y, en el propio dosel, está fijado un crucifijo de bulto, porque en entrando en el cabildo haya ocasión de hincarse de rodillas... después de hecha su oración, se van asentando los regidores...

Diego MUÑOZ CAMARGO, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala.*



Casas del cabildo o Ayuntamiento de Tlaxcala, siglo XVI.



Tecpan de Tlayacapan, siglo XVI.

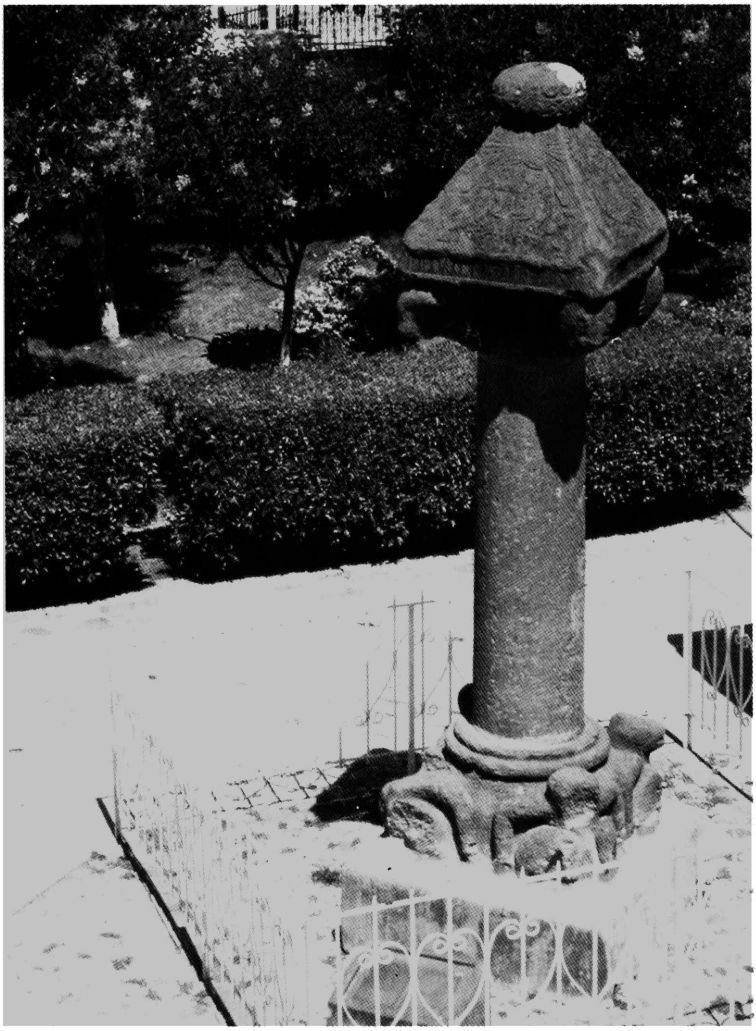
era elegido por los principales de la comunidad (descendientes de la antigua nobleza) y ejercía su cargo por un periodo limitado, que podía ser de uno o dos años; aunque en los casos de una gubernatura fuerte y un cabildo débil o inexistente es probable que el gobernador haya ejercido por un periodo más largo. El gobernador fungía como presidente del cabildo y era además el representante de la comunidad ante instancias externas. El día de hoy identificamos todavía, en las plazas de poblaciones fundadas en el siglo XVI, el edificio del *tecpan* (como en Tlayacapan, Morelos), las casas del cabildo (como en Tlaxcala y en Metztitlán, Hidalgo), y, ocasionalmente, las ruinas de un *tecpan* y un cabildo, a poca distancia uno de otro (como en Coixtlahuaca, Oaxaca).

PICOTA, FUENTE Y MERCADO

Además de los edificios del gobierno indígena, sobre las plazas de los centros urbanos fundados en el siglo XVI solía haber una cárcel, portales para mercaderes, la casa del corregidor español (si se trataba de una sede de alcaldía mayor, como lo fueron Tlaxcala o Tetzcoco), y a veces algún tipo de almacén para guardar las cosechas que eran propiedad de la comunidad. Dos estructuras que comúnmente existían en las plazas eran la picota o rollo, y algún dispositivo hidráulico como una fuente (generalmente situada hacia el centro de la plaza), caja de agua o lavaderos (generalmente a un costado o a unos metros de la plaza).[4]

El abasto de agua en las nuevas poblaciones estaba garantizado por una serie de obras hidráulicas que los propios frailes solían diseñar y dirigir antes de que la población se trasladara a su nueva ubicación. Todavía podemos ver el día de hoy vestigios de aquellas obras. Está en pie, por ejemplo, la fuente de la plaza de Tochimilco (Puebla), así como lo está la caja de agua de Tepeapulco (Hidalgo).

En algunos casos, las obras hidráulicas emprendidas por los frailes no satisfacían todas las necesidades, y las autoridades civiles tenían que planear nuevas obras. En el año de 1548, don Diego Ramírez, el corregidor español designado para Tlaxcala, ordenó la construcción de una fuente, con un pilar central y varias salidas que alimentaban un sistema de lavaderos. Posteriormente el corregidor tuvo que emitir algunas ordenanzas para proteger esta obra pública de la ambición privada. Ramírez ordenó que nadie rompiera el caño de conducción o las cajas de regulación para extraer agua; que no se plantaran árboles cerca del nacimiento ni en la acequia descubierta por la cual circulaba el agua antes de introducirse en el caño, y, finalmente, que nadie se bañara ni arrojara suciedades en ninguna porción del trayecto que seguía el agua de su nacimiento a los lavaderos. Estas ordenanzas para el uso adecuado de la fuente quedaron asentadas en un acta del cabildo, y se hicieron públicas gracias a los servicios del pregonero, a la sazón Diego Pehpehua, que recorrió la plaza declarándolas en voz alta.[5]



Picota de Cempoala, Estado de México, siglo XVI.

En cuanto a la picota o rollo, como es bien sabido, consistía en una columna o torre a cuyos pies se presentaba a los delincuentes y se ejecutaban las sentencias judiciales, como el ahorcamiento y los azotes. Era un símbolo de la autoridad civil, así como la torre o la espadaña de la iglesia podían serlo de la autoridad religiosa. Varias picotas coloniales pueden verse todavía el día de hoy: por ejemplo, la de Cempoala (Estado de México), la de Tepeaca (Puebla) y la de Tlaquiltenango (Morelos). La primera consiste en una columna maciza de piedra, mientras que las otras dos son auténticas torres.



Portal de Mercaderes en la plaza de Tlaxcala, siglo XVI (con algunas remodelaciones).

Orgullo del propio mercado

Y a esta plaza se pasó el mercado que solía tener Maxixcatzin, el cual es libre y franco... no se llevan ningunos derechos ni imposiciones del y, a esta causa, es uno de los principales y ricos mercados que hay en esta Nueva España, ya que en él se contrata la cochinilla y entran por año, a sólo este trato, más de 200 mil pesos en reales sencillos... entran gran suma de cacao y lana y sal... sin otros géneros de ropa de algodón y potros por domar, cerreros y muletas, que, como los naturales van entrando en policía, los compran para hacerlos de carga... Y acuden de otras provincias: traen lanas, carneros y puercos a vender... Véndense muchas gallinas de Castilla y de la tierra, y gran muchedumbre de otras aves... cazas de liebres y conejos... Gástanse en esta ciudad, todos los años, 14 o 15 mil carneros y, de novillos, tres o 4 mil, en las carnicerías públicas; gastase más de 2 mil puercos...

Diego MUÑOZ CAMARGO, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala.*

Uno de los principales motivos que los vecinos de cualquier población del siglo XVI tenían para concurrir en la plaza principal, motivo tan frecuente como la asistencia a la iglesia, era el de participar en el mercado. El *tianquizco* o lugar de mercado no era un edificio sino una zona de la misma plaza central. El mercado se establecía uno o más días por semana y, en el caso de las cabeceras mayores, por las que transitaba una gran cantidad de personas y de mercancías, estaba en funciones toda la semana, excepto el domingo. Lo más probable es que en la tradición indígena la instalación de los puestos del mercado incluyera un sistema de varas y mantas para sombrear los puestos (como se hace todavía en muchos tianguis urbanos y rurales), pero para el siglo XVI se exten-

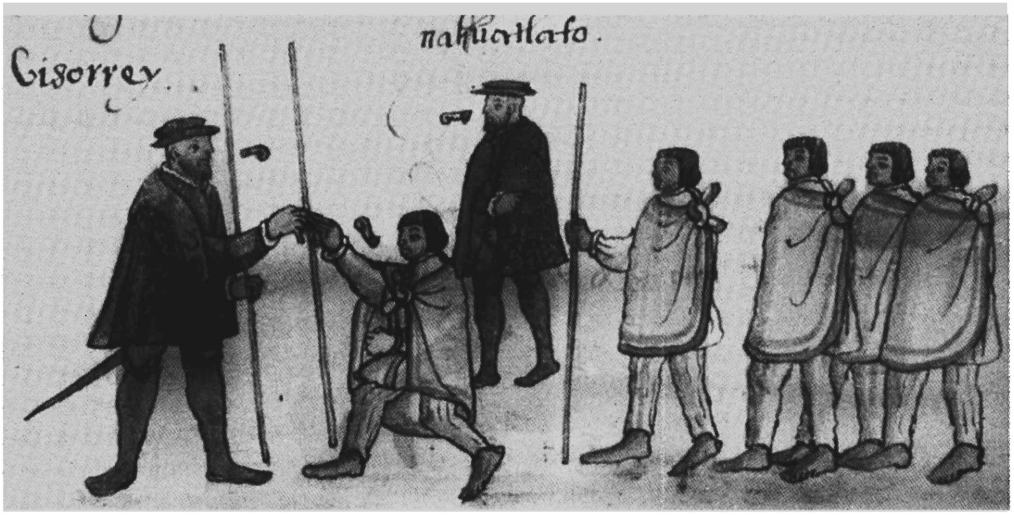
dió la costumbre de situar a los mercaderes a lo largo de los soportales que se encontraban en los costados de las plazas. Ello permitía dejar el paso libre en la explanada central de la plaza, y como dice un acta del cabildo de Tlaxcala, en la que quedó constancia del momento en el que se dispuso la construcción de los portales de mercaderes, éstos se levantaron "para que tuviera buen aspecto el mercado; también fue necesario para que todos los vendedores *macehualli* tuvieran protección de las lluvias y del fuerte sol. Esto se hizo porque les agradó /al gobernador, alcaldes y regidores/".[6]

Además de proteger a los mercaderes y tratantes de la intemperie, las autoridades indígenas del cabildo tenían la responsabilidad de regular y vigilar la actividad del mercado, como la habían tenido los tlatoanis en la época prehispánica. El cabildo era responsable de verificar las medidas utilizadas en el mercado para evitar que hubiera alteraciones, y también se ocupaba de poner en circulación los bienes de la comunidad cuando éstos abundaban o cuando era preciso rematarlos para cubrir algún gasto público; en tales casos el cabildo disponía la subasta de bienes como trigo, lana o ganado en pie.[7]

La preocupación de los cabildos porque los bienes de la comunidad, "de la ciudad" —según se asienta en el caso de Tlaxcala—, fueran bien administrados y no se desperdiciaran ni fueran usados para el beneficio personal, nos indica la claridad con que estaba establecida entonces la distinción entre lo público y lo privado, claridad que se perdería después, como está perdida en el presente. Entre los empeños por una adecuada administración, llama la atención el testimonio, una vez más de Tlaxcala, de los desvelos de alcaldes y regidores a causa del rebaño de borregos que era patrimonio de la ciudad. Durante tres años se discutió en el cabildo el problema de que el rebaño no era rentable "las ovejas que van naciendo se van perdiendo sin razón, no aumentan, y todo lo que de ellas se produce, queso y lana, no se puede ver qué tanto se aumenta".[8] En la solución que el cabildo encontró para resolver el problema de los borregos queda implícito el reconocimiento de la poca familiaridad que los indígenas tenían aún (1549-1551) con la cría de ganado: se decidió encomendar el rebaño al cuidado de un pastor español. Otro posible indicio de la falta de costumbre o pericia en el cuidado de ganado nos lo ofrece el testimonio de un acta del cabildo celebrado en Tlaxcala el 28 de julio de 1550: el gobernador, alcaldes y regidores se preguntan dónde habrá ido a parar el caballo de la ciudad, pues no lo encuentran.

JUSTICIA

En las autoridades indígenas del cabildo recaían las tres funciones que en nuestros días suelen repartirse en otros tantos poderes autónomos: el cabildo tenía facultades ejecutivas, emitía normas y administraba la justicia, sujeto desde luego a la legislación general



Los alcaldes y alguaciles indígenas de la Ciudad de México reciben la vara de mando de manos del virrey Velasco. En ese acto, el virrey les encomendaba la doctrina, la policía y el buen tratamiento de "los naturales".

del reino y limitado por la autoridad del corregidor español que podía sancionar, en última instancia, sobre cualquier asunto, particularmente los de naturaleza criminal.[9]

Para su actuación judicial, el cabildo contaba con el auxilio de alguaciles y alcaides que se encargaban de poner tras las rejas y custodiar a los sospechosos de haber cometido un delito. La autoridad de los alguaciles estaba respaldada por el corregidor español, quien llegaba a nombrar directamente a algunos principales como alguaciles, para asegurarse de que su autoridad sería respetada en todos los poblados de una provincia. En cuanto a la audiencia y deliberación sobre los diferentes casos, sabemos que no era una labor realizada por el pleno del cabildo; bastaba con la presencia de uno o dos alcaldes, algún escribano y algún alguacil; ante ellos se presentaban los denunciados, los denunciantes y los testigos.

Entre los casos más comunes y sencillos de administración de justicia se encontraba el arresto y encarcelamiento de los borrachos que eran detenidos en flagrancia, ebrios en los caminos y plazas. Numerosos testimonios coinciden en señalar la embriaguez como un serio problema en las comunidades indígenas del siglo XVI, que probablemente así reaccionaban a la dramática desarticulación de su antiguo orden y sus antiguas costumbres. Los frailes narran el sobrecogedor panorama de noches plagadas de gritos y lamentos procedentes de las casas en las cuales algunos indios estaban embriagándose, y las autoridades indígenas reconocen el problema



Edificio en el que tenían lugar las audiencias de las autoridades indígenas de Metztitlán, Hidalgo, conocido como la Tercena.

y tratan de resolverlo —igual que en los tiempos prehispánicos— arrestando a los borrachos.[10]

Además de la embriaguez, tenemos noticia de otros delitos y pleitos por la documentación legal de diferentes localidades indígenas que se conserva. Con la mayor frecuencia se presentan ante las autoridades litigios entre vecinos —y no pocas veces entre parientes— por despojo de tierras. Entre los detonantes más comunes de esos pleitos de tierras parece encontrarse el hecho de que una familia empiece a cultivar ciertas parcelas, hasta entonces improductivas; frecuentemente aparecerá otra familia que reclamará como propias esas tierras. Hay también casos en los que se objetan los términos de un testamento, cuando algunos descendientes juzgan tener derechos sobre tierras del difunto, a pesar de que nos se les hayan reconocido formalmente.

Pero además de los frecuentísimos pleitos de tierras, asoman en la documentación legal casos en los cuales se realizan acusaciones por delitos más graves, como estupro o asesinato. Veamos como muestra dos casos criminales que se han conservado en el Archivo del Estado de Tlaxcala.

Estupro o tradición

Justina Mazáhuatl,[11] hija de una familia campesina de San Gabriel Cuauhtlan, en la provincia de Tlaxcala, tenía alrededor de 11 años cuando conoció a un joven noble, vecino de Quiahuiztlan, de nombre Juan Temamacuicuitzin. Con el paso del tiempo, Juan parece haberse aficionado a Justina, pues acudía constantemente a un manantial cercano a la casa de ella; fingía sacar agua, pero en realidad iba a aquel paraje para poder ver a la muchachita. Una mañana del verano de 1563, cuando los padres de Justina habían salido a trabajar en la milpa, Juan se acercó a la casa. Al ver que no había nadie sacó a la muchacha de la casa y tuvo relaciones sexuales con ella por primera vez; Justina tenía 14 años. No sabemos si Juan forzó a la muchacha o la sedujo de alguna forma. Lo cierto es que después de haberla desflorado le prometió que se casaría con ella. Y no sólo eso: Juan hizo una apasionada declaración de amor, le pidió a Justina que no aceptara casarse con nadie más, e incluso le aseguró que si se casaba con otro mataría al que fuera su marido.

Después de aquella primera relación, Juan obsequió a la muchacha aretes y algunos cajetes para hilar y siguió teniendo relaciones con ella de manera habitual. Todo parece indicar que Justina estaba conforme con esa relación, e incluso se alegraba cuando veía a Juan. Durante un año, Juan iba a escondidas a casa de Justina cada vez que los padres de la muchacha estaban trabajando en el campo o iban al mercado. Al cabo de ese año Justina quedó embarazada; se lo comunicó a Juan. Al parecer la relación continuó un poco todavía; pero hacia el cuarto mes, cuando el embarazo empezó a notarse en el joven vientre de Justina, Juan desapareció: ya no volvió a verla.

En el momento del parto, forzada por su madre, Justina confesó el nombre del joven con quien había venido teniendo relaciones. Ante la situación, Domingo Mazáhuatl, padre de Justina, acudió a las autoridades de Tlaxcala para acusar a Juan por el delito de estupro. Lo más probable es que la familia haya procurado en primera instancia convencer a Juan de asumir su responsabilidad como padre de la criatura. Pero Juan, de una condición social muy distinta a la de Justina, decidió negar los hechos; es probable que nunca haya pensado seriamente en casarse con la muchacha, pues en su condición lo lógico era que su familia le hubiera inculcado desde muy joven la conveniencia de contraer nupcias con una muchacha que también fuera noble.

Para tratar de percisar la identidad del padre de la criatura que Justina acababa de parir, el alcalde que recibió la querella decidió entrevistar al acusado, a Justina y a su padre. Además, se identificó a una testigo que podía corroborar las relaciones de Justina y Juan. La testigo era una muchacha de nombre Susana, amiga de Justina desde la infancia. Esto es lo que Susana declaró: cierto día, meses antes de que Justina quedara embarazada, los padres de Justina le encargaron a Susana que se quedara a hacer compañía a su hija mientras ellos iban a la milpa. Justina y Susana estaban solas en casa cuando apareció Juan; caía

la tarde. Juan llamó a Justina y Justina salió corriendo a encontrarse con él. Al quedase sola, Susana decidió subir a la azotea para saber hacia donde se dirigía la joven pareja. "Vi que bajaban por donde vive Sandoval —recuerda Susana—, seguían la orilla de la cerca, y donde está el camino a Acuáhuitl, Juan se acostó con Justina". Al regresar Justina a la casa, Susana le recriminó que se hubiera ido con Juan, pero Justina solamente se reía.

Los sucesos descritos en este caso judicial, cuya resolución desconocemos, parecen relacionarse con una práctica de concubinato prehispánica. Motolinía, uno de los observadores más atentos de las costumbres indígenas en relación con la sexualidad y el matrimonio, señala que era una práctica común que los muchachos nobles tuvieran "mancebas"; incluso las solicitaban a sus padres en esa calidad. Cuando las jóvenes llegaban a tener un hijo, los muchachos podían escoger entre casarse con ellas o abandonarlas, en cuyo caso los padres bucaban a otro hombre para desposar a su hija.

Homicidio o peritonitis

Catalina Toztlápal,[12] vecina de San Jerónimo Tezcachiuhcan, en la provincia de Tlaxcala, debía necesitar algún ingreso extraordinario para sostenerse, porque contrataba sus servicios como auxiliar en diferentes tareas. El día 10 de enero de 1562, acababa de asistir un parto en el temazcal de su barrio cuando se acercó a ella Luisa Xochitlíztac para pedirle que la ayudara a tejer un huipil. Catalina aceptó y al día siguiente acudió a casa de Luisa para trabajar. Estuvieron trabajando hasta que se puso el sol. Sin luz suficiente para continuar la labor, Catalina y Luisa concluyeron la faena. Luisa le sugirió a Catalina que se quedara a dormir en su casa para seguir trabajando al día siguiente. Como el marido de Catalina estaba de viaje, en Cuetlaxcohuapan, el esposo y el hijo de Luisa se ofrecieron a cuidar por aquella noche la casa de Catalina. Catalina aceptó y se quedó con Luisa a pasar la noche, pero ya no vería la luz del día siguiente.

A media noche, Catalina Toztlápal empezó a sentir un terrible dolor de vientre. "Hija mía, sóbame", le suplicaba Catalina a Luisa. Luisa avivó el fuego y se calentó las manos; sobó el vientre de Catalina con las manos calientes pero la enferma no mejoraba, así que Luisa fue a traer a una vecina, de nombre Isabel, que debía tener habilidades para curar. También Isabel sobó el vientre de Catalina, pero sin obtener resultado. Luisa corrió a buscar a su marido (que a la sazón pernoctaba en casa de la enferma para vigilarla) y le encargó que fuera a traer a algunos parientes de Catalina. Cuando el marido de Luisa regresó, acompañado de algunos parientes de Catalina, ésta ya había muerto.

Al día siguiente de la defunción, los hermanos de Catalina llevaron su cuerpo ante dos alcaldes y un escribano de la provincia de Tlaxcala. Sospechaban que la muerte de su hermana no había sido del todo accidental, y afirmaban que la habían emborrachado.

Los alcaldes examinaron el cadáver y comprobaron que el cuerpo "estaba bien"; la mujer no había sido golpeada, ahorcada ni lastimada de ninguna otra forma. Entrevistaron a Luisa y a su esposo, a Isabel, y a algunos parientes que habían acudido en la madrugada. Todos confirmaron la versión según la cual no había indicios de que Catalina hubiera recibido daño alguno. El hermano menor de la difunta, de nombre Dionisio, que llegó a la casa de Luisa al amanecer, afirmó "No estaba maltratado su cuerpo. En ninguna parte la habían apuñalado, tampoco se había ahorcado". También dijo este testigo no haberse percatado de que alguien estuviera borracho.

Isabel, la curandera, confirmó la versión de Luisa: Catalina había muerto de dolor de vientre, y además agregó "No vi nada de pulque, y sabemos que ya no se emborracha el dueño de la casa".

Al parecer, la embriaguez consuetudinaria de Antonio Xaltipan, esposo de Luisa, le había dado mala fama en la comunidad. Al recibir la noticia de la repentina muerte de Catalina, en la extraña circunstancia de pasar la noche en casa de Antonio, los hermanos mayores decidieron presentar una acusación ante los alcaldes. Los testimonios vertidos en la audiencia, sin embargo, sugieren que Antonio no tuvo nada que ver con aquella muerte, que no estaba en casa y quizá ya había dejado el vicio de embriagarse. Catalina murió en unas horas, atormentada por el dolor, víctima, probablemente, de una peritonitis aguda.

ATRIBUCIONES JUDICIALES DE LOS FRAILES

Los frailes que se encargaron de la evangelización de la Nueva España no concebían, en absoluto, que su función se limitara al ámbito estrictamente litúrgico. Su ambicioso plan para la salvación de los indios tenía como principal recurso el proyecto de fundar en la tierra una ciudad de perfección, a imagen y semejanza de la Ciudad de Dios que se anhelaba. Esa ciudad debía repetirse en cada poblado de misión e incluía, además de la arquitectura religiosa, las ceremonias y los sacramentos, el orden urbano, el aprendizaje y la práctica de los oficios, la cultura musical, los hospitales, y numerosas acciones relacionadas con las ideas de ley, gobierno y justicia. Si por estos frailes hubiera sido, la Corona debía haberse ahorrado la instauración de un sistema de justicia y gobierno civiles, y debía haber dejado a cargo de los religiosos la administración completa de la república de indios.

Al establecerse una misión, en cualquier localidad, los frailes tenían la tendencia a asumir responsabilidades judiciales, particularmente para vigilar el cumplimiento de los deberes religiosos y los preceptos de la moral cristiana. Antes y después de la actuación inquisitorial del obispo Zumárraga, los religiosos mataron a algunos indígenas y azotaron públicamente a miles de ellos por llevar a cabo diversas prácticas de la antigua religión.[13] Pero además de estos castigos extremos, los frailes golpeaban y encarce-

laban a los indios por faltas menores como la de demorarse o negarse a trabajar en la construcción y decoración de iglesias y conventos.[14]

Una alternativa para matizar esta acción judicial arbitraria y directa parece haber sido el nombramiento de autoridades indígenas. En lugar de castigar ellos mismos a los infractores de la comunidad, los frailes adoptaron la práctica de señalar a una persona de la nobleza local con el cargo de fiscal. El fiscal era la máxima autoridad dentro del grupo de indígenas dedicados a las tareas auxiliares de la iglesia (los llamados *teopantlaca* en náhuatl) y parece haber tenido influencia en el propio cabildo.[15] Entre las tareas del fiscal se encontraba imponer multas y castigos corporales a quienes no asistían a la doctrina o incumplían sus obligaciones litúrgicas, y delatar a los idólatras. En algunos casos, sin embargo, su actuación pasaba claramente al terreno de la censura moral de la comunidad: un fiscal de Cuitzeo, por ejemplo, azotó y cortó el cabello a dos muchachas indias que tenían una amistad "escandalosa" con dos mercaderes extranjeros que pasaban por el pueblo a menudo para hacer sus negocios.[16] El hecho de que este fiscal haya actuado, según parece, a instancias de un fraile, sugiere lo que parece obvio: que al nombrar fiscales, los frailes no hacían otra cosa que delegar en una autoridad indígena la ejecución de los castigos para evadir el rechazo de la comunidad y la censura de las autoridades virreinales.

No satisfechos con esa usurpación de funciones judiciales, ya fuera directa o a través del fiscal, los frailes influían en las decisiones de los gobernadores indígenas, interferían en la actuación judicial de los regidores y buscaban la forma de manipular las elecciones de representantes a los cabildos. En el caso de Cuauhtinchan, por ejemplo, sabemos que algún fraile se tomaba la libertad de orientar la opinión de sus feligreses desde el púlpito, en vísperas de un proceso electoral.[17]

CABILDO Y LITURGIA

Pero allí donde no existe una distinción suficientemente clara entre la vida civil y la vida religosa, la comunicación de las dos esferas es constante y se produce en ambas direcciones. Del mismo modo que la actividad de los religiosos desbordaba ampliamente los límites de la liturgia, asimismo la acción del cabildo entraba constantemente en el terreno de la vida religiosa. Varios indicios sugieren la colaboración de las autoridades indígenas con los frailes para la planeación y ejecución de obras arquitectónicas y decorativas de carácter religioso, pero esos documentos excepcionales que son las actas de cabildo de la ciudad de Tlaxcala no dejan lugar a dudas sobre el importante papel que el ayuntamiento indígena tuvo en el quehacer religioso en general. El cabildo se ocupaba de asuntos tales como encomendar y supervisar la ejecución de un retablo y de otras pinturas para la decoración de la iglesia principal; conseguir fondos para su-

fragar el trabajo artístico que debía decorar el templo era vista como una tarea del cabildo. Igualmente, el cabildo dispuso la edificación de una escuela, adjunta al convento, para que recibieran instrucción los niños de la ciudad.[18]

La adquisición de instrumentos musicales, paños, vestidos y otros bienes necesarios para la celebración de procesiones y demás actividades litúrgicas era una tarea de la que se ocupaba el ayuntamiento. En febrero de 1550 el cabildo dedica una sesión al tema de las camisas de los acólitos que sirven en el templo de San Francisco; se acuerda comprar camisas nuevas "de paño blanco de Castilla", porque ya no lucen bien las que están en uso. En abril del mismo año, el cabildo se ocupa en una sesión de las andas del Santísimo Sacramento: "Las andas estarán bien construidas, la ciudad las hará. Y se ordenará que de todos los bienes de la iglesia, las quetzalli y las otras plumas que están en las andas, y las mangas, nadie tome nada de allí, nadie las desbarate ni nadie las use para bailar". En octubre de 1552 vemos que el cabildo envía mensajeros a México para comprar trompetas y paños de Damasco. Y podrían citarse otras actas en las que se reitera la responsabilidad del cabildo en la vida religiosa de la comunidad. En alguna ocasión la función del cabildo consiste en prestar dinero a los cofrades, utilizando los fondos de la ciudad, para que éstos puedan comprar el vestuario que necesitarán en la escenificación de la Pasión, el Jueves y Viernes Santo, "manta roja de Castilla que se necesitará para trece hábitos".

Las iniciativas del cabildo y de los jefes de los barrios en materia de liturgia, la creciente actividad de las cofradías —que además crecían en número—; el surgimiento de instituciones como las mayordomías (que transferían a familias específicas ciertas obligaciones religiosas de manera rotativa), y la confusión de la figura del fiscal —entre la ejecución de las aprehensiones por orden judicial y la ejecución de castigos por infracciones morales y religiosas—; en fin, este conjunto de hechos históricos fueron desplazando el ejercicio del poder en las comunidades, del convento a las estructuras de autoridad indígena, y sustituyeron a la postre la tiranía de unos frailes más o menos entusiastas, más o menos irascibles, por la tiranía de las autoridades y sistemas de gobierno y administración indígenas; esta situación prevalece en muchas comunidades indias hasta el presente.

LAS RELACIONES PERSONALES ENTRE ESPAÑOLES E INDIOS

Decíamos al comenzar este capítulo que la división de las dos repúblicas nunca fue tan tajante que impidiera la existencia de un trato cotidiano entre españoles e indios. Es cierto que la relación más intensa fue con los religiosos, pero no fue de ninguna manera la única. Veamos ahora cómo operaban esos tratos entre españoles e indios, dentro de las instituciones y fuera de ellas, y qué actitudes y sentimientos impregnaban esas relaciones.

Crueldades

Reducir la historia del dominio español sobre Mesoamérica al recuento de las infamias y crueldades cometidas por la gente que vino del otro lado del mar, sería simplificar demasiado las cosas. Omitir la mención de esos atropellos sería, sin embargo, ignorar un ingrediente que marcó la vida cotidiana de la Nueva España, al menos en sus inicios, y que sembró la desconfianza y el miedo en las relaciones interétnicas. Entre las trágicas escenas de violencia que acompañaron a la conquista, ninguna parece haber impresionado tanto a los indios como las matanzas de Cholula y del Templo Mayor de Tenochtitlan. Nunca se despejará en definitiva la incógnita sobre un posible plan de ataque indígena en ninguno de los dos casos; lo cierto es que los españoles se adelantaron y perpetraron, en ambas ocasiones, matanzas que permanecerían en la memoria indígena por mucho tiempo. Y no parece que los españoles de aquella época se avergonzaran de las matanzas; prueba de ello es la decisión que se tomó de decorar el *tecpan* de México con una pintura que representaba la matanza del Templo Mayor, con lo cual se recordaba cotidianamente a los indios la disposición de los españoles de actuar contra cualquier indicio de insumisión.[19] Aunque aquella pintura se ha perdido, podemos imaginar su contenido observando las láminas de algunos códices del siglo XVI que registraron el suceso. *El Códice Azcatitlan* y el *Códice Florentino* ilustran aquella jornada y destacan un hecho: que los españoles comandados por Pedro de Alvarado les cortaron las manos a los músicos. El texto del *Florentino* es más prolijo que las imágenes: "a los que tañían les cortaban las manos", y además "corría la sangre... como el agua cuando llueve", "todo el patio estaba sembrado de cabezas y brazos, y tripas, y cuerpos de hombres muertos".[20] El descuartizamiento no es una figura retórica; los propios textos españoles reconocen que durante la conquista se practicó, al menos, el corte de las manos. Cuando los españoles se acercaban a Tlaxcala y aún no habían pactado la paz, actuaron con gran temor al descubrir que el grupo de tlaxcaltecas que los visitaba en su real estaba formado por espías. De manera que decidieron cortarles las manos a los 50, y enviarlos de regreso a Tlaxcala.[21]

Pero la crueldad no fue exclusiva de los días de la guerra de conquista —donde al menos puede comprenderse en razón del miedo que los españoles tenían de ser aniquilados por un enemigo numéricamente muy superior. Torturar a los indios para obtener información sobre la ubicación de tesoros, imaginados o reales,[22] así como marcar a fuego a aquellos que eran esclavizados, fueron prácticas comunes en los primeros años de la Nueva España. El propio Cortés tendría ocasión de poner la muestra. En el año de 1525 envió a un mensajero o sirviente al pueblo de Tepetlaoztoc, que le estaba encomendado, para que recogiera los tributos; después de recoger grandes cantidades de maíz, mantas y oro, el sirviente quemó vivos a cuatro principales porque se habían demorado mucho en la entrega de los bienes.[23]



La matanza de Tóxcatl. A los músicos les cortan las manos. *Códice Florentino.*

Los frailes mismos, a quienes se suele presentar como el lado amable de la relación española con los indios, actuaron con una violencia irracional ante diversas conductas indígenas. En las primeras jornadas de evangelización, no tuvieron empacho en matar a algunos nobles y sacerdotes indios que, después de bautizados, volvían a su antigua religión.[24] Fray Juan de Zumárraga, el "protector de los indios", en su actuación como inquisidor, entre 1538 y 1540, procuró la ejecución del cacique don Carlos de Tetzcoco, el exilio de Martín Océlotl, y el azote público de decenas de otros indígenas a quienes se acusó de idolatría.[25]

Además de estos "castigos ejemplares", sabemos que los frailes trataban a los indios con violencia de manera rutinaria. Frecuentemente utilizaban cárceles y cepos para castigar la desobediencia de los indios en cualquier terreno. Los agustinos de Ocuituco, por ejemplo, decidieron levantar una iglesia y un convento en tan sólo dos años, y utilizaban una cárcel "en que ponían en prisión muchos indios, porque no venían tan presto como ellos querían a hacer el dicho monasterio".[26] También los dominicos fueron acusados de utilizar cárceles para castigar a sus feligreses.

Los golpes eran muy frecuentes; se mencionan en diferentes lugares y épocas. El dominico fray Juan de Pimentel llegó a abofetear en público a un cacique, porque no

El amo insolente

En el año de 1668 se publicó un *Vocabulario manual* de la lengua náhuatl, para que los españoles que no conocían la lengua indígena aprendieran algunas breves fórmulas de conversación y pudieran relacionarse con los nativos. Veamos lo que debe decir un español cuando va a casa de un indio (pondremos sólo el texto en español):

"¿Está acá fulano? ¿Dónde está? ¿Cuándo vendrá? ¿Vendrá luego? ¿A dónde fue? Aquí está escondido. Tú lo niegas. ¿Por qué no viene a trabajar? ¿Está enfermo? Decidle que vaya luego, que me lleve tal cosa, que me espere en tal parte, que luego volveré... que vaya a trabajar, que vaya mañana a mi casa, que tengo que hablarle".

Según el autor de este mismo diccionario, lo que más comúnmente se suele decir a los indios jornaleros que trabajan en las minas es:

"Daos prisa, mirad que es tarde y hemos hecho muy poco, casi nada. Tened vergüenza, qué dirá el amo cuando venga".

Pedro de Arenas, *Vocabulario manual...*



El doctor Puga puso en el cepo a los alcaldes Miguel Sánchez y Melchor Diez, por no obedecer sus órdenes en el momento y a la manera en que él quería. *Códice Osuna.*

había mostrado respeto hacia su investidura.[27] Pero muchas veces los ataques iban más allá de las bofetadas. Fray Juan de Torquemada puso a un pobre anciano al borde de la muerte después de golpearle la cabeza con furia, utilizando los nudos de su propio seráfico cordón.[28] Se dio también el caso de una mujer preñada que abortó a causa de los golpes que la había propinado un fraile, y de un cacique que optó por suicidarse antes que enfrentar la ira de los religiosos.[29]

Desconfianza y temor

La reiteración de abusos y atropellos acabó por minar la relación entre los españoles y los indios. En términos generales, los indios desconfiaban de los españoles y actuaban en consecuencia: ocultaban lo que les parecía conveniente ocultar, se comunicaban lo mínimo indispensable y acataban sin demora las órdenes para evitar una reacción. La imagen de un indio naturalmente sumiso, silencioso y servicial es un mito que los españoles fabricaron para explicar el recelo de los indios y eludir así su responsabilidad.

Motolinía describe a los indios como "gente muy temerosa y encogida, que no parece que nacieron sino para obedecer, y si los ponen al rincón allí se están como enclavados; muchas veces llegan a bautizarse y no lo osan ni declarar ni decir".[30] Y aún más negativa es la visión que tiene Cervantes de Salazar cuando describe a los naturales: "son pusilánimes... no tienen cuenta con la honra... son medrosos... guardan poco el secreto... no hacen cosa bien sino por miedo" Y además, "son tan ingratos a los beneficios recibidos, que aunque se hayan criado con los españoles muchos años, fácilmente los dejan... son mudables... los más de ellos son simples y discurren poco... son amigos de estarse ociosos... conservan muy poco la amistad".[31]

Los indios tenían su propia versión; cuando algún religioso llegaba a ganarse su confianza, obtenían esta explicación: que los españoles son "gente soberbia y de mucha fantasía, y que ellos los indios les tienen gran miedo y no les osan responder sino lo que a ellos es más apacible, y decir sí a cuanto les mandan, ora sea posible ora no, y que no se confían ni entienden bien con los españoles, y andan con ellos como amedrentados y sobresaltados, y es ansí que preguntando el español al indio alguna cosa, luego el indio se recata para responder recatadamente".[32]

La embriaguez, que al parecer se mantenía bajo control en la época prehispánica, se convirtió en un grave problema social y de salud en el siglo XVI, y siguió siéndolo. Acaso en la borrachera encontraba reposo una mentalidad atormentada por el despojo, la alteración de las costumbres y la arbitrariedad de las imposiciones; lo cierto es que bajo el efecto del alcohol, los indios "hablaban claro": "cuando están borrachos —dice Cervantes— hablan en romance y descubren el odio que tienen a nuestra nación".[33]

Afectos y amistades

Claro que no todas las relaciones fueron hostiles. Desde los días mismos de la conquista, hay indicios de acercamientos que podemos calificar de amistosos entre los españoles y los indios; los tlaxcaltecas recuerdan con gusto la calurosa recibida que a

los conquistadores cuando llegaron a su ciudad, cómo sus caciques y el capitán Cortés se abrazaron y se tomaron la mano; cómo se obsequió comida a los españoles.[34] Y los españoles narran con frecuencia encuentros pacíficos, saludos y mensajes en los que tuvieron ocasión de mostrar, a los caciques tlaxcaltecas, a Moctezuma y a otros señores indígenas, su "mucho amor" y sus intenciones de pactar un acuerdo.

Y si fue posible llegar a acuerdos y celebrar encuentros amistosos durante la conquista, con más razón podía suceder en tiempos de paz. No es fácil documentar relaciones de amistad o adhesión entre los indios y los civiles españoles, aunque sabemos que las hubo. Asoma, por ejemplo, en las actas de cabildo de Tlaxcala, el aprecio de los nobles indígenas de esta provincia al corregidor Diego Ramírez, al grado de haber solicitado a un gestor residente en México que interpusiera una solicitud para que se ratificara a Ramírez en el cargo, después de haber concluido su primer periodo.

