



HAL
open science

Altepetl: el lugar del poder

Danièle Dehouve

► **To cite this version:**

Danièle Dehouve. Altepetl: el lugar del poder. *Americae. European Journal of Americanist Archaeology*, 2016, Altepetl, 1, pp.59-70. hal-02045605

HAL Id: hal-02045605

<https://hal.science/hal-02045605v1>

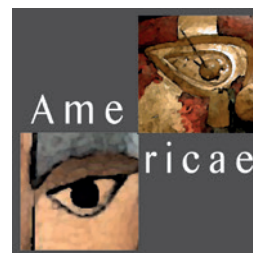
Submitted on 25 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



Altepetl: el lugar del poder

Danièle Dehouve

Americae, 1, 2016 | Altepetl, p. 59-70

mis en ligne le 15 novembre 2016

Coordinateur du dossier « Altepetl » : M. Charlotte Arnauld

ISSN : 2497-1510

Pour citer la version en ligne :

DEHOUE Danièle, « *Altepetl: el lugar del poder* », *Americae* [en ligne] | 1, 2016, mis en ligne le 15 novembre. URL : <http://www.mae.u-paris10.fr/americae-dossiers/americae-dossier-altepetl/altepetl-el-lugar-del-poder/>

Pour citer la version PDF :

DEHOUE Danièle, « *Altepetl: el lugar del poder* », *Americae* [en ligne] | 1, 2016, mis en ligne le 15 novembre 2016, p. 59-70 (<http://www.mae.u-paris10.fr/americae-dossiers/americae-dossier-altepetl/altepetl-el-lugar-del-poder/>).

Danièle Dehouve : LESC – UMR 7186, CNRS/université Paris Ouest Nanterre La Défense, École pratique des hautes études, université Paris-Sorbonne [daniele.dehouve@gmail.com].

© CNRS, MAE.

Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons : [Attribution – Pas d'Utilisation Commerciale – Pas de Modification 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Altepetl: el lugar del poder

Danièle Dehouve

LESC – UMR 7186, CNRS/université Paris Ouest Nanterre La Défense,
École pratique des hautes études, université Paris-Sorbonne
[daniele.dehouve@gmail.com]

En el centro de México, poco antes de la Conquista, los asentamientos humanos conformados en torno a sus soberanos recibían el nombre náhuatl de atl tepetl (“agua/cerro”). El artículo muestra que este binomio o difrasismo expresa un concepto y soporta una teoría política. La ciudad es el lugar del poder del rey cuyas competencias están designadas muy precisamente por medio de los desplazamientos metafóricos aplicados al difrasismo: relaciones con las divinidades de la fertilidad, guerra, justicia y relación con los orígenes. Después de la Conquista, el término lexical altepetl que pertenece al habla cotidiana reemplaza la forma sofisticada atl tepetl y sufre una evolución semántica fundamental que acompaña la reorganización político-territorial.

Palabras claves: atl tepetl, altepetl, ciudad, difrasismo, metáfora, guerra, justicia, realeza sagrada.

Altepetl: the place of the power

In the center of Mexico, on the eve of the Spanish conquest, the human settlements formed around a sovereign received the nahuatl name of atl tepetl (“water/mountain”). The article shows that this pair or difrasismo expresses a concept and supports a political theory. The city is the place of power and the difrasismo, by means of diverse metaphoric movements, indicates clearly the skills of the king: relations with the divinities of the fertility, war, justice and putting in touch with the origins. After the Conquest, the lexical altepetl term which belongs to everyday life speak overrides the complete shape atl tepetl and undergoes a fundamental semantic evolution, which comes along with the politico-territorial reorganization.

Keywords: atl tepetl, altepetl, city, difrasismo, metaphor, war, justice, sacred kinship.

Altepetl : le lieu du pouvoir

Au centre du Mexique, peu avant la conquête espagnole, les installations humaines autour d’un souverain recevaient en nahuatl le nom de atl tepetl (« eau/montagne »). L’article montre que ce binôme ou difrasismo exprime un concept et supporte une théorie politique. La cité est le lieu du pouvoir du roi dont le difrasismo, au moyen de déplacements métaphoriques divers, désigne clairement les compétences : relations avec les divinités de la fertilité, guerre, justice et mise en rapport avec les origines. Après la Conquête, le terme lexical altepetl qui appartient au parler quotidien prend le pas sur la forme complète atl tepetl et subit une évolution sémantique fondamentale, qui accompagne la réorganisation politico-territoriale.

Mots-clés : atl tepetl, altepetl, cité, difrasismo, métaphore, guerre, justice, royauté sacrée.

ALTEPETL O ATL TEPETL es un término compuesto de dos palabras de la lengua náhuatl: *atl* (agua), *tepetl* (cerro). Designa las ciudades del México central antes de la Conquista y durante dos siglos después cuando menos. Según García Martínez (1987: 72-73), el mismo binomio existe en totonaco, tepehua y otomí (poblaciones que vivían, entre otros lugares, en la Sierra Norte de Puebla estudiada por el autor). Montes de Oca (2013: 368-370) añade a esta lista el mixteco colonial y, entre los idiomas modernos, el popoloca de Sayula y de Oluta. Los quiches recurrían también al término “agua/cerro” para referirse a sus oratorios (*ibid.*). De esta manera, la noción fue ampliamente difundida en el área mesoamericana, sin embargo, los documentos en lengua náhuatl son los únicos que ofrecen una riqueza de datos suficiente para autorizar un análisis detallado.

