

Históricas Digital

Jaime Echeverría García

“La ciudad vista desde la periferia
entre los nahuas del Posclásico”

p. 15-40

*El historiador frente a la ciudad de México
Perfiles de su historia*

Sergio Miranda Pacheco (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2016

304 p.

Ilustraciones y gráficas

(Serie Divulgación, 12)

ISBN 978-607-02-8332-1

Formato: PDF

Publicado en línea: 13 de enero de 2017

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/historiador/perfiles.html>

DR © 2017, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

LA CIUDAD VISTA DESDE LA PERIFERIA ENTRE LOS NAHUAS DEL POSCLÁSICO

JAIME ECHEVERRÍA GARCÍA
Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

El concepto de ciudad definido por una sociedad entrelaza sus modelos de civilización y de ser humano imperantes. En la ciudad se proyectan los valores atribuidos al hombre y las características ideales que definen su cultura. Por ello, todos los valores que le sean antagónicos serán de inmediato rechazados y desplazados hacia el exterior de sus fronteras. Los conceptos de centro y periferia son especialmente útiles para estudiar la oposición que se construye entre la ciudad y lo que se ubica fuera de ella. El centro corresponde a la ciudad e involucra un paradigma específico de civilización y de persona, al que invariablemente se le adjudican valores positivos. En contraste, la periferia está determinada por lo que es contrario a la civilización. En términos geográficos, los espacios agrestes se corresponden con la periferia. Éstos se caracterizan por la ausencia del ser humano y de su obra transformadora, y por la presencia de bestias, en tanto que en el área emocional están señalados por el miedo y el peligro.

Estas consideraciones son aplicables a la ideología nahua del periodo Posclásico (900/1000-1521 d. C.) respecto de las concepciones de ciudad y de periferia, y no están exentas de extenderse a otras culturas mesoamericanas. Es objetivo del presente texto exponer sus elementos y analizar sus significados simbólicos contenidos en códices y crónicas.

La geografía de la periferia estaba delineada por bosques, serranías y cuevas —entre otras topografías—, lugares fáciles para accidentarse y donde se estaba al acecho de las fieras que ahí moraban y de otro tipo de seres imperceptibles al ojo humano. Pero la periferia

no se limitó a las extensiones inhóspitas, también abarcó aquellos lugares habitados por gentes de habla no náhuatl, cuyas costumbres extrañas no se ajustaban a los cánones sociales y morales nahuas.

Por otro lado, cabe dedicar unas breves líneas a explicar en qué consistió el *altepetl* y el *calpulli*. El *altepetl* nahua fue la entidad política independiente semejante a la ciudad-Estado. El concepto alude a dos elementos esenciales: el cerro sagrado, lugar de residencia del dios tutelar; y la fuente de agua, que indicaba la subsistencia física y agrícola de sus pobladores.¹ Dicha entidad política contaba con un territorio definido y un centro sagrado. Otros elementos inherentes al *altepetl* eran el palacio del gobernante y el mercado.²

Las partes constitutivas del *altepetl* fueron llamadas *calpulli* o *tlaxilacalli* —también *chinamitl*—, que se corresponderían con el barrio. Para algunos estudiosos, el *calpulli* fue una forma de organización gentilicia, un conjunto de numerosas familias emparentadas entre sí que reconocían como protector común a un dios patrono, y que incluía entre sus elementos constitutivos la vecindad territorial de las familias componentes.³

La concepción de la ciudad se fabricó en oposición al espacio de alteridad. En primera instancia, la preferencia del asentamiento en

¹ Federico Navarrete, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altepetl y sus historias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 24-25.

² *Ibidem*, p. 26; James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 27, 30, y Rebecca Horn, *Postconquest Coyoacan. Nahuatl-Spanish Relations in Central Mexico, 1519-1650*, Stanford (California), Stanford University Press, 1997, p. 21.

³ Víctor M. Castillo Farreras, *Estructura económica de la sociedad mexicana, según las fuentes documentales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, p. 73; Alfredo López Austin, “Organización política en el altiplano central de México durante el Posclásico”, en Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha (comps.), *Mesoamérica y el Centro de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, p. 202-203. Otra postura privilegia el aspecto territorial-administrativo del *calpulli*. Según esta interpretación, cada *calpulli* era una demarcación en la división política de los asentamientos hecha por el gobierno estatal con los propósitos principales de recolectar el tributo y reclutar trabajadores. Véase Pablo Escalante, “La polémica sobre la organización de las comunidades de productores”, *Nueva Antropología*, v. XI, n. 38, octubre 1990, p. 147-162, para el desarrollo de la polémica sobre las dos interpretaciones del *calpulli*.

una determinada topografía pretendió establecer un ámbito de diferenciación en términos estratégicos, morales y étnicos. Las ciudades nahuas del valle de México estaban dispuestas en la planicie y, en su mayoría, a la orilla de los lagos, incluso en islotes, lo que les permitió desarrollar una agricultura intensiva con excelentes resultados —aunada a técnicas innovadoras de cultivo—. Estos asentamientos establecieron un marcado contraste con las sierras circundantes, que eran habitadas predominantemente por grupos otomíes. De esta manera, ellos se convirtieron en los vecinos rústicos de los nahuas.⁴

La visión que se tenía del bosque y de otras extensiones silvestres no fue en nada favorable. Estos espacios estuvieron asociados a la inmoralidad, el vagabundeo, el salvajismo y la peligrosidad, entre otros aspectos. No es difícil, entonces, pensar que sus habitantes hayan recibido las mismas connotaciones. Por tanto, el asentamiento diferenciado contribuyó en gran medida a definir la identidad nahua del Posclásico Tardío (1200-1521 d. C.) y a criticar y estereotipar modelos culturales disímiles.

La oposición ciudad (planicie)/sierra-bosque-cueva debe ser abordada desde una perspectiva diacrónica, pues las fuentes históricas dan cuenta de ésta desde el Posclásico Temprano (900/1000-1200 d. C.), que en términos de grupos humanos fue representada por toltecas y chichimecas. La visión diacrónica nos permitirá percibir las raíces históricas de la idea de la periferia, y, mediante su contraste, darnos cuenta de los diversos rasgos que conformaron la concepción de ciudad entre los nahuas en vísperas de la conquista. Para este fin, nos serán de gran utilidad las obras escritas en náhuatl y en español tanto por indígenas como españoles, principalmente durante los siglos XVI y XVII, que narran las migraciones de las tribus nahuas, sus asentamientos temporales durante el trayecto migratorio y la creación definitiva de sus ciudades. Asimismo, nos beneficiamos de los textos coloniales que registraron la cultura y la vida cotidiana de los nahuas del centro de México.

⁴ Pablo Escalante, “La ciudad, la gente y las costumbres”, en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, dirigida por Pilar Gonzalbo Aizpuru, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2004, p. 200-202.