Los múltiples casos de amancebamiento y matrimonio entre español e india y —aunque con menor frecuencia— viceversa, tienen que haber sido, de alguna manera, otras tantas ocasiones para una relación afectuosa y cercana entre miembros de los dos grupos étnicos. Por otra parte, la convivencia entre niños españoles y niños indígenas puede haber sido fuente de un contacto bastante más simétrico y desprejuiciado entre los dos grupos. Un buen ejemplo de esto lo encontramos en fray Alonso de Molina: él y su hermano eran los hijos de una española viuda, vecina de México (quizá esposa de algún conquistador). De pequeños, los dos hermanos convivieron con los niños indígenas, y esa convivencia fue tan estrecha que los Molina aprendieron perfectamente la lengua náhuatl. Por iniciativa de los franciscanos y con la mediación de Cortés, se le pidió a la madre que entregara a uno de los niños al convento para que enseñara la lengua indígena a los religiosos; así fue como uno de ellos se convirtió en maestro de los frailes y con el tiempo se ordenaría como fray Alonso de Molina, autor del más importante diccionario de la lengua indígena.[35] El aprendizaje de las lenguas y el estudio de las costumbres indígenas tienen que haber motivado, en más de una ocasión, relaciones interétnicas fraternales. Obras como las de Sahagún, Durán o Torquemada nos permiten percibir, en algunas frases aisladas, episodios de diálogo entre los religiosos y sus colaboradores indígenas; intercambios de argumentos y momentos de apertura y comprensión recíprocos.

Pero lo más común debe haber sido una relación marcada por la diferencia entre feligrés y sacerdote, una relación no simétrica, pero tampoco exenta de respeto y afecto. Además de los gestos de acatamiento que se acostumbraba dar a los religiosos, como besarles la mano "en especial cuando acaban de misa y de predicar",[36] los indios recibían a los frailes que llegaban a sus pueblos con festivas muestras de alegría: salían al camino a darles la bienvenida, tocaban instrumentos musicales, arrojaban flores a su paso, y les obsequiaban bebida de cacao y ramos de flores.[37] Además los indios tenían

muchos gestos de apego a los religiosos, como el de suplicarles que acudieran a sus pueblos o el de llorar su ausencia.[38]

En correspondencia hubo muchos religiosos, particularmente franciscanos, que abogaron por los indios, los protegieron y les ayudaron a defender sus intereses. Uno de ellos fue fray Pedro de Gante, quien llegó a tener una relación muy cercana con los nativos. Entre otras cosas, sabemos que Gante celebraba e incluso ayudaba a los indígenas en la "travesura" de robar el conocimiento de los oficios a algunos artesanos europeos.[39]

Otra faceta de la complicidad de los frailes con los indios podemos apreciarla, quizá, en la tolerancia con la que algunos religiosos veían la supervivencia de prácticas relacionadas con los antiguos ritos. Diego Durán, por ejemplo, confiesa haberse dado cuenta de que los indios usaban ciertos adornos de maíz y bastones de flores en la fiesta del Espíritu Santo, en el mes de mayo, en virtud de que las antiguas fiestas de Tezcatlipoca, en aquella misma fecha, incluían tales objetos. En lugar de reprenderlos, Durán participa de la fiesta al lado de los indios, y él mismo lleva su bastón de flores, aunque cavilando si no estará cometiendo un error al permitirlo: "tomo mi báculo de rosas, como los demás, y voy considerando la mucha ignorancia nuestra, pues pod(r)ía haber en ello mal".[40]

Incomprensiones

Entre los extremos de la hostilidad y la amistad, cabía una multitud de emociones y conductas. Una de ellas fue, sin duda, la incomprensión. Es frecuente que los españoles expresen su dificultad para entender el sentido de algunas prácticas indígenas, y que apunten que en su opinión los indios no están entendiendo algo que se les explica. Pero es aún más frecuente que detectemos circunstancias en las cuales nos da la impresión de que unos y otros no se entienden, aunque no estén conscientes de ello.

Como mencionábamos antes, los indios tenían la costumbre de pedir a los franciscanos que les obsequiaran sus cordones viejos; los llevaban a sus casas y los guardaban con esmero, pues pensaban que poseer uno de estos cordones les ayudaba a que los partos salieran bien.[41] En alguna ocasión, una comunidad solicitó a los frailes que les obsequiaran uno de sus hábitos, para guardarlo en la iglesia, en vista de que no podían asignarles religiosos que residieran en su pueblo de manera permanente.[42] Ambos gestos son leídos por los frailes como expresiones de apego y devoción a la orden franciscana y a su fundador. Sin embargo, lo más probable es que en los dos casos estemos frente a la supervivencia de nociones mágico-religiosas de tradición mesoamericana. El cordón evoca uno de los símbolos más importantes de la cosmovisión indígena, que es el haz de caminos sagrados que suben y bajan, cuyas espirales se enlazan. Asimismo,



Una pareja de nobles indígenas se embriaga. Pintura mural de Santa María Xoxoteco.

la sacralidad de la vestimenta sacerdotal era en la antigua Mesoamérica un elemento básico del culto religioso: las ropas que habían pertenecido a los sacerdotes estaban imbuidas de la sustancia sobrenatural que había circulado por los cuerpos de los ministros; los bultos sagrados que los indígenas guardaban celosamente en sus templos y cargaban en sus migraciones, incluían las vestiduras de los sacerdotes.

Entre los indios no faltaron interpretaciones de las prácticas cristianas que se alejaban notablemente del sentido que los frailes hubieran querido enseñarles. El cacique don Carlos de Tetzcoco, entendía que la variedad de órdenes religiosas era equivalente a la existencia de diferentes religiones, y no entendía por qué, entonces, se había prohibido la práctica de la religión indígena.[43] Juan Teton, vecino de Michmaloyan, pensaba que el bautismo podía quitarse lavándose la cabeza, y persuadió a varios indígenas de que lo hicieran, pues previamente les había indicado que quienes se bautizaban y creían en Dios podían convertirse en aquello que comían: si comían vaca se convertirían en vacas, si cerdo en cerdos.[44]

No sabemos qué queréis

Preguntando a un indio principal de México qué era la causa porque ahora se habían dado tanto los indios a pleitos y andaban tan viciosos, dijo: "Porque ni vosotros nos entendéis ni nosotros os entendemos ni sabemos qué queréis. Nos habéis quitado nuestra buena orden y manera de gobierno; y la que nos habéis puesto no la entendemos, y así anda todo confuso y sin orden y concierto. Los indios se han dado a pleitos porque vosotros los habéis impuesto en ellos...

Alonso DE ZORITA, *Breve y sumaria relación de los señores...*, respuesta al cap. IX del cuestionario.

La confusión, la comprensión a medias de lo que el otro decía o hacía, fue un rasgo peculiar de ese ámbito de encuentro entre españoles e indios que fue la cultura indocristiana del siglo XVI. Los españoles y los indios estaban conscientes de que se encontraban en un terreno ambiguo, y así lo muestra un pasaje de la historia de Durán, de impresionante lucidez. El fraile le pregunta al indio por qué sigue organizando banquetes a la manera prehispánica si ya es un cristiano, y el indio le contesta "Padre, no te espantes, pues todavía estamos *nepantla*". Y como Durán sabía que *nepantla* quería decir "en medio", le pidió al indio que le precisase "qué medio era aquel en que estaban". Y el indio le explicó "que aún estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio".[45]

Desafío y delirio

Los pueblos de la meseta central, y los nahuas en particular, aceptaron la dominación española con una dosis menor de resistencia que otros grupos y regiones. Sin embargo, esto no obsta para que se presentaran diferentes manifestaciones de rechazo al nuevo orden. En los primeros tiempos de la evangelización, no faltaron los sacerdotes indígenas que se negaban a convertirse y que llegaron a desafiar abiertamente las instrucciones de los religiosos. Quizá uno de los casos más impresionantes sea el de aquel sacerdote de Tlaxcala que dejó el retiro y la discreción del templo en el que servía (un templo prehispánico todavía en pie), y salió a caminar por el mercado de la ciudad, justo en los días en que los primeros muchachos empezaban a difundir entre los mayores lo que aprendían en sus clases de catecismo con los frailes. El sacerdote indígena salió con los atavíos propios de su dignidad, e iba haciendo el alarde de masticar navajas de obsidiana. Todo esto era contemplado por un pueblo cabizbajo y temeroso, que todavía exclamaba que aquel sacerdote era el dios Ometochtli. Los cate-



Un español golpea a sus cargadores indígenas. Mapa de Upsala.

cúmenos lo sepultaron a pedradas y luego informaron a los frailes que habían matado al demonio.[46] Más de una década después de estos acontecimientos, seguirá habiendo algunos líderes religiosos indígenas que traten de mantener su liderazgo, sin ocultar su conocimiento y su práctica de ritos y suertes mágicas de la antigua tradición. El caso más sonado fue el de Martín Océlotl, "brujo" carismático, con casas y amigos por todas partes, hábil, según se decía, para convertirse en jaguar. La "idolatría" de Martín venía acompañada de carisma y popularidad; quizá por ello se le condenó al destierro.[47]

Varios de los sacerdotes y magos indígenas a quienes se acusó de idolatría en la época colonial tenían la facultad de nagualizarse, es decir, de actuar bajo la forma de un animal, generalmente un jaguar. Hay indicios de que el jaguar, ese emisario del lado oscuro, representó una especie de adversario simbólico de la religión cristiana y del español. En las asechanzas, en los miedos despertados por el jaguar y quienes por medio de él ejercían sus habilidades mágicas, se veía una suerte de reivindicación simbólica del mundo indígena. Algunas historias que se contaban en la década de 1530 y a las que Motolinía da crédito, sugieren que la reivindicación del jaguar fue algo más que simbólica. Un español "que era cruel con los indios", que "iba apaleando a los indios que iban cargados" y que les gritaba constantemente "perros", fue atacado por un jaguar: "apaña al español, y llévale atravesado en la boca y métese en el monte, y cómesele". Otro español que venía del Perú con sus indios cargadores se detuvo en cierto paraje a pasar la noche; los indios le advirtieron que el lugar era peligroso, pero él insistió y, llamándolos "perros", los obligó a formar un círculo para poder dormir él seguro en el centro de tal círculo. Pero en la noche llegó el jaguar, y sin hacer daño a los indios, saltó al centro del círculo, se llevó al español y se lo comió. Y algo semejante le ocurrió a otro "estanciero".[48]

Esta dudosa reivindicación de los indios no tenía mucho futuro. La tierra se iría despoblando de jaguares a la par que se poblaba de carretas y caballos, de vacas y pastizales, de ciudades, campanas, posadas y cuarteles, iglesias y puentes.

NOTAS

[1] A este sistema administrativo se agregó, hacia mediados del siglo XVI, el régimen de las alcaldías mayores o corregimientos, que vinieron a ser una suerte de pequeñas provincias. Varios municipios quedaron agrupados dentro de una misma alcaldía mayor porque sólo algunos de los asentamientos con estatuto de cabecera municipal recibieron un corregidor. El corregidor era la única autoridad española con jurisdicción local. Una síntesis reciente y completa sobre la estructura de gobierno en el ámbito indígena la ofrece LOCKHART, 1992, especialmente en el capítulo 2, "Altépetl".

[2] Debemos reconocer que es difícil escoger un nombre para los *altepeme* indígenas en el siglo XVI. Ber-

nardo GARCÍA MARTÍNEZ, en su hermosa obra dedicada a los asentamientos de la Sierra Norte de Puebla, optó por utilizar la palabra "pueblo", que identifica en la documentación colonial como equivalente al *altépetl* prehispánico. Estamos de acuerdo con ese criterio; pero quisiéramos subrayar que el genérico "pueblos de indios" agrupa, por igual, pueblos, villas de mayor tamaño y auténticas ciudades. Tetzcoco, o Tepeaca, en el siglo XVI, por ejemplo, tienen todos los rasgos de una ciudad. Además, algunos asentamientos indígenas llevaron oficialmente el nombre de ciudad, como ocurrió con Tlaxcala.

[3] Los restos monumentales y documentales de la ciudad de Tlaxcala han permitido una reconstrucción especialmente completa de su organización urbana en el siglo XVI y de la relación entre los edificios y la vida política de la ciudad. Véase al respecto GIBSON, 1967.

[4] Sobre las fuentes y picotas, y sobre la arquitectura civil del siglo XVI en general, vale la pena siempre examinar los capítulos de Kubler dedicados al urbanismo y a la vida civil. KUBLER, 1983, pp. 191-240.

[5] *Actas del Cabildo...*, pp. 281-282.

[6] *Actas del Cabildo...*, p. 258.

[7] Sobre la venta pública de los bienes de la ciudad, véase, por ejemplo *Actas del Cabildo...*, p. 270: "trigo, borregos y lana de la ciudad, que no se vendan en secreto en ninguna otra parte".

[8] *Actas del Cabildo...*, p. 264.

[9] Sobre los funcionarios del cabildo en relación con la justicia, véase LOCKHART, 1992; así como el trabajo de GIBSON, 1967 y la introducción de SULLIVAN, 1987.

[10] Sobre la preocupación de un cabildo por la embriaguez en su provincia, véase *Actas del Cabildo...*, p. 305. El lamento de Motolinía por la embriaguez nocturna de los indios, en MOTOLINÍA, 1971, p. 32.

[11] La documentación del caso se presenta en SULLIVAN, 1987, pp. 305-315.

[12] La documentación del caso se presenta en SULLIVAN, 1987, pp. 289-303.

[13] Los primeros casos ocurrieron en Tlaxcala. Allí hubo ejecuciones públicas al comenzar la evangelización, véase, por ejemplo, MUÑOZ CAMARGO, 1984, cuadros 11-14. Los azotes en público se presentaron constantemente, pero también hubo algunos otros casos en que se ejecutó a indios considerados idólatras, bien entrado el siglo XVI, como en Teitipac, Oaxaca. Sobre este último caso véase BURGOA, 1997, ff. 241*r*-242*v*.

[14] Sabemos, por ejemplo, que los agustinos de Ocuituco castigaban con la carcel a los indígenas que no estaban dispuestos a trabajar en la construcción del convento. RUBIAL, 1981.

[15] LOCKHART, 1992, pp. 210-218.

[16] BASALENQUE, 1989, pp. 307 y ss.

[17] Archivo General de la Nación, Indios, vol. 4, exp. 50, f. 15*r*; vol. 4, exp. 243, f. 73*v*.

[18] Véase ESCALANTE, 1997.

[19] TORQUEMADA, 1975-1983, vol. II, p. 205.

[20] *Códice Azcatitlan*, lámina 23; *Códice Florentino*, libro XII, ff. 32*v*-34*r*.

[21] CERVANTES DE SALAZAR, 1971, vol. I, p. 263.

[22] Manuscrito anónimo de Tlatelolco, traducido por Garibay en su edición de la *Historia general*: SAHAGÚN, 1979, p. 821.

[23] *Códice Tepetlaoztoc (Códice Kingsborough)*, f. 9*r*.

[24] MUÑOZ CAMARGO, 1984, cuadros 10-14.

[25] *Proceso inquisitorial del cacique...*, 1910; *Procesos de indios idólatras...*, 1912.

[26] RUBIAL, 1981, p. 18.

[27] PITA MOREDA, 1992 p. 227.

[28] Archivo General de la Nación, Bienes Nacionales, legajo 732, exp. 1. Publicado por REYES VALERIO, 1978, pp. 301-305.

[29] PITA MOREDA, 1992, p. 232.

[30] MOTOLINÍA, 1989, p. 211.

[31] CERVANTES DE SALAZAR, 1971, vol. I, p. 129.

[32] MOTOLINÍA, 1971, p. 312.

[33] CERVANTES DE SALAZAR, 1971, vol. I, p. 129.

[34] MUÑOZ CAMARGO, 1984, pp. 236-237.

[35] TORQUEMADA, 1975-1983, vol. V, pp. 61-62.

[36] MOTOLINÍA, 1971, p. 155.

[37] MOTOLINÍA, 1989, p. 226.

[38] Véase apartado sobre el llanto entre los antiguos nahuas en este mismo tomo, p. 247.

[39] TORQUEMADA, 1975-1983, vol. V, p. 317.

[40] DURÁN, 1967, vol. I, p. 41.

[41] MOTOLINÍA, 1971, p. 173.

[42] "Solamente con que nos des uno de vuestros hábitos que tengamos por prenda en nuestro pueblo, quedaremos satisfechos". MENDIETA, 1997, p. 516.

[43] *Proceso inquisitorial del cacique...*, 1910, p. 49.

[44] REYES GARCÍA, 2001, p. 157.

[45] DURÁN, 1967, vol. I, p. 237.

[46] MOTOLINÍA, 1971, pp. 249-251.

[47] *Procesos de indios idólatras...*, 1912.

[48] MOTOLINÍA, 1971, pp. 168-169.

REFERENCIAS

Actas del Cabildo...

1985 *Actas del Cabildo de Tlaxcala, 1547-1567.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Archivo General de la Nación-Instituto Tlaxcalteca de la Cultura.

ARENAS, Pedro de

1982 *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BASALENQUE, Diego de

1989 *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán.* Morelia: Balsal Editores.

BURGOA, Francisco de

1997 *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América.* México: Miguel Ángel Porrúa-Gobierno del Estado de Oaxaca-Universidad Nacional Autónoma de México-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco
1971 *Crónica de la Nueva España* (2 vols.), Manuel MAGALLÓN (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles-Ediciones Atlas.

Códice Azcatitlan
1995 *Códice Azcatitlan*. París: Biblioteca Nacional de Francia-Sociedad de Americanistas.

Códice Florentino...
1979 *Códice Florentino. Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana* (3 vols.). México: Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación.

Códice Tepetlaoztoc...
1994 *Códice Tepetlaoztoc (Códice Kingsborough)*, Perla VALLE (ed.). Toluca: El Colegio Mexiquense.

DURÁN, Diego
1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme* (2 vols.). México: Editorial Porrúa.

ESCALANTE, Pablo
1997 "El patrocinio del arte indocristiano en el siglo XVI. La iniciativa de las autoridades indígenas en Tlaxcala y Cuauhtinchan", *Patrocinio, colección y circulación de las artes*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo
1987 *Los pueblos de la sierra*. México: El Colegio de México.

GIBSON, Charles
1967 *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, 2a. ed. Stanford, California: Stanford University Press.

Índice del Ramo de Indios...
1953 *Índice del Ramo de Indios del Archivo General de la Nación*, vols. I y II, recopilado por Luis CHÁVEZ OROZCO. México: Instituto Indigenista Interamericano-Archivo General de la Nación.

KUBLER, George
1983 *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.

LOCKHART, James
1992 *The Nahuas After the Conquest*. Stanford, California: Stanford University Press.

MENDIETA, Gerónimo de
1997 *Historia eclesiástica indiana* (2 vols.), estudio preliminar de Antonio RUBIAL GARCÍA. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente o
1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edmundo O'GORMAN (ed.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
1989 *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Tori-*

bio, Edmundo O'Gorman (coord.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Muñoz Camargo, Diego

1984 "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", t. I, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, René Acuña (ed.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Pita Moreda, María Teresa

1992 *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*. Salamanca: Editorial San Esteban.

Procesos de indios...

1912 *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Luis González Obregón (ed.). México: Archivo General de la Nación.

Proceso inquisitorial...

1910 *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco*, Luis González Obregón (ed.). México: Archivo General de la Nación-Eusebio Gómez de la Puente Editor.

Reyes García, Luis

2001 *¿Cómo te ofendes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Reyes Valerio, Constantino

1978 *Arte indocristiano. Escultura del siglo XVI en México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía Manuel Castillo Negrete.

Rubial, Antonio

1981 "Santiago de Ocuituco: la organización económica de un convento rural agustino a mediados del siglo XVI", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 7, pp. 17-28.

Sahagún, Bernardino de

1979 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ángel Ma. Garibay (ed.). México: Editorial Porrúa.

Sullivan, Thelma D.

1987 *Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI en lengua náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Torquemada, Juan de

1975-1983 *Monarquía indiana* (7 vols.), Miguel León-Portilla (ed.), México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Zorita, Alonso de

1963 *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

15
LA VIDA EN EL NOROESTE. MISIONES JESUITAS, PUEBLOS Y REALES DE MINAS

BERND HAUSBERGER
Instituto de América Latina, Universidad Libre de Berlín

El noroeste de la Nueva España, desde la primera aparición de los europeos hasta finales del siglo XIX fue territorio de guerra. Por supuesto, las peleas interétnicas probablemente las hubo desde siempre, mas con la llegada de los españoles las guerras adquirieron una nueva dimensión. Se dieron los asedios de los primeros conquistadores, como Francisco Vázquez Coronado, las incursiones de los cazadores de esclavos y los ataques que se efectuaban, desde finales del siglo XVI, para someter a los indígenas al sistema de encomiendas. La resistencia de los indios de Ocoroni, por ejemplo, se castigó "dándoles albazos y modorrazos, y... se les hizo mucho daño a fuego y sangre, y muchos presos de hombres y mujeres y muchachos, que era lástima ver por aquellos campos tantos muertos y ahorcados por los árboles que el capitán mandó ahorcar".[1] Cien años más tarde empiezan las luchas contra los nómadas, los apaches y los seris, que dejaron una huella sangrienta en la frontera y, además, se dieron las rebeliones y la represión de los indios ya sometidos, los mismos que en otras ocasiones militaban como aliados de los españoles contra los apaches y los seris, en una contienda que no conoció solidaridad racial.[2]

Estas luchas formaron parte de una empresa de expansión colonial, que involucraba a los indígenas del noroeste en un complejo proceso de aculturación. Se produjeron las más diversas formas de mestizaje, de sincretismo y de interacción cultural, cuyas diferentes codificaciones John Watanabe ha denominado "culturas procesales".[3] El mecanismo central para impulsar este proceso fue la cristianización. Entre 1591 y 1767 el noroeste fue tierra de misión, encargada a los padres de la Compañía de Jesús, y como el siglo XVII novohispano adquirió muchas de sus características por la presencia y las actividades de los ignacianos,[4] manejamos aquí ese periodo como un largo o prolongado siglo XVII. La misión jesuita constituía un programa bien definido. Tenía una explícita función de disciplinamiento y reeducación de los indios sometidos. Quería convertirlos a la vez en buenos cristianos y en útiles súbditos del rey. Para esto hubo que



Indio chichimeca. *Códice Tudela.*

cambiar la cultura y la mentalidad de los indígenas y, además, transformar los pueblos del noroeste, antes independientes y socialmente bastante igualitarios, en una clase campesina, dentro de un nuevo orden social estratificado según categorías socioétnicas y de raza, para dar una base a la defensa fronteriza, a nuevas conquistas y, sobre todo, a la incipiente minería.[5] Aunque los jesuitas hubieran estado dispuestos a aceptar muchas tradiciones indígenas, vislumbraban en todas sus expresiones un contenido espiritual o una aberración moral y trataban de eliminarlas y penetrar todas las esferas de la existencia de los neófitos con la religión cristiana.

La necesidad de someter la región por medio de los jesuitas fue consecuencia de no poder conseguir la conquista con una campaña militar como la que Hernán Cortés y los otros conquistadores habían realizado contra los señoríos mesoamericanos. Pero también los ignacianos estaban convencidos de que no era posible lograr la conversión de los indígenas sin un sometimiento militar, y por esto siempre colaboraron con los soldados españoles, dependiendo el éxito de la conquista de la interacción acertada de las dos partes. En contraste con los terrores de la guerra y de las epidemias introducidas por los primeros europeos, los jesuitas ofrecieron un nuevo orden espiritual, cultural, económico y organizativo bajo la protección de la religión cristiana y del rey español. Esto significó para los indígenas al menos una opción para dar a su existencia una nueva estabilidad. La misión constituía el mal menor que los indios tarde o temprano aceptaron frente a las perpetuas amenazas en que vivían.[6]



Indios de California que han matado un venado con sus flechas.

Las misiones formaban la estructura básica del noroeste colonial en muchos sentidos. Pero había otros actores en la región. Estaban los presidios que la Corona pagaba para fortalecer la frontera y sin los cuales los misioneros tampoco hubieran podido mantenerse entre los indígenas. Los presidios del norte no eran fortificaciones sólidas sino un conjunto amurallado de simples edificios, construido de adobe y madera, donde vivía un compañía de soldados mal equipados, mal entrenados y de poca disciplina, regidos por un sargento rudo; el presidio era gobernado por un capitán, que con frecuencia descuidaba las tareas militares por sus múltiples intereses y negocios. Pero esta tropa conocía el estilo de la guerra en la frontera. Luchaba junto con los indios auxiliares reclutados en las misiones, cuyo oficio era sacar al enemigo de las rocas y barrancas a un terreno abierto, donde los soldados los esperaban con sus arcabuces y lanzas.[7]

Dispersos por toda la zona estaban los reales de minas, en su gran mayoría "poblaciones volantes", como los llamó el visitador José Rafael Rodríguez Gallardo,[8] a veces placeres, donde se lavaba oro y se vivía de la forma más simple. Donde el asentamiento había logrado más estabilidad, los hornos de las haciendas de beneficio, en las que se practicaba la fundición para sacar la plata del mineral, apestaban el aire, por lo que en la villa de Chihuahua, en el límite del territorio de las misiones jesuitas, se organizó incluso un iniciativa civil para defender el medio ambiente y la salud de los niños.[9] En los reales de minas vivían también los funcionarios del rey, sobre todo los alcaldes mayores y sus tenientes, a veces especialistas en el servicio público que se desplazaban por las diferentes partes del imperio, pero con frecuencia también elegidos entre los vecinos ya establecidos en la zona.

La población del noroeste era escasa; durante nuestro siglo XVII la mayor parte la constituían los indígenas de las misiones. A ellos se sumó una considerable inmigración temprana de indios mesoamericanos que condujo a una extensión de la lengua náhuatl en la zona.[10] Aparece, además, una gran variedad de personajes: gente como Bernardo Gruber, alemán que comerciaba entre Sonora y Nuevo México, hasta que en 1668, los franciscanos lo acusan de hereje y lo toman preso. Al cabo de dos años Gruber escapó de prisión y eventualmente fue asesinado por el indio que le había ayudado en la fuga: sólo se encontró su esqueleto.[11]

Tenemos noticia de Pedro de Nocedal, quien estaba establecido como mercader en el real de San Miguel Arcángel cuando una noche le puso sitio a su casa un grupo de hombres, insultándole de "gabacho francés", y justamente cuando llegó el alcalde mayor Juan Gago de Mendoza, quien acudía para establecer el orden, Nocedal salió de su casa, tiró un carabinazo y "haciéndose lugar con su espada y daga", desapareció en la noche, dejando gravemente herido al alcalde mayor, quien murió después.[12] O se puede mencionar al comerciante Nicolás Mayela o Mallén, "el napolitano", que murió en Sonora el 26 de junio de 1717 "de accidente de un rayo que Dios nuestro señor fue servido de enviarle en el camino real", junto con su yegua y su caballo.[13]



Un arriero y su esposa llevan mercancía a la misión.

La movilidad era un rasgo común de toda esta población fuera de las misiones. En 1698, en el real de Santa Rosa de Cusihuiriachi, trabajaba de barretero Miguel Montero, coyote natural de la ciudad de México para unos, indio natural del pueblo de Tepeji para otros. Durante 20 años había servido como vaquero en una estancia cerca de Culiacán; en 1689 era cargador en una recua, que iba desde la Ciudad de México a Sonora, y en el viaje le marcó con su cuchillo, en una riña de naipes, Juan Bautista de Otondo, natural de la ciudad de Argel, hijo de padres "maometanos", bautizado en Cádiz, arriero avecindado en la villa de Sinaloa, casado con María Ramos, mestiza.[14]

Diego Pérez, mulato blanco e hijo de un labrador de la jurisdicción de Celaya, que con 15 o 16 años abandonó la casa de sus padres "a rodar fortuna", primero en la villa de Aguascalientes, y después en Zacatecas, donde trabajó de sastre cerca de ocho años; se trasaldó a Guadalajara, donde se quedó tres meses, y los siguientes cuatro o cinco años pasó por el real del Rosario, Álamos y el pueblo de Santispac. Luego se dirigió a la villa de Colima, donde al cabo de un año se casó, pero meses más tarde "se fue con licencia y noticia de la dicha su mujer a buscar la vida". Se volvió hacia la tierra adentro, pasó por Santispac y el real del Rosario, y fue a parar un año en Culiacán. Finalmente regresó a Álamos, trabajó varios años de sastre, se casó de nuevo, y tenía un hijito de un año, cuando, a finales de 1702, fue detenido por el alguacil mayor de la Inquisición por bigámo. Logró escaparse, pero en Urique, en la sierra, fue prendido otra vez y deportado a la Ciudad de México.[15]

Como arriero y mercader viandante entre la Ciudad de México, Sinaloa y Sonora se ganaba el pan Jorge Caybaca, "natural de Lima, cacique principal y originario de la ciudad de Trujillo y Manziche del reino de Perú", hijo legítimo de Lorenzo de Caybaca, de Trujillo, y de Michaela de los Ángeles y Coya, originaria de Cuzco; no hay indicios de cómo llegó a la Nueva España.[16]

Había negros y mulatos, escalvos y libres, y había también indios cautivos como Juana María de la Cruz, "india chichimeca", que fue comprada por el valenciano Basilio Perpente Juanes, de oficio arcabucero, que trabajaba en el real de Cusihuiriachi en la fundición de los minerales argentíferos. Basilio se casó con Juana María, lo cual no evitó que ocasionalmente se sintiera triste, acaso por nostalgia de su tierra; en tales ocasiones hablaba con sus hijos en valenciano, pero al parecer los chiquitos no podían entenderle. Eventualmente Basilio sería juzgado por la Inquisición por judaizante.[17] También había esclavos que sólo recibían de sus amos malos tratos: como Francisca, esclava apache, a quien su amo encerró y encadenó en la cocina, todas las noches, durante dos años. Lastimada, enferma y tullida, Francisca se ahorcó una noche con una faja que tenía, y así la encontró la negra Elena, quien, después de haber preparado el chocolate de todas las mañanas, le iba a dar un poco de atole.[18]

En esta población de indígenas y advenedizos no faltaban hombres de alguna formación. En 1683 figura en el real de San Juan Bautista el gallego Juan Salgado, de 22 años, como maestro de escuela,[19] y en 1700 vivía en Nacozari, Salvador Ramírez, viudo de 58 años, natural de la provincia de Sayula, "que al presente se exercita en enseñar a tocar música".[20] En 1680 el capitán Luis de Morales prestó *La política de Villa Diego. Práctica y estilo judicial*, libro que estimaba mucho para argumentar en sus pleitos, al alcalde mayor Francisco Cuervo de Valdés, modelo de un funcionario carrerista que navegaba entre permanentes acusaciones y calumnias, para terminar en un buen empleo en Real Hacienda de Zacatecas.[21] El libro se perdió, y Morales puso un denuncia después

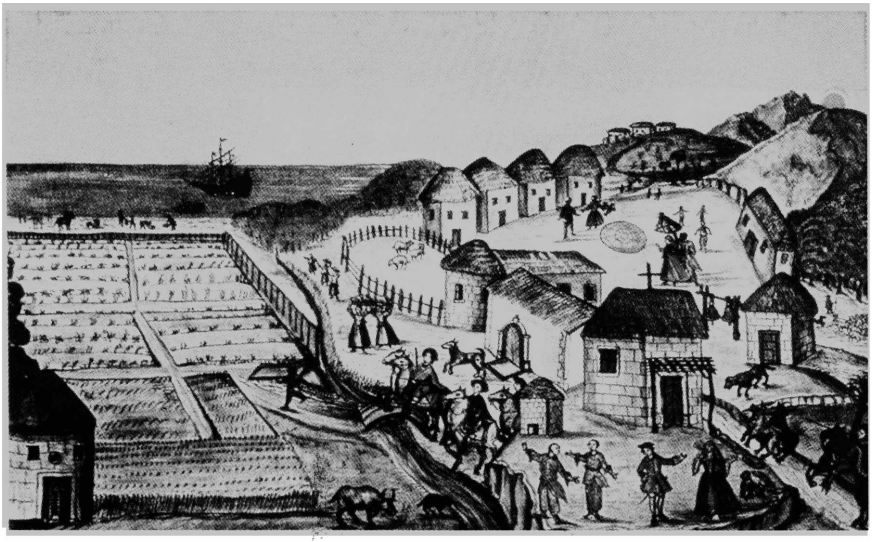


Mujer española de California con su hija y sus sirvientas.

de cuatro años; el irresponsable ex alcalde fue condenado a pagar seis pesos de indemnización.[22] Un poco más tarde encontramos a Juan Mateo Manje, quien escribió una crónica de la conquista de México, que culminaba en las exploraciones que él mismo había hecho con el célebre padre Eusebio Francisco Kino en la Pimería Alta.[23] Pero destacaban los jesuitas; hombres cultos de varias latitudes, criollos y españoles, italianos, flamencos y, desde finales del siglo XVII, cada vez más alemanes y centroeuropeos, que desde sus universidades y colegios se habían ido a zonas agrestes en el norte de México.

LOS PUEBLOS DE MISIÓN

Los jesuitas procuraron crear un espacio apropiado para la tarea de conversión. Éste fue constituido por los pueblos de misión, con la iglesia, la escuela y las tierras comunales. Se reunía a los indígenas en los pueblos, se les sometía a una instrucción religiosa constante y se les adiestraba en nuevos trabajos, con el fin de asegurar económicamente la empresa. Se introdujeron instancias políticas o administrativas que, sin formar órganos de autoadministración, servían de apoyo al poder del misionero dentro de las comunidades. En los pueblos, los indígenas vivían bajo el principio de la segregación entre indios y no indios, y subordinados al padre misionero. Se procuraba proporcionarles una forma de sustento durante todo el año para poderlos adoctrinar y vigilar permanentemente, y fundar así una sociedad cristiana como los jesuitas la concebían.



Misión de San José del Cabo.

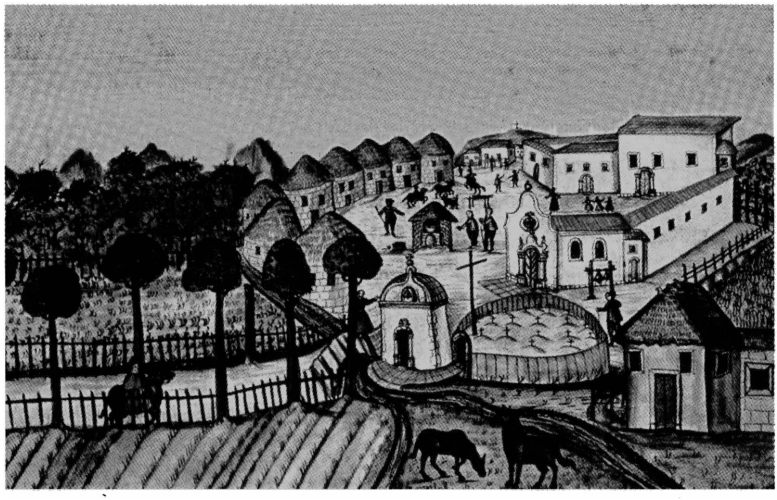
La planificacion de los pueblos obedecía a las ordenanzas reales sobre la fundación de poblaciones en el Nuevo Mundo, cuya finalidad era ordenar el espacio de vida geométrica y simbólicamente, con una plaza, la iglesia, los edificios públicos y las casas de los más distinguidos en el centro. No obstante, los indios, en vez de obedecer a estos planes, continuaron en muchos aspectos sus formas tradicionales de asentamiento. Siempre resultó un problema de primer orden lograr que los indios se trasladaran en su totalidad y de forma permanente a los pueblos. Donde no había poblaciones autóctonas establecidas, como entre los cazadores-recolectores de Baja California, los pueblos de misión nunca lograron gran estabilidad.[24] En otras partes, los indígenas habitaban de forma dispersa en sus milpas y, ya por comodidad, ya para vivir con más libertad, no querían abandonar esta costumbre. Tampoco querían dejar sus migraciones estacionales para completar sus cosechas con la caza y la recolección, ni los desplazamientos temporales a las minas o estancias de los españoles donde ganaban lo que les faltaba. Participaban en la remodelación de sus pueblos en obediencia a las órdenes de los padres, pero vivían allí sólo pasajeramente. El padre Och acusa sobre todo a los yaquis de haber dejado solo al padre misionero en el pueblo, mientras que ellos vivían "como los gitanos", debajo de un árbol cuidando a sus ovejas o cabras.[25] Pero el río Yaqui daba la razón, al menos en parte, a los indios, pues las avenidas estacionales, aunque eran la base de la agricultura del valle, siempre amenazaban las poblaciones. El río de vez en cuando cambiaba su curso, y se llevaba poblaciones completas; derrumbaba iglesias, destruía caminos. Cerca de la costa, el agua salada que entraba tierra adentro con la marea volvía estéril el suelo. Los jesuitas siempre buscaban nuevos lugares para construir las misiones de forma más segura. Los indígenas, en cambio, conocían los caprichos de su río desde generaciones y probablemente también por esto preferían vivir en sus chozas dispersas, pero movibles frente al cauce cambiante del agua.[26] Muchas de las misiones no pasaron de ser centros ceremoniales, por lo que, después de la expulsión de los jesuitas, los franciscanos menospreciaron, tal vez de forma exagerada, los logros de sus antecesores: "Los pueblos de las misiones", escribió fray Antonio Reyes, "en lo material están formados y dispuestos contra toda policía racional y sociedad civil".[27]

Así como las tenían sobre la planeación de los pueblos, los jesuitas tenían ideas muy concretas sobre la distribución de la vivienda. Las construcciones de los diferentes grupos indígenas no correspondían a estas ideas. Por razones morales, se consideraba necesario que los indígenas separaran los cuartos de los niños de los dormitorios de los padres, porque de otra forma proliferaban la desvergüenza y la lujuria y se reducía el respeto de los niños hacia los adultos.[28] Además, por la tradición europea, una casa razonable tenía que estar construida de muros sólidos. En las misiones, sin embargo, casi nunca se construía de cal y canto, ni siquiera las iglesias. Los edificios más fuertes, sobre todo los que usaba el misionero, se hacían de adobe. Pero los indígenas no hicieron sus casas de manera muy

distinta a la que acostumbraban antes de la llegada de los españoles.[29] Los pimas siguieron construyendo sus chozas de ramitas y zacate dispersos por el campo. La puerta era tan baja que el cura tenía que entrar a gatas para escuchar la confesión del enfermo; como no había ventana ni chimenea el interior estaba lleno de humo.[30] "Las casas", escribió fray Antonio Reyes, "están dispersas, fabricadas de tierra y zacate, muy pequeñas, sin división de viviendas. No tienen muebles y comunidades racionales. Duermen en tierra y cuando más sobre un cuero o petate".[31] Por otro lado, estas chozas permitían pasar el aire durante los calurosos veranos, lo que las hacía más agradables que casas macizas.[32]

LA VIDA EN LAS MISIONES

Los que vivían en los pueblos de misión seguían un plan de vida concebido por los jesuitas y estructurado por los sacramentos de la Iglesia. A los niños se les bautizaba, luego se les educaba y se les confirmaba, después se les casaba, se vigilaba su moral y reproducción, se les hacía trabajar, cuando enfermaban o se ponían viejos se les cuidaba y se les administraban los santos óleos y finalmente se les enterraba en el cementerio cristiano. Pero en cada fase había resistencia, pleitos, acomodos y represión. Y lo que abundaba era una profunda desconfianza mutua. "Tienen tantas costumbres", se desesperó el padre Och, "que no pude enterarme de todas, por cuantas palabras amables usé",[33] mientras que el padre Alejandro Rapicani se resignó: "Yo no acabo de conocer a los indios, ni puedo afirmar con certidumbre qué ellos verdaderamente creen".[34]



Misión de Santiago.