Las investigaciones sobre *altepetl* se tropiezan con dos dificultades:

- el significado del término: el binomio “agua/cerro” fue traducido por los españoles del siglo XVI por “pueblo”, y por los investigadores modernos por “pueblo” o “ciudad” (Carrasco 1996: 29), “estado étnico” o “estado soberano” (Lockhart 1999: 27, 661). En otras palabras, los investigadores establecieron una equivalencia directa entre el término y un asentamiento de población concreto. Ahora bien, voy a mostrar que es preciso primero preguntarse por qué el término se compone de dos palabras con una fuerte connotación simbólica. Mi respuesta es que el doble término es un concepto (antes de aplicarse a un grupo en especial) y soporta una teoría política;
- la larga pervivencia del término durante dos siglos después de la Conquista cuando menos: esto plantea

problemas porque la concepción prehispánica del estado distaba de la de los españoles. Para éstos, el Estado era ante todo una jurisdicción territorial; las divisiones político-administrativas dibujaban territorios delimitados y ordenados según una jerarquía estricta. No era el caso del México central prehispánico. Por lo tanto el término *altepetl* cambió de sentido a medida que se desarrollaba la reorganización administrativa. Además, en lo que se refiere al centro de México, todos los documentos que mencionan el *altepetl* en un contexto político son posteriores a la Conquista. A menudo fueron producidos en apoyo a los pleitos entablados por ciertas capas de la nobleza indígena con el fin de conservar sus privilegios en el nuevo marco administrativo impuesto por los españoles. Por consecuencia, cualquier investigación sobre *altepetl* debe mostrarse muy atenta a la fecha exacta de producción de los documentos considerados y situarlos en su contexto histórico.

EL DIFRASISMO *ATL TEPETL*

“Agua/cerro” es un par de palabras formado según un procedimiento retórico conocido bajo el nombre de *difrasismo*. El término fue primero definido por Garibay (1961) como la asociación de dos palabras para producirse un tercer sentido. Por ejemplo, el difrasismo “falda/blusa” (en náhuatl de la época de la conquista, *cueitl/huipilli*) significa “mujer”. Dicha fórmula, también llamada “binomio” o “par”, representa un procedimiento típico de las lenguas mesoamericanas en general, sobre todo en contexto ceremonial (Montes de Oca 2004). Añado (Dehoue 2007a y b, 2009 y 2011) que un difrasismo representa una serie metonímica, es decir que está conformado por los componentes de la entidad nombrada: la falda y la blusa representan, en efecto, partes del vestido de la mujer.

Ahora bien, esta traducción no plantea dificultades tratándose de un conjunto metonímico tan sencillo como el de la “mujer”. Pero en el campo del poder y de la religión, los difrasismos en náhuatl se basan en términos que han sufrido un desplazamiento metafórico. La traducción se vuelve mucho más difícil. Tomemos el ejemplo del difrasismo “agua/cosa quemada” (*atl tlachinolli*) o “sangre/cosa quemada” (*teotl tlachinolli*), el cual, como se sabe, se traduce comúnmente por “guerra”. Pero ¿por qué y cuál es el sentido metafórico de los dos términos? ¿Cuál es el conjunto metonímico conformado por su unión? Los informantes de Sahagún (*FC*, VI: 244) aportaron una primera explicación en el siglo XVI. Ellos aclaran en náhuatl que la fórmula *teotl tlachinolli* designa “una gran guerra o una gran epidemia”. La exégesis en español añade que “pasó sobre nosotros la mar y el fuego”, porque *teotl* (“agua divina, maravillosa o verdadera”) designa el mar y *tlachinolli* (cosa quemada), el incendio (*HG*, VI, 43-13: 416). Así, los dos elementos

destructores –mar y fuego– se reúnen para conformar un difrasismo que designa las catástrofes en general, por ejemplo, una guerra o una epidemia. Pero esta explicación es sólo parcial, de manera que los investigadores han propuesto otras soluciones. Hace un siglo, Seler avanzó dos explicaciones dependiendo del contexto. Según la primera (Seler 1988, I: 97), la palabra “agua” (*atl*) remplazaba “agua/cerro” (*atl tepetl*), es decir, la ciudad, mientras la segunda, *tlachinolli*, designaba el incendio. Por lo tanto, el difrasismo significaba “ciudad quemada” en referencia a la costumbre de los guerreros mexicas que, al tomar una ciudad, incendiaban los templos y las casas. Este sentido remite al conjunto metonímico sencillo compuesto por los actos efectivamente realizados durante la toma de una ciudad. La segunda explicación de Seler (1988, I: 14, 90) se basa en un desplazamiento metafórico. El término *atl* significaría *teotl*, palabra que, además de su sentido de “mar” designa también la “sangre” humana vista como un “líquido divino” (de *teo[tl]*, dios y *atl*, “agua, líquido”). Con el sentido de “sangre/incendio”, la fórmula designaría los sacrificios humanos y la destrucción de la ciudad que concluyen una guerra. Así, los tres sentidos de *atl tlachinolli* aquí referidos serían “mar/incendio” (catástrofes), “ciudad quemada” (conquista), “sangre/incendio” (conquista).