Espacio y asentamiento entre chichimecas y toltecas

De manera general, los chichimecas eran los grupos que habitaban las tierras septentrionales y que se distinguían por un estilo de vida nómada, caracterizado principalmente por el vagabundeo y una alimentación basada en la caza y la recolección. Se les representó con vestimentas confeccionadas en pieles de animales y con el cabello largo y desgreñado. Su ingreso a la historia prehispánica es posterior a la caída de Tula, en el Posclásico Temprano, y la consiguiente dispersión de los toltecas hacia las regiones fértiles del sur. En oposición, éstos fueron caracterizados por las fuentes como gentes de un refinamiento cultural y prototipos del ser sedentario civilizado.⁵

De los diversos aspectos que contrastaron a chichimecas y toltecas, el espacio geográfico habitado es uno de los que tuvo mayor impacto en la mentalidad de los nahuas. El referente geográfico

⁵ Lo chichimeca, como estilo de vida o categoría étnica, es un capítulo de la historia y el mito mesoamericanos que puede y debe ser leído desde diferentes perspectivas. El punto de partida recurrente es la relación de oposición o de complementariedad —o ambas— que estableció con lo tolteca. Véanse, por ejemplo, las aproximaciones que realizaron Paul Kirchhoff, en “Civilizing the Chichimecs: A Chapter in the Cultural History of Ancient Mexico”, en *Some Educational and Anthropological Aspects of Latin America*, Austin, The University of Texas, Institute of Latin-American Studies, 1948 (*Latin American Studies*, 5), p. 80-85, y “Dos tipos de relaciones entre pueblos en el México antiguo”, en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz (eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos. Estudios mesoamericanos, 1. Aspectos generales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2002, p. 79-82; Miguel León-Portilla, en “El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Revista del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, v. VII, 1967, p. 59-86; Michel Graulich, en *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Istmo, 1990, 503 p. (Colegio Universitario. Artes, Técnicas, Humanidades), y “Autóctonos y recién llegados en el pensamiento mesoamericano”, en A. Garrido Aranda (comp.), *Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina*, Córdoba (España), Obra Social y Cultural Cajasur/Ayuntamiento de Montillo/Colección Mayor, 1997, p. 137-155; Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, en *Mito y realidad de Zuyúá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso Historia de las Américas, 1999, 168 p., y Federico Navarrete Linares, en *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, p. 259-341. Un breve resumen de estas posturas se encuentra en Federico Navarrete, “Chichimecas y toltecas en el valle de México”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Revista del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, v. 42, 2011, p. 22-23.

norteño por excelencia fue Chicomóztoc, el “Lugar de las Siete Cuevas”, descrito como un lugar de espanto, habitado por bestias salvajes y cuya flora consistía en espinos y magueyes.⁶ A esta descripción se puede añadir la definición de *chichimecatlalli* (“tierra de chichimecas”), que era la tierra estéril y falta de mantenimientos.⁷

Debido a que el chichimeca es consustancial a la vida errante, se le identifica con la etapa de peregrinaje de los pueblos anterior a su establecimiento definitivo. Durante este tránsito se vaga por un escenario similar al arriba señalado, además de bosques, serranías y peñascos. Los riesgos que implicaban el paso por los lugares agresivos están bien ejemplificados en una lámina del *Códice Azcatitlan*,⁸ donde se muestra a un hombre que es devorado por una fiera. Frente a esta imagen cobra mayor significado la calificación de espantoso imputada a Chicomóztoc.

⁶ Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 17-18; Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 27 y 29. Chicomóztoc es el lugar de origen de las tribus nahuas, que asemeja a una matriz de la cual se nace en número de siete. En las fuentes mayas, Töllan es concebida como el lugar de origen de los diversos pueblos (*Popol Vuh*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, tercera parte, cap. IV, p. 110; *Memorial de Sololá: Anales de los cakchiqueles*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 48-49; “Título de los señores de Totoncapán”, en *Memorial de Sololá: Anales de los cakchiqueles*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 216), lo que la hace ser equivalente a Chicomóztoc y que se comprueba en uno de los nombres que recibió en lengua quiché: Vucub-Pec, Siete Cuevas (*Popol Vuh...*, p. 110 y 175, nota 8). Al igual que Chicomóztoc, Töllan también fue imaginada como un lugar terrible (*Memorial de Sololá...*, p. 57). El carácter temible de estos dos sitios seguramente fue más allá del miedo a los animales salvajes que allí habitaban. Al ser lugares de origen y estar este acontecimiento determinado por la divinidad (*Mito y realidad...*, p. 51), debieron ser considerados sitios de presencia y actividad sagrada. Véase el apartado “Centro y periferia...”.

⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002 (Cien de México), t. III, lib. XI, cap. XII, p. 1140.

⁸ *Códice Azcatitlan (Codex Azcatitlan)*, introducción de Michel Graulich, comentario de Robert H. Barlow, revisado por Michel Graulich, traducción al español por Leonardo López Luján, París, Bibliothèque Nationale de France, Société des Americanistes, 1995, lámina 5.

El rumbo del sur es expresado en términos más placenteros. Chimalpain⁹ relata que cuando los *chichimeca totolimpaneca* llegaron a Chalchiuhmomozco (posteriormente Amaquemecan), ellos venían buscando el “suelo florido de la suave vida que se llama *Paraíso terrenal*”. Su dios les dijo que dicho paraíso estaba por Huitztlan y Amilpan. Xochitlalpan (“sobre la tierra florida”), Huitztlan (“entre espinas”), Amilpan (“en la sementera de riego”) y Huitznahuatlalpan (“en la tierra cerca de las espinas”) son nombres para referirse al sur.¹⁰ Y tal como explica Federico Navarrete,¹¹ Huitznahuatlalpan parece aludir a la realización de autosacrificios —y lo mismo puede decirse de Huitztlan; Amilpan refiere probablemente a las chinampas del lago de Tetzaco; y Xochitlalpan parece ser un apelativo tradicional utilizado por los chichimecas para referirse a las tierras fértiles y cultivadas del centro de México.

El contraste entre los dos tipos de ambientes está muy bien relatado en un pasaje de la obra de fray Diego Durán.¹² Cuando el mexica Tlacaélel le preguntó a Cuauhcoatl sobre el lugar donde habían habitado sus antepasados, éste respondió que ellos habían vivido en Aztlan, donde hay un cerro llamado Culhuacan. Allí se gozaba de descanso y de todos los productos acuáticos, era un lugar de gran frescura donde se sembraba maíz, chile, tomate y una gran variedad de productos. Pero una vez que salieron de dicho lugar y se dirigieron a tierra firme, aquel deleitoso sitio se transformó en uno agreste: las yerbas mordían, las piedras picaban, los campos se llenaron de espinas y todo estaba lleno de animales salvajes.

La imagen del asentamiento fértil y deleitable, adyacente al agua, viajó con los mexicas durante su peregrinación para ser reproducida en sus futuros destinos, ya fuera de manera temporal o definitiva. Así tenemos que al llegar a Tula, por orden de Huitzilopochtli detuvie-

⁹ Chimalpain, *Memorial breve...*, p. 97.

¹⁰ “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1945, p. 3.

¹¹ Federico Navarrete, *Los orígenes...*, p. 271-272.

¹² Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002 (Cien de México), t. I, tratado I, cap. XXVII, p. 270.

ron el cauce del río que pasaba por el lugar e hicieron una presa. A través de esta medida hidráulica, el agua inundó todo el llano y se formó una gran laguna, que rodeaba al cerro Coatepec. En poco tiempo el lugar se hizo en extremo fértil: la laguna se llenó de peces y de flora acuática, lo que atrajo a una gran diversidad de aves. Este agradable sitio representó una réplica de la tierra que su dios patrono les había prometido, y que se ubicaría en la ulterior Tenochtitlan.¹³ Igualmente, era la recreación de la tierra de origen, Aztlan.

Además de una geografía diferente, el tipo de vivienda y los materiales utilizados para construirla se sumaron a la distinción entre chichimecas y toltecas. Las crónicas coinciden en afirmar que los primeros moraban en cuevas o las cavaban, o tenían chozas de paja.¹⁴ Al

¹³ *Ibidem*, cap. III, p. 75-76. “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”, Alejandro Alcántara Gallegos, “Los barrios de Tenochtitlan. Topografía, organización interna y tipología de sus predios”, en Pablo Escalante Gonzablo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2004, p. 180.