Nacimiento y bautizo

La preocupación de los jesuitas por los indios empezó con el celo de fomentar los nacimientos. A las embarazadas se les dio un poco más de maíz y no se les dejaba ir por leña "para hacer ostentación de lo que se habían de privilegiar [a] las preñadas".[35] Muy en serio se tomaba el peligro de que las mujeres matasen a un niño no deseado. En todas partes se acusaba a los hechiceros de que daban a las indias hierbas abortivas, y por las preguntas en un confesionario pima se puede deducir de qué otras prácticas sospechaban los padres: "¿bebiste el sanari u otra cosa?", "¿pusiste encima de tu vientre alguna piedra muy caliente?", "¿estuviste algún tiempo boca abajo acostada?", "¿estuviste mucho tiempo acostada al sol?"[36]

Una vez superado este peligro, el cuidado de los sacerdotes se extendía al parto. Tenían una inmutable idea sobre cómo las mujeres debían dar a luz a sus niños y no querían aceptar las tradiciones de los indígenas. Las pimas, dice el padre Och, abandonaban sus chozas porque sus hombres temían que las flechas perdieran su fuerza si una mujer paría en casa.

> Más de una vez encontré a tales desgraciadas mujeres con los dolores del parto en el bosque debajo de un árbol, donde algunas viejas amarraron a la parturienta de las axilas con cuerdas y la colgaron en un árbol y la mortificaron hasta que despidiese la criatura. Este bárbaro servicio de partera y la expulsión de la casa lo remedié con algunos azotes y conseguí que las mujeres, si bien de mala gana, permanecieran en sus chozas... Con una tasa de chocolate, que les envié, se olvidaron de todos los dolores del parto.[37]



Familia indígena que llega a la misión.

Infantiles prácticas bélicas

Al genio de la guerra adiestran a sus niños ya con tres años... en el tercer año, cuando pueden correr levantados, se les dan arcos y flechas, con los cuales juegan todo el día y apuntan contra todo lo que les pasa por la cara. Corren hasta el décimo año completamente desnudos. Grupos de estos muchachos me deleitaban con frecuencia, ya que sin fallar casi nunca tiraban sus flechas sin punta a las gallinas u otras cosas, pero sin herirlas. Los más grandes sabían atinar desde lejos a los ojos, la nariz y la boca pintados de una calabaza, en lo que cada uno se esforzaba por llevarse el premio (un pedazo de pan o queso). Todo el esfuerzo de los padres es infundirles valentía para guerrear.

Relación de Joseph Och.

Todavía más importante que lograr el parto era el bautizo de la nueva criatura.[38] Sólo mediante este sacramento el alma se podía salvar del infierno, o, en el caso de los niñitos inocentes, del limbo.[39] Desde los primeros contactos los jesuitas empezaron a bautizar a los niños pequeños. El recelo de los indígenas al principio fue fuerte, ya que supusieron una relación entre la ceremonia misteriosa y las muertes cada vez más frecuentes que se sucedían debido a las epidemias. Pero los padres persistieron en un elemento tan central de su religión y parece que los indios finalmente se acostumbraron y aceptaron el nuevo sacramento.

Aun así, los indios mantuvieron sus propias costumbres para recibir en el mundo a los nuevos humanos, de cuyo significado religioso o sentido cultural los padres recelaban profundamente. Pero como lo demuestran textos de los postrimerías de las misiones jesuitas, no se habían podido suprimir del todo. Así el padre Och recordaba que en Sonora, al cumplir un niño seis o doce meses, se reunían dos padrinos y un punzador para una ceremonia especial en la cual se practicaban múltiples escarificaciones en el cuerpo del niño; ceremonia que al sacerdote le parecía una barbaridad porque sostenía que en ella moría un número considerable de infantes. Och prohibió esa práctica y la castigó con penas severas, y obtuvo algún resultado, pues, según comenta, los "golpes causaron mayor impresión que mis sermones".[40]

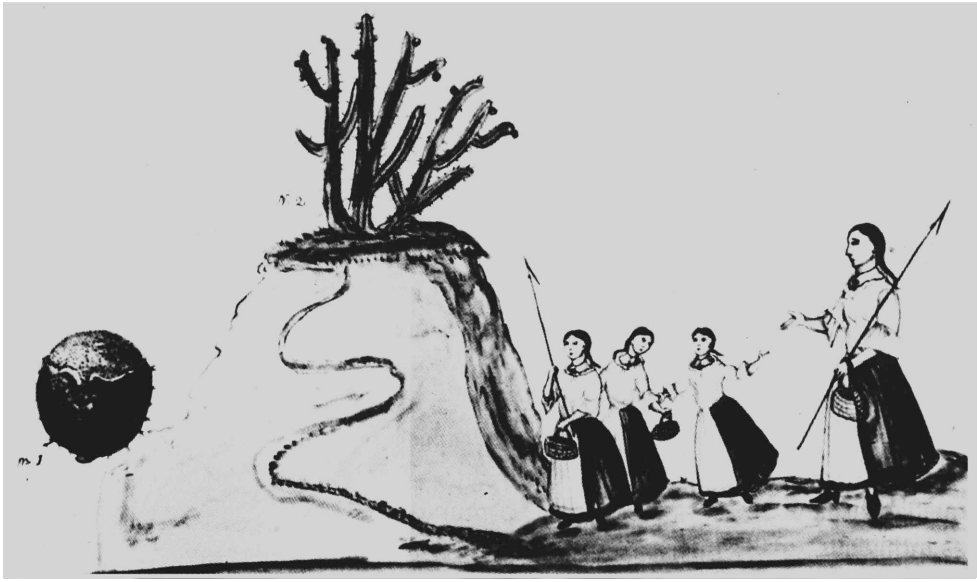
Juventud y educación

Para afianzar la fe y hacer prosperar las comunidades misionales era necesario educar a los indígenas. Los jesuitas casi siempre acusaron a los indios de no dar a sus hijos la atención necesaria, hasta afirmar que las madres criaban a los cachorros de sus perros con su leche en perjuicio de sus propios niños.[41] Con argumentos como éste se ocupa-

ron de una educación a su parecer más adecuada. De esta manera, querían forjar un alejamiento entre padres e hijos, cuya cristianización consideraban siempre obstaculizada por la influencia nociva de los adultos.[42]

Según sus talentos, se les enseñó a algunos indios a tocar instrumentos o algunas técnicas artesanales, las que daban cierto prestigio.[43] Para preparar a los indígenas a colaborar en la economía misional, el padre Segesser se pasaba todos los días con los niños y una pala en su huerta, la que así podía cultivar con regularidad, con lo cual se aseguraba de tener legumbres para su cocina.[44] La finalidad central, sin embargo, fue la educación religiosa y moral. Para ella, era imprecindible sobre todo saber las lenguas indígenas. No obstante la fama de los jesuitas y sus esfuerzos para estudiar los idiomas y elaborar diccionarios y gramáticas, no pocos, desesperados por la gran heterogeneidad lingüística de las provincias misioneras, fustigados por los continuos traslados de una misión a otra, o simplemente faltos de talento, se resignaron y nunca adquirieron los conocimientos necesarios. Frente a estos problemas los jesuitas se servían de ayudantes. A veces contrataban a maestros españoles, y todavía más importantes fueron algunos indígenas instruidos para que más tarde sirvieran de catequistas.[45]

Todos los niños en las misiones fueron instruidos en la doctrina cristiana, las oraciones y las canciones de la iglesia. Sólo unos pocos aprendían a leer y escribir, para ocuparse más tarde en diversas tareas administrativas dentro de las comunidades. Así



Atuendo de las mujeres indígenas de las misiones.

correspondía al espíritu de la época, pues tampoco en Europa nadie pensaba en la alfabetización total de la población antes de mediados del siglo XVIII. Había algunas escuelas en las provincias jesuíticas, por ejemplo a mediados del siglo XVIII en Rahum, donde 14 alumnos llevaban un uniforme especial de "manto azul con bonetes y becas encarnados"[46] y un maestro contratado les enseñó "las primeras letras, doctrina cristiana y buenas costumbres... [y] también se ocupan en aprender varios instrumentos".[47] De esta forma, las famosas escuelas de los jesuitas se dedicaban a la formación de un reducido grupo de administrativos, y albergaban sólo a un puñado de estudiantes. A los otros, los padres los preferían conservar en un estado de decente ingenuidad.[48]

El sistema educativo de los jesuitas no podía sustituir del todo la educación tradicional, y esto no sólo por la falta de eficencia, sino también por la realidad de la vida fronteriza. Por ejemplo, la guerra perpetua con los indios nómadas, en la que los auxiliares indígenas eran imprescindibles, no permitía suprimir las tradiciones bélicas de los indios cristianizados. La educación tradicional para la guerra se hacía desde la infancia y se reforzaba con un rito de iniciación en la adolescencia.

Cuando los indios llegaban a la edad adulta, seguían practicando sus costumbres de antaño. Se pintaban el cuerpo para la guerra o celebraban danzas alrededor de las cabelleras o los miembros cortados a los enemigos muertos, de la misma manera como lo hacían los apaches, y aunque mucho de esto inicialmente se había descrito con

Iniciación de un joven guerrero

Algunos viejos soldados se llevan al muchacho para dar tesitmonio que tiene suficiente coraje para aguantar. Después el capitán hace con el pobre muchacho desnudo la prueba: le sacude por los cabellos, le tira de un lado al otro en el suelo, le empuja con los puños. Esto es el primer examen. Si el muchacho diera un solo quejido, se le desestimaría y rechazaría como inepto. Si se ríe con todo, se muestra alegre y divertido y se ofrece a mucho más, entonces se le hace la segunda prueba. El capitán azota al recluta con férula y espinas en todo el cuerpo, en que corre sangre, pero ningún "¡ay!" debe escapársele al muchacho. Ahora todavía tiene que someterse al tercer examen agudo. El capitán toma varias garras, cortadas de aves de rapiña grandes, estiradas y secadas con diligencia, y golpea, araña y desgarra al candidato en todo el cuerpo, así que sangra en casi todas partes, con lo que el recluta tiene que ponerse completamente alegre y sin retorcerse y contorcionarse. Cuando se le reconoce como apto, los otros le dan la bienvenida... Apenas el muchacho está integrado, le ponen los trabajos más pesados. Tiene que espiar los caminos todos los días bajo el mayor peligro para ver si se hallan huellas de los enemigos. Con sudor tiene que subir a las montañas más altas; tiene que cuidar el ganado día y noche en los rigores del clima, acompañar a los viajeros como escolta, y correr todo el tiempo como mensajero.

Relación de Joseph Och.

repugnancia, tenía que ser tolerado.[49] "Me enseñaron la cabellera y oreja del enemigo que mataron", escribió un alférez español, "de donde se conoce que son buenos".[50] Estas prácticas estuvieron vigentes durante toda la época jesuita y en las festividades bélicas incluso participaban algunos españoles como señal de alianza con los indios amigos contra los enemigos comunes. A este respecto cuenta el padre Kino que, cuando en 1697 llegó con su escolta a una ranchería de pimas sobaipuris "hallamos... que estaban bailando [con] las cabelleras y los despojos de 15 enemigos jocomes y janos que pocos días antes habían matado, cosa que fue de tanto consuelo que el señor capitán Cristóbal Martín Bernal y el señor alférez y el señor sargento y otros muchos soldados entraron en la rueda y bailaron gustosos en compañía de los naturales".[51]

Además de las tradiciones guerreras, se conservaban también otros elementos de la cultura premisional, ligados con la agricultura, las artesanías tradicionales o la caza y la recolección, porque los indígenas se resistieron a su supresión, pero también porque las misiones no podían sustituirlos de manera adecuada. La historia de las misiones está llena de dinámicas de esta naturaleza.

Parte de la educación fue el sometimiento de la vida a un detallado horario. El día se organizaba mediante el toque de las campanas que los curas habían traído al noroeste. En Califonia se tocaba cinco veces al día, cuando salía y cuando bajaba el sol, al mediodía y a las tres de la tarde, para honrar la hora de la muerte de Cristo, y a las ocho de la noche para rezar por los muertos, según costumbre de los españoles; en Sinaloa, en épocas más tempranas, los padres tocaban las campanas también a la una de la mañana para rezar el rosario.[52]

El año se estructuró, no sólo de acuerdo con las necesidades de la agricultura, sino también según el calendario cristiano. Se trabajaba seis días de la semana, los adultos en el campo y los niños en su instrucción matutina de doctrina cristiana. El viernes era día de ayuno, para reforzar el dominio sobre los instintos de la carne. Pero si uno cree en los cuentos del padre Och, limitarse al consumo de pan y agua no significaba gran cosa para los indígenas del árido noroeste; y la costumbre de los españoles de consumir durante la Pascua preferentemente frijoles se hizo tan popular que los indios le exigían al padre seguir el ayuno hasta haber vaciado la troje.[53] Las costumbres de ayuno indígenas eran mucho más estrictas y difíciles de aguantar. El domingo era día de descanso. En este día y en los días de fiesta la participación en la misa y en la doctrina cristiana eran obligatorias también para los adultos, y las autoridades indígenas vigilaban que nadie se ausentara. Queda claro que la sumisión a la regularidad del culto tenía un sentido educativo y disciplinario porque obligaba a los indígenas a someterse a un ritmo ajeno a sus costumbres. Por ejemplo, se les hacía escuchar un sermón de tres horas, con lo que se probaba su paciencia, "cosa rara en indios que no saben estar quietos un cuarto de hora"; en las procesiones, hombres y mujeres andaban separados, a las últimas se les enseñó a no levantar

la vista del suelo y cuidar que sus niños permanecieran callados; y durante la confesión y la penitencia los indios tenían que quedarse de rodillas durante horas.[54]

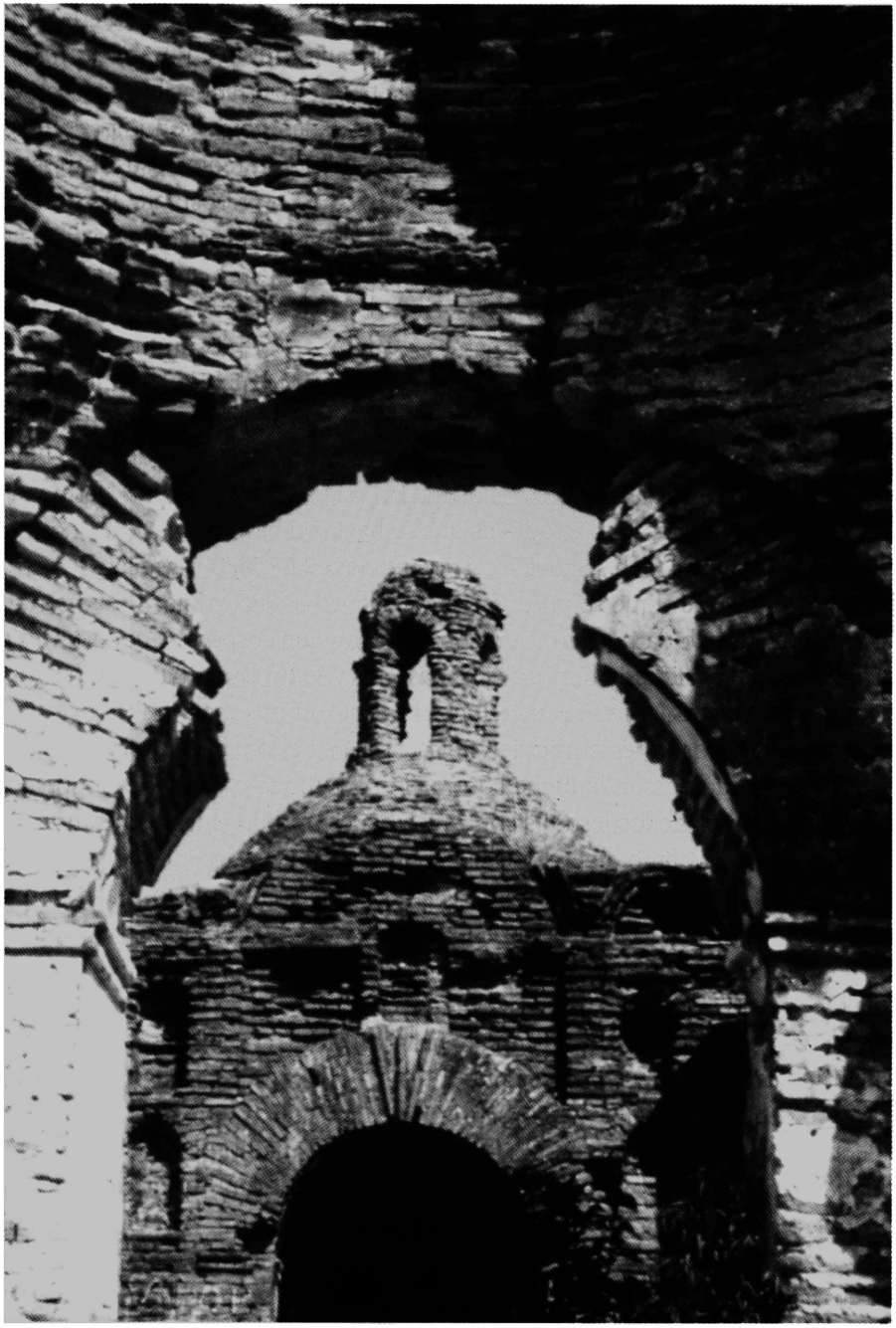
Un lugar importante lo ocupaban los días de fiesta. Los jesuitas los llenaron con un ceremonial suntuoso y también con diversiones mundanas, como comidas, cohetes, juegos o corridas de toros, para ganarse a los indígenas. Así se intentaba sustituir las fiestas autóctonas o al menos injertarles un contenido cristiano.[55] No obstante, las fiestas siempre fueron escenario y momento de competencia entre las aspiraciones cristianizadoras y las visiones indígenas. Las costumbres autóctonas de festejar en gran medida fueron tildadas de viciosas y por lo tanto combatidas. La embriaguez, por ejemplo, solía tener una función religiosa en las culturas prehispánicas. Además, podría suponerse que el trago se convirtió en un escape del deprimente derrumbe del orden y de los valores tradicionales, y tampoco hay que olvidar que la venta de bebidas fuertes resultó un negocio para comerciantes ambulantes y rescatadores.[56] Por lo tanto los éxitos de la lucha contra el alcohol resultaron muy limitados.[57] Los indios usaban varias bebidas fermentadas y alcohólicas para sus fiestas, sobre todo las que se hacían a base de maíz. Una que causaba especial asco al padre Och se hacía con una raíz que las viejas masticaban y escupían en una olla de agua para que se produjera el fermento. Por cortesía, el padre tuvo que acercar la boca a la bebida para simular el trago. Hay que sospechar que los indios conocían bien las inclinaciones y fobias de sus pastores y se divertían haciéndoles probar.[58] También algunas drogas, como el toloache o el peyote, eran consumidas por los indígenas del noroeste, y los padres no pudieron disuadirlos de tomarlas.[59]

En estrecha relación con la lucha contra el uso público o ritual de estupefacientes surgió la desconfianza de los jesuitas contra los bailes tradicionales de los indios. A veces fueron permitidos como diversiones inocentes, aunque se les interpretaba como espectáculos rudos. Pero pronto los jesuitas se convencieron de que los bailes tenían para los indios un significado religioso y espiritual, y consecuentemente los satanizaron:

> Mirábamos estas figuras, antes de entender su significación: eran desusadas y nunca vistas; por una parte parecían de peces marinos o fieros animales nunca vistos y finalmente representaban bien la fealdad de los demonios.[60]

Y se arraigó la convicción de que los bailes eran el medio por el cual los hechiceros entraban en contacto con el demonio, para que les enseñara sus artes, como afirmaba el padre Segesser:

> La causa por la cual hay tantos hechiceros son los bailes nocturnos, a los que los indios llevan a sus hijos, así que en estas ocasiones ven y oyen, lo [que] ningún ojo debiera ver y ninguna oreja debiera oír.[61]



Iglesia de la misión jesuita de Nio, Sinaloa.

Bailar cuando el padre está lejos

Con harta frecuencia, cuando piensan hacer bailes y extravagancias nocturnos, saben sacar al padre del pueblo con las más diversas mentiras y pretextos, para estar solos y libres, o idean a un enfermo, cuyas circunstancias describen como muy peligrosas para que el padre parta del pueblo para escucharle la confesión. Siempre cuando fui a una confesión se me preguntaba ingenuamente: "Padre, ¿cuándo vuelves? ¿Cuánto tiempo estarás fuera?" La peor pasada que les podía jugar era el llevarlos como escolta para mi defensa al viaje, ya que, después de haberme entregado en el otro pueblo, tenían que regresar corriendo, para presentarse en sus festividades.

Relación de Joseph Och.

Tampoco se pasó por alto que los bailes podían servir como arena de subversión política. Por esto los españoles prohibieron a los yaquis bailar la danza del coyote, porque "además de las muchas deshonestidades que contiene, les dice el que toca en coplas la tirana sujeción a los españoles y la buena vida que pasaban con Moctezuma [!]".[62] Como en estas festividades siempre se consumían drogas y alcohol, los padres siempre temían excesos violentos, o desbordes sexuales. Si no se vedaron del todo, por lo menos se cuidó siempre la separación entre los sexos.[63] Pero a pesar de las prohibiciones, muchas festividades se realizaban clandestinamente, por lo cual padres e indígenas empezaron a jugar como al gato y al ratón.[64]

Con el tiempo, las danzas de culto o de guerra de los indígenas (en una frontera pobre en diversiones), se convertieron incluso en un espectáculo estimado por los españoles. Cuando después de la expulsión de los jesuitas, los franciscanos hicieron un nuevo esfuerzo para suprimirlas, chocaron con la resistencia de los funcionarios reales, los que no querían renunciar a este entretenimiento,

> por pretender los misioneros prohibir y privar a los indios los bailes supersticiosos y danzas de cabelleras, han tenido que tolerar fuertes contradicciones de los superiores de aquellas provincias que por sus pasatiempos y diversiones quieren y pretenden que los indios continúen en estos desatinos.[65]

Sexualidad y matrimonio

Uno de los peligros más grandes para la salvación de los neófitos según los jesuitas fueron las tentaciones de la carne. Se esforzaban mucho por hacer que los indios se vistieran de manera decente. Consideraban imprescindible imponerles las normas de vergüenza occidentales, sin consideración de los conceptos que los indígenas tenían al

respecto. Se trataba de cubrirles el cuerpo; además las mujeres por lo menos dentro de la iglesia tenían que taparse también la cabeza con una tela.[66] Los indios, como en todo, reaccionaron de manera muy diferente a lo que pretendían los misioneros en sus esfuerzos por transformarlos. Algunos se ponían las ropas repartidas en presencia del jesuita, y apenas habían salido del encuadre de su vista se las quitaban.[67] Se ponían de manifiesto no sólo diferentes leyes de vergüenza sino también de honor: los varones californianos al principio rechazaban la vestimenta con desprecio, ya que les parecía denigrante cubrirse el sexo como las mujeres. Quien se vestía fue objeto de bromas y burlas de parte de sus paisanos. Por lo tanto preferían confeccionar, con las ropas recibidas, bolsas para guardar sus cosas.[68] Pero con el tiempo las ropas se convirtieron en objetos de prestigio, también porque debido a la lejanía de los centros productores, los textiles resultaban muy caros en el noroeste. De esta manera fue imposible surtir a toda la población y los criados del padre y los funcionarios indígenas fueron, a veces, los únicos que se cubrían según las nuevas reglas. En algunas partes este problema no fue tan grave porque los misioneros tenían mejores ingresos por su comercio con los asentamientos españoles o porque los indios mismos fueron a trabajar a las minas y recibían ropa como pago. Es evidente que la nueva vestimenta también servía para poner de manifiesto la diferencia social tanto entre indios y españoles como dentro de las comunidades mismas. Por ejemplo, un indio humilde debía calzar huaraches, como se considera típico para los indígenas mexicanos hasta hoy día.[69]

Como objetivos centrales de su obra, los jesuitas querían imponer el matrimonio monogámico e indisoluble, así como prohibir la sexualidad antes o fuera del matriomonio.[70] La educación sexual de los indígenas, sin embargo, no resultó nada fácil y se convirtió en una fuente de tensiones eternas. Pronto los indios dejaron de contarles sus intimidades a los misioneros cuando se daban cuenta de la importancia que aquéllos otorgaban a esos asuntos.[71] En su intento de controlar la moral, los jesuitas no respetaban intimidad alguna, todas las prácticas sexuales fueron investigadas: "la simple fornicación, que los gentiles comúnmente no la creen mala, debe enseñárseles que es contraria de muchas maneras a la ley de Dios y la misma ley natural", constató el padre José de Acosta.[72] En el confesionario se trataba de investigar todo lo que parecía inaceptable: "¿no has manoseado las carnes de alguna mujer?" se preguntaba a los pimas. "¿La tocaste en sus partes?", "¿la manoseaste, queriendo dormir o pecar con ella?", "¿a ningún varón tocaste las partes, o ningún varón te tocó las partes?", "¿habiendo tocado a alguno le hiciste tener polución?", "¿no has penetrado *vas feminæ cum digito*?", "¿tú, de tu voluntad, habiéndote conmovido las partes, tuviste polución?" Y a las mujeres lo mismo: "¿no has hablado a algún varón para pecado?", "¿tocaste las partes de algún varón?, ¿se las conmoviste?", "¿entonces le hiciste tener polución?", "¿por ventura a ningún varón hiciste tener polución? o ¿a ninguna mujer hiciste tener polución?" Especialmente abomi-

nable era la homosexualidad, pero también cualquier otra práctica anal. Las indicaciones para averiguar estas cosas los padres preferían darlas en latín: "*¿nullus ne præpostere cognivisti?*" "*¿tuam ne uxorem cognovisti sic?*" y "*¿tuus ne vir præpostere te cognovit?*".[73]

Es posible que las insistencias en el confesionario contribuyeran a crearles mala conciencia a los indios por sus gustos amorosos, y a la larga los padres lograron arraigar al menos algo de su moral sexual entre ellos. Así, el porcentaje de los casados entre la población adulta parece haber sido bastante más alto en las misiones que en las otras partes de la sociedad. Mas para controlar el comportamiento de los indígenas faltaban los medios adecuados, y, como en Europa, la promiscuidad nunca pudo ser exterminada. Esto se demuestra con la difusión de la sífilis en todas las provincias de misiones, no obstante que algunos no querían reconocer esta relación, como el padre Och, quien supo que la enfermedad venérea era frecuente entre los indios "no por el uso excesivo del amor, sino porque los indios suelen dormir en la tierra húmeda",[74] o el padre Gaspar Stiger, el que sostuvo que "el morbo gálico [a] muchas [mujeres] consume, no tanto por incontinentes cuanto por sus absurdos de ir a bañarse en tiempo del menstruo y recién paridas, aunque sea en el mayor rigor del invierno".[75]

Muy frecuente era que los indios "se huyeran" con sus amantes. Según un gobernador de la Nueva Vizcaya, esto hubiera sido fácil de remediar, porque había un medio eficaz para reconocer a un indio que viajaba con su amante: "Cuando caminan con sus mujeres propias, ellos a caballo, y a pie ellas, y si caminan con sus mancebas las llevan a caballo, y ellos a pie".[76] Pero cuando se quería imponer la moral cristiana, se provocaban reacciones no esperadas. A Joaquín de Caríchic, por ejemplo, los padres lo habían casado con María, y al huir ella con otro hombre, los justicias se la regresaron. Así el marido se fue con María a Chihuahua, pero como la mujer intentara huir de nuevo y no quisiera "hacer vida maritable" con él, Joaquín la llevó a una barranca y "le dio muerte con unas piedras en la cabeza". Ante las autoridades, Joaquín dijo que tenía 20 años, pero reclamado que parecía tener más, dijo que posiblemente tenía ya 28. Se le castigó con 200 azotes y ocho años de trabajo forzado.[77] Un hombre de Tecoripa, a quien con azotes se le había obligado a que viviera con su esposa, arrastró a la mujer a la sierra, "donde después de haberla aporreado y maltratado le quemó sus partes ocultas con manifiesto peligro de su vida".[78]

Trabajo

Los jesuitas a denuciaban sin cesar a los indios como extremadamente flojos,[79] y sin embargo, al menos en épocas misionales, el trabajo fue probablemente la actividad que más ocupaba a los indios. Los misioneros y los indios tuvieron que hacerse cargo de la

ganadería extensiva, de la caza de vacas cimarronas, de la domesticación de los caballos, de la preparación de las milpas, de la adaptación de las tecnologías artesanales (tanto tradicionales como europeas)[80] e incluso de problemas como los asaltos de los apaches, que se llevaban y comían los caballos en gran número; los jesuitas además se enfrentaron a problemas tan extremos como las pocas ganas de los indios cristianos para trabajar con dedicación para el padre misionero o las plagas de ratones, como aquellos que durante la noche se comían el trigo que el padre Baegert había sembrado el día anterior.[81]

Hay que llamar la atención además sobre los diferentes conceptos económicos que padres e indígenas tenían en las comunidades. Así el padre Och describe cómo los indígenas, a su parecer de manera completamente irresponsable, malgastaban su maíz en sus fiestas lujuriosas.

Los indígenas ciertamente trabajaban dos o tres días a la semana para su misionero, sin recibir retribución alguna, y ellos llenaban las trojes de la comunidad. Por lo tanto los indígenas habrán considerado suyo lo que el jesuita quería guardar y comercializar, para adelantar la misión, mientras que ellos reservaban sus propias cosechas para continuar sus costumbres festivas, para fortalecer la coherencia del grupo, para divertirse o para intercambiarlas con los españoles por bienes que los padres no les querían dar.

Aparte de los trabajos dentro de la misión, los indígenas acudían también al servicio de los españoles, tanto de forma forzada mediante el mecanismo de repartimiento, como voluntariamente, para escaparse del control del padre, con el propósito de ganarse unos quintos e incluso de quedarse para siempre. "Los trabajadores [de las minas] son todos indios huidos, a los cuales los españoles tienen que permitirles cualquier maldad", mascullaba el padre Och.[82]

Enfermedad, muerte y entierro

Las enfermedades son parte de la vida en cualquier región del mundo, pero en la América colonial, debido a la introducción de las epidemias del Viejo Mundo, adquirieron un carácter inusualmente drámatico. En todo el imperio español la población indígena sufrió una tremenda reducción. Los indios no sabían ayudarse, los remedios de sus curanderos y hechiceros no servían para mucho. Cuando una epidemia alcanzaba un pueblo, entraban en pánico, cuenta el padre Och, y "entonces cuesta un gran esfuerzo, mantenerlos juntos, queriendo ellos huirse y esconderse en el bosque".[83] Los jesuitas, que querían ayudar a los indios dentro de las misiones e impedían la dispersión de la gente, sin darse cuenta anulaban de esta manera el único mecanismo efectivo para evi-

tar el contagio. Esta falta de comprensión del mecanismo de la diseminación de las infermedades infecciosas se observa desde el principio de la obra misionera, que hizo a los jesuitas descalificar, como supersticiosas, costumbres indígenas funcionales. Esto se pone de manifiesto en la reacción del padre Och al darse cuenta de que los pimas no querían seguir viviendo en una choza en la cual había habido un parto o una muerte. En efecto, las chozas eran demolidas o quemadas. El misionero no dejó de asombrarse de tantos incendios, hasta que los pimas le contaron que temían que la muerte después de haber hallado la casa se llevara a todos sus habitantes (y, además, que el fallecido visitara su antigua vivienda). El padre, confundido por el permanente cambio de lugar de las casitas, prohibió esta costumbre, a su parecer absurda. Desde entonces los indios empezaron a cambiar el aspecto de las chozas sin tumbarlas, y adentro quitaron una capa del suelo, todo eso para que la muerte no la reconociera.[84] Así remediaron al menos sus miedos místicos, pero no el peligro del contagio.

En las comunidades, los jesuitas intentaban curar a los enfermos. Encontraron buenos consejos en el conocido manual médico del hermano Juan Steinhöfer o Esteyneffer, como se llamaba en América, escrito para que sus compañeros en las misiones lo usaran y se ganaran la voluntad de los indígenas.[85] "En especial fue apropiado", escribió el padre Pfefferkorn, "porque consecuentemente prescribía sólo remedios caseros o yerbas conocidas".[86] Con frecuencia, los jesuitas recurrieron a métodos medicinales que hoy día ya no resultan convincentes. Pfefferkorn, por ejemplo, consideraba como mejor remedio contra la rabia una bebida de mierda humana disuelta en agua azucarada; contra la diarrea recomendaba orina con añil.[87] A los indígenas las artes médicas de los padres debían figurárseles como actos mágicos, sobre todo si se combinaban con prácticas litúrgicas como el bautizo o la administración de los santos óleos.[88] A veces los indios se resistían al tratamiento. Pfefferkorn, por ejemplo, recurría a dos fuertes ayudantes para sujetar al paciente al administrarle un enema.[89]

Cuando la muerte resultaba inevitable, había que dar un entierro adecuado a los difuntos. Con la introducción del ritual funerario cristiano, a costa del pagano, se esperaba poder abolir también las ideas de los indígenas (consideradas como perversas) sobre la existencia después de la muerte; tales creencias difícilmente era confiadas por los neófitos a los padres, pero se expresaban, por ejemplo, en los regalos que les dejaban a sus fallecidos en la tumba.[90] El padre Och relata, por ejemplo, que creían en la transmigración de las almas de un cuerpo a otro. Por esto enterraban a sus niños menores fallecidos en medio de un camino "para que su alma, que aún no había disfrutado de la vida, entre volando en una mujer que esté pasando, empiece a vivir de nuevo y renazca".[91] Otro problema era el miedo que los indios llegaron a tener de los santos óleos, pues algunos parecen haberlos entendido como veneno mortífero y otros como augurio de la muerte.

EPÍLOGO

El jesuita, no obstante la autoridad que los misioneros ganaron entre los indios, siempre quedó apartado de muchos aspectos de la vida comunal, aunque pudo haber muchas excepciones individuales. La soledad, el sentimiento de fracaso y el miedo de sufrir un ataque físico o por artes de magia de los hechiceros, eran omnipresentes.[92]

En la noche, cuando los trabajos del día habían terminado y los religiosos gozaban de momentos de reposo, todo esto se hacía más pesado. Para fortalecerse en la fe o para distraerse, los padres se dedicaron a la lectura de los libros que recibían de la Ciudad de México, o escribían cartas. Se fumaban una pipa o se tomaban una copa. El padre Pfefferkorn admiraba las mariposas nocturnas, con sus dibujos fantásticos, que volaban alrededor de su lámpara, las tomaba como expresión de la grandeza de Dios. Si aparecía un escorpión, sin embargo, se divertía irritándolo con unos palillos y poniéndole finalmente un vaso lleno de humo de tabaco encima hasta que el asustado animalito se suicidaba.[93] Al padre Bernardino Ortiz le daba por emborracharse y escribirle cartas al demonio. Acostados, muchos sufrían de insomnio. Apenas uno se dormía, sentía que le pasaban hormigas por la cama. El padre Javier Pascua fue hostigado por fantasías sexuales, así que suplicaba desesperadamente a sus superiores que le sacaran de las misiones para salvar su alma. El padre Baegert, que de día andaba armado con una larga lezna, con la que en el transcurso de su estancia en Baja California ensartó en la pared más de medio millar de alacranes, observaba desde su lecho unas arañas amarillas que pasaban por su librero sin atreverse a levantarse.[94] Mientras que croaban las ranas y aullaban los coyotes, tampoco dormían todos los indígenas, unos se encontraban con sus amantes, otros iban a fiestas clandestinas y, mientras tanto, podía ser que una pandilla de apaches se preparara para robar los caballos del pueblo y llevarse la cabellera de algún desafortunado pastor.

NOTAS

[1] RUIZ, 1974, p. 37.

[2] MIRAFUENTES GALVÁN, 1987 y 1993.

[3] WATANABE, 1999. El término en inglés es *procedural cultures*.

[4] LOCKHART y SCHWARTZ, 1983, pp. 122-123.

[5] HAUSBERGER, 1997a.

[6] HAUSBERGER, 2000, pp. 72-141.

[7] MOORHEAD, 1975; HAUSBERGER, 2000, pp. 150-160.

[8] Auto del visitador general José Rafael Rodríguez Gallardo, Mátape, 9 de septiembre de 1749, AGI, AHH, leg. 278, exp. 20.

[9] HAUSBERGER, 1993a.

[10] HAUSBERGER, 1999, pp. 59-61.

[11] Autos remitidos por fray Juan Bernal, ...contra Bernardo Gruber, 1669, AGN, Inqu. 666, exp. 5, ff. 372*r*-416*r*.

[12] Declaración del general Pedro Francisco Sartillón, San Miguel Arcángel, 22 de octubre de 1673, AHMP 1673A, G-102, ff. 6*v*-8*v*.

[13] Autos de los bienes de Nicolás Mallén, 1745, AGI Contratación 5602, n. 4, ramo 3.

[14] Papeles que se hallaban sueltos y vinieron por muerte del comisario de Cusihuiriachi, AGN, Inqu., 706, exp. 39, ff. 322*r*-336*r*.

[15] AGN, Inqu. 729, exp. 2, ff. 147*r*-251*r*, especialmente ff. 185*r*-191*v*: Declaración de Diego Pérez, México, 12 de octubre de 1703.

[16] Poder para testar otorgdo por Jorge de Caybaca, México, 12 de enero de 1732, AGNCM, FA, Notaría 73, Juan Francisco Benítez Trigueros, vol. 507, ff. 8*r*-9*v*.

[17] AGN, Inqu. 770, ff. 1*r*-296*v*. Véase MIRAFUENTES GALVÁN, 1992.

[18] Criminal en averiguación de una india apache que se ahorcó en la casa de Nicolás de Valderrama, Parral, 24 de marzo de 1671, AHMP, 1670B, G-26.

[19] Declaración de Juan Salgado, San Juan Bautista, 24 de marzo de 1683, AGN, Inqu. 371, exp. 5, ff. 256*r*-257*v*.

[20] Declaración de Salvador Ramírez, Nacozari, 17 de enero de 1700, AGN, Inqu. 543, exp. 61, ff. 468*r*-469*r*.

[21] ALMADA, 1952, p. 204.

[22] Demanda en vía de residencia por el capitán Luis de Morales contra Francisco Cuerbo de Valdés, 1684, AHMP, 1684A, G-104.

[23] MANGE, 1926.

[24] RÍO, 1984, pp. 135-137 y 191-192.

[25] OCH, 1808, p. 245.

[26] Informe del P. Lorenzo José García, Tórim, 26 de septiembre de 1744, MMCJ, S. 72, 78; Informe del P. Juan Lorenzo Salgado, Belem, 1 de diciembre de 1744, ebd., S. 186-187; Visita del P. Visit. Gen. José de Utrera, Bácum, 13 de diciembre de 1754, WBS 67, S. 96.

[27] Informe del Fr. Antonio Reyes, México, 20 de abril de 1772, AGN, Mis. 14, exp. 3, f. 60*r*; HAUSBERGER, 2000, pp. 282-298.

[28] ACOSTA, 1952 [1588], p. 294.

[29] SEGESSER, 1886b [1737], p. 33; PFEFFERKORN, 1794-1795, vol. 2, pp. 116-119.

[30] PÉREZ DE RIBAS, 1944 [1645], vol. 2, p. 98; BARCO, 1973 [c. 1780], pp. 277-278; Relación del P. Diego de Valladares, o. O. 30 de diciembre de 1743, MMCJ, S. 50; Och, 1808, p. 245.