Este ejemplo pone a la luz una característica importante de los difrasismos asociados al poder político-religioso, la de encajar distintos niveles de sentido, desde la designación de los componentes de un conjunto metonímico sencillo, hasta construcciones de un simbolismo elaborado. Aplicando este razonamiento al “agua/cerro”, se vuelve evidente que efectos de este tipo no podrían conseguirse por medio de un término sencillo como “pueblo”, “ciudad” o “estado”. Por lo tanto, es necesario considerar que los difrasismos no representan solamente una entidad, sino un concepto y son portadores de una verdadera filosofía política, comparable a las filosofías políticas del Viejo Mundo.

Esto explica que algunos investigadores hayan encontrado en el difrasismo “agua/cerro” unos significados que rebasan la simple traducción por “pueblo”. Seler (1988, II: 123-127), aunque no prestó demasiada atención al término, estableció una comparación entre los pronósticos de Venus en varios códices prehispánicos y sacó la conclusión que dos glifos son sinónimos: “agua/cerro” (*atl tepetl*) y el conjunto de los guerreros águilas (*cuauhyotl*); ambos conceptos coinciden porque “sólo ellos [los guerreros] cuentan en la comunidad” (*ibid.*, II: 123). Otros sentidos han sido propuestos por el historiador García Martínez (1987: 72-73) quien asume que *altepetl* reúne la tierra (por medio del “cerro”) y el agua y conforma un conjunto que significa la “vida” y la fuerza germinativa; además, la fórmula se referiría también al territorio patrimonial, así como al dios tutelar y al origen de los linajes gobernantes, es decir, a la historia de las instituciones políticas.

Prosiguiendo esta revisión bibliográfica desde un punto de vista cronológico, menciono un artículo mío (Dehouve 1997) en el cual presento *altepetl* como un símbolo de la vida social. El “cerro” es la morada del dios Tláloc, mientras el “agua” viva representa a su homóloga femenina, Chalchiuhtlicue. De su asociación sale el linaje; en efecto, en la tradición mexicana, la ciudad arquetípica está representada por la isla de los orígenes, Aztlan, donde se yergue un cerro rodeado por agua; la misma estructura renace en varias ocasiones durante la migración hasta la llegada a Tenochtitlan que, a su vez, se presenta como un templo en medio de una laguna.

Más recientemente, López Austin (*in* López Austin y López Luján 2009: 93 y ss.) ha detallado todos los significados poseídos por el cerro, el cual es:

- el eje cósmico de las fuerzas opuestas y complementarias, el centro del quince y el centro del mundo de cada comunidad;
- el punto de salida y ocaso de los astros;
- la reserva subterránea de las riquezas;
- el refugio de la flora y la fauna frente a los abusos humanos;
- la morada del dios patrono;
- el lugar de origen de los hombres;
- la fuente del orden social, del poder y la autoridad;
- el mundo de los muertos.

Apoyándose en esta demostración, el investigador reflexiona sobre la pluralidad de los significados del término *altepetl* (*ibid.*: 138-139). Hace notar con razón que éste sirvió para designar ciudades de tamaño y nivel jerárquico distinto, pero “lo que queda perfectamente claro en este concepto es la creencia que el orden social y político deriva de la sacralidad del Monte. El derecho de ocupar un sitio sobre la tierra es visto siempre como resultado de la donación divina a un grupo social” (*ibid.*: 138). La relación entre una localidad y el patrono de los habitantes es a menudo visible en el topónimo: por ejemplo, el dios Tlamatzincatl era patrono de Tlamatzinco. Además, el concepto de *altepetl* conlleva el de gobernante o *tlatoani* pues en el *Vocabulario* de Molina (1966), existe la entrada: “*Altepetl: pueblo o rey*”.

A este propósito, recuerdo que Pedro Carrasco (1996: 27) dudaba que *altepetl* significara realmente “rey”, pues no aparecía ninguna otra prueba de ello en otras fuentes. Sin embargo, encontré una: hablando del baño ritual del rey durante las ceremonias de entronización real, los informantes de Sahagún dicen: “allí toman su baño real, en el lugar del baño real, los reyes/las ciudades” (“*Oncan motlahtocapacah in netlahtocapacayan tlah-toqueh altepemeh*” [FC, IV: 92]).

Para volver al trabajo de López Austin, según él no cabe duda que “el gobernante era identificado con el Monte, el Dueño y la población que dirigía [...]. Si el Monte Sagrado era el corazón del mundo, el *tlatoani* se erigía como el corazón del pueblo” (López Austin y López Luján 2009: 139). Por fin, cabe hacer notar que la figura sagrada del cerro estaba replicada en la pirámide

central de la ciudad, llamada “cerro artificial”, *tlatepetlalilli* (FC, XI: 269), la cual era indispensable para que se llevaran a cabo los rituales, en especial los asociados al soberano y a la deidad patronal de la ciudad.