¹⁴ Fray Toribio de Benavente (Motolinía), *Historia de los indios de Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México, Porrúa, 2007, epístola proemial, p. 3; fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, t. I, lib. II, cap. XXXII, p. 268; Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, lib. VII, cap. 2, p. 358; Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, Madrid, Historia 16, 1986, lib. II, cap. XI, p. 127; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, en *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y un apéndice documental de Edmundo O’Gorman, México, Instituto Mexiquense de Cultura/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, v. II, p. 27; Juan de Torquemada, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, t. I, lib. I, cap. XI, p. 48; “Histoire du Mechique”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducciones de Rafael Tena Martínez, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, cap. I, p. 127, y Mariano Veytia, *Historia antigua de México*, México, Leyenda, 1944, t. I, lib. I, cap. III, p. 18.

hablar de los chichimecas de Amaqueme, fray Juan de Torquemada¹⁵ explica que éstos habitan en cuevas “porque como el principal ejercicio de su vida es montar, no les queda tiempo para edificar casas”.

A partir de las dos láminas del *Mapa Quinatzin*¹⁶ donde se muestra una cueva y un palacio como el eje de la vida del chichimeca y del tolteca, Navarrete¹⁷ supone que los lugares habitados por los chichimecas eran llamados “cuevas”, fueran o no efectivamente cavernas. Asimismo, esta asociación servía para identificar a los pueblos chichimecas con las regiones montañosas de los alrededores del valle de México, y para marcar un contraste con los toltecas que vivían a las orillas de los lagos. A diferencia de la cueva y la choza de paja, los toltecas edificaron ciudades con casas hechas de piedra o de adobe, pues eran “gente de más policía”.¹⁸

Algunas fuentes señalan los efectos resultantes de la vida civilizada, que en primera instancia es personificada por la actividad agrícola y su producto. Se dice que en un principio la tierra que habitaron los primeros hombres —entiéndanse chichimecas— constituía un espeso monte. Una vez que la gente se volvió civilizada, la tierra devino en terreno cultivado. Esta transformación del espacio trajo aparejados otros cambios que revelan la obra creadora del ser humano, la obra cultural. Además del cambio en la alimentación, la vestimenta modificó —las ropas confeccionadas a partir de pieles animales mudaron en vestidos elaborados con fibras vegetales—, incrementó el número de dioses de su panteón y la edificación de viviendas se realizó con materiales no percederos.¹⁹

En el pensamiento nahua, las tierras norteñas y la geografía agreste significaron salvajismo, vagabundeo, esterilidad, terror y peligro. Constituyeron espacios de alteridad que se oponían de for-

¹⁵ Torquemada, *Monarquía indiana...*, t. I, lib. I, cap. XV, p. 58.

¹⁶ *Mapa Quinatzin*, en Luz María Mohar Betancourt (ed.), *Códice Mapa Quinatzin. Justicia y derechos humanos en el México antiguo*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos/Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa, 2004, 333 p.

¹⁷ Federico Navarrete, *Los orígenes...*, p. 305.

¹⁸ Motolinía, *Historia de los indios...*, trat. III, cap. 7, p. 213; Torquemada, *Monarquía indiana...*, t. I, lib. I, cap. XX, p. 67.

¹⁹ “Histoire du Mechique”, 2002, cap. I: 125, 127; Motolinía, *Historia de los indios...*, trat. III, cap. 7:213

ma rotunda a las tierras sureñas identificadas con los fértiles valles, donde el orden de la ciudad podía ser desplegado a sus anchas. Si bien los nahuas reconocieron su transitorio estado chichimeca durante el periodo de migración, siempre se identificaron con el tipo de vida mesoamericano, definido a partir del cultivo del maíz y otros marcadores de civilización.²⁰

Centro y periferia: la ciudad y los sitios agrestes

Desde una visión sedentaria, los atributos esenciales del chichimeca y los sitios que transitaba sufrieron una transformación mediada por el ámbito moral nahua. Las extensiones silvestres ya no sólo fueron concebidas como peligrosas, sino que se les incorporó al discurso moral a través de metáforas espaciales que fueron utilizadas para indicar comportamientos inmorales.²¹ De esta manera, los desplazamientos de la ciudad (el centro) a los lugares agrestes (la periferia) y los movimientos en ésta tuvieron connotaciones de inmoralidad. La persona de actos inmorales, entonces, era descrita como alguien que ingresaba a dichos lugares. Éstos también implicaron castigo y muerte.²²

Se le advertía al joven que, al contrariar el orden moral y el deseo de la divinidad, “Sólo en la barranca, en los peñascos, irá a hallarse, irá a meterse [...]; sólo en el zacatal, en el bosque irá a caer [...]. Sólo por su voluntad se echó en el río; se despeñó”.²³ Al alejarse del espacio humano, e internarse en el salvaje, la persona se volvía *choloani*, huidor,²⁴ esto es, vagabundo. La condición errante del transgresor

²⁰ Véase Carlos Martínez Marín, “La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas”, *Cuadernos Americanos*, n. 4, 1963, p. 178-180, y 183, para el caso mexica.

²¹ Véase Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, tesis de doctorado, New Haven, Yale University, Faculty of the Graduate School, 1986, p. 67.

²² Fray Bernardino de Sahagún, *Oraciones, adagios, adivinaciones y metáforas del libro sexto del Códice florentino*, México, Pórtico de la Ciudad de México, 1993, lib. VI, cap. VII, f. 23v, p. 46-47.

²³ Josefina García Quintana, “Exhortación de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 11, 1974, p. 157 y 159.

²⁴ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2004, sección náhuatl-español, f. 22v.

emulaba precisamente al chichimeca, pues se decía que aquél se hacía conejo y venado, que seguía la senda de estos animales.²⁵

El conejo y el venado eran los típicos animales del monte y presas comunes de los cazadores, por lo que estuvieron estrechamente relacionados con el chichimeca, y también con el otomí. Debido a sus continuos desplazamientos, simbolizaron los movimientos deambulatorios e inestables, que se vinculaban a su vez con el contraventor. Estas dos criaturas formaron un difrasismo²⁶ que representaba la desviación moral.²⁷ Seguir el camino del conejo y del venado,²⁸ así como el camino ancho,²⁹ contradecía la senda recta del orden moral, que se representaba como un camino angosto y muy alto con barrancos a ambos lados, del que fácilmente podía despeñarse.³⁰

Como antítesis del espacio humano, el monte, el bosque, la sierra, la cueva, el pedregal, el barranco y demás extensiones silvestres —así como las corrientes y cuerpos de agua— eran igualmente lugares habitados por fuerzas sagradas que los volvían sitios peligrosos, por lo tanto, temibles, pues el contacto del que atravesaba tales espacios con lo sagrado podía ser perjudicial.³¹ Dichas fuerzas podían atacar o adherirse al hombre, debido a que en estos lugares se

²⁵ Josefina García, “Exhortación...”, p. 159.

²⁶ Forma lingüística del náhuatl donde la combinación de dos sustantivos expresa un concepto diferente. Por ejemplo, *in cueitl, in huipil*, “la falda, el huipil”, se refiere a la mujer; y en otro sentido, también al adulterio (véase Josefina García, “Exhortación...”, p. 167, nota 48).