[31] Informe del Fr. Antonio Reyes, México, 20 de abril de 1772, AGN, Mis. 14, exp. 3, f. 60*r*.

[32] SEGESSER, 1886b [1737], pp. 31-34.

[33] OCH, 1808, p. 196.

[34] Respuesta del P. Alejandro Rapicani a una carta circular del P. Visit. Carlos de Roxas, Batuc, 7 de agosto de 1749, AGN, AHH, leg. 278, exp. 17, ff. 6*v*-7*r*.

[35] P. Juan María Salvatierra al P. Proc. Juan de Ugarte, Loreto, 1 de abril de 1699, citado en BAYLE, 1946, p. 107.

[36] Doctrina christiana y confesionario en lengua nevome, ó sea la pima, propia de Sonora, en SMITH, 1862, pp. 9-32.

[37] OCH, 1808, pp. 201-202. Todas las traducciones de las fuentes alemanas son del autor.

[38] BARCO, 1973 [*c.* 1780], p. 196.

[39] RINALDINI, 1743, p. 7.

[40] OCH, 1808, p. 197. También entre los tarahumaras se tatuaba a las muchachas en la cara todavía en los tiempos de la expulsión. STEFFEL, 1808, pp. 330-331.

[41] OCH, 1808, p. 207.

[42] HAUSBERGER, 2000, pp. 218-219.

[43] OCH, 1808, p. 191.

[44] SEGESSER, 1886b [1737], p. 69.

[45] HAUSBERGER, 1999, pp. 50-54.

[46] TAMARÓN Y ROMERAL, 1937 [1765], p. 245.

[47] Informe del P. Ignacio DE Lizasoáin, Bácum, 14 de abril de 1758, AGN, Jes. II-7, exp. 13, f. 58*v*; Visita del P. Visit. José de Utrera, Rahum, 19 de diciembre de 1754, WBS 67, p. 98.

[48] HAUSBERGER, 1993b, pp. 33-34; 2000, pp. 262-268.

[49] PÉREZ DE RIBAS, 1944 [1645], vol. 1, pp. 183 y 328-329; SEGESSER, 1886b [1737], p. 44.

[50] Diligencia del Alf. Juan María Ramírez, Dolores, 10 de junio de 1704, BN, AF, 12/200bis, f. 93*r*.

[51] KINO, 1913-1922, p. 56. También MANGE, 1926, p. 248.

[52] BAEGERT, 1773, pp. 225 y 234; PÉREZ DE RIBAS, 1944 [1645], vol. 1, p. 349.

[53] OCH, 1808, p. 291.

[54] PÉREZ DE RIBAS, 1944 [1645], vol. 1, pp. 313-314 y 339-340, vol. 2, p. 115.

[55] ACOSTA, 1952 [1588], pp. 317-318.

[56] OCH, 1808, pp. 250-251.

[57] *Carta anua*, México, 8 de abril de 1600, en ZUBILLAGA y RODRÍGUEZ, 1956-1991, vol. 7, p. 221; PFEFFERKORN, 1794-1795, vol. 2, pp. 63-69, 76-79 y 305-308; STEFFEL, 1808, pp. 321-322.

[58] OCH, 1808, pp. 249-250.

[59] PÉREZ DE RIBAS, 1944 [1645], vol. 3, p. 33; PFEFFERKORN, 1794-1795, vol. 1, pp. 100-102; OCH, 1808, p. 251; STEFFEL, 1808, p. 327.

[60] PÉREZ DE RIBAS, 1944 [1645], vol. 2, p. 224.

[61] SEGESSER, 1886b [1737], p. 43.

[62] P. Juan María Nápoli an Gob. Manuel Bernal de Huidobro, Pótam, 21 de julio de 1738, AGI, Escr. 244B, ff. 525*v*-548*v*, hier f. 543*v*.

[63] PÉREZ DE RIBAS, 1944 [1645], vol. 1, pp. 286 y 341; BAEGERT, 1773, pp 164-165; STEFFEL, 1808, pp. 345-346.

[64] OCH, 1808, pp. 194-195. Compárese con ACOSTA, 1952 [1588], pp. 298-311.

[65] Fr. Antonio Reyes, Memorial y estado actual de las misiones de la Pimería Alta y Baja, México, 6 de julio de 1772, AGN, Mis. 14, exp. 3, ff. 11*r*-52*r*, hier 16*r*.

[66] P. Juan Jacobo Baegert al P. Georg Baegert, San Luis Gonzaga, 26 de septiembre de 1761. En: Nunis/Schulz-Bischof 1982, pp. 222-223; BARCO, 1973 [*c.* 1780], p. 209.

[67] *Carta anua*, 1611, en ZAMBRANO y GUTIÉRREZ CASILLAS, 1961-1977, vol. 4, p. 430; P. Juan María Salvatierra al P. Proc. Juan de Ugarte, Loreto, 3 julio de 1698, en BAYLE, 1946, p. 87; BAEGERT, 1773, p. 109; BARCO, 1973 [*c.* 1780], p. 188; PFEFFERKORN, 1794-1795, vol. 2, p. 110.

[68] P. Juan María Salvatierra al P. Proc. Juan de Ugarte, Loreto, 3 de julio de 1698. En: BAYLE, 1946, p. 84; BARCO, 1973 [*c.* 1780], pp. 188 y 301.

[69] Certificación de Mateo de Córdoba, San Miguel de Horcasitas, 19 de noviembre de 1754, BN, AF, c. 33/689, f. 28*r*; BARCO, 1973 [*c.* 1780], p. 318.

[70] ACOSTA, 1952 [1588], pp. 585-595; P. Pedro Méndez al P. Prov. Rodrigo de Cabredo, s. l., 24 de diciembre de 1614, en ZAMBRANO y GUTIÉRREZ CASILLAS, 1961-1977, vol. 4, p. 460; PÉREZ DE RIBAS, 1944 [1645], vol. 1, p. 305, vol. 2, pp. 101, 226-227 y 343-344; OCH, 1808, pp. 212-215.

[71] *Carta anua*, México, 8 de abril de 1600, en ZUBILLAGA y RODRÍGUEZ, 1956-1991, vol. 7, p. 221; OCH, 1808, p. 196.

[72] ACOSTA, 1952 [1588], p. 476. P. Diego de la Cruz al P. Rect. Martín Pérez, s. l. s. f. [1616], en ZAMBRANO y GUTIÉRREZ CASILLAS, 1961-1977, vol. 5, p. 780; PFEFFERKORN, 1794-1795, vol. 2, p. 269; OCH, 1808, p. 214.

[73] Doctrina christiana y confesionario en lengua nevome, ó sea la pima, propia de Sonora, en SMITH, 1862, pp. 9-32.

[74] OCH, 1808, p. 275.

[75] P. Gaspar Stiger, Informe del P. Stiger, San Ignacio, 12 de marzo de 1744, en BURRUS y ZUBILLAGA, 1982, p. 218

[76] Informe del Gob. Mateo Antonio de Mendoza, San Felipe el Real. 1 de julio de 1757, AGN Cal. 39, f. 8*r*.

[77] Causa criminal contra Joaquín, indio tarahumar, 1732, AHMCh, Justicia 42, exp. 19.

[78] Declaración del capitán Nicolás de Bracamonte, Hacienda de San Miguel de la Huerta, AGN, Jes. I-12, exp. 321, ff. 2140*r*-2140*v*.

[79] Acaso por la incomprensión de los amplios lapsos de ocio característicos del ciclo de actividad en muchas sociedades tradicionales. Véase al respecto SAHLINS, 1972, pp. 51-69.

[80] HAUSBERGER, 2000, pp. 406-437.

[81] BAEGERT, 1773, p. 242.

[82] OCH, 1808, pp. 231-232.

[83] OCH, 1808, p. 273.

[84] OCH, 1808, pp. 202-103.

[85] ESTEYNEFFER, 1978 [1712], vol. 1, p. 127.

[86] PFEFFERKORN, 1794-1795, vol. 2, p. 404.

[87] PFEFFERKORN, 1794-1795, vol. 1, pp. 113-114; vol. 2, p. 187.

[88] HAUSBERGER, 2000, pp. 214-216.

[89] PFEFFERKORN, 1794-1795, vol. 2, p. 405.

[90] PÉREZ DE RIBAS, 1944 [1645], vol. 1, p. 226; P. Juan María Salvatierra al P. Proc. Juan de Ugarte, Loreto, 3 de julio de 1698, en BAYLE, 1946, pp. 66-67 y 84; OCH, 1808, pp. 201 y 204-206. Un mito de los ópatas en CAÑAS, 1977 [1730], p. 294.

[91] OCH, 1808, pp. 210-211.

[92] HAUSBERGER, 1997b, pp. 77-78.

[93] PFEFFERKORN, 1794-1795, vol. 1, pp. 324 y 382-383.

[94] BAEGERT, 1773, pp. 70-71 y 103.

REFERENCIAS

ACOSTA, José de

1952 *De procuranda indorum salute (Predicación del Evangelio en las Indias) (1588)*, Francisco MATEOS (ed. y trad.). Madrid: Ediciones España Misionera.

ALMADA, Francisco R.

1952 *Diccionario de historia, geografía y biografía sonorense*. Chihuahua: Impresora Ruiz.

BAEGERT, Johann Jakob.

1773 *Nachrichten von der Amerikanischen Halbinsel Californien: mit einem zweyfachen Anhang falscher Nachrichten. Geschrieben von einem Priester der Gesellschaft Jesu, welcher lang darinn diese letztere Jahr gelebet hat*. Mannheim: Churfürstliche Hof- und Academie-Buchdruckerey.

BARCO, Miguel del

1973 *Historia natural y crónica de la Antigua California [adiciones y correcciones a la Noticia de Miguel Venegas]*, Miguel LEÓN-PORTILLA (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 3).

BAYLE, Constantino (ed.)

1946 *Juan María Salvatierra. Misión de Baja California*. Madrid: Editorial Católica (Colección España Misionera, 2).

BURRUS, Ernest J., y Félix ZUBILLAGA (eds.)

1982 *Misiones mexicanas de la compañía de Jesús 1618-1745. Cartas e informes conservados en la Colección Mateu*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas (Colección Chimalistac, 41).

CAÑAS, Cristóbal de

1977 "Relación del estado de la provincia de Sonora, julio de 1730", en Luis GONZÁLEZ RODRÍGUEZ (ed.), 1977, pp. 279-304.

ESTEYNEFFER, Juan de

1978 *Florilegio Medicinal*, México [1712], María del Carmen Anzures y Bolaños (ed.), 2 vols. México: Academia Nacional de Medicina.

FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco, y Emilio BÖSE

1913-1922 *Las misiones de Sonora y Arizona*. México: Archivo General de la Nación (Publicaciones del AGN, 8).

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Luis (ed.)

1977 *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740. Informes y relaciones misioneras de Luis Xavier Velarde, Guiseppe María Genovese, Daniel Januske, José Agustín de Campos y Cristóbal de Cañas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Historia Novohispana, 27).

HAUSBERGER, Bernd

1993a "Una iniciativa ecológica contra la industria minera en Chihuahua (1732)", *Estudios de Historia Novohispana*, 13, pp. 115-134.

1993b "La violencia en la conquista espiritual. Las misiones jesuitas de Sonora", *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 30, pp. 27-54.

1997a "Comunidad indígena y minería en la época colonial. El noroeste de México y el Alto Perú en comparación", *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 23, 3-4, pp. 263-312.

1997b "La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano", *Estudios de Historia Novohispana*, 17, pp. 63-106.

1999 "Política y cambio lingüístico en el noroeste jesuítico de la Nueva España", *Relaciones*, 20, núm. 78, pp. 39-77.

2000 *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko*. Wien/München: Verlag für Geschichte und Politik/Oldenbourg (Studien zur Geschichte und Kultur der Iberischen und Iberoamerikanischen Länder 6).

KINO, Eusebio Francisco

1913-1922 *Favores celestiales de Jesús y de María Santísima y del gloriosísimo apóstol de las Yndias Francisco Xavier experimentados en las nuevas conquistas y nuevas conversiones del nuevo reino de Nueva Navarra*, Francisco FERNÁNDEZ DEL CASTILLO y Emilio BÓSE, pp. 1-394.

LOCKHART, James, y Stuart B. SCHWARTZ

1983 *Early Latin America. A History of Colonial Spanish America and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.

MANGE, Juan Mateo

1926 *Luz de tierra incógnita en la América septentrional y diario de las exploraciones en Sonora*, Francisco FERNÁNDEZ DEL CASTILLO (ed.). México: Archivo General de la Nación (Publicaciones del AGN, 10).

MIRAFUENTES GALVÁN, José Luis

1987 "Seris, apaches y españoles en Sonora. Consideraciones sobre su confrontación militar en el siglo XVIII", *Históricas*, 22, pp. 18-29.

1992 "Agustín Ascuhul, el profeta de Moctezuma. Milenarismo y aculturación en Sonora (Guaymas, 1737)", *Estudios de Historia Novohispana*, 12, pp. 123-141.

1993 "Las tropas de indios auxiliares. Conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora", *Estudios de Historia Novohispana*, 13, pp. 93-114.

MOORHEAD, Max L.

1975 *The Presidio. Bastion of the Spanish Borderlands*. Norman: Oklahoma University Press.

MURR, Christoph Gottlieb von (ed.)

1808-1811 *Nachrichten von verschiedenen Ländern des spanischen Amerikas. Aus eigenhändigen Auffsätzen einiger Missionare de Gesellschaft Jesu* (2 vols.). Halle: s.e.

OCH, Joseph, S.J.

1808 "P. Joseph Och's, Glaubenspredigers der G.J. in Neumexico, Nachrichten von seinen Reisen nach dem spanischen Amerika, seinem dortigen Aufenthalte vom Jahr 1754 bis 1767, und Rückkehr nach Europa 1768. Aus dessen eigenhändi-

gen Aufzeichnungen. In drey Abschnitten", en Christoph Gottlieb von MURR, vol. 1, pp. 1-292.

PÉREZ DE RIBAS, Andrés
1944 *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe* (1645) (3 vols.). México: Editorial Layac.

PFEFFERKORN, Ignaz
1794-1795 *Beschreibung der Landschaft Sonora samt anderen merkwürdigen Nachrichten von den inneren Theilen Neu-Spaniens und Reise aus Amerika bis in Deutschland, nebst einer Landkarte von Sonora. Von Ignaz Pfefferkorn, elfjährigen Missionar daselbst* (2 vols.). Colonia: Langensche Buchhandlung.

RINALDINI, Benito
1743 *Arte de lengua tepeguana, con vocabulario, confessionario y catecismo, en que se explican los mysterios de nuestra santa fe catholica, mandamientos de la ley de Dios, y de nuestra santa madre iglesia.* México: D. Joseph Bernardo de Hogal.

RÍO, Ignacio del
1984 *Conquista y aculturación en la California jesuítica 1697-1768.* México: Universidad Nacional Autónoma de México (Serie Historia Novohispana, 32).

RUIZ, Antonio
1974 *Relación de Antonio Ruiz (La conquista en el noroeste)*, Antonio NAKAYAMA (ed.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica del INAH, 18).

SAHLINS, Marshall
1972 *Stone Age Economy.* Chicago-Nueva York: Aldine-Atherton.

SEGESSER, Philipp A. (ed.)
1886 "Die Berichte des P. Philipp Segesser aus der Gesellschaft Jesu über seine Mission in Sonora, 1731-1761", separata de: *Katholische Schweizer Blätter*, nueva serie Folge, vol. 2, núm. 6-9 (Lucerna).

SMITH, Buckingham (ed.)
1862 *Grammar of the Pima or Névome, a Language of Sonora, from a Manuscript of the XVIII Century (Arte de la lengua névome, que se dice pima, propia de Sonora; con la doctrina christiana y confesionario añadidos).* San Agustín, Florida: Cramois Press.

STEFFEL, Matthäus
1808 "Tarahumarisches Wörterbuch, nebst einigen Nachrichten von den Sitten und Gebräuchen der Tarahumaren, in Neu-Biscaya, in der Audiencia Guadalaxara im Vice-Königreiche Alt-Mexico, oder Neu-Spanien", en Christoph Gottlieb von MURR, vol. 1, pp. 293-374.

TAMARÓN Y ROMERAL, Pedro
1937 *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya* (1765), Vito ALESSIO ROBLES (ed.). México: Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 7).

WATANABE, John M.
1999 "Getting Over Hegemony and Resistance: Reinstating Culture in the Study of Po-

wer Relations Across Difference", *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 66, pp. 117-126.

ZAMBRANO, Francisco, y José GUTIÉRREZ CASILLAS

1961-1977 *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México* (16 vols.). México: Editorial Jus.

ZUBILLAGA, Félix y Miguel Ángel RODRÍGUEZ (eds.)

1956-1991 *Monumenta Mexicana* (8 vols.). Roma: Institutum Historicum Societatis Jesu (Monumenta Historica Societatis Jesu, 77, 84, 87, 104, 106, 114, 122 y 139).

16
VIDAS FUGITIVAS: LOS PUEBLOS MAYAS DE HUIDOS EN YUCATÁN

LAURA CASO BARRERA
Dirección de Estudios Históricos,
Instituto Nacional de Antropología e Historia

NO FUE FÁCIL PARA LOS MAYAS YUCATECOS SOMETERSE AL DOMINIO ESPAÑOL. Detestaban la opresión y la codicia de sus conquistadores, que los obligaban a trabajar de sol a sol y a producir artículos importantes para el comercio colonial. Posiblemente lo que más resintieron fueron los cambios radicales en su vida cotidiana, en sus costumbres y creencias. Los mayas opusieron una tenaz resistencia ante sus dominadores; su arma más eficaz fue huir a la selva de El Petén, donde se liberaban de la explotación y podían reconstruir su forma de vida. Pero los pueblos fugitivos no representan una simple vuelta al pasado prehispánico, sino una mezcla de sus costumbres y creencias con aquellas que tomaron de los españoles e incorporaron a su propia cultura.

En la selva de El Petén estaba el señorío insumiso de los itzaes, que no fue conquistado sino hasta 1697. Este grupo compartía con los mayas yucatecos una historia común, ya que a finales del periodo Clásico emigraron de El Petén al norte de Yucatán, y fundaron ciudades como Chichén Itzá y Mayapán. Cien años antes de que llegaran los europeos a Yucatán, abandonaron Chichén Itzá por problemas políticos internos y se establecieron en la laguna de El Petén. Este señorío alentó una constante resistencia contra el dominio español y se convirtió en un foco de atracción para las poblaciones fugitivas. Éstas, a su vez, sirvieron como barreras que frenaban el avance español a territorio itzá, y se volvieron además intermediarias comerciales entre los pueblos de encomienda y los itzaes.

Desde la época prehispánica los mayas recurrieron a la fuga cuando ocurrían problemas políticos o catástrofes naturales. Después de la conquista española la huida se convirtió en la forma principal de evadir las constantes presiones que encomenderos, religiosos y autoridades ejercían sobre los mayas. Los franciscanos alteraron las formas básicas de la organización social indígena, como eran los patrones de residencia y las

formas de contraer matrimonio, e incluso trataron de normar la vida sexual de sus feligreses. Atacaron la religión indígena haciendo todo lo posible por erradicar los ritos y ceremonias que aún se practicaban. Los franciscanos y el clero secular vigilaban y castigaban a aquellos indios que pretendían volver a sus creencias.

Además de la desestructuración social, política y religiosa a la que fueron sometidos los mayas, se deben agregar las pesadas cargas que se les impusieron como fueron tributos, repartimientos, limosnas y servicios personales. Los mayas que se fugaban a la selva se quejaban principalmente de los repartimientos y limosnas en los que se les demandaba entregar cera, mantas de algodón, hilo y grana. Eran tales las exigencias de los gobernadores, de los encomenderos y del clero que, para sufragarlas, los indígenas se veían obligados a vender sus pertenencias e incluso la ropa que usaban en los días festivos. Los huidos declaraban que eran las "necesidades y malos tratos" que padecían en sus pueblos los que los obligaban a buscar refugio y sustento en la "montaña".[1] Aquellos que se quedaban veían crecer su carga de trabajo, ya que debían cubrir las cuotas y suplir la producción de los fugitivos. Además tenían que cumplir con los tequios y obligaciones de comunidad en sus pueblos. A pesar de que las autoridades indígenas se quejaban continuamente de los abusos, los españoles siempre argumentaron que los indios eran en "extremo flojos" y que si no los obligaban a trabajar no hacían nada, por lo que no se podría mantener la provincia y mucho menos protegerla en caso de una sublevación de los mismos naturales o un ataque de piratas.

Desde el punto de vista de las autoridades españolas la fuga de los mayas representaba una grave pérdida de mano de obra y recursos, pero sobre todo se convirtió en una amenaza, ya que los huidos cuestionaban el orden y la normatividad que les habían impuesto. Los pueblos de huidos eran considerados como un peligro, ya que apostataban de la religión católica y vivían amancebados, siendo un foco de atracción para otros indios inconformes.

EL REFUGIO DE LA SELVA

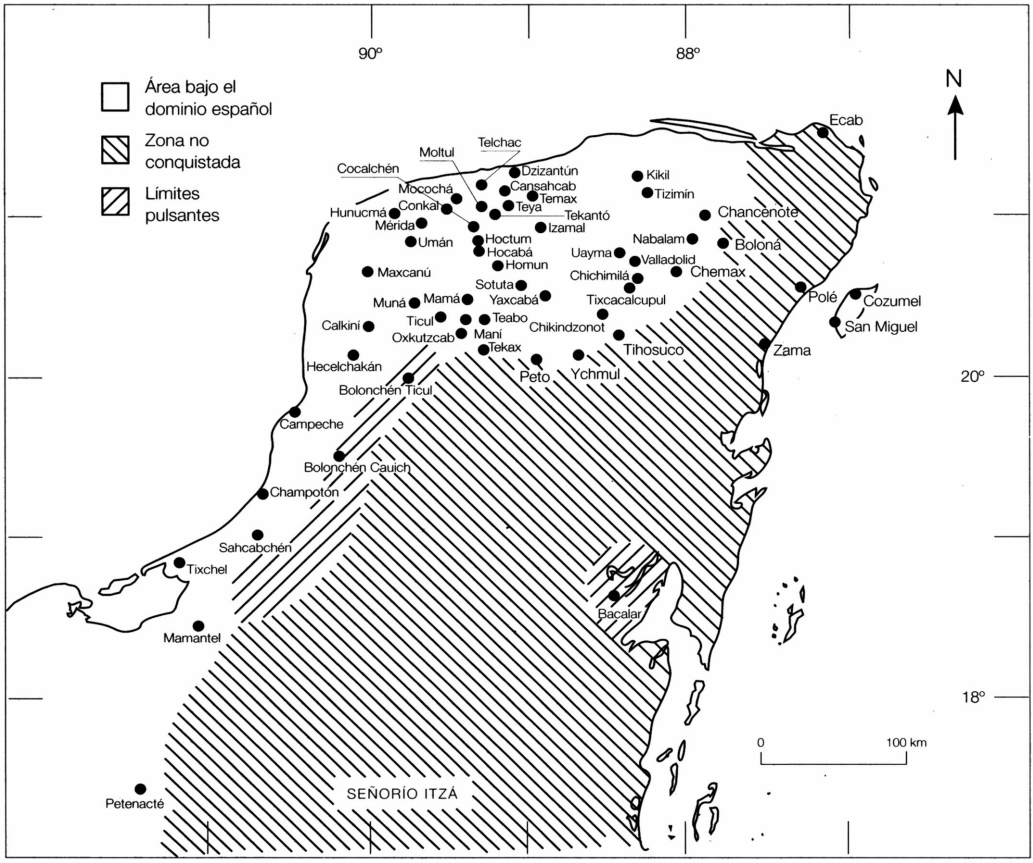
Los indios huidos se refugiaron en las selvas del sur y sureste de la península en lo que actualmente son los estados de Campeche y Quintana Roo, hasta El Petén. Estas zonas se volvieron lugares atractivos para los mayas del norte de Yucatán, que se liberaban del yugo español, y así podían reconstruir sus pueblos, su forma de vida y su cultura (véase mapa 1).[2] Eran además tierras fértiles donde podían obtener hasta dos cosechas anuales de maíz, algodón, frijol y otros recursos como cera, miel, cacao, achiote y vainilla. Se debe recordar que los mayas yucatecos practicaban una agricultura de roza, lo

que supone talar una porción de selva para luego quemar los árboles y la vegetación, y preparar así el área que se convertirá en la milpa. En el norte de Yucatán la selva alcanza una altura que va de los 5 a los 15 m de altura, mientras que en las zonas de refugio, al sur de la península la selva oscila entre los 30 y los 45 m de altura (véase mapa 3). Esto significó un gran reto para los fugitivos que debieron limpiar parcelas en la selva virgen, por lo que las hachas y machetes de metal se volvieron instrumentos indispensables que aligeraron el trabajo agrícola.

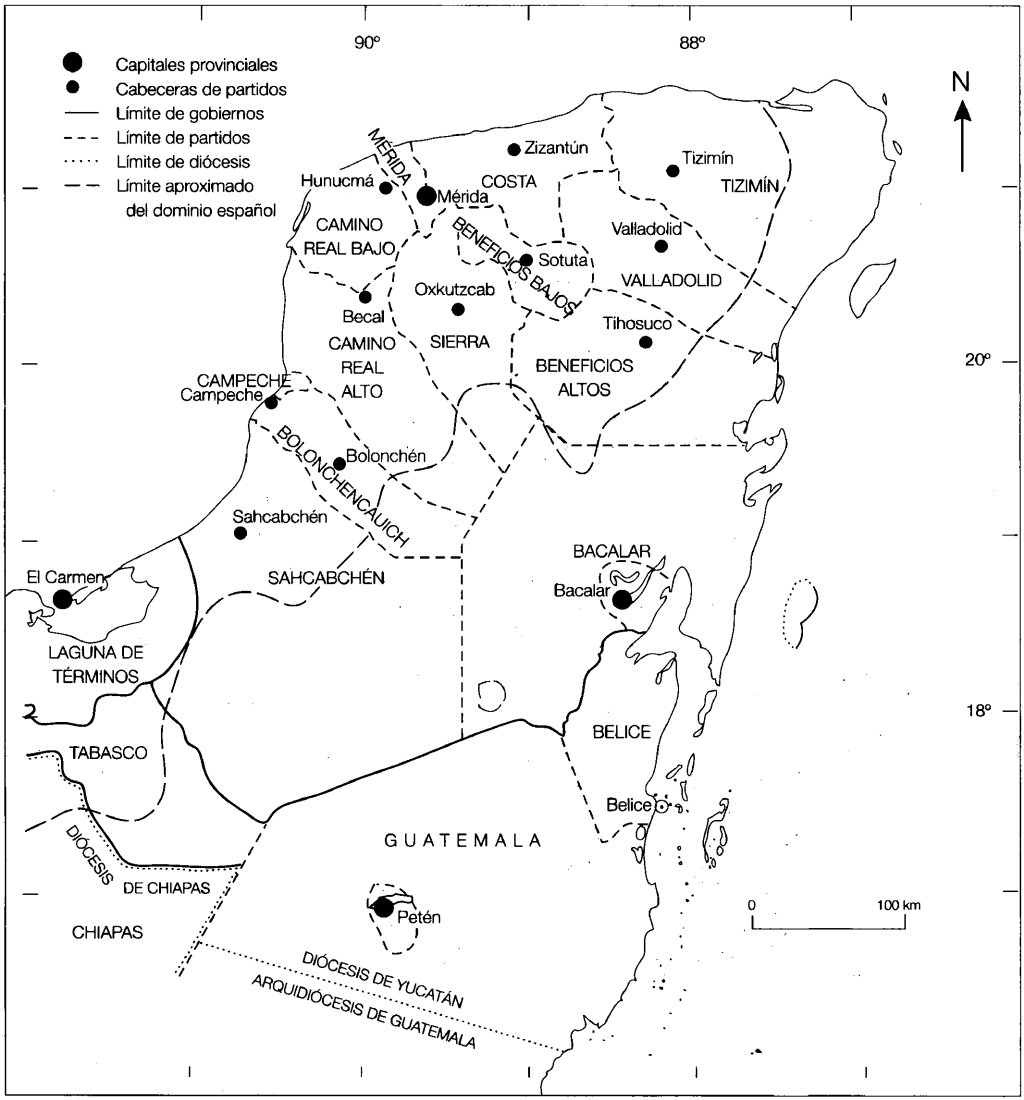
Los fugitivos también enfrentaron condiciones climáticas más extremas que en el norte de Yucatán, ya que en la selva durante la temporada de secas escasea el agua y durante la época de lluvias todo se inunda. El paraíso selvático representaba un gran reto para la subsistencia de estos pueblos, que debieron tolerar infinidad de insectos nocivos y animales peligrosos como víboras y jaguares. Los frailes que se internaban en la selva señalan la incomodidad que representaban los insectos, "otra mayor molestia que es la abundancia de mosquitos que no nos dejaban sosegar ni de día, ni de noche".[3]

Al igual que otros pueblos mesoamericanos, los mayas veían su territorio como un espacio sagrado que había sido creado y cedido a los hombres por las divinidades. Por lo tanto, el territorio debía ser regulado y ordenado tomando como modelo el espacio divino. El territorio, como cualquier otro ser, debía formar parte del orden cósmico, el tiempo y la historia. Antes de la llegada de los españoles a Yucatán, las provincias indígenas se concentraban en la parte norte de la península; la zona sureste era una región poco poblada que servía como refugio en casos de guerras, desastres naturales y hambrunas.

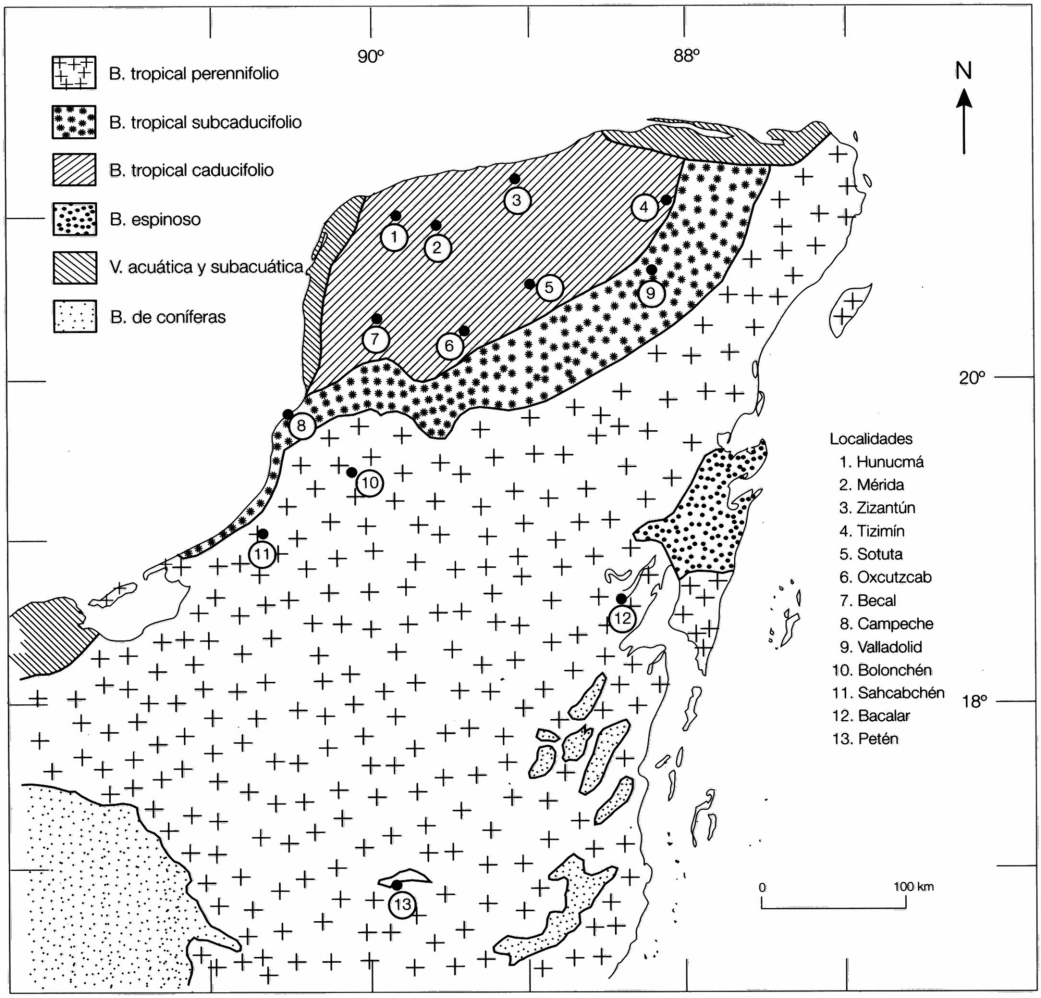
De manera general se puede decir que lo que estaba fuera del territorio de las provincias era considerado como "monte" (en maya *kaax*) que significa lugar poblado de árboles silvestres, es decir, la selva. El bosque en el pensamiento maya es un lugar habitado por fuerzas sobrenaturales de carácter benéfico y maligno, como eran los señores o dueños del monte Ah Ceh y Tabay. La selva se concebía como un lugar de refugio temporal en caso de necesidad. Los fugitivos se llamaron a sí mismos "moradores de debajo de los árboles".[4] La palabra *teppche*, utilizada para referirse a los huidos, es también muy ilustrativa, pues significa aquel que se cobija en los árboles, es decir, el que se oculta en la selva. Para los mayas, vivir en el monte suponía pasar trabajos y sufrir miseria. A pesar de esta concepción, las zonas de refugio tenían tierra fértil, en la que podían producirse buenas cosechas.



Mapa 1. Límites del dominio colonial en la península de Yucatán.



Mapa 2. Partidos de la provincia de Yucatán, siglos XVI a XVII.



Mapa 3. Vegetación de las tierras bajas mayas.

PUEBLOS EN LA SELVA. LA ESPERANZA DE UN FUTURO DISTINTO

La fuga de los indígenas de los pueblos del norte de Yucatán hacia las regiones no pacificadas en el sur y sureste de la península se dio poco después de la conquista española. Este proceso continuó de manera acelerada en el último cuarto del siglo XVI y a lo largo de todo el XVII. Las zonas a donde huyeron la mayoría de los mayas fueron las que circundaban Campeche, como la provincia de Sahcabchén, y la región de Bacalar, cercana a Belice, donde se localizaban importantes poblaciones como Tipú y La Pimienta (véase mapa 1). El flujo de migrantes hacia estos sitios fue constante a lo largo del siglo XVII, la mayoría provenientes de los partidos[5] de la Sierra, Camino Real Alto, Camino Real Bajo y Costa (véase mapa 2). Al parecer, de estos partidos era de donde se fugaba la mayor cantidad de personas, tal vez por su cercanía a los principales centros de poder español, como la ciudad de Mérida y la villa de Campeche, que seguramente los sometían a más presiones y exigencias. Pero también debe tomarse en cuenta la existencia de relaciones de parentesco, políticas y comerciales que vincularon a estos partidos con los pueblos de huidos.

Existían varias formas de emigrar, la mayor parte de las veces se desplazaban individuos a los que posteriormente seguían otros familiares; por lo general hijos o hermanos. Eran decisiones que tomaban hombres y mujeres y que en muchos casos implicaban abandonar al cónyuge y a los hijos. El traslado a la selva era largo, difícil y peligroso. Muchos individuos que estaban casados con personas de su mismo pueblo preferían dejar a su pareja para unirse a otra persona en otra población, lo que permitía su incorporación a la nueva comunidad. Aparentemente el abandono de los cónyuges sirvió como una forma de resistencia que usaron los mayas para crear nuevas alianzas y establecer redes de ayuda cuando se iban de un lugar a otro. Pero no en todos los casos se daba esta separación, también se iban parejas de recién casados o aquéllos con hijos pequeños. En algunos casos se iba una pareja con un hijo casado. Estos fugitivos se asimilaban a poblaciones ya establecidas que los acogían gustosamente. También hubo casos en los que todo un pueblo se desplazó a la selva y reconstruyó su asentamiento: los pueblos de Tixpetén, Oxpetén, Olon y Tantemó, cercanos a la villa de Campeche, los cuales se fugaron a los montes junto a otros comarcanos que pertenecían a la Corona y a particulares. Se establecieron a ocho leguas (44 km) de la villa de Campeche en más de 800 casas, y construyeron un templo para sus dioses.[6] Otro caso similar fue el de los pueblos indios de Bacalar, que en 1639 se fugaron a los montes de Tipú, formaron nuevos asentamientos y se rebelaron contra los españoles. Lo mismo sucedió en 1668 en la provincia de Sahcabchén, en Campeche, donde huyeron el pueblo del mismo nombre junto con otros cercanos, y se sublevaron así contra la dominación española.



La selva en el área maya.



El entorno selvático supuso un gran reto para la subsistencia de los mayas fugitivos. Pedro Kayum corta un caobo con machete.

Los fugitivos se desplazaban en primer lugar hacia las milperías cercanas y de allí se trasladaban a parajes más remotos hasta encontrar un pueblo que los aceptara. Éste fue el caso de Hernando Cal, indio originario de Oxkutzcab que después de vender su casa y tres caballos no pudo pagar sus deudas y decidió huir con su mujer y un hijo. Primero se fue a su milpa que se encontraba a diez leguas de su pueblo y allí se encontró con otro indio que lo convenció de ir á un paraje llamado Sacalaxa, donde encontraron a otros fugitivos que tenían sus sembradíos y muchas aves de corral. Éstos los trataron con "mucho agasajo y buena voluntad y les hicieron casa donde viviesen y los sustentaron hasta que hicieron sus milpas".[7]

Por lo general, los migrantes iban en busca de familiares o siguiendo a personas de sus mismas poblaciones, con quienes se reunían en los diferentes asentamientos. Procuraban instalarse cerca de aguadas y ríos, lo que les permitía el transporte en canoas, la pesca y el cultivo de huertos, especialmente de cacao. Los pueblos de huidos se encontraban en un rango de ocho a 80 leguas (de 44 a 445.76 km) de los pueblos de encomienda o de las villas y ciudades españolas. El patrón de asentamiento en las zonas fuera de control colonial fue disperso, debido en parte a las necesidades que imponía el entorno y los sistemas de producción basados principalmente en la agricultura de roza, la recolección y la caza. Por otra parte era conveniente permanecer diseminados en caso de que necesitaran escapar de una entrada militar española o las que hacían las autoridades indígenas, como don Juan Chan, cacique de Chancenote, que realizó varias expediciones a las montañas en busca de fugitivos de su pueblo, o el afamado cacique de Tixchel, don Pablo Paxbolon, que realizó diversas entradas para reducir a chontales y mayas yucatecos refugiados en la parte suroeste de la península. Una vez establecidos, estos pueblos emprendían relaciones comerciales, políticas y religiosas con sus pueblos de origen y con otros comarcanos. En algunos casos las relaciones no fueron tan cordiales, ya que los fugitivos atacaban a los de encomienda para obligarlos a comerciar con ellos.