Las investigaciones citadas coinciden en los puntos fundamentales. Por medio del difrasismo “agua/cerro”, los mexicas quisieron expresar que los hombres viven en sociedad, en torno a una montaña que representa el centro del mundo (por el intermediario de su réplica local), fuente de agua y fertilidad, fundamento del linaje real y de su legitimidad, origen de la vida y la historia.

“Agua/cerro” es un concepto político y opino que su mejor traducción es la que ha sido propuesta por Boone (2007: 153), después de otros investigadores: *polity*, es un término inglés que significa a la vez “organización política” y “entidad política” (sin especificar un nivel en la jerarquía administrativa). De hecho, se trata del equivalente mexicano del concepto griego de *polis*. Efectivamente, según Aristóteles, el hombre, “animal político” por naturaleza, era incapaz de vivir fuera de la sociedad; la ciudad disfrutaba de una anterioridad sobre sus partes y los individuos, y representaba la forma más desarrollada de la sociabilidad humana (Aristote 1989, *La Politique*, L. I, cap. 1). Sin duda los mexicas no se hubieran negado a decir lo mismo, añadiendo que, según ellos, no existía una ciudad sin rey.

ATL TEPETL Y EL SOBERANO

Llegados a esta etapa, y con el fin de explicar cómo el grupo social se construye en torno a la persona del soberano, es necesario introducir la noción de “realeza sagrada” (Dehouve 2006 y 2016). Ella es de orden antropológica e histórica. La realeza sagrada debe ser distinguida de otros tipos de realeza más conocidos de nosotros, como la realeza de derecho divino y la monarquía absoluta que existió en Francia entre el siglo VIII y XVII. La realeza sagrada representa una forma de sociedad cuyos teóricos fueron James Frazer (1911-1915) y Arthur M. Hocart (1936). Muy común en el mundo entero, desde la India antigua, la Oceanía y la África contemporáneas, es un sistema social caracterizado por una relación específica entre el campo político y el religioso. Un personaje central o un grupo de personajes reales solidarios dispone de la facultad de promover la prosperidad del grupo social por medio de su actividad ceremonial.

En el caso del centro de México, el poder era asumido por un grupo de personajes reales solidarios llevando el título de *tlatoani* o *tecuhtli*. El soberano mexicano de categoría superior recibía el nombre de *tlatoani* (también ortografiado *tlatoani*) “el que habla”, es decir, “él que ordena y manda”. Los más importantes de los reyes recibían el título de *huey tlatoani* (“gran rey”). En la víspera de la conquista española, el centro de México estaba ocupado por los tres reinos que conformaban la “Triple Alianza” –México-Tenochtitlan, Texcoco y

Tlacopan—, cada uno de ellos dirigido por un *huey tlah-toani*. Inmediatamente subordinados a cada uno de ellos, muchas veces dentro de la misma ciudad, varios asentamientos tenían cada uno su propio rey *tlahtoani*. A su vez dependientes de estos reyes, otros personajes subalternos eran considerados como reyes de categoría inferior: el *tecuhtli* o *teuctli* cuyo reino se llamaba *tecuhyotl*.

El grupo conformado en torno al rey era la unidad social de base. La “casa real”, el *teccalli*, conformaba un *corporate group* a nivel económico y político y poseía tierras y servidores que las trabajaban en calidad de terrazgueros o tributarios; el rey tenía una esposa legítima y varias concubinas y estas mujeres participaban en la economía familiar hilando y tejiendo el algodón. Sus parientes se llamaban “hijos” o “nobles” (sg. *pilli*, pl. *pipiltin*) y se distribuían a lo largo de una jerarquía, desde el hijo de mujer legítima llamado *tlazopilli*, hasta el hijo de concubina llamado *calpampilli*. A su vez los nobles de mayor rango vivían en su propio palacio de nivel subalterno (*picalli*) con su mujer y sus concubinas, sus tierras y sus campesinos.

La versión mexicana de la realeza sagrada se construía en torno al rey *tecuhtli* o *tlahtoani* cuyas competencias eran político-rituales. En primer lugar, el rey era responsable de dirigir las guerras que, como se sabe, cumplían la función cósmica de alimentar el sol y la tierra. Por eso la ciudad “agua/cerro” estaba habitada y protegida por sus guerreros y la noción de *cuauhyotl* era inseparable de la de *atl tepetl*. La segunda obligación del rey se refería al ejercicio de la justicia y la tercera a sus responsabilidades frente a las fuerzas telúricas y pluviales que proporcionaban los víveres y la alimentación de los hombres. La prosperidad del grupo descansaba en la persona del rey, en sus capacidades a celebrar los ritos y en su fuerza corporal propia: éste es el rasgo esencial que permite hablar de realeza sagrada. Por consecuencia, los reyes del centro de México entablaban relaciones estrechas con ciertas deidades.