²⁷ Louise M. Burkhart, “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Christian Thought: The Rabbit and the Deer”, *Journal of Latin American Lore*, v. 12, n. 2, 1986, p. 107-139; Jaime Echeverría García, *Los locos de ayer: Enfermedad y desviación en el México antiguo*, Toluca (Estado de México), Instituto Mexiquense de Cultura, 2012, 202 p. (Colección Biblioteca de los Pueblos Indígenas).

²⁸ Seguir el camino de las bestias del monte era, de alguna manera, señala Louise Burkhart (Louise M. Burkhart, “Moral...”, p. 113), seguir el “camino de los ancestros”, pero los ancestros chichimecas incivilizados, más que aquéllos más inmediatos que eran los modelos del comportamiento correcto.

²⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, Santa Fe (Nuevo México), The School of American Research/The University of Utah, 1961, lib. X, cap. I, p. 2; cap. XV, p. 55.

³⁰ Sahagún, *Historia general...*, t. II, lib. VI, cap. XIX, p. 561-562, cap. XXII, p. 579.

³¹ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, en *El alma encantada*, presentación de Fernando Benítez, *Anales del Museo Nacional de México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987, tratado IV, cap. I, p. 191.

encontraba fuera de la protección de su dios tutelar y desvalido frente a los poderes de la naturaleza y la sobrenaturaleza.³²

El apelativo que definió la naturaleza de aquellos lugares fue *ohuican*, “lugar peligroso”. La versión que proporciona fray Alonso de Molina³³ de éste nos muestra algunos aspectos que eran considerados riesgosos por los nahuas y que hacían dotar a ciertos lugares del mismo carácter: “lugar dificultoso y peligroso o escondrijo de fieras, o lugar oscuro y espantoso”. Además del peligro que representaba el contacto con lo sagrado, los lugares que por sus condiciones agrestes eran de difícil acceso y fáciles para accidentarse, los que eran habitados por *tecuanime* (fieras, literalmente, “los que comen gente”) y aquéllos que por su situación geográfica eran oscuros fueron sitios terroríficos para el ser humano. Los sitios peligrosos eran considerados, entonces, lugares terroríficos. Por ello, *temamauhtican*, “lugar donde se espanta o se aterroriza a la gente”, también definía al “peligroso lugar”.³⁴

La esencia de terror y otras connotaciones negativas de los espacios periféricos las podemos observar en cada una de sus descripciones. Me voy a centrar en el bosque y en la cueva. Los informantes nahuas de Sahagún expresaron la imagen de aquél en los siguientes términos: “[Es] surgidero, levantadero de miseria, lugar de angustia, lugar de lloro, lugar de angustia, lugar en el que se llora, entristecedor, lugar de tristeza, suspiradero, lugar de aflicción, lugar donde se extiende la miseria [...] lugar de desplacer, lugar de miedo, lugar de terror”.³⁵ La versión que da el franciscano de este pasaje del *Códice florentino* conserva en general la misma tónica, pero acentúa la concepción del bosque y de los cerros como lugares de inversión, son: “espantosos y temerosos donde moran bestias fieras [...]; don-

³² Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, v. I, 490 p., p. 281 y 291; Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2003, p. 182-183.

³³ Molina, *Vocabulario...*, f. 78r.

³⁴ *Ibidem*, sección español-náhuatl, f. 94r; sección náhuatl-español, f. 97r.

³⁵ *Códice florentino...*, lib. XI, cap. VI, f. 109v-110r, en López Austin, *Los mitos del...*, p. 182.

de no hay recreación para los hombres [...]; lugar donde nadie vive ni se hace ninguna cosa comestible; lugar de hambre y frío [...], donde las bestias comen hombres y donde matan los hombres a traición”.³⁶ En la *Monarquía indiana* de Torquemada³⁷ igualmente se pueden encontrar alusiones al monte como lugar donde hay aflicción, hambre, cansancio y otras desventuras.

La descripción del bosque apunta de inmediato a la oposición que existe entre el ámbito humano y el espacio deshabitado y salvaje. El espacio modificado por la intervención del hombre se define por ser un lugar seguro, ordenado, que proporciona los medios indispensables de supervivencia, y en el que se mantiene un estado de equilibrio individual, comunitario y con la divinidad, generado por un comportamiento moral. En franca contradicción, en los sitios rústicos reina la angustia, el llanto, la tristeza, el peligro constante, por consiguiente, un estado de terror; también la inmoralidad. Es asiento de fieras, por ello, un espacio deshumanizado. La caracterización de la *zacaixtlahuatl*, “planicie de pasto”, “tierra de muchos páramos inculta y sin árboles” para Sahagún, condensa la oposición entre el espacio culturizado y el salvaje. Así, se dice que en este lugar “no hay sementeras, no hay casas” (*acan ca milli, acan ca calli*), sino que es una tierra llena de conejos, serpientes y fieras (*tochyoy, cohua-yo, tecuayo, tecuanyo*).³⁸

Entre los pueblos indígenas se siguen conservando semejantes representaciones negativas de los espacios naturales y cómo éstas se enfrentan a la concepción que se tiene del espacio humano. Para los nahuas de Huitzilán de Serdán, el centro se identifica con el lugar de lo divino y el orden moral, también el lugar de la cultura; mientras que el bosque corresponde al lugar de los animales y el diablo, y está asociado con una ausencia de cultura. De igual manera, la actividad de la caza, realizada en el bosque, se opone al trabajo en la milpa.³⁹ En el mismo sentido, un tzotzil opone el campo de cultivo al bosque: “en las milpas no hay sombra ni oscuridad; es tierra

³⁶ Sahagún, *Historia general...*, t. III, lib. XI, cap. VI, p. 1058.

³⁷ Torquemada, *Monarquía indiana...*, t. I, lib. II, cap. XXXVI, p. 198.

³⁸ Sahagún, *Florentine Codex...*, lib. XI, cap. XII, párr. VI, p. 263.

³⁹ James M. Taggart, “Metaphors and Symbols of Deviance in Nahuatl Narratives”, *Journal of Latin American Lore*, v. 3, n. 2, 1977, p. 292 y 295.

abierta y no tenemos miedo; en el monte hay oscuridad, culebras, sumideros, cuevas”.⁴⁰

Alan Sandstrom⁴¹ proporciona una muy completa caracterización del centro y la periferia entre los nahuas de Amatlán, en el norte de Veracruz: “El centro representa el hogar, el corazón, la familia, la seguridad y el apoyo; lo que es conocido, moral y humano; lo que ajusta y está en armonía. En la periferia reside el bosque, que representa peligro, aislamiento y lo desconocido; la zona silvestre, el salvajismo, los extraños, y los animales; un lugar de desorden [...]”.

Me voy a referir ahora a las descripciones que realizaron los nahuas de la cueva y a algunos de sus simbolismos, para reforzar la distinción entre el espacio humano, digamos, la ciudad, y la periferia salvaje. De igual manera que el bosque, la cueva fue considerada un lugar peligroso y temible, pero estos espacios se diferenciaron a partir de su situación geográfica y la fauna que habitaba en ellos. El bosque es un lugar abierto y morada del conejo y del venado; mientras que la cueva es un sitio cerrado y oscuro, y que sirve de habitación al *tecuaní*, el coyote y la serpiente.⁴²

Al ser un espacio cerrado y dominado por la oscuridad y la muerte, pues en su interior viven “los que comen gente” (*tecuanime*), la cueva fue asimilada con el Mictlan, el inframundo. De hecho, *oztotl* (cueva) fue sinónimo de éste.⁴³ En el *Códice florentino* se registran varias descripciones con el nombre *oztotl*. La que es referida en español como “cueva angosta” corresponde a la cavidad rocosa terrestre.⁴⁴ Al precipicio también se le nombró cueva, pues bajo el mismo

⁴⁰ Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, traducción de Carlo Antonio Castro, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 222.