ATUENDO E IDENTIDAD

Se podría pensar que las poblaciones de huidos al irse a la selva simplemente retomaron la forma de vida que tenían antes de la llegada de los españoles. Sin embargo esto no fue así, ya que los mayas habían asimilado muchos elementos de la cultura española que fusionaron a sus propias costumbres y manera de vivir. Además estos grupos crearon nuevos elementos y símbolos que denotaban su condición de sujeción con respecto a los itzaes, y que con el tiempo se convirtieron en rasgos de su identidad. Como ejemplo estarían el vestido y los adornos. Antes de la llegada de los españoles, los hombres mayas en Yucatán usaban esta vestimenta:

> Andaban vestidos todos los indios de estas provincias de Chikinchel, Tases, Cochuah y Cupul, los señores de unos xicoles de algodón y pluma tejidos a manera de chaqueta de dos faldas de muchos colores; traían un maxtlat entre las piernas, que era una gran tira tejida, la cual atándosela a la barriga y dando por debajo una vuelta les tapaba las vergüenzas, colgándoles por detrás y delante dos puntas largas, teniendo en ellas mucha plumería.[8]

Los huidos volvieron a usar cabelleras largas, retomaron la pintura corporal y el uso de joyas, pero en el vestido, como veremos, no se limitaron a repetir el antiguo. Su aspecto resultaba amenazante para los españoles, como lo describió fray Juan Bautista Alemán, en una carta fechada en 1671. En dicha misiva señalaba que los indios de la montaña que habían llegado a la villa de Campeche causaron gran curiosidad por la "fiereza de su traje", al grado que el gobernador había pintado a uno de ellos para mandarle un retrato al rey.



Izquierda: la vestimenta de las mujeres mayas, desde el periodo Clásico, consistía de un huipil o *k'ub* que caía sobre una falda llamada *pik*. Para complementar su atuendo las mujeres utilizaban tocados y adornos. Derecha: los hombres mayas usaban un braguero o ex, un chaleco, así como capas, tocados y adornos.

> Usaban como una camisilla corta y hasta medio muslo y hasta medio brazo, cabellera muy crecida por la frente, amarrada para atrás, sueltas las cintas. Las orejas muy agujereadas y en ellas, pendientes de los agujeros, un palo que hacia la parte del rostro muestra una rodaja blanca algo crecida y hacia la parte del cerebro como cinco dedos atraviesa el palo. Toda la cara embijada de negro, las piernas hasta lo que descubre la camisilla; es el muslo y todo el brazo del mismo tizne, con que figuran una de las cosas más espantosas que se pueda ver.[9]

La vestimenta descrita por el fraile, que no coincide con el viejo *xicolli*, se denomina en maya *k'ub*, y se trata realmente de un huipil, que en la época prehispánica solamente utilizaban las mujeres y que fue adoptado por los pueblos fugitivos. Los itzaes, lacandones y choles usaban el chaleco o *xicolli* y el *máxtlatl* (en maya *ex*) como los usaron los mayas yucatecos antes de ser conquistados. La palabra *k'ub* tiene dos significados: vestido o huipil y también quiere decir entregarse, ponerse a disposición, rendirse a otro. Esto parece señalar la conexión entre este tipo de ropa y la situación de subordinación de los huidos con respecto al señorío itzá.[10] En 1668 el *batab* del pueblo rebelde de Tzuctok, tomó la población de Sahcabchén, y mandó que los hombres hicieran estas prendas y que no las usaran ni tiñeran hasta que él así lo dispusiera. Con el tiempo el *k'ub* se volvió la ropa característica de los habitantes de la selva, en la actualidad los lacandones la siguen utilizando.

Algo similar sucedió con las orejeras, que no sólo sirvieron como adornos sino que funcionaron como señales para que la gente no pudiera regresar a los pueblos de encomienda. Estas joyas se volvieron marcadores de sumisión y pertenencia.



Las orejeras de jade o concha eran símbolos que marcaban la posición social de los individuos que las portaban. Orejera del Clásico tardío, hecha de jade en forma de flor.

> y lo más grave y sensible que yo he llegado a saber, es que indio ninguno de todos cuantos se han ido a la Montaña, no los dejan salir de allí para sus pueblos de seis meses a esta parte. Y para conocerlos, asegurarlos y cogerlos si alguno se huyere, les abren luego al punto que llegan las dos orejas y en ellas les ponen unas orejeras muy grandes, que vienen a ser como la marca de un hierro, para conocer cada uno lo que es suyo. Si alguno se huye y lo vuelven a coger, lo vuelven a llevar a la Montaña y lo castigan sus caciques con gran rigor, por cuya causa no se atreven a huir algunos que no se hallan bien por allá.[11]

EL PARENTESCO COMO UNA RED DE AYUDA

La unidad básica de la sociedad maya era la familia extensa patrilineal y patrilocal. La familia extensa como forma de organización social está íntimamente ligada con la producción; hombres emparentados por la línea paterna trabajaban juntos limpiando un pedazo de selva para hacer una milpa, sembrar, desyerbar y cosechar. En este sentido podemos decir que se trata de una unidad de ayuda y cooperación mutua.[12] Los migrantes debieron suplir el apoyo que les brindaba la familia extensa, pues al irse a las zonas de refugio debían abandonar a la mayor parte de sus parientes. En su mayoría las personas se iban solas, en algunos casos parejas de recién casados y familias nucleares lograban llegar a la selva donde se establecían en ranchos o pueblos con pocas familias, si bien podían formar, posteriormente, asentamientos más grandes. Para los matrimonios jóvenes, estos lugares ofrecían opciones atractivas de vida.

Los pueblos de fugitivos se formaron principalmente con individuos de distintos pueblos y partidos del norte de Yucatán, pero que tenían los mismos apellidos, aunque la mayoría no eran parientes. Landa señala que los mayas creían que los individuos con el mismo patronímico estaban emparentados "y por eso cuando vienen a parte no conocida (y se ven) necesitados, acuden luego al nombre y si hay alguien (que lo lleve), luego con toda caridad se reciben y tratan".[13] Fue precisamente este tipo de "parentesco de nombre" al que recurrieron los fugitivos para incorporarse a las nuevas poblaciones y establecer formas de ayuda y reciprocidad. En maya se denomina *et kaba*, que significa del mismo nombre. Existen otros términos que dan cuenta de estas relaciones como *onel kabalil* y *onel tanil* que también quieren decir pariente de nombre, denotando un parentesco muy lejano. En realidad esta forma de organización permitió a los fugitivos estructurarse en nuevos grupos, conocidos como chanes, por ser Chan el patronímico del grupo más numeroso.

Los grupos de residencia se componían principalmente por familias nucleares ya que no existían grandes grupos domésticos. Estos pequeños grupos eran económicamente autosuficientes y en caso de necesitar mayor fuerza de trabajo para llevar a cabo



Familia de mayas fugitivos a finales del siglo XIX, vestidos con *kuboob*, prendas características de la gente de la selva.

empresas de más envergadura podían recurrir a los ranchos vecinos. El grupo típico de residencia se conformaba por los cónyuges e hijos solteros. Estas unidades se encontraban dentro de grupos locales más grandes que constituían los pueblos de huidos. Al ser asentamientos de reciente factura, la mayoría de su población era casada y con hijos pequeños; había muy pocos solteros, viudos y gente de edad avanzada.

EL RITO DE LOS FUGITIVOS

La religión ordenaba la vida y el universo de los mayas, y la vida en la selva les permitió volver a practicar sus rituales y creencias, libres de las restricciones impuestas por los españoles. Muchos *ah kines*[14] que también habían sido maestros cantores, tuvieron gran importancia en la organización religiosa y política de estas poblaciones, donde además volvieron a dirigir y celebrar rituales públicos. Éstos eran muy importantes para la identidad y cohesión de dichos grupos. Uno de los aspectos más importantes fue poder venerar y hacer sacrificios a sus deidades, para lo cual construyeron adoratorios. Según las fuentes, en estas "casas de ídolos" se ofrecían ceremonias, rituales y sacrificios a los dioses indígenas.[15] En 1622, en el poblado de Ix Pimienta, había un templo la mitad de piedra y la mitad de guano, con gran cantidad de imágenes a las que adoraban quemándoles copal y ofrendándoles carnes de aves y animales del monte. En este pueblo había cuatro *ah kines* que realizaban los rituales y sacrificios.

El sacrificio a los dioses era vital para garantizar el bienestar comunal y el orden del universo. Descuidar las ceremonias y dádivas podía desencadenar la ira de los dioses y por lo tanto una serie de calamidades y desgracias. La sangre humana o de animales constituía su principal alimento, pero en los pueblos de encomienda resultaba difícil, aunque no imposible, llevar a cabo estos rituales. Sin embargo en los pueblos de huidos se pudo restablecer el vínculo con las divinidades mediante ofrendas y sacrificios. En las fuentes se menciona principalmente el sacrificio de animales y aves monteses y el autosacrificio por medio de horadaciones en orejas, brazos y piernas.[16] En 1622 fueron masacrados el capitán Mirones y sus hombres, que intentaban hacer una entrada para reducir a los itzaes. En el camino este capitán trató de sujetar al pueblo de huidos de Ix Pimienta, y entonces fueron emboscados y posteriormente sacrificados a sus dioses. Uno de los *ah kines* que gobernaba dicha población extrajo los corazones de Mirones, sus hombres y un sacerdote. Además decapitaron y empalaron algunos de los cuerpos. Se hizo también un altar improvisado donde se colocó la imagen de una deidad, a la que le ofrendaron copal y algunas hojas de árbol mojadas con la sangre de los sacrificados.[17]

Las poblaciones de huidos retomaron las ceremonias al aire libre, en las que toda la comunidad participaba, realizando banquetes, procesiones, borracheras y bailes. Estos últimos parecen haber tenido especial importancia, como lo muestran los rituales que se llevaban a cabo durante los cinco días aciagos, mismos que culminaban con una danza específica.[18] A pesar de que los huidos parecen haber regresado completamente a sus prácticas religiosas previas a la conquista, se debe tomar en cuenta que también incorporaron elementos del ritual católico e incluso algunos se llevaron consigo las imágenes de sus santos, vírgenes y hasta las campanas de su iglesia. En el pueblo de Tipú, en



Las "casas de los dioses" que utilizan los lacandones actuales deben ser similares a las que construyeron los fugitivos para adorar a sus divinidades.

1640, un sacerdote maya "celebraba misa" utilizando tortillas y posol y los indígenas decían "que ésa sí era misa y no la que decía el padre Fuensalida."[19] Esto nos muestra que los mayas se apropiaron de símbolos y rituales cristianos que reelaboraron e incorporaron a su propia cosmovisión.

ALGODÓN, CACAO, CERA Y MIEL

Los pueblos de huidos mantuvieron estrechos lazos con sus pueblos de origen y con otras poblaciones de encomienda cercanas a las zonas de refugio. Este contacto permanente creó un fluido intercambio de personas, ideas, costumbres, noticias y productos, lo cual se convirtió en una preocupación constante para los españoles, que describen las relaciones entre estas poblaciones como de extrema alianza y solidaridad:

> Pues están tan cercanos [los de la Montaña] a estos pueblos y tan confederados con éstos, pues todos son uno y van y vienen a comerciar con ellos. Este pueblo de Sahcabchén ha sido siempre muy desobediente y no he podido conseguir con ellos en cualquier nueva o suceso que haya [con los fugitivos] me den aviso.[20]

Se puede decir que los pueblos fugitivos subsistieron precisamente por su papel como intermediarios en un circuito comercial que involucraba a los pueblos de encomienda y al señorío de los itzaes. Su producción se centraba en algodón, miel, cera y cacao. Entregaban a los pueblos de encomienda cera, miel y algodón, que eran los principales productos que los españoles exigían a través de tributos, repartimientos y limosnas, y



Representación de Ek Chuah, deidad maya asociada con el comercio y el cacao, con pintura corporal negra, color distintivo de los comerciantes en la plástica maya.

Algodón y cera del monte

Siembran [los mayas yucatecos] milpas de algodonales de donde cogen todo lo que han menester e hílanlo las indias y después lo tejen en sus telares muy poco a poco, que es gente de mucha flema, y dan de tributo estas mantas que digo de a cuatro piernas y tres cuartas de ancho...

[La cera] cogen en los montes gran cantidad y venden, porque de las colmenas es poca la que de ellas se saca y dase entre las aberturas de las piedras y en huecos de árboles.

Relación geográfica de Titzal y Tixtual, en ***Relaciones geográficas...***

los pueblos de encomienda les daban a ellos sal y herramientas de metal que eran vitales para realizar el trabajo agrícola en la selva. A su vez, los fugitivos abastecían a los itzaes con estas herramientas, así como con sal, cacao, achiote y vainilla. Seguramente una parte de estos productos la daban como tributo a Canek, gobernante de los itzaes, por encontrarse bajo su dominio y protección.

Los fugitivos comerciaban con los pueblos de encomienda cercanos a sus poblaciones. El pueblo de huidos de Ix Pimienta, en 1622, tenía fuertes lazos comerciales con los pueblos de encomienda de Hopelchén y Hequelchakán. La importancia de este comercio repercutía en ambas partes, al grado que cuando Mirones trató de pasar hacia Ix Pimienta, el cacique de Hopelchén intentó disuadirlo por todos los medios a su alcance. Entre estos pueblos no sólo existían lazos comerciales, sino importantes vínculos políticos y sociales. Los indígenas de Ix Pimienta tenían tratos con los de Hopelchén desde aproximadamente 1608, e iban en la Semana Santa y Pascua del Espíritu Santo llevando copal, cera y pimienta, todo lo cual intercambiaban por sal e hilo azul, mientras que los de Hopelchén y Hequelchakán iban a Ix Pimienta portando hachas, machetes, cuchillos y sal que intercambiaban por cera. Este comercio era controlado por cuatro *ah kines* que los gobernaban. Las mercancías eran entregadas a estos principales y los individuos que iban a realizar el intercambio debían participar en ceremonias y ofrendas para los dioses. Los fuertes vínculos que se establecían entre estos pueblos y el continuo intercambio de ideas, costumbres y creencias, permitió a los pueblos de encomienda mantener muchos elementos importantes de su cultura.

Otro caso sería el pueblo de Sahcabchén, que antes de rebelarse en 1668, estaba encomendado a la Corona y tenía un fluido intercambio con el grupo de fugitivos conocido como chanes. Si Sahcabchén no tenía los artículos necesarios para el comercio, mandaba caballos cargados con cera a los pueblos de encomienda de San Diego Pich y Chiná para buscarlos. En San Diego había un herrero al que todos acudían para buscar hachas y demás herramientas, por lo que el cura del partido de Sahcabchén, Cristóbal Sánchez, solicitó a las autoridades que se llevaran al herrero de dicho pueblo, para tratar de frenar

el comercio con los fugitivos. Este oficio debió ser muy importante y altamente cotizado en las poblaciones indígenas, pero desde la perspectiva española los herreros se convirtieron en un verdadero peligro. Según cálculos de este mismo religioso, en los cinco meses que él llevaba en Sahcabchén los indígenas habían conducido hacia las montañas más de 100 fanegas de sal, así como jabón, hachas y otras cosas "que no tienen número porque continuamente están llevándolas".[21]

Un producto de gran trascendencia en el intercambio entre los fugitivos y el señorío itzá fue el cacao. En Tipú, una de las principales poblaciones de huidos cercana a Bacalar, el cultivo de cacao tuvo gran importancia, desde la época prehispánica hasta la colonia. Éste se convirtió en un producto de especial valor en el comercio con los itzaes, ya que en El Petén no se producía bien y tenía que ser llevado de otras partes. El cultivo de esta planta fue al parecer una empresa restringida a individuos de la nobleza. Sobre Tipú, Fuensalida apuntó que un maestro de capilla fugitivo y avecindado en esta población había plantado 8 000 árboles de cacao, por lo que se le consideraba un hombre rico.[22] Otros recursos importantes de esta región fueron el achiote y la vainilla, todo vinculado al consumo de chocolate. Es muy posible que esta región, próxima al pueblo de fugitivos de Tipú, también suministrara cacao a la nobleza indígena que vivía en Yucatán, bajo el dominio español, y que continuaba utilizando la bebida aromática. Los nobles de Maní mantuvieron un comercio continuo por este producto con los principales de Bacalar, en la época colonial. Y Bacalar a su vez intercambiaba con los itzaes hachas y machetes por ropa.

Ya hemos dicho que en el intercambio entre los pueblos fugitivos y los de encomienda destaca la cera, la cual cambiaban sobre todo por sal y herramientas de metal. En los ranchos y pueblos de fugitivos había colmenas que seguramente cubrían sus necesidades domésticas, así como lo que requerían para el comercio. Otra parte debió recolectarse en la selva, ya que la demanda parece haber sido muy grande. En 1602, los indios huidos y asentados en el pueblo de Tu Col Ah Mex Mo iban y venían de la selva a Campeche a vender cera tanto a los indígenas de los pueblos de encomienda como a los españoles. Con lo que obtenían compraban "cuchillos, machetes, hachas y sal que es de lo que carecen en las montañas adentro".[23] Los que efectuaban este comercio bajaban de sus pueblos en grupos de seis a ocho personas con los cargamentos de cera; en algunas ocasiones las vendían en los pueblos cercanos a Campeche y otras veces entraban a la propia villa de Campeche donde la vendían a los españoles. Cuando los indígenas iban muy cargados con este producto recorrían los caminos con mayor lentitud y podían tardar entre 12 o 15 días en caminar 10 o 12 jornadas.

La cera era un artículo de gran importancia que se exigía a los indígenas de los pueblos de Yucatán por medio de los tributos y los repartimientos. También los frailes les pedían grandes cantidades de este producto en las limosnas. Por ejemplo, los indios de

Tu Col Ah Mex Mo habían vendido cera a los del pueblo de encomienda de Chiná, pues tenían "necesidad de ella para los finados".[24] En efecto, para la conmemoración de los difuntos se les demandaba a los indígenas una candela por el marido y la mujer y entre los dos una libra de cera para el monumento.[25]

El comercio de los pueblos fugitivos cercanos a Campeche con los españoles continuó hasta casi finales del siglo XVII. En 1669, durante la huida masiva y posterior sublevación de los indios del partido de Sahcabchén, se prohibió la venta de sal, jabón y municiones a los indígenas de este partido. Ignorando deliberadamente este bando, Alberto Caballero Samano y el alférez Rodrigo Lázaro vendieron sal a los sublevados a cambio de cera. Al parecer, en esta misma forma los indígenas habían logrado conseguir algunas armas, municiones y pólvora. A Caballero se le encontraron en su casa 900 "beniquenes"[26] de sal con los que comerciaba con los indígenas huidos. A pesar de que estos españoles fueron castigados, el comercio continuó, lo que nos muestra su importancia.

ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y RESISTENCIA

En las poblaciones de huidos se encuentran formas de organización de origen prehispánico, así como otras que tomaron de los señoríos independientes, tanto de los cehaches[27] como de los itzaes, y, finalmente, otras más que retomaron del cabildo hispano. Los fugitivos se establecían en rancherías y después formaban asentamientos más grandes bajo el gobierno de uno o dos caciques. En la población de mayor importancia residían los gobernantes principales y un consejo de ancianos, a su alrededor se establecían ranchos y pueblos menores que tenían sus propios caciques, pero que estaban sujetos a las autoridades con más jerarquía. Este tipo de asentamientos y de organización política parece tener un origen prehispánico, pero no se debe descartar la incorporación de elementos del cabildo como la existencia de escribanos, que fueron sumamente importantes para estas poblaciones puesto que permitieron la comunicación y en algunos momentos la negociación con las autoridades coloniales.

Los pueblos fugitivos asentados al sur de Campeche llegaron a tener un *batab*[28] principal. Este *batab* llamado Juan Yam o Na Chan Yam, era considerado como "rey" de los fugitivos. En su calidad de gobernante principal nombró como su representante al Ah Kin Kuyoc, quien visitaba los pueblos y recibía en su nombre la obediencia y regalos, y presidía además una serie de rituales y ceremonias que sellaban la sujeción política al *batab*. Este personaje administraba justicia, por lo que iba acompañado por ministros y escribanos. En audiencias públicas el *ah kin* resolvía pleitos y problemas internos de la comunidad. Esta manera de impartir justicia tiene un origen prehispánico, sin embargo antes de la llegada de los españoles los arreglos se establecían sólo de

manera oral y mediante el intercambio de regalos.[29] El que el *ah kin* fuera acompañado de ministros y escribanos nos muestra ya la influencia española.

En 1669 el *batab* Yam encabezó una sublevación contra el dominio español, para lo cual pidió a cada pueblo sujeto armas y bastimentos. Muchos de estos pueblos contaban con armas indígenas como arcos, flechas y lanzas pero también lograron hacerse de algunas escopetas y municiones. El movimiento aspiraba a lograr la autonomía y poner fin al poderío español. Esta sublevación se distingue por dos aspectos, por una parte el intento de establecer una separación entre estas poblaciones y los españoles y castas. El *batab* prohibió el contacto con españoles, mestizos y mulatos e incluso ordenó matar a cualquier español que entrara a sus pueblos. "Que ya pasó el tiempo de la prosperidad y dominio de los españoles y no queremos verles más las caras".[30]

El otro aspecto importante de este movimiento fue tratar de invertir el orden establecido por los españoles. Para ello los rebeldes intentaron tomar por asalto la villa de Campeche y la ciudad de Mérida, que eran los principales centros de poder colonial, y una vez hecho esto pretendían capturar a las mujeres españolas para que sirvieran a las indígenas.[31] Esta inversión del orden parece ajustarse a la forma de hacer justicia entre los mayas, en donde la reparación del daño consiste en infligir una pena igual al daño recibido o un pago equivalente. En este sentido parece que los mayas buscaban resarcirse de los malos tratos y vejaciones imponiéndoselos de la misma forma a los españoles. Los indígenas se quejaban constantemente de los abusos que cometían con ellos y muy especialmente contra sus mujeres:

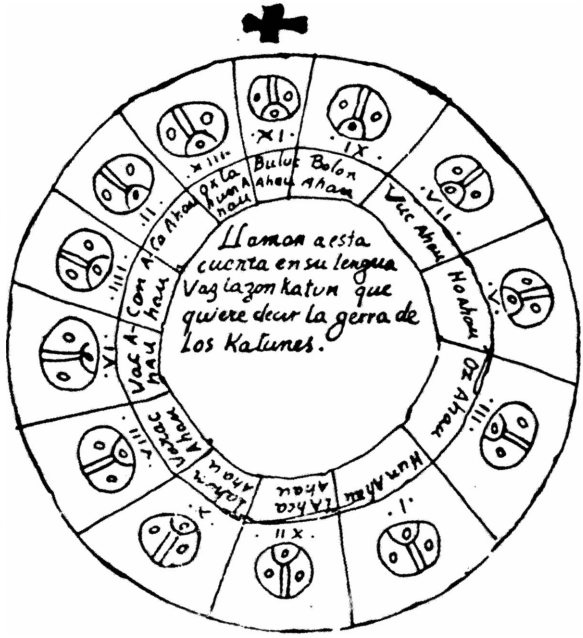
> Asimismo los gobernadores de tiempos pasados cargaron sobre nosotros muchas calamidades y trabajos que fueron causa de que los pueblos se despoblaran. Cuando los españoles se llevaron muchas indias para criar y dar leche a sus hijos y servir en sus casas, sin más paga que ocho reales cada tres meses.[32]

EL TIEMPO PROFÉTICO

El elemento fundamental de cohesión entre los pueblos de encomienda, fugitivos e itzaes, fue su particular forma de entender el tiempo y la historia. Los mayas tenían una concepción cíclica y profética del tiempo. Cada katún[33] tenía un augurio conformado por una serie de eventos característicos, los cuales volvían a suceder cada vez que se repetía ese periodo. Las profecías katúnicas contienen elementos históricos y proféticos: históricos ya que describen a personajes reales, conquistas, traiciones políticas, desplazamientos de poblaciones, y proféticos porque los hechos en cada ciclo son estructuralmente similares.

El tiempo cíclico permitió a los mayas reorganizar su vida y enfrentarse a sus dominadores. Su concepción del tiempo se convirtió en un modelo que conformó sus acciones. La conquista española se aceptó como un suceso que se trató de explicar dentro de la concepción del tiempo maya. Como otras calamidades que habían sufrido, esta nueva sujeción tendría que llegar a su fin, de acuerdo con el esquema prefijado por la historia. Esta convicción se volvió el motor de la resistencia indígena a lo largo del periodo colonial. Según la interpretación de las profecías katúnicas, se advertía el fin del poder español y la vuelta a un orden político independiente.

> Se irán los Holil Och-Zarigüeyas-ratones abandonando la Estera prestada, el Trono prestado; se irán a las lejanías extremas, a los confines del agua. Felices serán los hombres del mundo prosperando los pueblos de toda la tierra; se acabarán los Osos Meleros-Cabcoh, las Zorras-Ch'amacob, las comadrejas que chupan la sangre del vasallo. No habrá gobernantes mezquinos, no habrá gobierno mezquino; no habrá ya lambiscones de príncipes ni habrá quien pida sustitutos. Ésta es la carga, lo que manifiesta este 12 Ahau Katún.[34]



La rueda de los katunes con la que los mayas registraban el tiempo y pronosticaban los sucesos futuros. Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán.*

Las profecías se convirtieron en la ideología que impulsaba la resistencia de los pueblos fugitivos que se negaban a dejar sus tierras en la montaña. Se enfrentaron a las autoridades coloniales argumentando que su momento para mandarlos y explotarlos ya había terminado. En varias cartas los fugitivos insumisos expresaron abiertamente esas ideas.

> decimos que de ninguna manera iremos allá, porque no es el servicio de Dios el que se pretende y desea, sino el del español que nos tiene ya muy enfadados y esto es lo que se llora. Pasó ya el tiempo de servirlos y pagarles tributo, poco a poco se va llegando otro tiempo, bien señor [gobernador] lo sabes, no lo ignoras ni se te esconde.[35]

Inspirados por las profecías katúnicas, los fugitivos incluso llegaron a atacar ferozmente los pueblos de encomienda que no los apoyaban o que se negaban a unírseles. Llegaban a estas poblaciones armados y con los cuerpos pintados, como fue el caso del pueblo de Bolonchén, de donde se llevaron mujeres indígenas, a una mulata y una española, mataron además a algunos hombres y azotaron a sus autoridades. La resistencia de las poblaciones asentadas en la selva continuó a lo largo del siglo XVII. Cuando los españoles ocuparon en 1697 Noh Petén, la capital de los itzaes, la mayoría de las poblaciones fugitivas se adentraron con ellos en la selva. En 1699 estos grupos se establecieron en cinco provincias, entre las que se encuentra El Chan, que se convirtió en el último bastión de la organización política y territorial de los pueblos fugitivos.

RECAPITULACIÓN FINAL

La conquista española de Yucatán supuso la desorganización en la forma de vida de los mayas, que tuvieron que enfrentar las nuevas condiciones, costumbres y exigencias que les impusieron sus dominadores. Muchos mayas yucatecos optaron por huir a la selva, subordinándose al señorío insumiso de los itzaes. La selva de El Petén se convirtió en el refugio de las poblaciones fugitivas, que reconstruyeron su modo de vida, su organización política y su religión, libres de las imposiciones de los españoles. Los indios huidos retomaron sus creencias, costumbres y rituales, pero también incorporaron elementos de la cultura europea que ya habían asimilado y aceptado. Su situación intermedia entre los pueblos de encomienda y el señorío itzá, les dio una identidad propia que se reflejó en su vestimenta y adornos. En su vida diaria los huidos mostraban esa condición intermedia, pues volvieron a venerar a sus dioses y a hacerles sacrificios, pero también llevaron con ellos las figuras de santos y vírgenes a quienes seguramente rendían culto. Los sacerdotes indígenas ofrendaban su sangre a las divinidades al mismo tiempo que decían "misa" utilizando tortillas y posol.



Hombre lacandón en el refugio de la selva.

Tortilla, frijol y chile, antes del crepúsculo

Y en cuanto a las comidas que comían en aquel tiempo de su antigüedad, esas propias comen ahora, que es trigo [maíz] cocido en agua y molido, y después de hecho masa lo deslíen en agua para beber y esto es lo que ordinariamente beben y comen, y una hora antes que se ponga el sol era su costumbre hacer unas tortillas de la dicha masa, con que cenaban, mojadas en unos pocos pimientos [chiles] molidos y desleídos con una poca de agua y sal, y a vueltas de éstos comían unas habas cocidas de esta tierra, las cuales son negras y las llaman *buul* y los españoles los llaman frijoles, y esta sola vez comían en el dia...

Relación geográfica de Muxuppipp, en ***Relaciones geográficas...***

Los pueblos fugitivos representaron una opción de vida y la forma más constante de resistir la opresión colonial. La ideología que sostuvo la resistencia indígena tenía como eje una forma peculiar de entender el tiempo, para la cual el dominio español era una etapa pasajera, un episodio que debía llegar a su fin. Fue esta concepción del tiempo y la historia, el motor que impulsó a los mayas a buscar una vida y un futuro mejores en la espesura de la selva.

NOTAS

[1] Para tener una panorama más extenso sobre los mayas fugitivos de Yucatán y las fuentes utilizadas en este trabajo, véase CASO BARRERA, 2000, pp. 123-124.

[2] Agradezco al doctor Mario M. Aliphat, la realización de los mapas que aparecen en este trabajo.

[3] AVENDAÑO, f. 6.

[4] AGI, México 307, f. 33v. Carta de los caciques de la Montaña, 1670.

[5] Los partidos militares eran territorios asignados a un teniente de gobernador o alcalde mayor provincial.

[6] AGI, México 130, ff. 3-3v. Probanza de Francisco Sánchez Cerdán, vecino de la villa de Campeche, 23 de julio de 1611.

[7] AGI, México 909, ff. 1508-1509v. Expediente sobre los indios que llegaron a Oxkutzcab, 1663.

[8] DE LA GARZA, 1983, t. II, p. 40.

[9] AGI, México 308. Carta de fray Juan Bautista Alemán al Padre Comisario General. Campeche, 4 de abril de 1671.

[10] CASO BARRERA, 2000, pp. 126-127.

[11] AGI, México 307, f. 5v. Autos tocantes a la reducción de Sahcabchén, 1670.

[12] FARRISS, 1984, p. 133.

[13] LANDA, 1982, pp. 41-42.

[14] Sacerdotes que podían llevar la cuenta calendárica y entender las profecías.

[15] AGI, México 130, 307, Escribanía 308A.

[16] AGI, Escribanía 308A, f. 308. Testimonio de los autos de la información hecha a instancia de la Religión de San Francisco, sobre la reducción hecha por el gobernador Francisco Nuñez Melían. Mérida, 1644.

[17] LÓPEZ DE COGOLLUDO, 1971, t. II, pp. 325-331; JONES, 1989, pp. 178-185.

[18] LANDA, 1982, pp. 63-70.

[19] LÓPEZ DE COGOLLUDO, 1971, p. 512.

[20] AGI, México 1010, f. 632. Carta de Francisco Mantilla al gobernador Antonio de Laiseca y Alvarado. Sahcabchén, 23 de mayo de 1678.

[21] AGI, México 307, ff. 6-6v. Carta del cura Cristobal Sánchez. Sahcabchen, 29 de julio de 1669.

[22] LÓPEZ DE COGOLLUDO, 1971, p. 220.

[23] AGI, México 130, ff. 85v-86. Probanza de Francisco Sánchez Cerdán, vecino de la Villa de Campeche, 23 de julio de 1611.

[24] AGI, México 130, ff. 85v-86. Probanza de Francisco Sánchez Cerdán, vecino de la Villa de Campeche, 23 de julio de 1611.

[25] AGI, México 308. Quejas de los gobernadores y principales de varios pueblos, 1669.

[26] Benequén, envoltura de la hoja de henequén que corresponde a una medida de capacidad, equivalente aproximadamente a un cuartillo.

[27] Los cehaches son un grupo maya que tampoco fue conquistado por los españoles sino hasta finales del siglo XVII, y que eran subordinados al señorío itzá.

[28] El *batab* era un jefe político de una población con cierta importancia y tuvo también funciones militares y religiosas.

[29] LÓPEZ DE COGOLLUDO, 1971, vol. I, p. 235.

[30] LÓPEZ DE COGOLLUDO, 1971, vol. I, p. 235. Carta de los caciques Gaspar Chan de Ichtok, Gregorio Cutz de Tanlum y Baltasar Dzul de Kukuitz.

[31] AGI, México 307 f. 5. Autos tocantes a la reducción de Sahcabchén, 1670.

[32] AGI, México 307 f. 5. Carta de los caciques Na Chan Yam y Na Chan Puc.

[33] La cuenta de los katunes o "cuenta corta" consiste en ciclos de 13 periodos que se repiten en forma recurrente. El katún se nombraba por el día ahau y el coeficiente numérico en que el periodo terminaba y tenía una duración de 20 años.

[34] BARRERA VÁSQUEZ y RENDÓN, 1984, p. 58.

[35] AGI, México 307, f. 54v. Autos tocantes a la reducción de los indios de Sahcabchén, 1670.

REFERENCIAS

ÁLVAREZ, Cristina

1997 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, vol. III: *El mundo social*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

AVENDAÑO Y LOYOLA, Andrés de

1696 *Relazion de las dos entradas que hize a la conversion de los gentiles Ytzaex y Cehaches*. Ms. 1040. Edward E. Ayer Collection. Chicago: Newberry Library.

BAER, Philip, y William R. MERRIFIELD

1981 *Los lacandones de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo (dir.)

1980 *Diccionario maya Cordemex*. Mérida: Cordemex.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo, y Silvia RENDÓN

1948 *El libro de los libros de Chilam Balam*. México: Fondo de Cultura Económica.

CASO BARRERA, Laura

1998 "Hacia la conquista del Itzá. Idolatría y rebelión: comunidades mayas en el siglo XVII", *Anales. Antropología e Historia*, núm. 9, pp. 69-94.

2000 *Caminos en la selva. Relaciones entre Yucatán y El Petén siglos XVII-XIX*. Tesis de doctorado. México: El Colegio de México.

COE, Sophie D., y Michael COE

1999 *La verdadera historia del chocolate*. México: Fondo de Cultura Económica.

EDMONSON, Munro S.

1995 *Sistemas calendáricos mesoamericanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ESCALANTE GONZALBO, Pablo
1993 "*Calpulli*: ética y parentesco", *Historia de la familia*, Pilar GONZALBO (comp.). México: Instituto de Investigaciones José María Luis Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 95-105.

FARRISS, M. Nancy
1984 *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
1985 "Recordando el futuro, anticipando el pasado: Tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán", *La memoria y el olvido: segundo simposio de historia de las mentalidades*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 47-60.

GARZA, Mercedes de la
1983 *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

GONZALBO AIZPURU, Pilar
1996a "La vida cotidiana en el México colonial", *Ideas, valores y tradiciones. Ensayos sobre historia de la educación en México*, Mílada BAZANT (coord.). Toluca: El Colegio Mexiquense, pp. 69-77.
1996b "Educación y vida cotidiana en la Nueva España según la historiografía contemporánea", *Historia y Universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, Enrique GONZÁLEZ (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 291-305.

HERNÁNDEZ XOLOCOTZI, Efraím, Luis M. ARIAS, *et al.*
1994 "El sistema agrícola de roza-tumba-quema en Yucatán y su capacidad de sostenimiento", *Agricultura indígena: pasado y presente*, Teresa ROJAS (coord.). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 343-357.

JONES, Grant D.
1982 "Agriculture and Trade in the Colonial Period Southern Maya Lowlands", *Maya Subsistence. Studies in Memory of Dennis E. Puleston*, Kent V. FLANNERY (ed.). Nueva York: Academic Press, pp. 275-289.
1989 *Maya Resistance to Spanish Rule: Time and History on a Colonial Frontier*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

LANDA, Diego de
1982 *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Editorial Porrúa.

LÓPEZ DE COGOLLUDO, Diego
1971 *Historia de Yucatán* (2 vols.). Graz, Austria: Akademishe Druck.

MAC LEOD, Murdo J.
1973 *Spanish Central America. A Socioeconomic History, 1520-1720*. Berkeley-Los Ángeles: University of California Press.

Relaciones geográficas...
1983 *Relaciones geográficas de la gobernación de Yucatán* (2 vols.), Mercedes DE LA GARZA (coord.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

RESTALL, Matthew B.
1994 *The World of the Cah. Postconquest Yucatec Maya Society*. Tesis de doctorado. Universidad de California.

ROJAS RABIELA, Teresa

1982 "Los instrumentos del trabajo agrícola en el siglo XVI", *Biotica*, vol. 7, núm. 2, pp. 205-222.

ROJAS RABIELA, Teresa (coord.)

1994 *Agricultura indígena: pasado y presente*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

ROYS, RALPH L.

1973 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Norman: University of Oklahoma Press.

RUZ, Mario Humberto

1997 *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*. Campeche: Gobierno del Estado de Campeche-Universidad de El Carmen-Universidad Autónoma de Campeche-Instituto Campechano de Cultura.

SCHOLES, France V., y Eleonor V. ADAMS (eds.)

1936 "Documents Relating to the Mirones Expedition to the Interior of Yucatan 1621-1624", *Maya Research*, vol. III. núms. 3-4, pp. 151-176 y 251-276.

SCHOLES, France V., y Ralph L. ROYS

1968 *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel. A Contribution to the History and Ethnography of the Yucatan Peninsula*. Norman: University of Oklahoma Press.

WEEKS, John M.

1988 "Residential and Local Group Organization in the Maya Lowlands of Southwestern Campeche, Mexico: The Early Seventeenth Century", *Household and Community in Mesoamerican Past*, Richard WILK y Wendy ASHMORE (eds.). Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 73-96.