El difrasismo “agua/cerro” designa claramente las dos potencias naturales que rigen el agua y la fertilidad. El “cerro” es la morada del dios pluvial Tláloc. Con sus ayudantes réplicas, los *tlaloqueh*, es decir, los múltiples cerros que se extienden en la superficie de la tierra, acarrear las nubes, el trueno y el agua fertilizadora del cielo (véanse las numerosas publicaciones de Broda sobre este tema, por ejemplo, Broda 1991).

La deidad que corresponde al término “agua” es Chalchiuhtlicue, “La de la falda de jade”, patrona de las aguas terrestres, descrita como la hermana o compañera de Tláloc. Chalchiuhtlicue está citada en el texto siguiente, en relación con la morada de Tláloc, el *tlalocan*:

la gente de Nueva España, la gente de antes, decía: [los ríos] llegan, brotan del tlalocan, pertenecen a la diosa llamada Chalchiuhtlicue, proceden de ella. Y decían que las montañas eran lugares de nágual [lugares mágicos, sagrados], encima de ellas tienen tierra, piedra, es como si fuera una olla, o una casa llena

de agua que está aquí [...] Y así los asentamientos humanos se daban el nombre de altepetl, decían que esta agua/cerro, este río fluye desde el interior del cerro, es Chalchiuhtlicue la que la manda, que la da. (FC, XI: 247, mi traducción)

De esa manera, el agua de “La de la falda de jade” brotaba del cerro de Tláloc. Las dos potencias se encontraban unidas en el seno de las montañas vistas como ollas repletas de agua, en contacto por vías subterráneas con el mar y los ríos y capaces de originar las nubes, el trueno y la lluvia. Si Tláloc traía los aguaceros, Chalchiuhtlicue se encargaba de las aguas del riego. En nuestros días todavía, los habitantes de la región de Tezcoco dan a la deidad de los canales de irrigación el nombre de Reina Xochitl (Lorente Fernández 2012). Queda por explicar cuáles eran las relaciones entre el rey y estas potencias de la fertilidad del llamado “complejo Tláloc”.

La relación del *tlahtoani* con Tláloc se origina durante la migración mexicana. Pude demostrar (en Dehouve y Vié-Wohrer 2008: 37-40) que el tema del rey chichimeca (bárbaro, cazador y guerrero) que desposa la princesa de Colhuacan, descendiente de los toltecas, remite al paradigma del “rey extranjero”, mismo que ha sido analizado por Sahlins (1989) en Oceanía. La dinastía real mexicana proviene de la unión entre el inmigrante chichimeca y la hija de los dueños de la tierra y la autoctonía. Ahora bien, los *tlaloqueh* son las deidades de la autoctonía, lo que arroja luces sobre el mito referido por la *Leyenda de los soles* (1992: 172) que cuenta que el jefe mexicano, Tozcuecux, sacrificó a su hija a las deidades pluviales a cambio de maíz. Después de presentar en ofrenda un manojito de elotes, el sacerdote que servía de intérprete dijo: “los dioses piden la hija de los mexicanos de Tozcuecux, pues, de ahora en adelante los mexicanos comerán el maíz en este país”. Tras inmolar a la muchacha en Pantitlan, en medio del lago de Texcoco, los dioses de la lluvia devolvieron al jefe mexicano el corazón de la princesa junto con todas las semillas comidas por los hombres, y el agua del cielo empezó a caer y hacer reverdecer la vegetación. Durante la fiesta anual de *Huey Tozoztli*, los reyes de las ciudades de la Triple Alianza recordaban este suceso mítico y subían en persona a lo alto del Cerro Tláloc, de 4120 metros de altura, para dar muerte a varios niños, mientras una niña era arrojada en la laguna de Pantitlán (Dehouve y Vié-Wohrer 2008: 112). De esta manera, los soberanos ponían el mito en escena y, al mismo tiempo, representaban la ciudad frente a los poderes de la autoctonía y renovaban la alianza antaño pasada con ellos.

Tras haber recordado las relaciones del rey con Tláloc y Chalchiuhtlicue vistos como deidades de la fertilidad, es preciso preguntarse si éstas cumplen con funciones ligadas al poder de manera más específica. Es principalmente Chalchiuhtlicue, diosa de las aguas terrestres y del riego, la que posee esta faceta. En el difrasismo “agua/cerro” (*atl tepetl*), está presente en el primer término, *atl*. De hecho, en razón de su función purificadora el

agua intervenía en todos los rituales mexicas. Tal era el caso, en particular, durante la ceremonia celebrada en el momento del nacimiento de un bebé que tenía el objetivo de limpiar al recién nacido de la suciedad que le habían transmitido sus padres; el niño conseguía la pureza del jade bajo los auspicios de Chalchiuhtlicue, “La de la falda de jade”. Voy a mostrar que dicha función purificadora caracterizaba también un atributo real de importancia, el ejercicio de la justicia.