⁴¹ Alan R. Sandstrom, “Center and Periphery in the Social Organization of Contemporary Nahuas of Mexico”, *Ethnology*, v. XXXV, n. 3, 1996, p. 163.

⁴² Sahagún, *Florentine Codex...*, lib. XI, cap. XII, párr. VI, p. 262; párr. IX, p. 275. En el pensamiento nahua, los animales que habitaban el bosque —el conejo y el venado— fueron tipificados como temerosos (Sahagún, *Florentine Codex...*, libs. IV-V, cap. III, p. 10), en tanto que los que moran en la cueva eran considerados muy peligrosos. De esta manera, dichos animales fueron utilizados culturalmente para denotar la pusilanimidad o la transgresión de una persona, o para inspirar temor a la gente.

⁴³ *Ibidem*, párr. IX, p. 277.

⁴⁴ *Ibidem*, párr. VI, p. 262.

sustantivo *oztoll* se le llamó a la “sima”. El rasgo para nombrarla así fue su oscuridad. Los informantes nahuas la describieron de la siguiente manera: “hacía atemorizar a la gente, lugar donde se espanta a la gente, Mictlan. Se dice Mictlan porque había muerte, oscurería, está oscurecido [...]”⁴⁵ [*temauhtica, temamauhtican, mictlan: ic mitoa mictlan, ca micohuaya, tlayohuaya, tlatlayohuaticac...*].⁴⁶

La descripción del miedo que se producía en la cueva de agua (*aosztoll*) fue aún más intensa que en el caso anterior. Así, del “manantial de agua profunda como cueva” se señala que “está oscurecido, lugar tenebroso, lugar donde se espanta a la gente, lugar donde se aterriza a la gente, están haciendo temblar [de espanto] a la gente, están atormentando a la gente, lugar donde se arroja el *tonalli* de la gente, en ninguna parte hay fin”⁴⁷ [*tlatlayohuaticac, mixtecomac, temamauhtican, teizahuican, tecuecuechquitica, tecuecuechmictica, tetonallazcan acan tlanqui*].⁴⁸

El profundo terror que causó la cueva de agua, que incluso podía ocasionar la pérdida del *tonalli* de la gente —que era una de las entidades anímicas del ser humano que tenía su principal asiento en la cabeza—, como claramente lo indica una de sus descripciones: *tetonallazcan*, residió en la aún más estrecha asimilación que existió entre dicha cueva y el Mictlan, pues cuando la gente moría y se dirigía a esta morada se decía que iban a acostarse debajo del agua, en la cueva.⁴⁹

La visión de la oscuridad como un aspecto negativo vinculado con la periferia, ya señalado en la información etnográfica anterior, se expresa con fuerza en los datos históricos. La cueva era la vía directa que conectaba la superficie terrestre con el inframundo; de hecho, ella era el mismo Mictlan. Oscuridad, muerte y miedo pueden concebirse como una unidad de significado que se oponía a la luz solar. En el tiempo primordial, el surgimiento del sol marcó el origen de la vida. La aparición del astro también simbolizaba el inicio

⁴⁵ Traducción propia.

⁴⁶ *Ibidem*, párr. IX, p. 276.

⁴⁷ Traducción propia.

⁴⁸ Sahagún, *Florentine Codex...*, lib. XI, cap. XII, párr. IX, p. 277.

⁴⁹ *Idem*.

de la vida sedentaria y la conformación de la ciudad.⁵⁰ En el tiempo humano, la salida diaria del sol señalaba el despertar de la muerte que involucraba la noche.⁵¹ Y desde el amanecer hasta el ocaso, los rayos solares contenían a las fuerzas siniestras que merodeaban durante la noche para acechar al hombre.

Un aspecto que dejan bien en claro las descripciones del bosque y de los tipos de cueva es que la periferia agreste es peligrosa, lo suficiente como para provocar un miedo intenso, el terror. Sin dejar de tomar en cuenta la realidad del peligro que rodea a los espacios silvestres, los nahuas construyeron un sentimiento de peligrosidad que fue proyectado en éstos con el fin de resaltar los valores que encarnaba la ciudad. A partir del contraste con la periferia, el valor que se aprecia como uno de los más importantes es el sentimiento de seguridad. Éste es facilitado por la ciudad y se encuentra garantizado a partir de varios aspectos que definen al ser humano nahua: el más elemental son las relaciones sociales. Señala López Austin “que el valor del hombre es el de componente de grupo social. El individuo aislado es un ser débil, pobre, desprotegido”.⁵²

Al interior de la ciudad, o de las diferentes comunidades que la constituían, el hombre se regía por las obligaciones de la solidaridad y la reciprocidad, las cuales enfatizaban la presencia de lazos de vecindad, amistad y parentesco.⁵³ El aprendizaje y la ejecución de un oficio, la explotación de la tierra, la participación en fiestas, así como la adoración de dioses, eran derechos que solamente podían adquirirse a partir de la vida comunal. “Salir del barrio equivalía a perder todo derecho, toda protección.”⁵⁴

⁵⁰ Véanse *Anales de Cuauhtitlan...*, p. 4; López Austin y López Luján, *Mito y realidad de Zuyúá...*, p. 68 y 71.

⁵¹ Echeverría, *Los locos...*, p. 248.

⁵² López Austin, *Cuerpo humano...*, t. I, p. 281 y 291.

⁵³ Pablo Escalante Gonzalbo, “*Calpulli*: ética y parentesco”, en Pilar Gonzalbo (coord.), *Historia de la familia*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Universidad Autónoma Metropolitana, 1993, p. 102.

⁵⁴ Pablo Escalante Gonzalbo, “La ciudad, la gente y las costumbres”, en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2004, p. 199-230.

En una ideología en la que la colectividad se imponía sobre los deseos individuales, el mantenimiento de las relaciones sociales se fincaba en el respeto a las obligaciones y el comportamiento moral. Por medio de la evitación de los excesos y las transgresiones se conservaba un estado de equilibrio en diferentes órdenes: en el individual, de manera que se evitaba la enfermedad; en el social, por el que se mantenía el reconocimiento de la persona como componente del grupo; y en el divino, que concedía la protección del dios tutelar.

El estado de desequilibrio, entonces, se vinculaba con la periferia. La persona de comportamiento cuestionable se alejaba, en términos metafóricos, del espacio humano y ordenado de la ciudad y se internaba en el bosque y la sierra, donde moraban el conejo y el venado. La rebeldía del hombre, especialmente del joven, lo privaba de la protección que ofrecía la vida en comunidad y lo hacía vivir en un estado de angustia y peligrosidad.