17

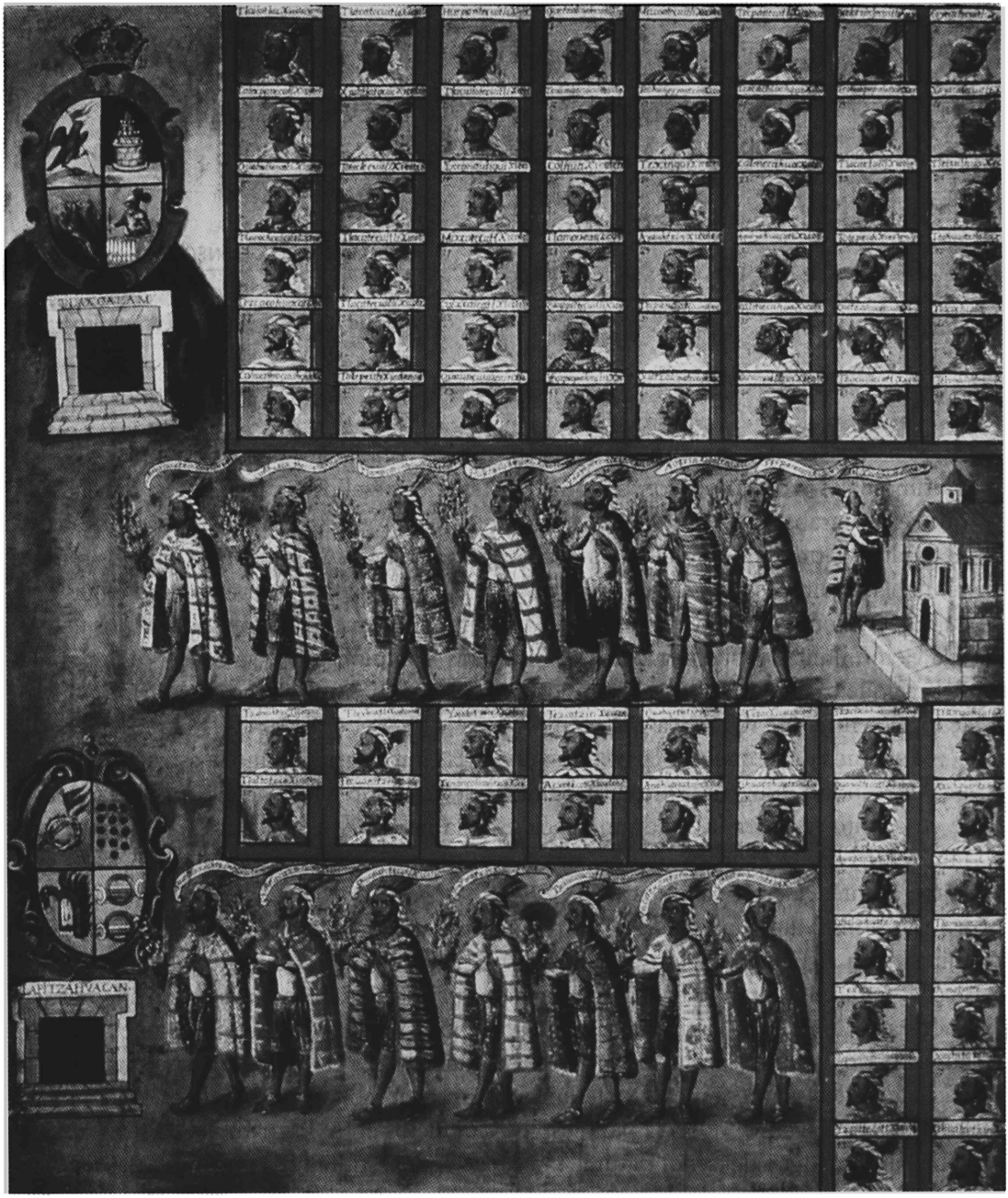
LA NOBLEZA INDÍGENA EN LA NUEVA ESPAÑA: CIRCUNSTANCIAS, COSTUMBRES Y ACTITUDES

MARGARITA MENEGUS
Centro de Estudios sobre la Universidad,
Universidad Nacional Autónoma de México

LOS SEÑORES O *TLATOQUES* DEL MUNDO PREHISPÁNICO recibían los beneficios de sus tierras patrimoniales y de la relación desigual existente entre ellos y sus vasallos, beneficios que se expresaban periódicamente en forma de tributos y servicios. Además, gozaban de múltiples privilegios inherentes a su cargo. Las tareas fundamentales que los señores debían realizar consistían en impartir justicia, gobernar a las partes componentes de su jurisdicción señorial, y ejercitarse en la guerra. Con la conquista española, los *tlatoque* vieron limitadas sus funciones y prerrogativas. No obstante, se conservó la figura del cacique o señor natural[1] con propósitos claramente pragmáticos, pues era el puente lógico entre una república y la otra.

Podemos decir que a lo largo del siglo XVI la Corona transformó la estructura política del señorío indígena, al restar facultades de gobierno a los *tlatoque*, principalmente en cuanto se refiere a la administración de la justicia y a la dirección de la guerra; también se limitó el acceso de los caciques a tributos, servicios y vasallos. Veamos de manera sintética estos cambios.

En primer lugar la Corona quitó progresivamente a los caciques el derecho de administrar la justicia, pues consideraba esta tarea como obligación exclusiva del rey. Así, desde 1530 se fueron nombrando corregidores para los pueblos que estaban encomendados a la Corona, y a partir de la década de 1550 esto fue extensivo a los pueblos encomendados a particulares. Una segunda vía utilizada por la Corona para mermar la capacidad de los señores en esta materia consistió en nombrar jueces indios a quienes se les otorgaba la vara de justicia para resolver conflictos entre los naturales. Estos jueces actuaban al margen del señor natural, y recibían su investidura del poder real. La ruptura definitiva se produjo al momento de integrarse los cabildos indígenas, con el nombramiento de un gobernador, y un número variable de alcaldes y regidores para la administración y cumplimiento de la justicia. Claro está que durante muchos años la figura del



Muchos indígenas encargaron la confección de pinturas genealógicas para demostrar el origen noble de su linaje. Genealogía y armas de Xicoténcatl. Pintura anónima del siglo XVIII.

señor natural o cacique estuvo ligada al cargo de gobernador y en algunos casos como en Oaxaca este sistema prosiguió hasta el siglo XVIII. No obstante, las funciones del nuevo gobernador se diferenciaban de aquellas que en el pasado había tenido el *tlatoani*.

En la década de 1550 se tasó por vez primera el monto del tributo que los señores naturales tenían derecho a recibir. Y en las instrucciones que dejó el virrey Mendoza a su sucesor recomendó que: "tase y modere la comida y tributos que los macehuales dan a los caciques y gobernadores y otros".

Con la visita general de Valderrama se redefinió la nobleza indígena al limitar ésta a los linajes gobernantes. Así se incorporó a los padrones tributarios un número elevado de principales, pillis, quienes perdieron con ello su condición de privilegio. Tan sólo en la provincia de Chalco, Valderrama redujo el número de principales de 300 a 32.[2] El servicio personal también fue restringido y se tasaron los servicios que los señores podían recibir de los macehuales. Para finales del siglo XVI se mandó que los señores pagasen el servicio de los naturales, conforme al salario establecido para el repartimiento de mano de obra.

Con respecto a la propiedad, en principio la Corona respetó el derecho de los señores a las tierras patrimoniales y le otorgó a la nobleza indígena el privilegio de poder solicitar mercedes de tierra o estancias para ganado menor para su aprovechamiento personal.

Los cambios no afectaron de igual manera a todos los señores naturales: algunos caciques conservaron una parte importante de sus bienes, tributos y vasallos, mientras que otros no corrieron con la misma suerte. Al parecer, los señores que lograron preservar sus derechos e incluso incrementar sus riquezas fueron aquellos que colaboraron activamente con los españoles en la guerra en contra de otros indios, y sobre todo aquellos que reconocieron explícitamente a Carlos V como su rey y soberano. En suma, podemos decir que los tlatoque perdieron paulatinamente poder político y espiritual ante los miembros de sus comunidades, pero algunos lograron asimilarse a una nueva sociedad fincada en la codicia y en la riqueza personal.

Conservar el señorío

Sepan cuantos este testamento vieren cómo yo, don Francisco Quetzalmamalitzin, que hago y ordeno mi testamento estando en mi juicio... digo... acerca de mis bienes... que este pueblo se lo doy a mi hija doña Christina, y que lo tenga y posea como yo lo tuve y poseo y por la misma manera lo han de heredar mis descendientes, como señorío y patrimonio que es, con todas las tierras del dicho pueblo...

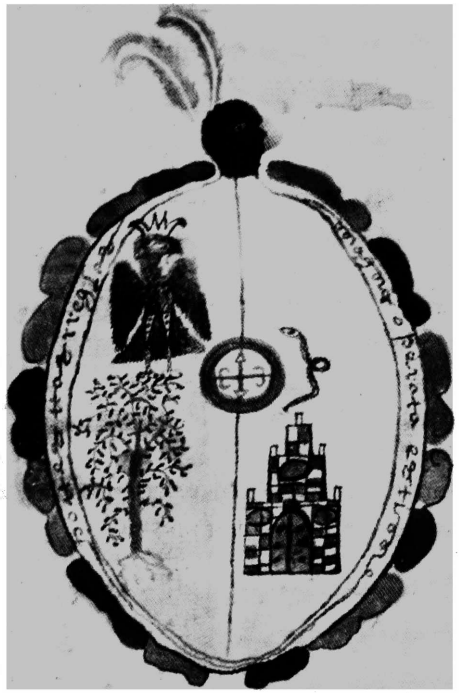
Testamento de don Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin, cacique de San Juan Teotihuacan, 1563 (según transcripción de Guido Munch).

NUEVOS PRIVILEGIOS, NUEVOS SÍMBOLOS

En 1561 Gerónimo de Santiago, principal del pueblo de Tlacotepec, recibió un escudo de armas; el propio documento enumera las razones por las cuales se le hizo esa distinción. En primer lugar, nos dice, por ser indio, cacique, noble, y descendiente de los reyes de México, y además por haber aceptado a Carlos I como su rey y soberano, haberle obedecido y servido poniendo bajo su dominio a otros indígenas, y haber participado en la pacificación del territorio chichimeca. Desde un principio la Corona reconoció a la nobleza indígena y procuró reproducir dentro de la república de indios una sociedad jerarquizada acorde a la visión estamental del mundo medieval y moderno. Para ello mantuvo ciertos privilegios y atributos tradicionales de la sociedad indígena, siempre que no fuesen contrarios al rey, ni al cristianismo, y otorgó también nuevos privilegios propios de la tradición occidental. El concepto de nobleza en España estaba asociado al ideal del guerrero, quien luchaba en defensa de la religión, de su rey y de los más débiles.[3] La nobleza se adquiría por linaje, mérito o sabiduría. A los indígenas se les reconoció su linaje antiguo, pero quizás más importante fue la concesión de nuevos privilegios con base en sus méritos. Desde fechas tempranas se concedieron numerosos escudos de armas, blasones distintivos de la nobleza. Este privilegio fue dado a aquellos naturales que acompañaron y colaboraron con los españoles en la conquista, pacificación y evangelización de otros pueblos.

Los escudos y su composición plástica revelan los méritos. Por ejemplo, el de Gerónimo de Santiago está dividido en dos cuadrantes; en un lado tiene un madroño, y sobre él un águila real coronada, y en el otro una casa fuerte y encima una víbora. En el centro del escudo está la cruz de Santiago y una venera y alrededor la inscripción en latín: "*Potestas Regis Magna Operata*". El madroño alude a la geografía del valle de Toluca de donde era natural, el águila y la casa fuerte hacen referencia a su nobleza, mientras que la cruz de Santiago y la venera recuerdan los servicios y la guerra en la que participó contra los infieles, con el fin de sujetarlos a la Corona y convertirlos al cristianismo. La venera es una insignia que los caballeros llevaban colgada al pecho, es una concha bivalva que se encuentra en los mares de Galicia, y por ello era común que los peregrinos que volvían de Santiago la trajeran cosida en la esclavina. La Orden de Santiago fundada en 1171 por Fernando II se distinguió por ser una orden religiosa y militar abocada a la reconquista de España y a la expulsión de los moros. De tal manera que estas referencias a Santiago en el escudo remiten claramente a la guerra contra los indios infieles. Otra lectura, con una visión más indígena del escudo, puede sugerir que los dos campos reflejan el universo indígena dividido en dos: un plano superior y otro inferior. El superior, aéreo, caliente, seco, luminoso, masculino y el inferior, terreno, frío, húmedo, oscuro y femenino. El águila se vincula con el universo superior, mientras que la serpiente se liga con el campo inferior.[4]

Mediante esta distinción y otros privilegios la Corona buscó asegurarse leales servidores en la conquista y evangelización de las diferentes naciones de Mesoamérica. La real cédula que Carlos V dio a don Gaspar de los Reyes de Alfaro, cacique del pueblo otomí de Jilotepec, muestra con claridad el vínculo que deseaba establecer el monarca con este señor natural. Por un lado, lo honra con el título de Conquistador de Chichimecas, pero sobre todo le permite poner en su casa las armas reales, castillos, leones, flor de lis, cetros, y la corona real para que: "con esta memoria de tenerlas presentes a la vista, le sirva de blasón y de ser más leal con su Rey y le servirá de freno para jamás ser traidor a la Corona".[5] Se le concede cargar por escudo en su casaca un águila imperial de dos cabezas, ya fuera bordada en plata, o de plata maciza, para que sea reconocido como caballero. El blasón era privativo de un linaje y servía para identificar a la persona y su condición, por lo cual estos emblemas no sólo se llevaban en la casaca, sino que se esculpían en las casas o se reproducían en cualquier objeto personal. En el testamento de don Diego Cortés, del cacicazgo de Cortés Moctezuma Chimalpopoca de Tacuba y México, de 1573, dice al respecto "las mercedes que le hizo (el emperador) en las armas las esculpió en un mármol, el cual se halla puesto en el campanario... uno está medio entre flores y el otro entre plumajes guarnecidos de varios colores".[6]



Escudo de Armas
de Gerónimo Antonio de Santiago.

La nobleza española surgió durante la reconquista de los territorios en manos de los moros y por ello era una nobleza íntimamente ligada a la actividad guerrera y a la implantación del cristianismo. Del mismo modo, los indígenas que colaboraron en la conquista y evangelización fueron premiados con distinciones propias de la nobleza hispana; distinciones que incluyen, no sólo el blasón, sino además el linaje —que hace hereditario el título—, el apellido, el solar, la casa y el señorío.

Los ejemplos de los indios que colaboraron con los españoles en el esfuerzo de conquista y evangelización de los llamados chichimecas son numerosos, y en su mayo-

ría recibieron su blasón o escudo de armas. Veamos otro caso. En las instrucciones sobre el escudo de don Pedro de los Ángeles y Mota, cacique de Chapa de Mota, se determina que en uno de sus cuadrantes se ponga: "una Corona de Oro, que fue la que tenía puesta uno de los principales, que vos vencisteis en la provincia de Michoacán al tiempo de la guerra".[7] Seguramente se refiere a alguna de las formas de diadema o corona utilizadas por los señores indígenas, como el *xihuitzolli*.

LOS CABALLEROS INDIOS

En 1537 el virrey don Antonio de Mendoza decidió formalizar las distinciones con las que se honraba a algunos caciques indígenas creando la Orden de los Caballeros Tecles.[8] La idea es clara: se buscaba conservar una nobleza indígena equiparable a los hidalgos de España, particularmente señalados como cristianos leales a la Corona. El juramento que debían prestar los aspirantes dice así:



Escudo de don Diego Cortés Chimalpopoca, cacique de Sultepec, Alomoloya, 1543.

Yo Fulano juro a Dios I a esta Cruz I Santos Evangelios en que pongo mis manos, que seré bueno I fiel cristiano, I que en quanto en mi fuere I con todas mis fuerzas perseguiré I destruiré los sacrificios I idolatrías. Asimesmo juro de ser fiel I leal vasallo del Emperador Don Carlos Rei de España I del Príncipe Don Felipe, nuestros señores, I que en quanto en mi fuere allegaré su bien I apartaré su mal, I no consentiré en traición ni levantamiento que contra S.M. se haga, sino que luego que a mi noticia venga por qualquier vía que sea lo descubriré I manifestaré a la persona que tuviere en nombre de S.M. el cargo del govierno desta tierra.[9]

Hecho el juramento se les responde lo siguiente:

Yo en nombre de su S.M. os hago Tecles, I mando que os sean guardadas vuestras preeminencias I honras I que podais traer en vuestras mantas I ropa de vestir la devisa de s.m.i ponella I tenella en su casa I morada.

En una carta dirigida a Carlos V, el virrey Mendoza advierte con claridad que esta orden tiene por objetivo sustituir la ceremonia de investidura que tradicionalmente "en tiempos de su infidelidad" los indios hacían a sus *tecuhtlis*, la cual consistía en ayunos, vejaciones y posteriormente en fiestas. Consciente de la afinidad entre el señorío indígena y la institución española, Mendieta escribe: "La dignidad o dictado de Tecutli era entre estos indios como la de caballero, que por sus méritos alcanza de los reyes esta nobleza, y se hace persona digna de más respeto y exención de lo que eran sus pasados".[10]

La ceremonia de investidura prehispánica variaba de una región a otra, pero en cualquier caso involucraba elementos vinculados con la religión indígena como la presentación del joven en "la casa del demonio" y la perforación del *septum* nasal del futuro tecuhtli con una uña de águila y un hueso de jaguar, a manera de punzones. Los orificios servían para colocar una pieza de turquesa u otro material, con lo cual todos sabían que aquél era un tecuhtli.[11] La inciativa de Mendoza permitió crear un ceremonial nuevo, dotado de un contenido cristiano y realista.

ATUENDO Y FIGURA

Los nobles indígenas recibieron autorizaciones individuales para montar a caballo, con silla y freno, y vestir a la usanza española. Curiosamente, cuando los españoles conquistaron Granada la reina doña Juana, mediante real cédula de 1511, prohibió que los recién convertidos usaran la manera de vestir de los moros e impuso la vestimenta de los cristianos viejos.[12] En la Nueva España, en cambio, el uso de todas las prendas propias de la vestimenta española se reservó a los nobles indígenas, quienes, además, debían hacer una petición especial.

La vestimenta indígena antigua variaba mucho no sólo por rango y ocupación sino también por pueblo y región. Los mixtecos, por ejemplo, usaban camisones sin mangas, abiertos por adelante, y unos pequeños paños con que se "tapaban sus vergüenzas", y los indios principales andaban con mantas de colores, con unas borlas de algodón que colgaban en sus espaldas para distinguirlos del común. En Peñoles, Oaxaca, el vestido estaban elaborado con cueros de ciervos y mantas que confeccionaban con fibra de maguey. Esta fibra era empleada también por la gente común en Tetzcoco.

Con la llegada de los españoles, el vestido de los indios cambió sustancialmente pues a los recién llegados les parecía que los naturales andaban semidesnudos. Los varones empezaron a utilizar pronto camisas de algodón, con cuellos de lienzo de Castilla, y zaragüelles[13] de tela de algodón. Usaban también chamarras, zapatos, y sombreros de fieltro. Quienes seguían usando el manto antiguo o tilma, lo colocaban por encima de la camisa de tipo español.

El vestido de la mujer parece haber variado menos: ellas seguían usando el huipil y las naguas. Los huipiles, según la cantidad de trabajo que tenían, podían ser muy costosos y elaborados, marcando con ello las diferencias de rango social.[14]



Noble indígena a mediados del siglo XVI.
Aún usa tilma y lleva un ramillete de flores en la mano. *Códice Tudela.*

La ropa utilizada por don Luis Páez Mendoza, cacique de Amecameca, a fines del siglo XVIII es muestra del mayor mestizaje y variedad. Poseía varias capas de paño azul, con terciopelo, chupa y calzón de terciopelo, un chaleco de terna de seda bordado en oro, y varias casacas.[15] Sin duda, la cantidad y variedad de prendas reflejaba la condición social del individuo. En la Europa moderna, el terciopelo se reservó para el uso exclusivo de la nobleza y este rasgo parece haber pasado también a América.

Los principales mantuvieron su gusto por las piedras preciosas, aunque ya no podían llevarlas en las orejas y en la nariz, así que se limitaron a portar collares de cuentas de oro y piedras verdes.

Los privilegios otorgados eran individuales, dados cada uno a un cacique en particular, y en ocasiones los señores solicitaban al rey la concesión de uno u otro. Los más comunes eran, precisamente, no pechar, poder montar a caballo, portar arma de fuego y vestir a la usanza española; pero había otros como lo demuestra el caso de don Gaspar de los Reyes Alfaro, cacique de Xilotepec. La real cédula dice:

> le confiero el privilegio de que en la casa de su morada, donde quiera que viva, sea Ciudad, Villa, Pueblo, o Aldea que no pueda entrar justicia con Vara en ella, si no sea dejando la Vara en el Distrito de 60 Varas de Circunferencia, para poder llegar a ella.

Este privilegio claramente alude a que la justicia ordinaria no podía aplicarse al cacique, quien gozaba de fuero, por su condición de nobleza.

A este mismo cacique se le dio la siguiente distinción:

> Y cuando el nominado Don Gaspar de Alfaro le convenga asistir a Misa Solemne vaya con la comitiva necesaria de todos los Vocales que en el Lugar hubiere y sea llevado de su casa a la Iglesia, como a tal caballero, con caja y chirimía (costumbre de sus antepasados) y acabada la Misa, lo vuelvan a llevar de la Iglesia a su casa con la misma veneración que salió de ella.

La apariencia de los nuevos pillis

Después de que hubieron colgado a Cuauhtemotzin, este don Juan Velázquez Tlacotzin Cihuacóatl, allá en el propio Hueymollan fue instalado en el trono de Tenochtitlan. El capitán Cortés quiso arreglarlo y vestirlo como español, le dio una espada y una daga, y le dio también un caballo blanco, que en lo adelante debería de cargar a Tlacotzin y sobre el cual él debería de andar.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Séptima relación de Chalco Amaquemecan* (traducción de Silvia Rendón).

EL CACICAZGO, RIQUEZA Y OBLIGACIONES

El cacicazgo define un territorio sobre el cual el cacique tiene un dominio eminente, y por esta condición recibe una renta de la tierra que le pagan los macehuales ahí asentados, comúnmente llamados terrazgueros. El cacique de Tetzcoco, don Andrés López Aro San Román, descendiente de Nezahualpilli, en un pleito sobre tierras refiere que en su cacicazgo: "le está mandado que le acudan con la tercia parte de sus fructos los naturales de dicho pueblo a quienes toca su posición y directo dominio".[16] En otras palabras, los naturales tenían el dominio útil de las tierras a cambio de pagarle una tercera parte de los frutos cosechados como renta de la tierra. Sin embargo, existen variantes en las que el dominio aparece expresado en otros términos. Por ejemplo, el vínculo del cacicazgo de doña Lucía de Terrazas Aguilar y Moctezuma estaba compuesto por las tierras llamadas Xochicalco, las cuales estaban pobladas con 59 indios casados, tres viudos y ocho viudas, en términos del pueblo de Tonalá. Cada macehual le debía a su cacica seis tomines de oro común y 160 cacaos. Además de ese tributo le debían labrar dos sementeras de maíz de riego de 25 brazas cada una en cuadra. Doña Lucía a su vez debía proporcionarles la semilla para la siembra.[17] A mediados del siglo XVI en el caso del cacique de Tepeaca, el cacicazgo o la relación señorial consistía en lo siguiente: proporcionarle al señor agua, leña, y cuando fuera día de fiesta guajolotes y cacao. Por otra parte, le cultivaban los surcos del señorío y le proporcionaban mano de obra para la construcción del *tecpan*. Los días festivos considerados eran la Natividad de Cristo, su Resurrección, la Pascua del Espíritu Santo, San Francisco y Santiago el Mayor, con lo cual, en total, debían 10 guajolotes y 200 cacaos.[18]

Don Diego Ceynos presentó en 1571 a las autoridades españolas un memorial en donde se registra el tributo y el servicio que los naturales le daban por su condición de indio principal de Tepeaca. Cada indio debía labrarle una sementera de seis brazas de ancho y 100 de largo, las mujeres le hilaban 40 capullos de algodón, los indios mercaderes debían darle 60 cacaos cada uno, los zapateros tres pares cada 80 días, el pintor ocho días de su oficio o en su defecto dos reales, y cada semana la comunidad debía darle dos indios e indias para servicio de la casa junto con dos cargas de leña y de manojos de tea. Y en las cuatro fiesta principales dos gallinas de la tierra y 100 cacaos.[19]

Por otra parte, los bienes provenientes de un cacicazgo y de otro no se unían mediante el matrimonio, con lo cual parece conservarse la costumbre indígena en esta materia. Por ejemplo, don Martín de la Cruz Huitzilihuitl, principal de Tepexi, en su testamento dice por un lado: "mis indios vasallos y terrazgueros que están en mis tierras de San Lucas Cuauhtempan, asimismo los dejo a los dichos mis hijos, digo al mayor". Y más adelante aclara el destino de los bienes pertenecientes a su esposa Isabel de Guzmán, principala: "de sus tierras y barrios e indios sus vasallos terrazgueros, que nos las



Principal indígena a quien el virrey Mendoza ha entregado la vara de alguacil para confirmarlo en su cargo. *Códice Telleriano Remensis.*

dejó su padre don Gonzalo Macatzin principal... así como cosa suya ella sabe si lo ha de dejar a los dichos nuestros hijos o no porque son bienes suyos".[20]

En el *Códice Florentino* hay unas líneas dedicadas a las mujeres nobles y gobernantes: "La señora principal gobierna y manda como el señor, la tal, si es buena, rige muy bien a sus vasallos y castiga a los malos; a ella se tiene respeto, pone leyes y da orden".[21] Esta tradición claramente se conserva después de la conquista pues el número de mujeres cacicas poseedoras de propiedades y bienes y del título es alto.

Pero más allá de las obligaciones impuestas, el cacicazgo requería de un reconocimiento de la comunidad, de un pacto entre el señor y quienes le tributaban. Para ello era indispensable que el cacique expresara reciprocidad, con algunos servicios a su gente.

A don Felipe de Guzmán, cacique de Coyoacán en 1573, se le ordenó cuidar que los indios fuesen a misa los domingos y días festivos, que evitara las borracheras entre los naturales, así como el sacrificio de idolatrías y otros pecados públicos hechos en ofensa de Dios.[22] Pero más elocuentes son las indicaciones dadas por el cacique de Tepeaca en 1549 a su hermano, al donarle voluntariamente diez casas de macehuales. Recomienda:

Y a ti Diego de Silva te ordeno y te ruego que cuides bien tu palabra, que ames a los macehuales. (Además) con lo que respecta a Dios y a la doctrina tómalos como si fueran tus hijos, que así es la voluntad de Dios. (Y finalmente) la segunda cosa necesaria es que defiendas y cuides el señorío y siempre vigiles lo que necesita el *tecpan*.[23]



Noble indígena de Tlatelolco con escudo tradicional y espada española. *Códice de Tlatelolco.*

Con el tiempo, el vínculo entre caciques y comunidades se desgastó, el pacto comenzó a disolverse. Los macehuales, por su parte, buscaron por diversos medios desligarse de sus caciques. Ocasionalmente estos macehuales o renteros "se alzaban con la tierra", es decir, dejaban de pagar la renta y con ello pretendían romper el vínculo que los ligaba al señor. Sobre todo para el siglo XVIII los pleitos en este sentido se multiplicaron notablemente. Por el otro lado, también proliferaron las quejas de los caciques ante las autoridades virreinales; solicitaban que se les protegiera en sus derechos y preminencias. Así, por ejemplo, se expresaban don Francisco Cristóbal, doña María y doña Juana Cortés, hermanos todos y cacique el primero:

> todos fueron nobles, caciques y governadores de la dicha ciudad de Toluca (sus antepasados) y por tales reputados, y estimados y respetados de los demás... y por vía de reconosimiento les acudían con los que avían menester para su servicio y molenderas y otras cosas siempre fueron relevados del servicio personal y de los demás servicios de los macehuales.[24]

Los macehuales, mientras tanto, acudían a cualquier argucia legal para disolver el lazo. En el caso que presentaron los naturales del pueblo de San Miguel Xocotitlan contra su cacique don Joseph Moctezuma alegaron que al casarse su padre don Agustín con doña María Guerrero Dávila, española, el cacicazgo se disolvía, pues las Leyes de Indias prohibían que los españoles o mestizos poseyeran un cacicazgo y se les tuviera por caciques. Además el dicho don Joseph había sido bautizado como español.[25] La Recopilación de Indias, en efecto, consigna en la ley sexta del título séptimo del libro VI, que los caciques no deben ser mestizos y si lo fueran deben ser removidos. A pesar de ser contrario a esta disposición, hubo algunos caciques mestizos.

LA CASA Y SU AJUAR

Los indios principales llegaron a poseer muchas tierras dispersas, que legaban de manera intrincada a sus familiares inmediatos, así como a su familia más extensa. Pero más allá de sus tierras, los caciques poseían casas y otros objetos que nos hablan de su vida cotidiana. Por ejemplo, don Baltasar de Marmolejo tenía entre sus bienes, tecomates, una caja con cerradura, azadones, coa de metal, hacha de metal, dos petates ordinarios y un petate de palma, y dos chalchihiutes. Don Gonzalo Sánchez había adquirido a lo largo de su vida una silla de montar, frenos, frazadas, paños de Castilla, tres cuadros y una imagen de San Francisco.[26] Martín de la Cruz, el cacique de Tecamachalco, tenía sillas, mesas, cama de madera, tecomates y un plato de China.

Don Fernando de Tapia, Conin, en el siglo XVI, más castellanizado que otros, contaba con una mesa alta con sillas, manteles, y servilletas de Castilla. Su cama era dorada con su colgadura y sobrecama de damasco de China. Y su vajilla era de plata labrada. Otros poseían plumería, y las mujeres por lo general apreciaban sus huipiles. Sin embargo, no parecen acumular demasiado objetos, ni muebles. Más bien son pocos los casos como los de Martín de la Cruz y Fernando de Tapia quienes adoptaron la forma de vida hispana al tener una cama de madera o de latón en lugar de usar el petate. Por otro lado, los testamentos de fines del siglo XVI muestran, en particular, cierto mestizaje tecnológico al incorporar el hierro entre los bienes de labranza; particularmente importante fue la transformación de la coa, originalmente fabricada de madera, al aplicársele el metal. Los objetos que rodeaban a los caciques de origen europeo no eran muchos, más bien se preserva lo indígena con un fuerte acento rural.

Los caciques regularmente poseían varias casas, a diferencia de los macehuales quienes tenían una sola, y de una habitación. El testamento de don Mathías de la Mota Torrijos, del pueblo de San Pedro Tepezotlan, nos describe su casa compuesta por tres piezas y una caballeriza.[27] Las casas de los indios principales las hacían con cimientos de piedra como las de los españoles, las paredes eran de adobe y la techadumbre de azoteas. Aquellos con mayores recursos labraban sus casas con el arte y la manera de labrar de los españoles, con paredes de mampostería, frecuentemente con sus altos y bajos, corredores, portadas y ventanas de piedra con sus encalados y pinturas de colores.[28] En cambio las casas de la gente común tenían paredes de adobe y techos de paja, y carecían de ventanas. La hoguera estaba en el centro de la habitación en donde las mujeres preparaban los alimentos. El indígena del pueblo, cuando mucho, contaba entre sus bienes con un petate y un metate para moler el maíz.

En contraste con la sencillez popular, podemos ver, en el inventario de bienes de don Luis Páez Mendoza, cacique de Amecameca en el siglo XVIII, la riqueza que llegaron a acumular algunos señores indígenas hacia fines del periodo colonial. Páez era inmensamente rico, poseía numerosas extensiones de tierra dispersas en la jurisdicción de Chalco y además era dueño de la hacienda de San Antonio Tlaxomulco. Es decir, conserva el patrón de propiedad indígena, disperso, y añade la forma hispana por medio de la hacienda. Este hombre era también propietario de una pulpería donde vendía loza, hachas, medias, malacates, semillas, jamón, velas, miel, etc. Pero veamos qué cosas tenía en su casa. En la sala tenía una docena de sillas de madera fina con cojines de Damasco rosado, tres canapés de pie corto, un crucifijo de ébano con plata, un reloj y cuatro pantallas. El comedor estaba presidido por un cuadro de San Miguel, y ahí tenía una mesa con seis sillas de paja. En las recámaras, que eran dos, había camas con colchón, un biombo maqueado de China, cabecera dorada, bancos verdes, dos pantallas con sus lunas, mesas, y cajas forradas con madera fina. Los utensilios de la cocina son pocos:



Nobles mixtecos provistos de camisa, calzón largo y la tradicional tilma. *Códice de Yanhuitlán.*

algunos platos de peltre y sartenes de cobre. Pero su armero sí estaba bien provisto pues tenía dos escopetas, dos pistolas, trabucos poblanos, dos espadas guarnecidas de plata y un frasco de cuerno castellano con su bolsa para guardar balas. Finalmente, sus caballos contaban con dos buenas sillas, estribos de plata y cuatro frenos.[29]

Entre sus bienes, muchos indígenas nobles contaban con bibliotecas personales, como el célebre don Antonio Huitziméngari, de Michoacán, hombre culto, escritor, conocedor del latín, el griego y el hebreo. La biblioteca de Baltasar de San Juan, alguacil de doctrina del pueblo de Calimaya, quedó profusamente descrita en su testamento fechado en 1601 en donde registra entre sus pertenencias un santoral, un *Confesionario Mayor* en náhuatl, la *Gran doctrina* de fray Pedro de Gante en edición bilingüe, un arte de la lengua náhuatl, un rosario en náhualt, cuatro textos-ordenanzas de fray Juan Bautista, otro de fray Elías de San Juan Bautista y finalmente uno de fray Bernardino de Sahagún.

Los textos clandestinos proliferaron y circularon a pesar de los esfuerzos de las autoridades inquisitoriales de restringir la lectura entre los naturales. Se han encontrado misceláneas devocionales en náhuatl escritas tanto en el siglo XVI, como en el XVII. Por ejemplo, la Cofradía del Rosario de la Ciudad de México poseía un manuscrito cuyo contenido consistía en traducciones al náhuatl de pasajes del Antiguo Testamento, rara vez traducidos a lenguas indígenas, tales como el Cantar de los Cantares, Ezequiel y el Apocalipisis. El mismo manuscrito tenía una versión de los viajes de San Amaro a través de la cartografía imaginaria de la Europa medieval.[30]

Por otra parte, muchos caciques poseían o custodiaban códices, que siguieron produciéndose a lo largo del periodo colonial. Entre los zapotecos, mixtecos y mayas, abundan las genealogías de las familias de los caciques gobernantes. Los indígenas también aprovecharon la escritura con caracteres latinos para conservar su historia y sus creencias.

He aquí mi propiedad

Me llamo don Diego de Rojas y vivo aquí en San Juan Cuauhtinchan... y he aquí mi propiedad: cinco abanicos y dos brazaletes. El brazalete nuevo se lo dono a Thomás. El abanico nuevo se lo dono a Diego. Y el brazalete ya antiguo se lo dono al niño Antonio. Y los cuatro abanicos se los dono a mi esposa...

Testamento de don Diego de Rojas (traducción de Luis Reyes García).

Me llamo don Gonzalo Sánchez que acá es mi casa en Cuauhtinchan... Comienza de lo que se guarda en la casa, que se guardan las sombras de los plumajes del baile, dos. Y se guardan dos mantas y dos cuellos... se guardan las mantas del águila y en que se pesan los chalchihuites, piedras preciosas, dos... Y seis docenas de tecomates... Y también se guardan en la casa unos manteles que son dos pares, asimismo se guarda un freno entero y se guarda una frazada entera, y se guarda mi capote, dos pares de paño de Castilla... también se guardan tecomates de Michoacán... también se guardan tres sillas de cabalgar y también se guarda una mesa grande. Y también se guarda un San Francisco entero y asimismo se guardan tres cuadros grandes en Santa María Amozoque. Y también ıarda una tela grande de manta y también se guarda un huipil, vestuario que fue de mi mujer...

ıento de don Gonzalo Sánchez (de una transcripción de Luis Reyes García).

EL MATRIMONIO Y LA DOTE

La práctica española de la dote se introdujo también en los matrimonios indígenas. Don Antonio de Roxas, cacique y principal del pueblo de Cuauhtinchan, se casó en primeras nupcias con Verónica de Mendoza, del pueblo de Tecamachalco, y "la suso dicha no trajo a mi poder ningún dote ni caudal conosido por ser como hera pobre". Pero su segunda mujer doña María de Luna Galicia y Ruiz, "trajo a mi poder por su dote y caudal conosido quarenta y nueve pesos en reales de plata los quales he tenido y tengo en mi poder como tal dote de la susodicha en vienes raízes". La fortuna de don Antonio de Roxas, llegó a sumar un total de 200 pesos.[31]

Los matrimonios entre indias cacicas y españoles fueron una práctica muy común, sobre todo durante el siglo XVI. En estos casos claramente el varón pretendía hacerse, mediante el matrimonio, de una pequeña fortuna y de una mejor posición social. Por ejemplo, don Ignacio de Tapia, vecino de la Ciudad de México y de oficio maestro entallador se casó con doña Pascuala de Villegas, doncella e hija legítima de don Nicolás de Villegas y de doña Isabel María, caciques y principales del pueblo de Xocotitlan. En la carta dote elaborada en 1680, un año antes de celebrarse dicho matrimonio, se establece con toda minuciosidad su contenido. El valor en su conjunto se estimó en 4 500 pesos, una cantidad extraordinaria de dinero si tomamos como referencia la do-



Jóvenes nobles indígenas de la época de Felipe II. Ambos llevan la camisa de cuello alto, engolado, y uno de ellos lleva además los bombachos y el sombrero característicos de la época. *Códice Florentino.*

te dada por las mujeres españolas para ingresar a un convento de monjas, que era de 3 000 pesos, o el salario anual de un corregidor en esa época, 300 o 400 pesos.[32] Pero merece la pena describir las diferentes cosas que integraron la dote. En primer lugar medio sitio de estancia para ganado menor, con sus tierras de riego, casas y corrales, estimado en 2 500 pesos, 50 bueyes que valían 400 pesos, 25 vacas de vientre, 25 fanegas de trigo y 12 fanegas de maíz sembradas. Esto en cuanto a propiedades y animales, pero además la dote estaba integrada por un número variado de ropas de vestir y de cama: dos camisas de rúan florete labradas, una de seda y otra morada, dos sábanas de rúan florete, una enagua de sarga azul, una cobija de cambray, dos huipiles, una colcha de Xilotepec de algodón blanco y lana encarnada, dos frazadas cameras, un colchón de lana de carnero azul y blanco, cuatro pañuelos de cambray, dos caminas con sus valonas y dos calzones blancos de rúan florete, un vestido de paño fino, una capa de paño con vueltas de bayeta de Castilla, entre otras ropas. Para amueblar la casa, se anota un escritorio de Michoacán con llave, un lienzo de San Pedro de Alcántara y un cuadro de Nuestra Señora de los Remedios con su marco negro, una mesa y dos bancas de madera, 12 tazas de China, 24 paños para chocolate y otro paño grande labrado en seda, una espada y una daga: La casa tenía una sala de 12 varas de largo con dos aposentos de cinco varas cada uno, caballeriza, cocina y patio. Además toda estaba envigada con puertas y ventanas de madera.[33]

POMPAS FÚNEBRES

Las ceremonias que acompañaban los entierros reflejan no sólo el fervor religioso de los indígenas sino también las diferencias sociales. El testamento se consideraba una práctica de devoción, y el objetivo del testador no era únicamente arreglar sus asuntos temporales, sino también prevenir las condiciones de su sepultura, y reparar en lo posible errores u omisiones del pasado. Casi todos los testamentos se ocupan en primer lugar de lo que debe hacerse tras la muerte del testador, en términos de prácticas religiosas, y posteriormente se dedican a los bienes y herederos. Muchos testamentos registran, además, las deudas que deberán saldarse. En general, el testador establece en qué condiciones quiere ser enterrado, y en dónde, así como la ceremonia religiosa, y el número de misas que le dirán después de muerto, en favor del descanso de su alma. Las misas podían ser rezadas o cantadas, perpetuas o temporales. La nobleza indígena más distinguida tenía una capilla propia, ya fuera dentro de la iglesia de su pueblo o en un convento. Doña Ana Cortés Ixtlilxóchitl poseía una capilla en el convento de San Francisco, de San Juan Teotihuacan, donde era cacica.

Veamos algunos datos sobre la sepultura y la mortaja. El cacique de Coyoacán, don

Pablo, dispuso ser enterrado en la iglesia de San Francisco, asimismo Juan de Moscoso, cacique de Cuauhtinchan, fue enterrado en el convento de San Francisco de esa localidad. Doña Ana Cortés, quien tenía varias casas en la Ciudad de México y pasaba largas temporadas ahí, advierte en su último legado que si moría en la Ciudad de México ahí la podían enterrar, aunque señala su preferencia por ser sepultada en San Juan, en donde descansaban sus abuelos. Por lo que se refiere a la mortaja, don Diego de Rojas, principal también de San Juan Cuauhtinchan, se inclina por la sencillez y pide: "tan sólo sea envuelto en una manta para que así sea enterrado" y que "el sacerdote allí me señalare mi sepultura, mi hoyo, mi excavación".[34] Pero también había gustos más barrocos como el del cacique de Tecamachalco, Martín de la Cruz, quien mandó que a su muerte le compraran un poco de lienzo de China para envolverlo. Y para ello dispuso que se vendieran las cabras necesarias. Esta envoltura quizás buscaría asemejarse a la forma tradicional indígena, pues nos dice Mendieta que, en la época prehispánica "los envolvían en quince o veinte mantas ricas tejidas de labores".