En efecto, el término “agua” (*atl*) entraba en la composición del difrasismo que significaba “justicia”: *matlalatl tozpalatl* (“agua azul/agua amarilla”). La primera agua tenía el color de la flor azul cielo llamada *matlalin* (*commelina celestis*) y de la tinte verde oscuro que se extraía de ella. De manera general, el agua azul-verde designaba una extensión líquida profunda y connotaba la pureza. *Matlalin* poseía más o menos el mismo sentido que el jade llamado *chalchihuitl*. Cuando los habitantes de Tenochtitlan veneraban a Chalchiuhtlicue, “La de la falda de jade”, los de Tlaxcala adoraban a Matlalcueyeh, “La de la falda de *matlalin*”. Ambas diosas y materias eran simbólicamente equivalentes, y de ello se puede deducir que el “agua azul” (*matlalatl*) designaba la purificación por el agua.

El segundo término del difrasismo, “agua amarilla” (*tozpalatl*), se refería al color de un loro llamado *toztli* (*Amazona ochrocephala*), cuya característica es cambiar de plumaje a la edad adulta. Su cabeza cubierta de plumas verdes a su nacimiento toma un matiz amarillo brillante a medida que crece (*HG*, XI, 2: 631 y Peterson y Chalif 1973: 77). Las avejillas de cabeza verde recibían el nombre de *toznene* (“bebé *toztli*”), lo que permite afirmar con seguridad que el nombre de *toztli* estaba asociado a la edad adulta del perico y a su color amarillo. De hecho, el agua amarilla poseía, como el agua azul-verde, propiedades purificadoras: “es como una agua clarísima con que vos, señor, laváis las culpas” (*HG*, VI, 7: 312). Además, después de purificarlo por medio de un ritual que describiremos más adelante, se decía a un culpable: “De nuevo te has vuelto un niño, un joven, te vuelves perico *toztli*, un jade, una turquesa, floreces, vuelves a florecer, sales del huevo, naces en la tierra” (“*axcan occepa tipilquiza, ticonequiza, occepa iuhquin tipiltzintli timochihua in titoztli, tichalchihuitl, titeoxihuitl timochihua, ticueponi, occepa yancuican tixotla, titlapani, titlacati in tlalticpac*”, *FC*, VI, 7: 32, mi traducción).

Así, las plumas amarillas del loro connotaban la pureza de la juventud. Por eso es que el difrasismo *matlalatl tozpalatl*, asociando las dos aguas, azul y amarilla, designaba los rituales de purificación celebrados para eliminar las impurezas metafóricas. “Los excrementos, la suciedad, el polvo” (*cuitlatl, tlazolli, teuhli*) se referían a los delitos cometidos por los habitantes de la ciudad, principalmente el adulterio, el robo y la borrachera. Los adúlteros eran llamados “creadores de suciedad” (*tlazolchihuhqueh*). Y se creía que la acumulación de impurezas conllevaba catástrofes capaces de destruir la

ciudad: las enfermedades y las epidemias, las guerras y las destrucciones, la sequía y la hambruna. El rey, en su papel de justiciero, tenía la responsabilidad de lavar, de manera reiterada, la suciedad producida por el pueblo, y de esta manera evitar la ruina de la ciudad.

Los sacerdotes advertían al rey: “Entre tus manos descansará el agua azul/el agua amarilla [la justicia], que es la lavadura/el baño [la purificación] de la cola/el ala [el pueblo], y harás salir el agua fría/darás a la gente el agua fría/la ortiga [darás el castigo]” (“*te momac maniz in matlalatl, in tozpalatl [tozpalatl] in ipapacoca, in iahaltitoca in cuitlapilli, in atlapalli, auh tehhuatl ticquixtiz in atl cecec, tehhuatl tictemacaz in atl cecec, in tzitzicaztli*”, *FC*, VI, 14: 76). Al morir el rey en ejercicio, la ciudad corría el riesgo de estar cubierta de excrementos, pues ninguno ya ejercía la justicia: “Pobre del lleno de polvo [el delincuente]: ¿Quién lo lavará/lo bañará [lo castigará]? ¿Quién cogerá/tomará su suciedad/su podredumbre [sus faltas]? ¿Quién los llevará a otro lado [los hará desaparecer]?” (“*Motolinia in teohyoh in tlazolloh zac quipapacaz, ac cahaltiz, ac quicuiliz, ac caniliz in ihaca, in ipalanca, ac quicuaniliz, ac chico tlanahuac quihuiquiliz?*”, *FC*, VI, 5: 23. Mi traducción entre corchetes indica el sentido de los difrasismos y las metáforas).

Existían dos maneras de lavar las faltas, es decir, dos clases de justicia. La primera pertenecía exclusivamente al rey y consistía en la pena de muerte, bajo los auspicios de Tezcatlipoca (un dios del poder) y Xiuhtecuhtli (dios del fuego). Unos jueces y ejecutores nombrados por el rey lo asistían. La segunda forma de justicia consistía en un castigo menos radical impuesto bajo los auspicios de Tezcatlipoca, de Tlazolteotl, una diosa especializada en el adulterio, y de Chalchiuhtlicue, diosa de las aguas terrestres. El ritual dedicado a Tlazolteotl (descrito en el *FC* y la *HG*, I, 12 y VI, 7) ha sido calificado de “confesión” por los misioneros que deseaban comprobar con ello que los indios prehispánicos habían conocido y practicado el sacramento más importante de la religión católica. Pero, de hecho, este ritual representaba en realidad una “penitencia judicial”, que consistía en unas mortificaciones seguidas por un baño purificador. Se practicaba bajo la responsabilidad de especialistas en varias fechas, y de manera más oficial el día Uno Perro: entonces la corte de justicia decidía quién sería ejecutado y quién beneficiaría de un simple baño purificador en la fuente sagrada de Chapultepec (*FC*, IV: 91). Pero en caso de recidiva, no habría salvación y el culpable sería ejecutado.