Asentamiento y diferenciación étnica

La oposición centro/periferia igualmente se plasmó en el tipo de asentamiento y sirvió para establecer una distinción étnica. Los nahuas eran los habitantes de la ciudad, generalmente dispuesta en la planicie, mientras que los otomíes eran los pobladores de las sierras más representativas, quienes adoptaron un patrón de asentamiento disperso. Éstos fueron caracterizados de manera general por las fuentes como gente de tierras ásperas o como “serranos”.⁵⁵

Los otomíes fueron constantemente asediados por grupos nahuas —tepanecas, aculhuas, mexicas, probablemente toltecas en tiempos más antiguos— hasta conseguir desplazarlos a las sierras o sufrir reacomodos en las mismas.⁵⁶ Esta situación pudo haber hecho posible

⁵⁵ Pablo Escalante Gonzalbo, “Los otomíes”, en Rosaura Hernández Rodríguez (coord.), *Historia general del Estado de México, 2. Época prehispánica y siglo XVI*, Zimacantepec, Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense, 1998, p. 168.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 164; Ignacio Guzmán Betancourt, “El otomí, ¿lengua bárbara? Opiniones novohispanas y decimonónicas sobre el otomí”, en Rosa Brambila Paz (coord.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 2002, p. 24.

su especialización en actividades montaraces como la caza, la recolección y la explotación de recursos forestales, entre otras, lo que les permitió establecer relaciones comerciales con los pobladores del centro de México: de ellos obtenían sal y mantas de algodón a cambio de pieles, cordel y madera. Aunque los otomíes cultivaban varias plantas típicamente mesoamericanas y el maíz era muy importante para ellos, no constituyó la base de su alimentación diaria como ocurrió con los nahuas. Los otomíes, señala Pablo Escalante, no idolatraban el maíz de la misma manera en que lo hacían aquéllos.⁵⁷

Varias fuentes señalan la presencia otomí en el valle de México como una de las más antiguas. Se indica que este grupo ocupaba las planicies fértiles, pero a la llegada de pueblos nahuas la situación cambió: despojaron a los otomíes de sus tierras y los orillaron a ocupar asentamientos agrestes como las sierras y lugares más áridos, además de someterlos a sujeción.⁵⁸

Alva Ixtlilxóchitl expone el proceso de desplazamiento impuesto por los aculhuas, junto con tepanecas y mexicas, sobre los otomíes de Xaltocan.⁵⁹ Tzompantzin, señor de Metztlán, heredó Xaltocan al morir su sobrino Payntzin. Con el tiempo, aquél se volvió soberbio debido a sus extensas tierras y desobedeció sus obligaciones con el gobernante aculhua Techotlalatzin. Y al ver el comportamiento de su señor, los otomíes lo imitaron: salían de noche a robar a las ciudades vecinas. Frente a estos hechos, Techotlalatzin convocó a los señores de México y Azcapotzalco para reunir un ejército y combatir a los pueblos de Xaltocan, Quauhtlán, Tepozotlán, y Xilotepec, además de otras provincias sujetas a Tzompantzin.

⁵⁷ Pablo Escalante, “Los otomíes...”, p. 170; Pablo Escalante, “La ciudad...”, p. 201-202.

⁵⁸ Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis/Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000, p. 79; Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976, t. I, cap. II, p. 55; “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Angel María Garibay K., México, Porrúa, 1965, p. 36.

⁵⁹ Alva Ixtlilxóchitl, *Historia...*, t. I, p. 322-323.

Ante el aviso de su aprehensión dado por Techotlalatzin, Tzompatzin huyó a Metztitlan acompañado de un contingente otomí. A la mañana siguiente, los tepanecas de Azcapotzalco ya habían tomado muchas tierras otomíes, mientras que los aculhuas se apoderaron de las que limitaban con Tetzcocho. A partir de ese momento, Techotlalatzin ordenó a los otomíes

[...] que de allí adelante no viviesen dentro de las ciudades y pueblos, si no fuese en las aldeas y lugares de sierras y montes acomodados a su propósito, y les dio por su cabecera a Otumpan [...]. Este fin tuvieron los otomíes, los cuales jamás Techotlalatzin le cuadró que esta nación viviese dentro de las repúblicas, ni ninguno de sus descendientes por ser gente vil y apocada.⁶⁰

Esta cita es reveladora de la oposición planicie-ciudad/serranía-aldea, que comporta dos modelos de cultura diferentes; por ello, debe ser vista en términos simbólicos más que geográficos. Quizá los criterios originales que determinaron la situación de alteridad del otomí fueron su lengua diferente a la náhuatl y la no dependencia absoluta del maíz en su alimentación. Más que otro elemento, la agricultura se concibió como el símbolo de civilización por antonomasia —que ya había sido señalado anteriormente—, y fue un aspecto nodal que diferenció a los pueblos de la planicie de los de la sierra. Por ello, el territorio otomí, como las sierras de Metztitlan y Totepec, se concibió como refugio de gente que no quería practicar la agricultura y que deseaba persistir en las costumbres chichimecas.⁶¹

Debido a su asentamiento (forzado) en las sierras, las representaciones elaboradas sobre éstas y el bosque le fueron transferidas al otomí. Aunado a esto, la mayor permanencia en los lugares salvajes y el continuo contacto con las bestias y los alimentos silvestres, lo despojaron, en cierta manera, de una parte de humanidad, que delataba igualmente una condición de inmoralidad.

El paradigma de ciudad nahua puede ser trazado sin problema hasta aquí a partir de la periferia, que en buena medida se encuentra entreverado con la noción de persona. La soledad, el vagabundeo,

⁶⁰ *Ibidem*, p. 323.

⁶¹ *Ibidem*, t. II, p. 26.

la inmoralidad, el espacio salvaje y deshabitado, la desprotección del dios, el peligro y la ausencia del producto cultivado —o la no dependencia absoluta de él— se oponen a la intensa vida comunitaria, el camino recto y ordenado, el comportamiento moral, la planicie, el espacio modificado por la intervención humana, la protección del dios, el sentimiento de seguridad y el consumo del maíz y de los demás bienes agrícolas. A estos valores podemos agregar la lengua náhuatl.⁶²

Identidad y alteridad o autoctonía y extranjería

El último valor de la ciudad que quiero destacar es el de la identidad. El reconocimiento de un origen e historia comunes entre los miembros de una comunidad⁶³ creaba un sentido de identificación y pertenencia en cada uno de ellos. Esta liga interna se veía reforzada con la participación en el trabajo y los ritos colectivos, y la cotidiana interacción familiar, vecinal y entre amigos. Las relaciones de identidad, entonces, actuaban en favor de la comunidad y su reproducción; sin embargo, aquéllas se veían amenazadas ante la presencia de extraños o de sus símbolos.

En concordancia con los significados de inmoralidad, vagabundeo y periferia, el conejo y el venado también representaron lo extranjero y su oposición a lo autóctono. Uno de los pronósticos de los signos de días que correspondían a estos animales es bastante explícito respecto de tal aspecto. Durán menciona⁶⁴ que “los que nacían en el signo de *mazatl* [venado] [...] eran hombres de monte inclinados á cosas de monte y de caza leñadores huidores andadores enemigos de su natural amigos de ir á tierras estrañas y habitar en ellas desaficionados de sus padres y madres con facilidad los dejaban”. Y los que nacían bajo el signo *tochtli* (conejo) corrían con la misma suerte.

⁶² Véase Jaime Echeverría y Miriam López Hernández, “Criterios esenciales de diferenciación étnica entre los antiguos nahuas”, *Itinerarios*, v. 15, 2012, p. 190-194.

⁶³ Véanse Alejandro Alcántara, “Los barrios...”, p. 190; Pablo Escalante, “La ciudad...”, p. 203.

⁶⁴ Durán, *Historia...*, t. II, tratado II, cap. II, p. 235.

Primero, en esta predicción se expresa con claridad una asociación ya vista antes: la del otomí con este par de animales montaraces. Al vivir en la sierra y dedicarse a las actividades propias de tal espacio, como la caza, pudo haberse pensado que los otomíes se encontraban influenciados por la esencia periférica del conejo y del venado.