El costo del entierro variaba mucho en función del número de misas dispuestas. Don Juan de Guzmán, cacique y gobernador de Coyoacán en 1573, determinó que seis u ocho días después de su muerte le rezaran 10 misas y otras dos cantadas. En todas ellas debían ponerse ofrendas de pan, vino y cera con sus responsos sobre la sepultura. Doña María, de Coyoacán, pidió seis misas, tres dedicadas a la Virgen y otras tres por las ánimas del purgatorio. Además el día de entierro quiso que "coman en mi casa cuatro pobres para que rueguen a Dios por mí".[35] Las misas, por lo general, se pedían para que la Virgen o algún santo, además de los sacerdotes, rogaran por el alma del difunto y no permaneciera demasiado tiempo en el purgatorio. Don Diego de Rojas también deseaba "que mi esposa algún día pida una misa por mí en presencia de los sacerdotes".[36] Cada misa valía alrededor de dos pesos a fines del siglo XVI y a los cantores se les pagaba aparte cuatro tomines por sus servicios. A ello había que añadir el costo de las velas o la cera. Juan de Moscoso dispuso que le dijeran tres misas y que una de ellas fuese cantada y además dejó como limosna para el convento de San Francisco de Cuauhtinchan cinco pesos de oro común. Casi siempre quedaba claramente establecido en el testamento la manera de financiar el costo del funeral y ceremonias subsecuentes. Por ejemplo, Luisa Tlamaitzin ordenó que de sus bienes se remataran siete magueyes para su entierro y reposo. Verónica Saguanpetl de Tamascolco, dispuso cubrir sus tres misas mediante la venta de su huipil, falda y tres gallinas. María de Paredes, india principal de Teposcolula, pidió misas para encomendar su alma, pero también dispuso de otras para que fuesen honrados sus antepasados, quizás en alusión a su linaje. "Se diga el día de mi enterramiento si fuere hora de una misa cantada, réquiem con su vigilia, y si no se diga otro día siguiente y por ello se pague de limosna cinco pesos de oro común". Además mandó "se digan el día que me hicieren las honras otra misa cantada

con su vigilia, y por ella se paguen otros cinco pesos de mis bienes, y esta misa se entienda, han de ser cinco misas cantadas sin vigilia y pagar por ellas cinco pesos". Por último ordenó "que se diga por las ánimas de mis padres y de mi marido seis misas rezadas y por ellas se pague la limosna acostumbrada".

Casi siempre los nobles disponían en sus testamentos dejar alguna parte de su fortuna como limosna para su cofradía, aunque con frecuencia encontramos que pertenecían a más de una. Don Pedro de Luna principal de Cuauhtinchan perteneció a la cofradía del Santísimo Sacramento y también a la cofradía dedicada a Santa María.[37] Por su parte, don Juan de Guzmán, cacique y gobernador de Coyoacán, era miembro tanto de la cofradía de la Santa Veracruz, para indios, como de la correspondiente para españoles, y dispuso que se les diera a cada una dos pesos y medio de oro. Las órdenes religiosas, particularmente los franciscanos, promovieron la fundación de cofradías de indios con el objetivo de consolidar la fe cristiana entre los naturales. Impulsaron particularmente las advocaciones de Nuestra Señora, la del Santísimo Sacramento, la de las Ánimas del Purgatorio y la de la Santa Veracruz.[38]

Las cofradías ofrecían en sus cartas de hermandad gozar de una ceremonia fúnebre con música, túmulo y otros adornos. La música era empleada en diversos momentos de la ceremonia. Algunas hermandades ofrecían el toque de campanas en el momento de la agonía del cofrade, para anunciar con ello su última presencia en la tierra.[39]

Además de estas formas colectivas de devoción existían también las familiares. Se acostumbraba tener en las casas altares dedicados a santos particulares. Estos altares familiares eran sostenidos con bienes vinculados a la imagen; cuando algún familiar recibía por herencia la imagen, normalmente recibía también una tierrita o renta para su cuidado.[40] Por ejemplo, don José Contreras del pueblo de Santiago Tlautla, sujeto de Xilotepec, heredó a su esposa e hijo Gaspar "una sala que es el oratorio con un Niño Jesús, un Señor San Pedro, un Señor San Cayetano, un Señor San José, la Virgen de la Concepción, y demás Santos estos que son de lienzos".[41] En opinión de don Juan de Palafox, no había casa de indio por más pobre que fuese que no tuviese su oratorio, llamado por ellos el Santo Cali. Ahí oraban y se retiraban en silencio y si iban a comulgar ayunaban rigurosamente, y se ponían ropa limpia y se lavaban los pies para que el alma y el cuerpo estuviesen en armonía, puros.

NOTAS

[1] En 1538 se prohibió el término de señor natural y se impuso el vocablo cacique.

[2] SCHOLES y ADAMS, 1961, vol. v, pp. 60-63.

[3] MÁRQUEZ DE LA PLATA *et al.*, 1995, p. 8.

[4] Esta atinada sugerencia me fue hecha por el doctor José Rubén Romero.

[5] FERNÁNDEZ DE RECAS, 1961, p. 150.

[6] FERNÁNDEZ DE RECAS, 1961, p. 26.

[7] AGN, Tierras, vol. 2764, f. 35.

[8] El término es una castellanización y pluralización de la palabra náhuatl *tecuhtli*.

[9] Citado por BUSTAMANTE.

[10] MENDIETA, vol. I, p. 172.

[11] MENDIETA, vol. I, pp. 172-174.

[12] GALLEGO BURÍN y SANDOVAL, 1996, p. 174.

[13] Pantalón blanco de algodón.

[14] ACUÑA, 1985, *Relaciones geográficas del siglo XVI. México*, Relación de Chimalhuacán, p. 165.

[15] AGN, Tierras 995, Inventario y aprecio de los bienes tocantes a la testamentaría del difunto don Luis Páez Mendoza.

[16] AGN, Tierras, vol. 1795, exp. 7.

[17] AGN, Vínculos, vol. 69, exp. 11, 1726, Títulos perteneciente al cacicazgo de doña Lucía de Terrazas Aguilar y Moctezuma, cacica del pueblo de Igualtepec.

[18] MARTÍNEZ, 1984b, p. 419.

[19] REYES, 1976, p. 448.

[20] ROJAS, 1999, vol. 1, p. 110.

[21] SAHAGÚN, 1979, p. 559.

[22] AGN, Tierras, vol. 2001, f. 343.

[23] MARTÍNEZ, 1984b, p. 417.

[24] AGN, Indios, vol. 12, 160.

[25] AGN, Vínculos, vol. 82, f. 143.

[26] REYES, 1976, p. 122.

[27] ROJAS, 2000, vol. 3, p. 178.

[28] ACUÑA, 1985, *Relaciones geográficas del siglo XVI. México*, Relación de Chimalhuacán, p. 167.

[29] AGN, Tierras, vol. 995.

[30] TAVAREZ, 1999, p. 218.

[31] REYES, 1976, pp. 175-176.

[32] Por ejemplo, a Beatriz, española hija de doña Beatriz de Bargas, el mayorazgo de su tío le otorga 3 000 pesos de oro común el día que profesare o, si se casa, la misma cantidad. Véase GÓMEZ, 1984, p. 38.i

[33] AGN, Tierras, vol. 1738, exp. 4.

[34] REYES, 1976, pp. 109-110.

[35] CARRASCO y MONJARRÁS, 1978.

[36] REYES, 1976, p. 110.

[37] REYES, 1976, p. 111.

[38] Para este tema se puede consultar el libro de BECHTLOFF, 1996.

[39] ESTENSORO, 1989, pp. 97-99.

[40] LOERA, 1977, pp. 58-63.

[41] AGN, Tierras, vol. 2107, exp. 8, testamento de don José Contreras, 1789.

REFERENCIAS

ACUÑA, René

1985 *Relaciones geográficas del siglo XVI. México.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BECHTLOFF, Dagmar

1996 *Las cofradías en Michoacán durante la época colonial. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural.* México: El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense.

BUSTAMANTE, Jesús

2001 "Nueva Roma: el señorío indígena novohispano y su asimilación política. (La orden de Caballeros Tecles, el Colegio Imperial de San Cruz y las nuevas elites de poder local)", *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, t. IV, José MARTÍNEZ MILLÁN (ed.). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 15-28.

CARRASCO, Pedro, y Jesús MONJARRÁS

1978 *Colección de documentos sobre Coyoacán.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica).

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo de San Antón M.

1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, versión de Silvia Rendón. México: Fondo de Cultura Económica.

ESTENSORO, Juan Carlos

1989 *Música y sociedad coloniales. Lima 1680-1830.* Lima: Editorial Colmillo Blanco.

FERNÁNDEZ DE RECAS, Guillermo S.

1961 *Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

GALLEGO, Burín, y Gamir SANDOVAL

1996 *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554.* Granada: Universidad de Granada.

GERHARD, Peter

1992 *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales 1548-1553.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

LOERA, Margarita

1977 *Calimaya y Tepemaxalco. Tenencia y transmisión hereditaria de la tierra en dos comunidades indígenas. Época colonial.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1973 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MARTÍNEZ, Hildeberto

1984a *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

1984b *Colección de documentos coloniales de Tepeaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica).

MÁRQUEZ DE LA PLATA, Vicenta María, y Luis VALERO DE BERNABÉ

1995 *Nobiliaria española. Origen, evolución, instituciones y probanzas*. Madrid: Editorial Iberoamericana.

MENDIETA, Jerónimo de

s.f. *Historia eclesiástica indiana* (4 vols.). México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe.

MENEGUS, Margarita

2000 *Escudo de armas y títulos del pueblo de Tlacotepec*. México: Condumex.

MOLINA, Alonso de

1972 *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*. (1569). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

PALAFOX Y MENDOZA, Juan de

1986 *Manual de estados y profesiones de la naturales del Indio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Miguel Ángel Porrúa.

REYES, Luis

1976 *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuahutinchan*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica).

REYES, Luis *et al.*

1996 *Documentos nauas de la Ciudad de México del siglo XVI*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Archivo General de la Nación.

ROJAS, Teresa

1999 *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos* (3 vols.). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

SAHAGÚN, Bernardino de

1979 *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

SCHOLES, France, y Eleanor B. ADAMS

1961 *Documentos para la historia de México colonial*. México: José Porrúa e Hijos.

TAVÁREZ, David Eduardo

1999 "La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654", *Historia Mexicana*, vol. XLIX, octubre-diciembre, núm. 2.

FICHAS TÉCNICAS DE ILUSTRACIONES*

Pág.

22. Mapa de la zona olmeca
Edición digital de Ricardo Alvarado Tapia, basado en el plano publicado en *Arqueología Mexicana*, marzo-abril, 1995, vol. II, núm, 12, p. 30

24. Paisaje olmeca
Foto Ann Cyphers

26. El palacio rojo
Foto Ann Cyphers

27. Arquitectura popular
Foto Ann Cyphers.

28. Pato, tortuga y felino
Material del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

30. Traslado de un monolito
Foto Ann Cyphers

33. Comparación de tronos
Edición digital de Ricardo Alvarado Tapia

34. Vestuario. Imagen compuesta por
a) figura sedente (escultura núm. 47),
b) jugador de pelota hincado (escultura núm. 34), y
c) bajorrelieve lateral del trono 14
Edición digital de Ricardo Alvarado Tapia

36. Esculturas de basalto
Foto Ann Cyphers

37. Esculturas 10 y 52 de San Lorenzo
Edición digital de Ricardo Alvarado Tapia

Pág.

42. Calle teotihuacana y ducto de drenaje

43. Banqueta

44. Calzada de los Muertos

45. Mapa de Teotihuacan
Edición digital de Ricardo Alvarado Tapia, basado en Rene Millon, *The Teotihuacan Mapping Project*

48. Fragmento del mapa
Edición digital de Ricardo Alvarado Tapia, basado en Rene Millon, *The Teotihuacan Mapping Project*

50. Fragmento del mapa,
Basado en Rene Millon, *The Teotihuacan Mapping Project*

53. Obsidiana
Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México

56. Conjuntos habitacionales
Edición digital de Ricardo Alvarado Tapia, basado en Rene Millon, *The Teotihuacan Mapping Project*

57. Conjunto de Tlamimilolpa
Reproducción de la copia publicada en Manzanilla, *Anatomía de un conjunto residencial...*, vol. I, p. 34

58. Patio, pórtico y habitaciones de Tetitla

59. Anillos de piedra

* Las fotografías y reprografías son de Ernesto Peñaloza con la asistencia de José Antonio Martínez Atayde, salvo cuando se indica otro fotógrafo.

Pág.

60. Salida del drenaje

61. Pozo

63. Ánfora teotihuacana
Tomado de *Teotihuacan 1980-1982. Primeros resultados...*, p. 33

66. Grafito
Tomado de *Teotihuacan 1980-1982. Primeros resultados...*, p. 38

69. Copas y "tapaplatos"
Reprografía

71. Anafres
Reprografía

73. Cráneo infantil
Reprografía de Manzanilla y Serrano, *Prácticas funerarias...*, p. 64
Banda de compresión marcada en cráneo
Entierro núm. 9, estructura 22
Reprografía de Cid y Torres, "Los entierros del Occidente...", en *Prácticas funerarias en la ciudad de los dioses*, p. 329

75. Braseritos
Reprografía

76. Altar de piedra y argamasa

78. La diosa del agua
Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México

80. Entierro en el templo de Quetzalcóatl
Reprografía del dibujo de Oralia Cabrera

81. Sacerdotes
Pintura mural de Tepantitla

82. Reprografía del *Códice Florentino*

Pág.

84. Enterramiento en La Ventilla B
Reprografía de Serrano y Lagunas, "Prácticas mortuorias...", en el libro de Manzanilla y Serrano, *Prácticas funerarias en la ciudad de los dioses*, p. 45

86. Entierro infantil de La Ventilla
Reprografía de Cabrera, "Las prácticas funerarias...", p. 515, dentro del libo *Prácticas funerarias en la ciudad de los dioses*

88. Entierro de un individuo de edad perinatal
Reprografía de Serrano y Lagunas, "Prácticas mortuorias prehispánicas...", en *Prácticas funerarias en la ciudad de los dioses*, p. 55

100. Figuras procedentes de los códices
a) *Madird* p. 93 c, b) *Madird*, p. 38 b, c) *Dresde*, p. 13 b, y d) *Dresde*, p. 18 c
Dibujo de Antonio Villacorta y Carlos Villacorta
Edición digital de Ricardo Alvarado Tapia

107. Encuentro de comerciantes
Vaso de Chamá
Reprografía

108. Los dioses
Dibujo de Antonio Villacorta y Carlos Villacorta
Edición digital de Ricardo Alvarado Tapia

109. Fundación de la colmena
Dibujo de Antonio Villacorta y Carlos Villacorta
Edición digital de Ricardo Alvarado Tapia

111. Varios personajes se emborrachan. Vaso K1092
Reprografía

112. La señora K'ab'al Xook. Dintel 25 de Yaxchilán
Reprografía

116. Dos personajes ante el señor K'awiil B'an
Vaso MS0651
Reprografía

117. Dioses y textiles
Dibujo de Antonio Villacorta y Carlos Villacorta
Edición digital de Ricardo Alvarado Tapia

Pág.

119. La señora K'ab'al Xook
Dintel 24 de Yaxchilán
Reprografía

123. Lápida oval de la casa E, Palacio de Palenque
Reprografía

139. El Huistle
Foto Marie-Areti Hers

141. Cerro del Huistle y cañón del Suchiate
Foto Marie-Areti Hers

143. Reconstrucción de la parte sur del cerro del Huistle
Dibujo de Verónica Hernández Díaz

145. Plano de las excavaciones en el cerro del Huistle
Foto Marie-Areti Hers

147. Arte rupestre chalchihuiteño
Foto Marie-Areti Hers

148. Cerro del Afiladero
Foto Marie-Areti Hers

150. Mapa de Veladero
Foto Marie-Areti Hers

152. Cerro del Calpulalta
Foto Marie-Areti Hers

153. Cargadores de escudo
Foto Marie-Areti Hers

155. Grabados rupestres de Atotonilco
Dibujo de N. Orloff y Marie-Areti Hers

156. Aguas termales de Atotonilco
Foto Marie-Areti Hers

158. Uno de los paneles de grabados en Las Adjuntas y sitio defensivo en la cumbre del cerro del Sombrero
Foto Marie-Areti Hers

170. Plano 3055 del AGN, Hospital de Jesús, leg. 298, exp. 4, f. 6

Pág.

171. Plano 2199 del AGN, Tierras, vol. 2789, exp. 1 bis, f. 8 b

172. Plano 555 del AGN, Tierras, vol. 29, exp. 5, f. 14

174. Plano 1899 del AGN, Tierras, vol 2728, exp. 3, f. 15

175. Plano 552 del AGN, Tierras, vol. 20, 1a. parte, exp. 3, f. 256 b

177. Plano 4762 del AGN, Bienes nacionales, leg. 1281, exp. 1, f. 4

178. Plano 927 del AGN, Tierras, vol. 1084, exp. 4, f. 7

179. Plano 3164.1 del AGN, Templos y conventos, leg. 160, exp. 34, s/f

181. Plano 4743.1 del AGN, Bienes nacionales, leg. 1147, s/f

183. Plano 2531 del AGN, Tierras, vol. 3663, f. 393

184. Plano 2775 del AGN, Minería, vol. 90, exp. 4, f. 20

186. Plano 555.1 del AGN, Tierras, vol. 29, exp. 5, f. 23v y 24, y detalle del *mumuztli* descubierto en la estación Pino Suárez del Metro de la Ciudad de México

201. Cazador otomí
Códice Florentino, libro X, f. 129*r*

204. Vagabundo
Códice Florentino, libro VI, f. 201*r*

207. Toque del *teponaztli*
Códice Mendoza, f. 63*r*

209. Cañas de tabaco y ramilletes de flores
Códice Florentino, libro IX, f. 28*r*

212. Vigilancia nocturna
Códice Florentino, libro VIII, f. 41*r*

214. Los jovencitos son conducidos a la *telpochcalli*
Códice Florentino, libro III, apéndice, f. 31*v*

Pág.
216. Varias mujeres despiden
Códice Florentino, libro IV, f. 42*r*

219 Un viandante observa a un menesteroso
Códice Florentino, libro VI, f. 189*r*

221. Mujer borracha
Códice Magliabechi, p. 73 (85)

223. La enanita *cuitlapanton*
Códice Florentino, libro V, f. 12*v*

224. Los *temacpalitotique*
Códice Florentino, libro IV, f. 60*v*

233. Hogar nahua
Códice Florentino, libro VII, f. 21*r*

235. Plantas de maíz
Códice de Yanhuitlán

236. La hora de comer
Códice Florentino, libro IV, f. 69*v*

237. Preparación de chocolate
Códice Tudela

239. Dos mujeres se lavan
Códice Florentino, libro III, f. 7*r*

240. Nezahualpilli
Códice Ixtlilxóchitl, f. 108*r*

242. Tameme
Códice Kingsborough, f. 12*v*

244. Escultura de Castillo de Teayo, Veracruz
Reprografía

246. La diosa Ixnextli
Códice Borgia, lám. 64

248. Llanto de un grupo de mujeres
Códice Florentino, libro I, apéndice, f. 32*v*

254. Apostadores
Códice Florentino, libro VIII, f. 19*r*

Pág.
262. Un hijo muestra acatamiento
Códice Florentino, libro VI, f. 85*v*

264. El señor dirige un discurso
Códice Florentino, libro VI, f. 53*r*

268. El caminante le grita al malviviente
Códice Florentino, libro VI, f. 201*r*

269. Escena de pleito
Códice Florentino, libro VI, f. 190*v*

271. Boda
Códice Mendoza, f. 61*r*

273. Adúlteros apedreados
Códice Mendoza, f. 71*r*

275. Un sacerdote y Xochiquetzal
Códice Borgia, lám. 59

280. La investidura
Códice Magliabechi, f. 70 (59)*r*

282. El señor reposa
Códice Florentino, libro X, f. 30*r*
Moctezuma en la sala del trono
Códice Mendoza, f. 69*r*

286. Mantas ceremoniales
Códice Magliabechi, f. 5*v*

288. Nezahualcóyotl
Códice Ixtlilxóchitl, f. 106*r*

291. Moctezuma examina a un hombre de dos cabezas
Códice Florentino, libro VIII, f. 13*r*

292. Ahuítzotl ante la inundación
Historia de Durán, cap. XLIX

294 El *tlatoani* se entretiene en palacio
Códice Florentino, libro VIII, f. 19*v*

297. Mujeres nobles
Códice Florentino, libro VIII, f. 31*r*

304. *La ahuiani*. *Códice Florentino*, libro X, f. 39*r*

Pág.

306. Escultura huaxteca
Reprografía de Ochoa y Gutiérrez, 1996-1999, p. 144, fig. 26

307. El *cuiloni* "merece ser quemado...".
Códice Florentino, libro X, f. 25v

309. Esclavo que sería sacrificado, fiesta de Ixcozauhqui
Códice Florentino, libro II, f. 103r

312. Baile en México-Tenochtitlan
Historia de Durán, fig. 30

316. Mujer-guerrera mixteca
Códice Zouche-Nuttall, lám. 3

319. El diablo y la alcahueta
Códice Florentino, libro X, f. 41r

321. Tezcatlipoca
Códice Borgia, f. 17

323. Motecuhzoma en la azotea
Códice Moctezuma, en Brotherston, 1995, p. 34
Reprografía

325. Xochiquétzal y la destrucción de los toltecas
Códice Vaticano-Latino 3738, f. 7r

343. Los "tamemes" tlaxcaltecas
Códice Azcatitlan, f. 22v

345. Cortés saluda a Xicoténcatl
Lienzo de Tlaxcala
Moctezuma envía presentes a Cortés
Códice Florentino, libro VIII, f. 13r

349. Cortés descansa en Otumba
Lienzo de Tlaxcala

351. Se plantan magueyes
Códice Florentino, libro XII, f. 21r

355. Cortés con su "escudero"
Historia de Durán, cap. LXXIII
Obsequio de mujeres a los españoles
Descripción de Tlaxcala, cuadro 34

Pág.

356. Amadís de Gaula, ed. de 1519

360. Los mensajeros indígenas aterrorizados
Códice Florentino, libro XII, f. 9r

363. La viruela ataca Tenochtitlan
Códice Florentino, libro XII, f. 53v

370. Mapa de los linderos de Cuauhtinchan

371. San Bernardo
Fototeca del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM

371. Vista del huerto del convento de Huaquechula
Foto Pablo Escalante Gonzalbo

372. Huerto del convento de Huaquechula
Foto Pablo Escalante Gonzalbo

376. Capilla posa de Calpan
Fototeca del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM

378. Bautismo de los indígenas
Códice Telleriano Remensis, f. 46r

381. Alegoría del adulterio
Pintura mural de Santa María Xoxoteco, Hidalgo
Foto Manuela Campa

383. Cantores indígenas
Códice Florentino, libro X, f. 19r

384. Cofrades flagelantes, convento de Huaquechula
Foto Pablo Escalante Gonzalbo

385. Los frailes condenan a muerte a los idólatras
Descripción de Tlaxcala, cuadro 12

392. Santa Fe de la Laguna
Foto Pablo Escalante Gonzalbo

393. Gante
Detalle del grabado de Diego Valadés
Retórica cristiana

Pág.
394. Atención de un enfermo
Códice Florentino, libro XI, f. 166r

397. Caja de agua de Tepeapulco

398. Noria
Códice Kingsborough, f. 42v

400. Plantas y flores en el claustro
Códice Florentino, libro XI, f. 187r

402. Carniceros
Códice Florentino, libro X, f. 58v

405. Uso de la rueca
Códice Florentino, libro X, f. 23v

406. Sastre
Códice Florentino, libro X, f. 23r

408. Cambio de vestido
Descripción de Tlaxcala, cuadro 15

414. La plaza de Tlaxcala
Descripción de Tlaxcala, cuadro 17

416. Casas del cabildo de Tlaxcala y
Tecpan de Tlayacapan
Fotos Pablo Escalante Gonzalbo

418. Picota de Cempoala
Estado de México

419. Portal de mercaderes en la plaza de Tlaxcala
Foto Pablo Escalante Gonzalbo

421. Los alcaldes y alguaciles reciben la vara
del virrey Velasco
Códice Osuna, f. 471v

422. La Tercena de Metztitlán
Fototeca del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM

429. La matanza de Tóxcatl
Códice Florentino, libro XII, f. 33r

Pág.
430. El doctor Puga castiga a los alcaldes
Códice Osuna, f. 474-12v

434. Una pareja se embriaga
Pintura mural de Santa María Xoxoteco
Foto Manuela Campa

436. Un español golpea a sus cargadores
Mapa de Upsala
Reprografía

444. Indio chichimeca
Códice Tudela

445. Indios de California
The Drawings of Ignacio Tisch, a Jesuit missionary in Baja California. Los Angeles, Dawsn's Book Shop, 1972, lám. 31

447. Un arriero y su esposa
The Drawings of Ignacio Tisch, a Jesuit missionary in Baja California. Los Angeles, Dawsn's Book Shop, 1972, lám. 28

448. Mujer española con su hija
The Drawings of Ignacio Tisch, a Jesuit missionary in Baja California. Los Angeles, Dawsn's Book Shop, 1972, lám. 36

449. Misión de San José del Cabo
The Drawings of Ignacio Tisch, a Jesuit missionary in Baja California. Los Angeles, Dawsn's Book Shop, 1972, lám. 8

451. Misión de Santiago
The Drawings of Ignacio Tisch, a Jesuit missionary in Baja California. Los Angeles, Dawsn's Book Shop, 1972, lám. 9

452. Familia indígena que llega a la misión
The Drawings of Ignacio Tisch, a Jesuit missionary in Baja California. Los Angeles, Dawsn's Book Shop, 1972, lám. 30

454. Atuendo de las mujeres
The Drawings of Ignacio Tisch, a Jesuit missionary in Baja California. Los Angeles, Dawsn's Book Shop, 1972, lám. 29

Pág.

458. Misión jesuita de Nio, Sinaloa
Foto Clara Bargellini
Fototeca del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM

476. Límites del dominio colonial en la península de Yucatán
Mapa de Laura Caso Barrera

477. Partidos de la provincia de Yucatán, siglos XVI-XVIII
Mapa de Laura Caso Barrera

478. Vegetación de las tierras bajas mayas
Mapa de Laura Caso Barrera

480. La selva en el área maya
Foto Javier Hinojosa
Pedro Kayum corta un caobo con machete
Reprografía de Gertrude Duby Blom, *Imágenes lacandonas*, México
Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 82

482. La vestimenta de las mujeres mayas
Reprografía a partir de Linda Schele, *Rostros ocultos de los mayas*, Singapur
Impetus Comunicación, 1997, p. 25
El vestido de los hombres
Reprografía a partir de Linda Schele, *Rostros ocultos de los mayas*, Singapur
Impetus Comunicación, 1997, p. 94

483. Orejera del clásico tardío
Reprografía

485. Familia maya a finales del siglo XIX
Grabado de Desiré Charnnay
Reprografía de Jan de Vos, *No queremos ser cristianos*
México, INI-CNCA, 1990, p. 181

487. Casa lacandona de los dioses
Foto Juan Guzmán
Col. particular

488. Representación de Ek Chuah
Reprografía de *Arqueología Mexicana*, vol. 5, núm. 28, pp. 48 y 51

Pág.

493. La rueda de los katunes
Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*
Reprografía

495. Hombre lacandón en el refugio de la selva
Reprografía de Gertrude Duby Blom *Imágenes lacandonas*
México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 22

502. Genealogía y armas de Xicoténcatl
Pintura anónima del siglo XVIII
Reprografía de *Los pinceles de la historia, El origen del reino de la Nueva España*
México, Museo Nacional de Arte, 1999

505. Escudo de Armas de Gerónimo Antonio de Santiago
Reprografía de *Escudo de armas y títulos del pueblo de Tlacotepec*, introducción, paleografía y notas de Margarita Menegus
México, Condumex, 2000

506. Escudo de don Diego Cortés Chimalpopoca, cacique de Sultepec
Reprografía de Josefina Muriel, *Las Indias caciques de Corpus Christi*
México, UNAM, 2001

508. Noble indígena
Códice Tudela

511. Principal indígena con vara de alguacil
Códice Telleriano Remensis

512. Noble indígena de Tlatelolco
Códice de Tlatelolco

515. Nobles mixtecos
Códice de Yanhuitlán

517. Nobles indígenas de la época de Felipe II
Códice Florentino, libro X, f. 8r

LÁMINAS A COLOR

1. a) Cosecha del maíz en el valle de Tehuacán
   Foto Pablo Escalante Gonzalbo
   b) Escena de cosecha
   Códice Florentino, libro IV, fol. 72*r*

2. a) Cuexcomate de Chalcatzingo, Morelos
   Foto Pablo Escalante Gonzalbo
   b) Troje
   Códice Florentino, libro VII, f. 16*r*

3. Hilado tradicional de lana,
   San Cristóbal de las Casas
   Fotos Pablo Escalante Gonzalbo

4. a) Escena de tejido
   Códice Mendocino, f. 60*r*
   b) Mujer seri tejiendo un canasto
   Foto Pablo Escalante Gonzalbo

5. a) Hombre que orina y defeca
   Códice Borgia, lám. 13
   b) Parásitos intestinales
   Códice Florentino, libro XI, f. 104*v*
   c) Parásitos intestinales
   Grabado procedente del Hortus Sanitatis,
   de Johan von Cube, ed. de 1536, fol. 27*v*

6. a) Hombre que se calienta con una fogata
   Códice Vindobonensis
   b) Xochiquetzal
   Códice Borgia, lám. 20

7. a) Prisión
   Códice Florentino, libro VIII, f. 27*r*
   b) Esclavos por maíz
   Códice Telleriano Remensis, f. 41*v*

8. a) Iglesia de Santa Fe de la Laguna, Michoacán
   Foto Pablo Escalante Gonzalbo
   b) Atrio de Huaquechula
   Foto Pablo Escalante Gonzalbo

9. a) Paliza
   Códice Kingsborough, f. 22*v*
   b) Martirio de los indios
   Códice Kingsborough, f. 127*v*

10. a) Alguacil chamula
    Foto Pablo Escalante Gonzalbo
    b) Los alguaciles de México
    Códice Telleriano Remensis, f. 45*v*

11. a) Picota de Tepeaca, Puebla
    Foto Pablo Escalante Gonzalbo
    b) Ejecución de los negros
    Códice Telleriano Remensis, f. 45*r*

12. a) Mercado de San Juan Chamula
    Foto Pablo Escalante Gonzalbo
    b) Fuente de Tochimilco, Puebla
    Foto Pablo Escalante Gonzalbo

ÍNDICE ANALÍTICO

abrazo: 262, 284, 308, 311, 312, 342, 344, 356, 432
abrigo: 68
abuelo (a): 75, 144, 191, 249, 519
ademán: 244, 245, 246, 247, 250, 262
adolescente: 80, 219, 274, 309, 310, 455
adulterio: 210, 217, 218, 267, 274, 276, 296, 305, 376, 378
adulto: 34, 51, 87, 190, 274, 450, 454, 455, 456, 461
afecto: 265, 275, 276, 283, 297, 342, 373, 432
afeminado: 302, 305, 306, 314, 317, 322, 324
afrodisíaco: 283
agricultor: 52, 61, 203
agricultura: 21, 23, 52, 99, 101, 104, 113, 194, 199, 201, 234, 395, 450, 456, 474, 481
agua: 21, 23, 25, 29, 31, 42, 43, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 68, 70, 71, 81, 82, 83, 102, 103, 104, 106, 107, 109, 110, 111, 113, 142, 144, 148, 149, 151, 153, 156, 157, 170, 173, 176, 188, 193, 194, 203, 204, 205, 206, 238, 240, 247, 267, 281, 291, 292, 293, 320, 363, 373, 374, 383, 385, 391, 395, 396, 399, 417, 423, 428, 450, 456, 457, 463, 475, 493, 495, 510
aguacate: 62, 104
ahuiani: 270, 301, 302, 305, 306, 307, 308, 311, 312, 313, 318, 319, 324, 325, 326
aire: 27, 30, 68, 75, 78, 102, 103, 140, 234, 253, 446, 451, 486
aldea: 21, 22, 23, 27, 30, 509
aldeanos: 21, 154
alegría: 144, 238, 252, 289, 301, 308, 311, 312, 313, 318, 324, 432, 455
alfarero: 29, 51, 54, 55
algodón: 49, 67, 104, 109, 117, 152, 202, 234, 239, 285, 289, 290, 295, 317, 318, 373, 407, 419, 474, 482, 488, 489, 507, 510, 518
alimento: 21, 22, 23, 27, 28, 29, 31, 35, 52, 62, 63, 65, 67, 68, 70, 82, 102, 103, 106, 110, 115, 116, 146, 194, 201, 203, 220, 231, 234, 235, 238, 270, 279, 281, 283, 287, 289, 290, 291, 322, 347, 349, 357, 373, 386, 399, 401, 407, 486, 514
almacenamiento: 28, 52, 61, 62, 67, 68, 103, 113, 234, 417
almohadas: 234
almuerzo: 70, 236, 281
altar: 51, 61, 76, 77, 78, 80, 125, 144, 146, 147, 149, 150, 154, 182, 185, 186, 193, 231, 293, 362, 372, 383, 384, 486, 520
alucinógeno: 111, 214, 295
amancebamiento: 224, 274, 276, 432, 474
amanecer: 23, 78, 144, 205, 213, 245, 247, 290, 425
amante: 275, 461, 464
amaranto: 62, 63, 235
amistad: 78, 106, 126, 213, 215, 217, 245, 253, 295, 315, 341, 346, 349, 352, 357, 361, 379, 423, 426, 431, 432, 433, 437, 456
amor: 272, 324, 357, 386, 423, 432, 461
apuesta: 252, 253, 293, 474
arma: 62, 79, 107, 146, 211, 243, 287, 290, 317, 318, 344, 347, 348, 350, 352, 354, 356, 359, 361, 362, 464, 473, 491, 492, 494, 504, 505, 506, 509
arquitectura: 23, 44, 46, 51, 55, 58, 85, 200, 206, 359, 425
asalto: 89, 108, 148, 220, 221, 363, 462, 492
asesinato: 79, 89, 108, 221, 422, 446
asiento: 115, 232, 262, 282, 284
asombro: 353, 359, 361, 377, 395, 463
atole: 70, 109, 110, 236, 281, 448
atuendo: 66, 74, 105, 117, 127, 152, 221, 241, 284, 285, 312, 352, 407

baile: 154, 190, 245, 247, 250, 251, 252, 275, 289, 296, 311, 312, 313, 317, 376, 427, 456, 457, 459, 486, 516
baldío: 47, 205, 208, 221, 222, 223
banquete: 65, 110, 115, 210, 238, 270, 272, 435, 486

baño: 101, 238, 247, 270, 281, 308, 311, 318, 417, 461
barrer: 60, 351, 383
barrio: 42, 47, 49, 50, 51, 55, 61, 67, 72, 76, 77, 78, 80, 83, 87, 90, 167, 168, 173, 176, 180, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 203, 204, 205, 206, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 234, 252, 268, 269, 270, 369, 374, 375, 424, 427, 510
basura: 28, 58, 60, 205, 208, 220, 250, 267, 270, 273, 320
batalla: 125, 126, 150, 313, 317, 318, 321, 341, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 364
bebé: 72, 80, 87
bebida: 109, 110, 111, 116, 193, 234, 236, 238, 244, 251, 267, 270, 279, 281, 283, 295, 296, 363, 384, 399, 432, 452, 457, 463, 490, 495
beso: 261, 342, 432
biblioteca: 115, 393, 516
blusa: 241, 312
boda: 115, 122, 270, 275, 276
borrachera: 110, 111, 221, 238, 245, 247, 251, 267, 270, 306, 324, 375, 421
borracho: 422, 425, 431, 464, 486, 511
brasero: 70, 71, 74, 75, 77, 78, 81, 125, 206, 208, 210, 281, 342
broma: 206, 213, 220, 250, 251, 308, 315, 460
burla: 200, 217, 250, 251, 267, 321, 460

caballo: 185, 348, 351, 354, 358, 360, 361, 362, 402, 420, 437, 446, 461, 462, 464, 481, 489, 507, 509, 515
cacao: 65, 104, 109, 281, 283, 293, 295, 308, 419, 432, 474, 481, 488, 489, 490, 510
calabaza: 22, 62, 103, 153, 201, 235, 240, 281, 453
calle: 41, 42, 47, 60, 67, 70, 79, 113, 205, 206, 208, 210, 211, 213, 221, 222, 245, 247, 250, 296, 301, 302, 311, 374, 391
callejero: 220, 268, 270
callejón: 47, 182, 185, 186, 192, 193, 205
calpulli: 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 203, 211, 214, 215, 217, 285
calpulco: 77, 189, 190, 191, 192, 193, 194
calzada: 44, 67, 78, 107, 113, 155, 185, 205, 210, 291
calzado: 241, 348, 404, 407, 460
calzón: 34, 239, 281, 285, 509, 518
cama: 232, 386, 464, 513, 514, 518
caminante: 149, 154, 155, 221
caminar: 27, 102, 157, 210, 241, 244, 245, 262, 265, 283, 291, 301, 375, 435, 461, 490
camino: 21, 31, 87, 88, 99, 106, 108, 113, 124, 126, 127, 137, 142, 146, 147, 154, 157, 180, 182, 185, 192, 206, 221, 236, 261, 262, 263, 264, 289, 291, 301, 311, 318, 348, 349, 350, 351, 357, 364, 374, 395, 421, 424, 432, 433, 446, 450, 455, 463, 479, 486, 490
camisa: 182, 239, 317, 407, 427, 507, 518
cancha: 35, 67, 124, 149, 252
capa: 34, 68, 77, 192, 407, 509, 518
cargador: 107, 220, 242, 295, 402, 437, 447
caricia: 308
carne: 28, 34, 105, 110, 202, 209, 235, 281, 362, 368, 396, 402, 403, 486
carreta: 396, 437
casa, hogar, vivienda: 22, 23, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 46, 47, 51, 55, 59, 60, 65, 67, 70, 77, 86, 87, 99, 101, 104, 113, 114, 118, 123, 125, 126, 127, 144, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 169, 173, 176, 185, 186, 188, 189, 190, 193, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 212, 213, 214, 215, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 231, 232, 234, 236, 237, 238, 247, 253, 262, 263, 264, 270, 275, 276, 284, 293, 296, 310, 311, 315, 325, 346, 357, 359, 364, 371, 375, 378, 380, 383, 392, 398, 404, 405, 415, 417, 421, 423, 424, 425, 430, 433, 437, 446, 447, 450, 451, 452, 463, 479, 481, 486, 491, 492, 504, 505, 506, 507, 509, 510, 511, 513, 514, 516, 518, 519, 520
castigo: 213, 217, 219, 272, 274, 303, 323, 325, 326, 378, 403, 425, 426, 427, 429, 443, 453, 461
cautiverio: 106, 120, 122, 124, 125, 126, 149, 287, 289, 290, 308, 312, 318, 319, 321, 352, 448
caza: 21, 28, 54, 62, 104, 105, 137, 144, 151, 154, 199, 201, 202, 203, 212, 235, 283, 285, 293, 294, 317, 419, 443, 450, 456, 462, 481
cera: 109, 232, 379, 406, 474, 488, 489, 490, 491, 519
cerámica: 29, 49, 52, 54, 66, 68, 69, 70, 74, 86, 105, 109, 115, 120, 202, 203
charla: 283
chicle: 220, 245, 252, 301

chile: 62, 104, 110, 201, 204, 231, 235, 267, 270, 373, 401, 495
cihuacalli: 62, 173
ciudad: 41, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 72, 76, 79, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 113, 114, 118, 121, 122, 125, 126, 140, 167, 168, 173, 182, 185, 187, 188, 190, 191, 193, 194, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 219, 220, 221, 222, 231, 234, 235, 241, 249, 250, 251, 253, 263, 281, 283, 289, 290, 291, 292, 293, 296, 302, 314, 317, 319, 324, 325, 350, 351, 352, 354, 358, 359, 363, 364, 369, 370, 372, 384, 398, 402, 404, 407, 413, 415, 419, 420, 425, 426, 427, 432, 435, 437, 447, 464, 473, 479, 481, 492, 509, 513, 516, 517, 519
clanes: 51
clase: 51, 261, 314, 445
claustro: 384, 385, 396, 399
cocina: 22, 61, 62, 70, 110, 113, 149, 204, 231, 234, 235, 281, 294, 295, 296, 401, 404, 448, 454, 514, 518
color: 25, 27, 68, 86, 117, 127, 152, 153, 190, 192, 239, 253, 254, 281, 285, 286, 289, 301, 374, 381, 399, 482, 505, 507, 514
comal: 62, 68, 69, 70
comedor: 281, 514
comercio: 62, 104, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 115, 140, 194, 203, 212, 220, 221, 287, 295, 296, 307, 351, 368, 401, 402, 406, 446, 457, 460, 462, 473, 479, 481, 488, 489, 490, 491
comida: 22, 28, 32, 68, 70, 101, 193, 208, 213, 215, 231, 234, 235, 237, 238, 244, 270, 281, 282, 283, 295, 342, 347, 405, 407
comunal: 36, 104, 168, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 203, 204, 384, 391, 403, 404, 449, 464, 486
concubinas: 296, 424
conejo: 54, 58, 62, 63, 68, 77, 152, 201, 235, 239, 281, 286, 419
conjunto habitacional: 41, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 64, 65, 67, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 89
construcción: 23, 25, 29, 41, 44, 47, 52, 68, 70, 79, 103, 125, 126, 140, 142, 169, 173, 176, 185, 205, 231, 353, 359, 398, 401, 404, 417, 420, 426, 450, 510
conversación: 213, 215, 217, 237, 245, 249, 263, 272, 295, 430, 445, 449
copal: 65, 74, 75, 77, 78, 109, 192, 206, 208, 214, 231, 285, 341, 362, 373, 374, 486, 489
corral: 67, 173, 204, 481, 518
corte: 110, 116, 120, 122, 356
cortejo: 252, 381
cortesano: 101, 110, 239, 261, 279, 295, 296
cortesía: 244, 261, 275, 342, 377, 457
criminal: 210, 221, 222, 421, 422
cuarto: 55, 56, 57, 58, 62, 76, 83, 114, 125, 204, 231, 450
cuchara: 238, 281
cuclillas: 83, 85, 213, 243, 244, 245
cuerpo: 72, 79, 80, 85, 87, 89, 106, 120, 127, 146, 210, 222, 239, 241, 242, 243, 244, 272, 279, 281, 290, 295, 296, 306, 308, 318, 342, 353, 362, 363, 373, 386, 402, 424, 425, 428, 434, 453, 455, 460, 463, 486, 494, 520
cuicacalli: 223, 275
cultivo: 21, 22, 23, 25, 29, 99, 102, 104, 111, 137, 140, 151, 169, 170, 194, 201, 204, 252, 395, 396, 399, 401, 422, 454, 481, 490, 510

danza: 35, 102, 111, 115, 148, 152, 153, 154, 157, 223, 224, 251, 275, 311, 312, 313, 373, 374, 377, 455, 459, 486
defecado: 247
delincuencia: 219, 222
delincuente: 210, 221, 270, 310, 418
delito: 210, 211, 217, 218, 219, 220, 320, 377, 421, 422, 423
desagüe: 27, 60
descalza: 241, 407
descanso: 113, 155, 232, 263, 266, 283, 293, 346, 347, 348, 374, 456, 518, 519
desconfianza: 215, 428, 431, 451, 457
desechos: 31, 60, 208
desnudo: 34, 124, 220, 310, 453, 455
desperdicios: 58, 60, 208, 220, 222
día: 23, 29, 31, 32, 35, 49, 52, 60, 62, 64, 65, 70, 79, 83, 89, 102, 103, 105, 111, 118, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 140, 144, 149, 154, 156, 157, 194, 201, 205, 306, 208, 209, 211, 214, 215, 220, 232, 235, 236, 238, 245, 247, 248, 249, 250, 270, 272, 279, 286, 290, 295, 297, 307, 308, 312, 315, 319, 347, 348, 350, 352, 354, 357, 358, 360, 362, 363, 369, 373, 375, 377, 378, 379, 380, 391, 394, 398, 401,