El difrasismo *matlalatl tozpalatl*, “agua azul/agua amarilla”, tenía, pues, el sentido general de “purificación”. Designaba las penas judiciales, bajo la forma de penitencia y baños, así como la ejecución capital. Los dioses asociados a esta purificación eran Tezcatlipoca, Tlazolteotl, Chalchiuhtlicue y Xiuhtecuhtli, de los cuales los textos dicen que “bañaban/lavaban a la gente”.

Esta demostración arroja nuevas luces sobre el difrasismo “agua/cerro” traducido por “ciudad”. Bajo el efecto

de un desplazamiento metafórico, el primer término, “agua”, toma el sentido de “justicia”. Y sabemos que esta responsabilidad descansa en el rey en persona. Así el difrasismo “agua azul/agua amarilla” se conecta directamente con el “agua/cerro” porque deriva del término “agua”, el cual remite a la función purificadora de la diosa Chalchiuhtlicue.

Una segunda clase de desplazamiento metafórico aplicado al “agua” está en el origen del difrasismo “agua/cosa quemada” (*atl tlachinolli*), o “sangre/incendio” (*teoatl tlachinolli*) traducido por “guerra”, del cual hemos hablado arriba. Designa la función esencial del rey sagrado encargado de promover la guerra y los sacrificios humanos con el fin de nutrir el sol y la tierra. Claramente identificado desde Selser, el difrasismo está representado en los códices prehispánicos en varias ocasiones.

Cuando el planeta Venus aparecía por primera vez como estrella de la mañana, los antiguos mexicanos pensaban que hacía correr peligros a ciertas categorías de la población, en función del signo que reinaba en el calendario de 260 días. Selser (1988, II: 118-124) estableció una comparación entre las láminas de los pronósticos atados a Venus en los *Códice de Dresde*, 1983, *Códice Borgia*, 1988, *Códice Vaticanus B1993* y *Códice Cospi*, 1994. Uno de los riesgos amenazaba a la ciudad de derrota de sus guerreros seguida de sacrificios humanos. La representación del *Códice Cospi* (fig. 1) es de particular interés. A la izquierda, el dios Tlahuizcalpantecuhtli encarna a Venus y planta su dardo en la ciudad, dibujada a la derecha. El difrasismo *atl tepetl* está representado por un cerro de color verde, del cual brotan por debajo dos corrientes de agua del mismo color. La destrucción de la ciudad por la guerra está expresada por las corrientes de líquido rojo que salen por detrás del cerro. En efecto, el dardo del dios traspasa un corazón rojo situado en el centro del cerro. Se puede leer este corazón como *iyollo altepetl*, el “corazón de la ciudad”, sinónimo del rey *tlahtoani* (FC, VI: 110), que

encarna aquí tanto el paradigma del guerrero como el de la ciudad. De este corazón fluyen por delante del cerro un río rojo que representa la sangre, y un río amarillo salpicado de plumas y ornado de flores que aluden al sacrificio humano. No cabe duda que la guerra haya sido encarnada por las corrientes de sangre y fuego representados como líquidos, es decir, derivaciones del término *atl*, “agua, líquido”.

La figura 1 muestra, pues, tres clases de “aguas” distintas divididas en dos corrientes: el doble río de agua perteneciente al glifo de la ciudad, un doble río de sangre que alude a la derrota del rey y un doble río de sangre y fuego que significa la conquista. Esto muestra claramente que cada representación de río tiene su propio sentido, pero al mismo tiempo que todas tienen en común el elemento líquido, el cual permite pasar de una idea a otra.

Esto explica que el difrasismo “agua/cerro” que designa la ciudad haya remitido directamente a las dos funciones del rey –guerra y justicia–, ambas designadas como una clase particular de “agua”: “agua de fuego y sangre” en el primer caso, “agua azul/amarilla” en el segundo. Dicho de otro modo, el par “agua/cerro” designa las deidades de la fertilidad, pero alude también el poder político-ritual que rige la ciudad.

Las aguas metafóricas de la guerra y la justicia estuvieron presentes desde la fundación de Tenochtitlan. En efecto, la ciudad fue construida encima de dos cuevas de las cuales emanaban dos corrientes de agua. De la primera brotaba un “agua de fuego” (*tleatl*) y “un lugar de agua quemadora” (*atlatlayan*) y de la segunda el “agua azul” (*matlalatl*) y el “agua amarilla” (*tozpalatl*) [Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicayotl*, 1998, 1r: 3-4; véase también 88r: 63]. Obviamente la primera cueva albergaba el difrasismo que designaba la guerra (una representación de *atl tlachinolli*), y la segunda su equivalente para la justicia (*matlalatl tozpalatl*).