La persona que nacía bajo los signos de los días *mazatl* y *tochtli* estaba inclinada a desarrollar una condición huidora, la cual le impedía establecer relaciones con la gente de origen y un vínculo con su comunidad. Si no despreciaba, por lo menos no le interesaba respetar la autoridad paterna. Tampoco sentía la necesidad de adquirir las obligaciones de solidaridad y reciprocidad que resultaban en lazos sociales. En cambio, su motivación radicaba en la afición por las personas y tierras extranjeras. Este tipo de actitudes minaba la unidad interna de la comunidad.

Con seguridad Ixtlilxóchitl, hijo del gobernante de Tetzco Nezahualpilli, nació bajo los signos conejo o venado. Se narra que en el día de su nacimiento hubo muchas señales, las cuales pronosticaban, según los astrólogos y adivinos, que “había de recibir nueva ley y nuevas costumbres, y ser amigo de naciones extrañas y enemigo de su patria y nación, y que sería contra su propia sangre; [...] sería total enemigo de sus dioses y de su religión, ritos y ceremonias; con lo cual persuadían al rey su padre, que con el tiempo le quitasen la vida [...]”.⁶⁵

Esta cita complementa el pronóstico de los signos de día *mazatl* y *tochtli* anterior, además de que da cuenta del miedo que producía la persona que no observaba las costumbres y las prácticas religiosas delineadas por su ciudad, y que más bien se les oponía mediante la adopción de hábitos extraños. Y en el caso de que un futuro gobernante naciera con dicha inclinación, la situación era todavía más alarmante, pues su afecto por los pueblos extranjeros podía provocar a la larga la destrucción de su ciudad natal a manos de ellos. De ahí la recomendación a Nezahualpilli de quitarle la vida a su hijo.

La presencia del conejo y del venado también auguraba infortunios, generalmente relacionados con eventos que involucraban la periferia. Cuando los campesinos veían a un conejo entrar a la casa,

⁶⁵ Alva Ixtlilxóchitl, *Historia...*, t. II, cap. LXIX, p. 174.

decían: “Ya se destruirá su hogar, o ya alguno [de los suyos] huirá; seguirá el camino del conejo, del venado; ya se hará conejo; ya se hará venado; ya se convertirá en conejo; ya se convertirá en venado”.⁶⁶ Este acontecimiento auguraba que la persona se haría vagabunda, posiblemente iría a tierras extrañas y establecería relaciones con sus habitantes.

Así como los típicos animales del monte vaticinaban la huida del hogar, su presencia también indicaba la llegada de gente extraña. Un día entró una liebre a la ciudad de Tetzococo y se adentró hasta las casas del rey, y no paró de correr hasta llegar a lo más interior del palacio de Nezahualpilli. Al quererla matar sus criados, el *tlatoani* les dijo: “dejadla, no la matéis, que ésa dice la venida de otras gentes que se han de entrar por nuestras puertas sin resistencia de sus moradores”.⁶⁷

Se temía al que se alejaba de la ciudad y se internaba en el terreno salvaje o en el extraño; igualmente se veía con recelo al que venía de lejos. Ambos se identificaban en poseer comportamientos diferentes a los normados, de tal manera que irrumpían en lo cotidiano a través de la alteración del orden social y moral comunitario. La autoctonía se veía amenazada por el exterior, pero también desde dentro surgían peligros. El miedo a la pérdida de lo diferenciador, como podría ser la indistinción entre lo propio y lo extraño, tuvo una importancia decisiva en la configuración del código del comportamiento nahua.⁶⁸

Cuando los antiguos nahuas veían que las jóvenes comían de pie, se lo impedían diciéndoles: “No comas de pie. Te casarás lejos. ¿Quién te seguirá?” Dizque se hacía [el maleficio] sobre ella. Lejos se casaría. A algún lugar lejano sería llevada, no [quedaría] en el pueblo en el que vive”.⁶⁹ Esta abusión muestra el miedo y el desagrado que causaba el hecho de que una mujer se casara con un hombre de otro pueblo, y podría sugerir que la lejanía no sólo se refería a las comunidades vecinas de habla náhuatl, sino más bien a los pueblos extran-

⁶⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Augurios y abusiones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, p. 41.

⁶⁷ Torquemada, *Monarquía...*, t. I, lib. II, cap. LXXVIII, p. 294.

⁶⁸ Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 530.

⁶⁹ Sahagún, *Augurios...*, p. 32.

jeros no nahuas. Así, la pérdida de lazos familiares, el alejamiento del lugar en el que se había nacido, el establecimiento de relaciones con el extraño y la no continuidad del parentesco en la comunidad de origen son los temores proyectados en el antiguo precepto.

La relación de causa y efecto que se expresa en la abusión anterior y en los ejemplos pasados se explica a partir del comportamiento del conejo y del venado. Debido al temperamento asustadizo de estos animales, continuamente se encuentran en movimiento, por lo que no se mantienen en un lugar por mucho tiempo. Mediante la analogía, este comportamiento animal se asoció a la persona que huía o que se alejaba de la ciudad, pues emulaba la actitud errabunda de aquellas criaturas; y al mismo tiempo, éstas contagiaban su esencia a determinadas personas.

El descuido de la mujer de permanecer parada mientras comía la asimilaba a la costumbre del venado de comer igualmente de pie, el cual, apenas nace, se levanta.⁷⁰ Si la joven comiera de pie, se casaría en tierras lejanas, esto es, sería como el venado, que huye a la periferia. Los verbos nahuas que designan la acción de huir y dar saltos son *choloa* y *chocholoa*,⁷¹ y con frecuencia aparecen en la descripción de la gente y los actos inmorales, por ejemplo, el joven rebelde,⁷² la prostituta —se dice que su corazón huye—⁷³ y la ingestión del alucinógeno llamado *teonanacatl*.⁷⁴ Huir, en sentido literal y metafórico, siempre remitía a alejarse del ámbito conocido, ordenado y reglamentado de la ciudad, del centro, para dirigirse a la periferia inmoral y desordenada.

La razón de que esta abusión recayera sobre la mujer reside en su capacidad de socializar al extranjero y crearle lazos de parentesco, lo que disminuye su extrañeza y su peligrosidad.⁷⁵ Por ello, a través

⁷⁰ Burkhart, “Moral...”, p. 122; Sahagún, *Historia general...*, t. III, lib. XI, cap. I, p. 997.

⁷¹ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario...*, sección náhuatl-español, f. 21v.

⁷² Ángel María Garibay, “Huehuetlatolli, Documento A”, *Tlalocan. A Journal of Source Material on the Native Cultures of Mexico*, 1943, v. I, n. 2, p. 99; Josefina García, “Exhortación...”, p. 156.

⁷³ Sahagún, *Florentine...*, 1961, lib. X, cap. XV, p. 56.

⁷⁴ Sahagún, *Florentine...*, 1963, lib. XI, cap. VII, p. 130.

⁷⁵ Jaime Echeverría García, “El miedo al otro entre los nahuas prehispánicos”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién (eds.),

de su comportamiento, ella podía impedir la relación con el de lejos y asegurar la permanencia de su progenie en el lugar donde había nacido. La prohibición de comer de pie, entonces, resultaba beneficiosa para la sociedad: reforzaba la unidad interna y el arraigo a la comunidad, de tal manera que afianzaba la identidad grupal. Los peligros contruidos en torno a la periferia y a los extraños apuntaron a dos sentencias: las fronteras de la ciudad no debían ser traspasadas; y tampoco debían establecerse relaciones con el de fuera.