405, 407, 417, 418, 419, 420, 423, 424, 428, 431, 435, 453, 454, 455, 456, 457, 460, 462, 463, 464, 474, 475, 486, 490, 495, 510, 511, 519
dientes: 28, 106, 109, 111, 220, 245, 283, 301
dieta: 62, 63, 65, 82, 99, 110, 201, 235, 402
diferenciación: 51, 56, 72, 73, 74, 137, 153, 169, 215, 238, 239, 261, 264, 283, 284, 407, 432, 460, 508, 514, 518
discreción: 217, 280, 297, 301, 435
distrito: 49, 50, 55, 77, 78, 186, 187, 188, 190, 191, 509
dolor: 72, 111, 242, 243, 250, 402, 424, 425, 452
doméstico: 28, 29, 30, 31, 35, 59, 65, 105, 109, 113, 153, 169, 173, 176, 182, 194, 231, 234, 235, 268, 270, 296, 380, 403, 406, 407, 462, 484, 490
dormir: 22, 61, 67, 110, 113, 155, 221, 222, 232, 273, 275, 282, 310, 342, 348, 386, 392, 424, 437, 460, 461, 464
dormitorio: 123, 204, 273, 392, 399, 450
drenaje: 42, 43, 60, 65, 70
dulce: 110, 281

edad: 51, 64, 80, 83, 87, 102, 118, 120, 121, 122, 124, 152, 261, 274, 275, 296, 297, 373, 375, 455, 485
educación: 190, 239, 243, 261, 262, 279, 295, 296, 297, 309, 310, 375, 391, 393, 451, 453, 454, 455, 456, 460
elite: 35, 51, 52, 55, 72, 75, 85, 115, 117, 120, 200, 243, 265, 415
embarazo: 273, 274, 423, 452
embriaguez: 106, 111, 210, 221, 376, 384, 421, 422, 425, 431, 457
enanos: 116, 223
enemistad: 79, 118, 121, 124, 126, 146, 147, 148, 149, 156, 238, 243, 285, 289, 290, 295, 303, 312, 318, 346, 347, 348, 352, 353, 354, 360, 361, 446, 455, 456
enfermedad: 64, 215, 265, 266, 306, 320, 321, 348, 362, 363, 369, 373, 377, 386, 394, 395, 424, 430, 448, 451, 459, 461, 462, 463
enojo: 211, 244, 263, 265, 266, 321, 342, 361
entierro: 51, 77, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 127, 369, 373, 381, 451, 463, 518, 519
epidemia: 64, 221, 250, 325, 369, 370, 394, 403, 445, 453, 462
equipal: 146, 154, 232, 245, 282, 284
esclavitud: 189, 220, 293, 296, 308, 318, 319, 321, 346, 350, 367, 368, 428, 443, 448
escoba: 60, 189, 406
escupir: 244, 245, 457
espada: 243, 289, 290, 318, 323, 358, 375, 402, 446, 509, 515, 518
especialización: 23, 30, 52, 54, 107, 202, 203, 285
esposo (a): 23, 70, 116, 117, 118, 120, 122, 126, 176, 267, 270, 272, 273, 274, 296, 380, 392, 424, 425, 432, 461, 510, 516, 519, 520
estatus: 27, 51, 115, 117, 402
estupro: 305, 422, 423
etnia: 47, 49, 74, 202, 432
excremento: 58, 203, 208, 212, 221, 305
extranjero: 269, 341, 347, 358, 361, 426

falda: 34, 74, 117, 241, 312, 317, 407, 482, 519
familia: 21, 23, 25, 27, 29, 31, 32, 35, 36, 46, 47, 51, 54, 55, 61, 72, 83, 99, 104, 114, 116, 118, 138, 144, 148, 149, 150, 151, 153, 168, 169, 173, 176, 180, 182, 185, 186, 191, 192, 193, 194, 199, 200, 203, 204, 206, 214, 215, 217, 220, 221, 222, 231, 234, 236, 237, 252, 270, 272, 276, 291, 293, 295, 297, 313, 369, 380, 392, 404, 422, 423, 427, 479, 481, 484, 513, 516, 520
fauna: 21, 62, 67
fiesta: 28, 36, 37, 65, 102, 104, 106, 110, 115, 124, 144, 146, 147, 151, 154, 155, 156, 158, 189, 190, 193, 202, 209, 210, 213, 214, 250, 251, 270, 283, 285, 287, 289, 290, 293, 295, 296, 297, 302, 308, 311, 312, 313, 315, 317, 319, 320, 322, 344, 363, 373, 374, 377, 379, 380, 382, 383, 384, 394, 405, 432, 433, 456, 457, 459, 462, 464, 474, 507, 510, 511
flor: 21, 62, 65, 111, 115, 154, 210, 214, 238, 250, 281, 285, 289, 293, 296, 301, 374, 375, 380, 381, 401, 432, 433, 505
fogón: 28, 83, 206, 231
frijol: 62, 66, 103, 108, 110, 115, 201, 235, 238, 253, 293, 456, 474, 495
fruta: 62, 104, 110, 201, 281, 399, 401
fuego: 28, 62, 65, 70, 77, 85, 87, 101, 102, 105, 108, 125, 154, 206, 208, 218, 231, 305, 308, 310, 360, 361, 374, 386, 424, 428, 443, 509
funerario: 49, 68, 77, 83, 85, 86, 87, 127, 463, 519

gobernante: 23, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 55, 88, 99, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 187, 191, 211, 218, 280, 284, 287, 290, 293, 302, 489, 491, 493, 503, 511, 516
gobernador: 120, 279, 378, 413, 415, 417, 420, 426, 461, 474, 482, 486, 492, 494, 501, 503, 519, 520
granero: 103, 149, 150, 234
gritos: 144, 206, 245, 267, 268, 296, 321, 351, 352, 359, 360, 421, 437,
guajolote: 58, 62, 63, 67, 105, 110, 235, 267, 281, 293, 403, 510
guardia: 105, 211, 213, 222, 272, 289, 308, 413
guerra: 68, 79, 102, 111, 118, 120, 122, 124, 125, 126, 147, 202, 209, 211, 239, 243, 250, 272, 279, 283, 285, 287, 295, 296, 297, 304, 308, 317, 318, 319, 325, 341, 342, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 428, 443, 445, 446, 453, 455, 459, 475, 501, 503, 504, 506
guiño, guiñar el ojo: 245, 251, 252, 275, 301

habitación: 46, 47, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 75, 76, 77, 83, 89, 113, 114, 208, 231, 232, 270, 284, 358, 372, 413, 514
hambre: 111, 220, 221, 267, 291, 325, 362, 363, 475
hedor: 208, 209, 361
herida: 106, 242, 323, 348, 352, 353, 362, 373, 446
hermano (a): 121, 191, 214, 215, 237, 263, 264, 265, 266, 267, 272, 274, 289, 380, 424, 425, 432, 463, 479, 511, 513
herramienta: 28, 241, 344, 405, 489, 490
higiene: 238, 247
hijo (a): 23, 114, 118, 120, 122, 123, 124, 190, 234, 237, 249, 272, 273, 289, 296, 297, 301, 306, 314, 346, 358, 371, 379, 423, 424, 432, 447, 448, 453, 454, 457, 479, 481, 485, 492, 503, 510, 511, 512, 517, 520
homicidio: 89, 210
homosexual: 273, 302, 303, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 313, 314, 318, 320, 321, 322, 324, 361, 461
hora: 23, 52, 60, 64, 70, 75, 206, 213, 223, 237, 243, 281, 284, 285, 287, 295, 347, 348, 375, 386, 392, 456, 457, 495, 519
horario: 456
hospital: 373, 391, 394, 395, 425
huérfano (a): 215, 267, 269, 270
huerta: 29, 104, 114, 116, 169, 202, 203, 204, 270, 272, 378, 398, 399, 401, 404, 454, 481

individuo: 51, 54, 64, 75, 79, 80, 83, 85, 87, 89, 105, 194, 215, 217, 219, 220, 270, 284, 317, 344, 479, 484, 489, 490, 509
infancia: 34, 35, 52, 64, 80, 81, 121, 220, 453, 455
infecciones: 65, 463
instrumento: 23, 29, 30, 31, 55, 62, 67, 68, 81, 99, 103, 105, 106, 110, 116, 206, 241, 359, 373, 382, 386, 391, 395, 396, 404, 405, 427, 432, 454, 455, 475
insulto: 216, 245, 263, 265, 268, 269, 270, 307, 313, 320, 321, 322, 323, 351, 446
intimidad: 35, 74, 78, 182, 185, 285, 308, 460
itacate: 70, 236

jardines: 283, 293, 296
jefe: 57, 61, 68, 77, 176, 193, 214, 215, 279, 284, 287, 342, 427
jerarquía: 32, 41, 51, 77, 88, 153, 191, 202, 219, 244, 261, 262, 284, 294, 314, 372, 379, 407, 491, 504
jorobados: 116
jubón: 407
juego: 35, 65, 66, 67, 79, 124, 149, 215, 250, 251, 252, 253, 283, 285, 292, 293, 325, 374, 453, 457
jugador: 35, 125, 147, 149, 220, 252, 253
justicia: 190, 211, 216, 217, 218, 219, 222, 279, 281, 290, 302, 378, 385, 386, 403, 413, 415, 418, 420, 421, 424, 425, 426, 427, 448, 461, 491, 492, 501, 509

lana: 403, 404, 405, 407, 419, 420, 518
lavar: 110, 144, 238, 247, 262, 281, 373, 405, 434, 446, 520
lavaderos: 417
ladrón: 59, 220, 222, 247, 267, 270
lágrimas: 249
lecho: 232, 234, 464
lectura: 102, 114, 120, 157, 189, 314, 349, 354, 392, 454, 464, 504, 516,
leña: 27, 65, 144, 202, 206, 452, 510
letrinas: 60, 208
ley: 59, 210, 217, 218, 314, 317, 320, 420, 425, 435, 460, 511, 513

libertad: 47, 168, 252, 314, 376, 426, 450
limpieza: 28, 117, 208, 247, 279, 281, 283, 289, 296, 351, 371, 404, 406, 475, 484, 520
llanto, llorar: 247, 248, 249, 250, 267, 268, 269, 323, 363, 379, 433, 494

macehual: 211, 219, 232, 238, 239, 251, 252, 264, 265, 267, 269, 274, 275, 393, 407, 420, 503, 510, 511, 512, 513, 514
madera: 23, 27, 28, 31, 59, 61, 68, 103, 105, 106, 115, 126, 182, 189, 202, 206, 232, 241, 282, 284, 289, 358, 372, 395, 404, 446, 513, 514, 518
maguey: 65, 81, 109, 185, 201, 202, 285, 290, 322, 351, 371, 401, 407, 507, 519
maíz: 21, 28, 62, 63, 67, 82, 102, 103, 109, 110, 127, 140, 154, 201, 202, 218, 232, 234, 235, 236, 281, 322, 324, 277, 399, 401, 407, 428, 433, 452, 457, 462, 474, 495, 510, 514, 518
mancebo (a): 224, 252, 272, 273, 274, 276, 305, 309, 424, 432, 461, 474
mano: 27, 30, 52, 70, 79, 87, 88, 103, 105, 106, 115, 121, 122, 123, 124, 152, 153, 210, 213, 238, 241, 245, 247, 250, 251, 261, 262, 270, 281, 284, 285, 294, 301, 310, 311, 317, 318, 342, 353, 356, 357, 380, 384, 386, 402, 404, 405, 424, 428, 432, 474, 503, 505, 506, 510
manteles: 281, 514, 516
mañana: 89, 151, 206, 208, 231, 236, 270, 272, 349, 375, 381, 392, 423, 430, 448, 456
maquillaje: 301
marginados: 220, 221, 245
marginalidad: 180, 219, 221, 222, 270
masculino: 34, 51, 74, 206, 296, 317, 322, 405, 407, 504
matar: 89, 106, 220, 247, 303, 314, 322, 323, 353, 362, 363, 378, 423, 425, 428, 429, 437, 452, 456, 492, 494
matrimonio: 117, 118, 173, 176, 189, 194, 270, 272, 274, 275, 276, 377, 379, 380, 393, 424, 432, 460, 474, 484, 510, 517
matutina: 208, 238, 456
mecapal: 107, 154, 242
medicina: 29, 104, 169, 238, 395, 463
mendigar: 220
mendigos: 222
mercader: 46, 49, 54, 61, 106, 108, 146, 152, 154, 155, 188, 203, 210, 212, 214, 220, 234, 238, 241, 242, 285, 312, 407, 417, 420, 426, 446, 447, 510
mercado: 52, 109, 194, 199, 202, 206, 208, 210, 211, 212, 213, 220, 221, 222, 234, 270, 311, 325, 370, 398, 403, 406, 407, 415, 419, 420, 423, 435
mes: 28, 31, 64, 102, 103, 104, 124, 125, 126, 127, 293, 369, 398, 423, 433, 447, 453, 484, 490, 492
metate: 22, 27, 30, 62, 110, 152, 234, 241, 265, 514
miedo: 23, 105, 126, 140, 144, 221, 222, 245, 261, 265, 268, 270, 287, 292, 317, 323, 342, 346, 350, 352, 353, 354, 359, 360, 361, 428, 431, 435, 437, 452, 459, 463, 464
miel: 65, 109, 111, 281, 474, 488, 514
mierda: 251, 267, 305, 306, 463
migración: 52, 138, 154, 189, 221, 434, 446, 450, 473, 479, 481, 484
militar: 54, 55, 101, 115, 120, 124, 125, 126, 138, 190, 235, 261, 275, 279, 284, 285, 314, 317, 344, 348, 370, 445, 446, 481, 504
mirada: 36, 41, 76, 83, 142, 146, 147, 193, 205, 220, 244, 245, 261, 266, 272, 279, 284, 287, 292, 293, 301, 342, 354, 405, 457
misa: 350, 375, 377, 381, 383, 386, 394, 432, 456, 487, 494, 509, 511, 518, 519, 520
mobiliario: 232, 373, 451, 514
mocos: 247
molino: 396, 398, 403, 404
monasterio: 55, 75, 79, 81, 248, 274, 375, 378, 379, 391, 429
monjes: 81, 82, 88, 518
moral: 217, 274, 302, 303, 305, 307, 310, 312, 313, 317, 391, 407, 425, 426, 427, 445, 450, 451, 454, 460, 461
mortalidad: 52, 64, 65, 87
muerte: 33, 34, 64, 79, 83, 85, 86, 87, 88, 105, 120, 121, 122, 124, 126, 127, 168, 190, 194, 209, 210, 218, 248, 252, 261, 274, 280, 296, 308, 314, 317, 318, 319, 321, 323, 326, 350, 353, 362, 363, 369, 375, 377, 380, 381, 385, 424, 425, 428, 430, 443, 453, 455, 456, 461, 463, 518, 519
mujer: 31, 34, 35, 50, 61, 62, 73, 74, 80, 83, 87, 88, 104, 110, 115, 116, 117, 118, 120, 144, 148, 152, 153, 154, 189, 190, 213, 215, 220, 222, 231, 237, 238, 241, 247, 248, 250, 251, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 272,

273, 274, 276, 281, 283, 285, 287, 296, 297, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 311, 312, 313, 315, 317, 318, 319, 321, 323, 324, 325, 326, 344, 346, 347, 350, 357, 361, 368, 369, 371, 373, 375, 376, 377, 380, 381, 382, 384, 392, 393, 394, 407, 425, 430, 443, 452, 456, 460, 461, 463, 479, 483, 491, 492, 494, 508, 510, 511, 514, 518
mujeril: 265, 266, 302, 317, 323
música: 111, 154, 190, 289, 292, 382, 392, 448, 520
músicos: 54, 281, 283, 379, 381, 382, 428

nacimiento: 64, 80, 87, 111, 118, 121, 123, 194, 307, 324, 431, 452
navaja: 23, 27, 29, 53, 77, 124, 203, 211, 243, 289, 435
niño (a): 31, 34, 61, 79, 80, 87, 121, 144, 148, 154, 155, 157, 189, 220, 237, 250, 262, 263, 264, 266, 297, 303, 310, 315, 319, 324, 350, 373, 377, 379, 383, 391, 392, 427, 432, 446, 450, 451, 452, 453, 454, 456, 457, 463, 520
noble: 46, 99, 113, 115, 118, 120, 121, 122, 189, 205, 210, 211, 219, 220, 234, 239, 241, 243, 244, 245, 247, 251, 252, 263, 264, 265, 266, 267, 270, 272, 273, 274, 279, 281, 282, 283, 284, 290, 292, 293, 295, 296, 314, 317, 342, 363, 386, 392, 407, 417, 423, 424, 426, 429, 432, 490, 503, 504, 505, 506, 507, 509, 511, 513, 516, 518, 520
noche: 23, 140, 149, 157, 205, 206, 208, 209, 213, 214, 220, 222, 223, 224, 231, 238, 245, 270, 275, 283, 297, 310, 315, 348, 350, 352, 354, 356, 362, 375, 386, 391, 392, 421, 437, 446, 455, 456, 462, 464, 475
nutrición: 63, 64, 201

obsequios: 83, 115, 251, 252, 344, 346, 432, 433
odio: 431
oficio: 47, 49, 50, 51, 54, 55, 78, 86, 104, 105, 106, 109, 193, 203, 215, 219, 243, 266, 270, 313, 314, 315, 325, 382, 391, 392, 396, 404, 405, 406, 425, 433, 446, 448, 490, 510
ofrenda: 51, 65, 68, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 87, 110, 111, 123, 127, 146, 156, 189, 208, 210, 231, 253, 290, 312, 319, 347, 373, 379, 486, 489, 494, 519
olores: 28, 62, 65, 74, 75, 105, 154, 206, 208, 210, 214, 232, 235, 238, 281, 290, 296, 360, 361, 374, 490
orden: 46, 79, 146, 180, 203, 211, 212, 213, 215, 219, 220, 222, 268, 279, 280, 281, 283, 287, 289, 290, 291, 305, 324, 364, 370, 372, 375, 377, 392, 421, 425, 435, 445, 446, 450, 457, 474, 475, 486, 492, 493, 511
orina: 58, 208, 222, 223, 463
oveja: 403, 404, 405, 420, 450

padre: 75, 113, 114, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 189, 245, 251, 270, 273, 276, 297, 306, 310, 314, 325, 392, 424, 454
palacio: 25, 55, 57, 85, 88, 110, 113, 115, 121, 122, 125, 126, 199, 205, 213, 215, 231, 232, 238, 283, 285, 290, 292, 293, 295, 296, 297, 415
pantalón: 239, 407
papel: 67, 107, 115, 185, 192, 208, 250, 406
pared: 25, 27, 60, 67, 71, 79, 114, 156, 173, 202, 209, 222, 358, 415, 464, 514
parentesco: 33, 51, 59, 114, 176, 192, 203, 347, 380, 479, 484
pariente: 34, 83, 149, 158, 168, 205, 210, 214, 253, 268, 270, 272, 295, 379, 422, 484
pasillo: 47, 57, 182, 384
patio: 22, 28, 42, 47, 55, 57, 58, 60, 61, 66, 68, 75, 76, 77, 78, 83, 89, 113, 114, 144, 146, 173, 206, 208, 214, 215, 217, 231, 238, 245, 270, 311, 318, 373, 428, 518
patolli: 66, 215, 253, 283, 285, 293
paz: 79, 80, 106, 154, 211, 289, 296, 341, 342, 344, 346, 349, 350, 363, 428, 432
pecado: 303, 306, 310, 314, 317, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 376, 377, 378, 511
petaca: 232
pelea: 147, 180, 213, 217, 289, 318, 323, 354, 358, 359, 361, 443
pellizco: 261, 272
pelo: 152, 220, 239, 242, 245, 252, 281, 284, 286, 287, 296, 403
perro: 28, 62, 63, 87, 106, 154, 220, 222, 232, 235, 281, 376, 453
persona: 21, 23, 25, 29, 32, 35, 37, 42, 46, 47, 55, 70, 75, 79, 87, 89, 99, 104, 113, 114, 170, 218, 235, 244, 245, 247, 261, 263, 265, 266, 269, 270, 281, 284, 293, 296, 310, 342, 344, 369, 375, 382, 395, 403, 419, 426, 479, 481, 484, 488, 490, 505, 506, 507
pesca: 21, 29, 54, 62, 104, 106, 203, 212, 234, 235, 399, 481

pescado: 28, 106, 108, 110, 235, 281
petate: 67, 155, 203, 232, 234, 253, 270, 284, 293, 451, 513, 514
pie: 53, 74, 85, 148, 232, 241, 242, 243, 262, 272, 290, 520
piel: 35, 54, 68, 77, 105, 107, 109, 113, 115, 152, 153, 202, 203, 208, 221, 232, 234, 241, 284, 285, 286, 360
pilli: 211, 219, 234, 238, 239, 244, 263, 265, 266, 272, 273, 274, 503, 509,
piso: 25, 27, 51, 58, 60, 65, 83, 89, 113, 114, 115, 122, 124, 151, 155, 173, 208, 209, 222, 232, 234, 252, 253, 374
placer: 65, 148, 251, 252, 287, 446
plato: 68, 70, 109, 110, 115, 234, 238, 281, 373, 513, 515
plaza: 42, 49, 52, 74, 77, 78, 79, 82, 88, 89, 113, 142, 150, 154, 190, 192, 193, 194, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 220, 222, 290, 325, 369, 391, 396, 415, 417, 419, 420, 421, 450
pleito: 151, 218, 248, 265, 268, 422, 435, 448, 451, 491, 510, 513
pluma: 49, 68, 74, 78, 105, 107, 109, 115, 117, 122, 152, 190, 203, 234, 239, 241, 285, 286, 289, 295, 312, 373, 374, 427, 482, 505, 516
pobreza: 51, 64, 208, 215, 244, 270, 280, 373, 381, 386, 459, 517, 519, 520
popular: 238, 239, 245, 252, 253, 265, 274, 456, 514
pórtico: 57, 61, 66, 89, 146
postura: 34, 146, 241, 243, 244, 252
pozo: 29, 61, 71, 80, 85, 102, 143, 144, 201, 396
predio: 29, 167, 168, 169, 173, 176, 180, 182, 185, 186, 187, 192, 193, 194, 204, 215, 231, 234, 237, 369
presidio: 49, 446
privado: 168, 182, 217, 282, 417, 420, 505
prohibición: 213, 274, 314, 374, 379, 393, 459
prostitución: 220, 245, 252, 270, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 315, 319, 324, 325, 326
público: 35, 55, 79, 121, 122, 124, 126, 190, 192, 193, 204, 205, 206, 208, 210, 211, 213, 217, 218, 224, 249, 250, 251, 252, 266, 275, 279, 289, 290, 295, 302, 305, 308, 311, 312, 313, 319, 325, 348, 353, 376, 403, 404, 417, 419, 420, 425, 429, 446, 450, 457, 491, 511
pulque: 65, 201, 208, 236, 253, 267, 401, 425
puto: 305, 306, 322, 323

rebaño: 368, 394, 403, 404, 420
recámaras: 514
recolección: 21, 28, 62, 104, 117, 137, 144, 151, 199, 201, 202, 203, 235, 450, 456, 481, 490
regalo: 116, 289, 341, 344, 346, 347, 349, 356, 357, 361, 463, 491, 492
reír: 252, 275, 308, 315
religiosidad: 32, 36, 44, 52, 54, 57, 61, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 89, 105, 110, 138, 153, 185, 191, 192, 193, 203, 205, 210, 211, 248, 251, 253, 254, 274, 279, 283, 287, 289, 293, 297, 303, 304, 308, 310, 311, 314, 318, 347, 350, 353, 358, 359, 362, 372, 373, 374, 377, 379, 386, 391, 394, 413, 415, 418, 425, 426, 427, 429, 433, 434, 437, 445, 449, 453, 454, 457, 474, 481, 486, 494, 504, 507, 518
reñir: 211, 213, 266, 267, 269
reposo: 83, 213, 243, 244, 283, 291, 347, 348, 431, 464, 519
residencia: 25, 51, 81, 169, 173, 176, 190, 473, 484, 485
respeto: 218, 296, 342, 344, 430, 432, 450, 503, 507, 511
retórica: 244, 261, 276, 357, 391, 428
reunión: 36, 57, 61, 65, 77, 152, 153, 203, 204, 206, 210, 213, 214, 215, 375, 403
reverencia: 245, 261, 296, 342, 357
riqueza: 23, 25, 51, 80, 85, 86, 90, 99, 107, 109, 193, 202, 214, 215, 219, 220, 238, 243, 252, 273, 280, 289, 290, 295, 321, 341, 344, 346, 354, 359, 380, 490, 503, 514, 519
risa: 244, 250, 251, 252
rito: 28, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 61, 65, 77, 78, 79, 82, 83, 87, 102, 105, 109, 110, 111, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 152, 157, 190, 206, 209, 250, 251, 252, 253, 281, 290, 302, 303, 308, 310, 314, 319, 320, 344, 347, 350, 353, 373, 374, 375, 377, 379, 380, 386, 433, 435, 437, 455, 457, 463, 474, 486, 487, 491, 494
robo: 210, 220, 221, 222, 276
ropa: 33, 116, 144, 245, 270, 275, 279, 285, 286, 289, 296, 317, 320, 360, 374, 419, 434, 460, 474, 483, 490, 506, 509, 518, 520
ruido: 59, 146, 205, 206, 351, 352, 359

rural: 52, 232, 241, 242, 415, 419, 514
rutina: 58, 72, 81, 206, 356, 359, 364, 429

sábana: 234, 239, 518
sacerdote: 31, 32, 55, 72, 74, 79, 81, 82, 83, 88, 89, 111, 113, 121, 127, 146, 154, 190, 191, 206, 243, 251, 284, 285, 292, 310, 313, 314, 320, 347, 359, 362, 381, 393, 429, 432, 434, 435, 437, 452, 453, 486, 487, 494
sacrificio: 32, 34, 37, 77, 79, 80, 81, 82, 87, 106, 111, 118, 121, 124, 125, 126, 146, 151, 189, 206, 209, 210, 235, 243, 250, 252, 279, 281, 289, 290, 291, 295, 296, 302, 303, 308, 312, 313, 314, 318, 319, 320, 322, 347, 352, 353, 360, 361, 362, 486, 494, 506, 511
sal: 109, 202, 203, 235, 270, 312, 362, 407, 419, 489, 490, 491, 495
sala: 108, 146, 147, 154, 281, 282, 283, 310, 415, 514, 518, 520
salteador: 221
salud: 58, 64, 265, 266, 274, 374, 431, 446
saludo: 106, 206, 261, 262, 263, 264, 265, 284, 307, 342, 344, 432
sandalias: 36, 74, 105, 241, 242, 281, 283, 284, 285, 407
sangre: 65, 121, 123, 125, 127, 208, 209, 213, 290, 347, 353, 358, 360, 361, 362, 369, 373, 377, 383, 428, 443, 455, 486, 493, 494
secreto: 35, 153, 215, 218, 325, 348, 375, 431
secuestradores: 220
semana: 31, 102, 375, 377, 394, 403, 404, 419, 456, 462, 510
Semana Santa: 373, 379, 383, 489
sensualidad: 308
sentarse: 34, 83, 115, 122, 146, 154, 210, 213, 232, 234, 237, 238, 241, 243, 244, 245, 270, 281, 283, 284, 293, 351, 386
sexo: 111, 239, 270, 272, 273, 274, 296, 302, 303, 305, 310, 314, 318, 320, 423, 424, 459, 460, 461, 464, 474
sexo (género): 51, 86, 261, 272, 322, 324, 375, 459, 460
silencio: 212, 217, 218, 237, 244, 249, 281, 282, 283, 297, 431, 520
silla: 232, 404, 415, 507, 513, 514, 515, 516
sodomía: 217, 303, 305, 310, 314, 321, 361, 362
soledad: 220, 221, 295, 464
sombrero: 74, 105, 402, 407, 507
sonido: 68, 205, 206, 244, 248, 289, 290, 359, 360, 404
suciedad: 221, 245, 247, 417

tabaco: 65, 108, 109, 111, 210, 214, 282, 283, 285, 295, 464
taller: 30, 31, 52, 54, 70, 404, 405
tamal: 28, 63, 109, 110, 201, 234, 281
tamemes: 220, 341, 402
tarde: 110, 144, 212, 237, 283, 292, 381, 456
tecpan: 190, 191, 415, 417, 428, 510, 512
tejido: 29, 61, 83, 99, 105, 109, 113, 116, 117, 153, 215, 244, 285, 296, 307, 314, 381, 405, 424, 482, 489, 519
telar: 61, 117, 153, 405, 489
telpochcalli: 190, 191, 193, 223, 274, 275, 310
temazcal: 83, 173, 194, 204, 238, 424
templo: 32, 47, 49, 51, 65, 76, 77, 78, 79, 88, 89, 113, 118, 121, 122, 125, 126, 127, 144, 146, 149, 150, 152, 153, 189, 190, 191, 192, 193, 203, 204, 206, 208, 209, 213, 250, 252, 273, 281, 289, 290, 305, 309, 310, 311, 318, 322, 324, 351, 353, 354, 358, 360, 361, 362, 363, 374, 381, 383, 384, 391, 392, 404, 413, 427, 428, 434, 479, 486
tianguis: 206, 222, 406, 407, 419
tiempo: 70, 103, 104, 151, 156, 157, 212, 243, 262, 283, 284, 315, 341, 342, 348, 350, 428, 475, 492, 493, 496
títeres: 251
tlaxilacalli: 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 203, 215
tolerancia: 274, 307, 310, 313, 314, 433, 456, 459, 475
tomate: 62, 201, 204, 235
toque de queda: 212, 222, 283
tortilla: 63, 108, 109, 110, 234, 236, 238, 272, 281, 401, 407, 487, 494, 495
totopos: 70, 236
trabajo: 28, 30, 31, 37, 44, 52, 53, 54, 55, 70, 82, 149, 151, 169, 190, 192, 203, 212, 213, 214, 220, 236, 237, 241, 242, 244, 252, 263, 268, 284, 285, 296, 302, 315, 362, 367, 368, 380, 382, 391, 394, 395, 396, 398, 402, 403, 404, 423, 424, 426, 427, 430, 449, 451, 455, 456, 460, 461, 462, 464, 473, 474, 475, 484, 489, 492, 508
tranquilidad: 217, 283, 347
transgresión: 217, 272, 274, 320, 322, 323, 324, 326

transporte: 25, 27, 29, 31, 402, 481
travestismo: 302, 307, 315, 317, 318, 320, 322
tristeza: 221, 249, 252, 280, 289, 308, 342, 354, 356, 362
troje: 68, 456, 462
trompetas: 206, 289, 382, 427
tumba: 80, 83, 106, 121, 127, 375, 463

urbano: 41, 43, 44, 47, 49, 51, 54, 104, 113, 137, 188, 199, 200, 203, 205, 206, 215, 221, 279, 369, 372, 396, 401, 415, 417, 419, 425

vago: 219, 222, 245, 270
vajilla: 68, 514
valentía: 147, 155, 202, 211, 279, 295, 312, 314, 315, 318, 346, 351, 352, 354, 357, 453
varonil: 319, 324
vecindario: 55, 173, 180, 182, 185, 186, 188, 192, 193, 367
vecino: 52, 78, 142, 146, 151, 153, 185, 200, 202, 208, 210, 215, 268, 269, 419, 422, 446, 485
velas: 74, 113, 374, 514, 519
vestido: 33, 35, 61, 67, 68, 74, 118, 120, 127, 193, 211, 238, 241, 244, 250, 251, 281, 285, 308, 314, 315, 317, 320, 322, 323, 341, 347, 348, 352, 379, 381, 403, 405, 407, 427, 434, 460, 481, 482, 483, 494, 506, 507, 508, 509, 518
vigilancia: 68, 149, 168, 190, 191, 211, 213, 222, 272, 283, 287, 289, 291, 296, 310, 401, 420, 425, 449, 451, 456, 474
violación: 220, 222
violencia: 79, 89, 125, 146, 217, 268, 269, 307, 428, 429, 459
virginidad: 272
virtud: 296, 386
visita: 115, 116, 140, 142, 147, 193, 215, 220, 222, 253, 261, 283, 284, 286, 293, 295, 296, 297, 347, 386, 413, 415, 428, 463, 491, 503
viudas: 215
vomitar: 111
voz: 206, 245, 247, 268, 283, 296, 318, 348, 352, 382, 404, 417
vulgar: 251

zapato: 241, 386, 507

Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España,
tomo I de la *Historia de la vida cotidiana en México,*
se terminó de imprimir en julio de 2004 en los talleres de
Impresora y Encuadernadora Progreso, S.A. de C.V. (IEPSA),
Calzada San Lorenzo 244, 09830 México, D.F.
Composición tipográfica y formación
a cargo de Socorro Gutiérrez, en Redacta, S.A. de C.V.
Cuidaron la edición Ana Ezcurra y el coordinador.
El tiraje fue de 1 000 ejemplares empastados
y 3 000 ejemplares en rústica.



La serie *Historia de la vida cotidiana en México* es el resultado de un esfuerzo colectivo que busca abrir caminos para la comprensión de lo cotidiano en todas las épocas de nuestra historia. El proyecto surgió en 1998 en un seminario de investigación de El Colegio de México, y creció para convertirse en una empresa compartida por varias decenas de investigadores de instituciones nacionales y extranjeras. Así, la obra resultó una suma original de temas y enfoques, un mosaico en el que podemos mirar nuestro pasado de una manera distinta.

En este volumen –el primero de los seis que forman la serie– se exploran las condiciones de vida de los pueblos indígenas de México, desde los orígenes de la civilización mesoamericana hasta la época colonial. Con datos obtenidos en contextos arqueológicos, en códices pictográficos y en fuentes escritas, se examinan asuntos como la organización del espacio doméstico, el orden urbano, la alimentación, las relaciones familiares, la delincuencia, la conducta corporal, la salud, la sexualidad, las rutinas religiosas, las costumbres cortesanas, entre otros. El lector podrá tener ahora un panorama de la vida cotidiana indígena, apreciará nuevas ideas y nuevos datos y sin duda se percatará también de la necesidad de emprender nuevas investigaciones.

ISBN 968167291-7
9 789681 672911