Uno de los rasgos que sobresalen de la ideología nahua, señala Pablo Escalante,⁷⁶ era la desconfianza que despertaban los extraños en el barrio. Este aspecto se hace patente en los textos sobre insultos contenidos en los *Primeros memoriales*,⁷⁷ que pertenecen a los *macehualtin* (clase baja) y que eran propinados a los que andaban vagando por una comunidad ajena. Este hecho ha sido muy bien estudiado por Pablo Escalante Gonzalbo.⁷⁸ Me voy a basar en los comentarios de este autor para realizar un recuento de lo que constituía el tipo de relación entre un vecino y un extraño, que tiene como esencia la violencia verbal con que es recibido el segundo. Esto deja trasver un temor al desconocido así como los fuertes y cerrados vínculos al interior de la comunidad, al grado de impedirle su ingreso a ésta.

Los insultos transcurren en los barrios de grandes poblados o propiamente en los barrios urbanos. No constituyen pleitos entre parientes, sucesos de violencia doméstica ni riñas laborales, sino que evocan “crudos episodios de pleito callejero” en los que intervienen dos desconocidos. Debido a la actitud que asume el insultado: gritar o llorar, salir corriendo y no responder, se indica que la relación de hostilidad es asimétrica. No se produce entre iguales, sino entre un

Una historia de los usos del miedo, México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, 2010, p. 46-47.

⁷⁶ Escalante, “La ciudad...”, p. 215.

⁷⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, Norman, University of Oklahoma, 1997, cap. IV, párr. 11, f. 70v-71r, p. 296-298.

⁷⁸ Pablo Escalante, “Insultos y saludos de los antiguos nahuas. Folklore e historia social”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n. 61, 1990, p. 29-46; y Pablo Escalante Gonzalbo, “La cortesía, los afectos y la sexualidad”, en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México, I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2004, p. 261-278.

vecino y un extraño cuya presencia en la comunidad es injustificada.⁷⁹ “[...] los insultos manifiestan un acto comunitario de rechazo del extraño, quien encarna un peligro puesto que su conducta puede afectar el orden de la comunidad.”⁸⁰

En el caso de la ciudad de Tenochtitlan, la manera de organizar el asentamiento de los barrios propició la desconfianza al extraño. Las vías de tránsito consistían en canales, caminos, puentes y callejones. Estos últimos formaban un sistema de estrechos pasillos que comunicaban los predios con el exterior, que a su vez dotaban de privacidad, incluso aislamiento, a cada predio familiar, “al grado de hacer innecesaria la presencia de extraños en los lugares más recónditos del mismo”. Como afirma Alejandro Alcántara,⁸¹ “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”.

Además de la relación asimétrica que se establecía entre el sujeto interpelado violentamente y su agresor, otro indicio de la extranjería se indica en las preguntas que el residente lanzaba al que merodea por el barrio: “¿quién eres tú?”, “¿a quién conoces?”.⁸² Éstas subrayan la probable ausencia de vínculos comunitarios de la persona insultada. Lo mismo ocurre con el insulto “huérfano”. Y cuando la mujer era insultada se le decía: “¿de dónde vienes? Vete, ¿acaso es semejante a este tu lugar?”, y ella misma respondía: “no lo es”.⁸³ La disputa comienza precisamente con la expresión “mujer de por ahí”, y dos veces se alude a la orfandad. Estas expresiones dan cuenta de la condición de marginalidad de los insultados y de su repudio, quienes podían ser delincuentes, borrachos, ladrones o vagabundos, para el caso del hombre; y en el de la mujer, una prostituta.⁸⁴

⁷⁹ Escalante, “Insultos...”, p. 40-41; Escalante, “*Calpulli...*”, p. 98, y Escalante, “La cortesía...”, p. 268.

⁸⁰ Escalante, “*Calpulli...*”, p. 99.

⁸¹ Alcántara, “Los barrios...”, p. 182.

⁸² Sahagún, *Primeros...*, cap. IV, párr. 11, f. 70v, p. 296.

⁸³ *Ibidem*, f. 71r, p. 298.

⁸⁴ Escalante, “Insultos...”, p. 43-44; Escalante, “*Calpulli...*”, p. 98, y Escalante, “La cortesía...”, p. 269.

En el caso de los insultos a una mujer, se apunta que ésta come sus alimentos sin sazonarlos con chile.⁸⁵ Esto alude a la ausencia de pertenencia a una comunidad, por lo tanto, de una familia y un hogar, lo cual privaba a la persona del acceso al huerto doméstico y a la sal distribuida en el mercado.⁸⁶ En el mismo sentido, la metáfora “insípido, sin aroma” (*in atzopelic, in ahaviac*) aplicaba al que era desterrado de la ciudad por ingratitud y desobediencia. En términos contrarios, la ciudad era descrita como “dulce, fragante” (*tzopelic, avijac*), que indicaba el contentamiento y la felicidad que había en ella.⁸⁷

La ausencia de vínculos sociales, de un lugar de residencia en la ciudad y de las bondades que ofrecía la vida sedentaria colocaban al extraño —por destierro o vagabundeo— fuera de los límites de la cultura, bajo una condición en la que incluso se había perdido cierto grado de humanidad. El regocijo que implicaba la habitación en la ciudad contrastaba con la periferia salvaje, donde había carencia del alimento condimentado y derivado de la agricultura, dos rasgos típicamente humanos.

Conclusiones

Más allá de ser definidas como entidades geográficas, la ciudad, esto es, el centro, y su antítesis, la periferia, son construcciones simbólicas cuyas fronteras se delimitan con base en la idea de civilización que sustentan sus miembros. Los enunciadores de ambos espacios, en nuestro caso los nahuas, determinaron la fabricación de un “nosotros” que se desplegaba sobre la ciudad y que era definido a partir de las concepciones determinadas de humanidad y de cultura. En íntima relación, éstas involucraron un tipo particular de comportamiento, vestimenta, tratamiento del cuerpo, alimento, vínculo social y con la divinidad, territorio, lengua y emoción, entre otros aspectos, los cuales reflejaban el orden y el equilibrio propios de la ciudad.

⁸⁵ Sahagún, *Primeros...*, cap. IV, párr. 11, f. 71r, p. 297.

⁸⁶ Escalante, “La cortesía...”, p. 270.

⁸⁷ Sahagún, *Florentine...*, 1969, lib. VI, cap. XLIII, p. 245.

El espacio “otro”, que comenzaba una vez que las fronteras de la ciudad habían sido atravesadas, se identificó con el bosque, la sierra y la cueva, entre otros lugares peligrosos —por ser morada de bestias y lugares en los que la desprotección del dios tutelar se hacía evidente— y salvajes, donde había ausencia de humanidad. Por ello, se convirtieron en metáforas adecuadas de la inmoralidad y la transgresión. Dicho espacio de alteridad también contempló los pueblos extranjeros, particularmente los de lengua no náhuatl, cuyas costumbres extrañas atentaban contra el orden y la moralidad de la ciudad.

La visión diacrónica de la oposición ciudad/espacio salvaje, que comportó la distinción primaria de dos ontologías diferentes: la chichimeca y la tolteca, permite visualizar algunos elementos que determinaron la configuración del sistema moral, del código de comportamiento y de la identidad étnica nahuas, los cuales impactaron en su concepción de ciudad. La actividad errante por territorios inhóspitos de las sociedades cazadoras-recolectoras, que emulaba el comportamiento de los animales del bosque, se opuso al rumbo fijo, lineal y ordenado que caracterizaba la vida en ciudad. Del mismo modo, su desarrollo en la planicie contrastó con el tipo de vida que se llevaba a cabo en la sierra y otras topografías irregulares, de tal manera que el territorio habitado constituyó un fiel criterio rotulador de la diferencia étnica.