La *Historia Tolteca-Chichimeca* (fl. 16, ms 51-53: 29) proporciona la imagen bien conocida de dos ríos de agua

Figura 1. La destrucción de la ciudad por la guerra, *Códice Cospi* (1994), lám. 10 (dibujo: Dehoue).

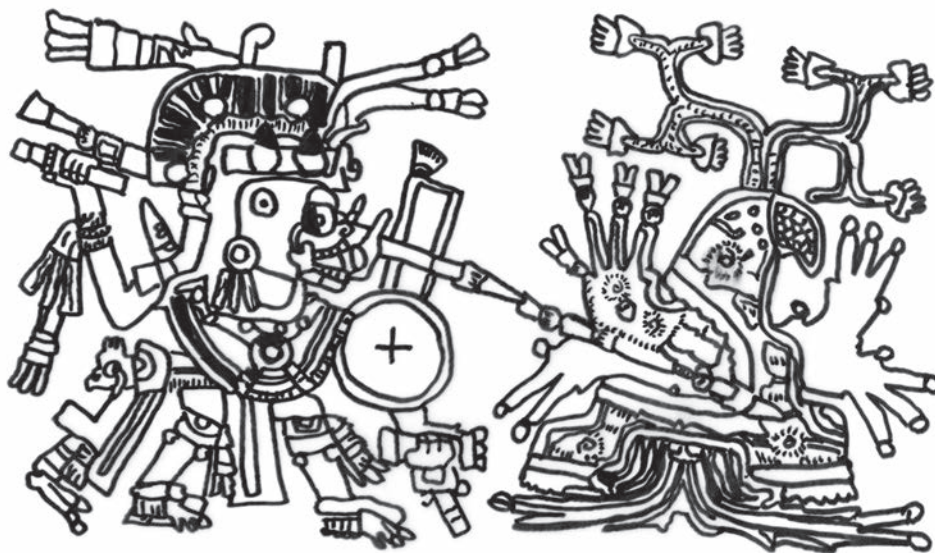




Figura 2. El agua azul y el agua roja al origen de la ciudad. *Historia Tolteca-Chichimeca* (fl. 16, ms 51-53) in Kirchhoff y Reyes 1989: 29 (dibujo: Dehouve).

al origen de la ciudad de Tula (fig. 2). Generalmente los investigadores los han interpretado como la expresión gráfica de la guerra, “agua/cosa quemada” (*atl tlachinalli*). Pero se puede proponer otra hipótesis, según la cual el primer río, de color azul, designaría, mediante su primer término, el difrasismo “agua azul/agua amarilla” y representaría la justicia. El segundo, de color rojo, figuraría el agua de fuego que designa la guerra.

Lo interesante es que todo esto comprueba la posibilidad que las dos funciones políticas mayores del rey hayan sido incluidas en la representación de la ciudad como “agua/cerro”. Esto demuestra el interés que los mexicas encontraban en el uso de los difrasismos para expresar y legitimar su filosofía política. Asimismo se puede concluir que, en el binomio “agua/cerro”, es el primer término, el agua, el que es portador de la mayor polisemia, pues remite a la vez al riego, a la purificación y a la guerra.

He mostrado que, en nuestros días, la vida ceremonial de los indígenas tlapanecos del estado de Guerrero, especialmente en sus rituales de poder, está suspendida a la existencia de dos tipos de lugares sagrados: el cerro y el manantial. A los cerros (y los lugares asociados como las cuevas) los alcaldes piden la lluvia y una buena temporada de lluvias. El manantial y las otras aguas terrestres vivas son las grandes purificadoras. Reciben los desechos rituales que sería peligroso de conservar en el pueblo después de las ceremonias; además, sus aguas lavan los lugares e instrumentos de poder, así como los propios dirigentes políticos (Dehouve 2007a y b; Dehouve y Prost 2004). De esta manera, el poder y el ritual no podrían existir sin estos dos lugares sagrados, los cuales, a fin de cuenta, representan los dos términos del viejo difrasismo: el agua viva de Chalchiuhtlicue y la montaña de Tláloc.

ATL TEPETL Y ALTEPETL EN EL IDIOMA

Diré unas palabras de las dos formas del difrasismo, la completa (*atl tepetl*) y la lexicalizada (*altepetl*). La forma completa es común en los discursos rituales. A

nivel gramatical, cada término del binomio se declina o conjuga de manera separada. Montes de Oca (2013: 50-51) precisa sus contextos de uso gramatical:

- sustantivo poseído: “su agua/su cerro”, *in imauh in itepeuh* (FC, VI: 47);
- sustantivo poseído honorífico: “su venerada agua/su venerado cerro”, *in matzin in motepetzin* (FC, VI: 2, 3, 23, 43, 58, 61, 79, 80, 82);
- agentivo: “los dueños de agua/dueños de cerro”, *ahuaqueh tepehuaqueh* (FC, VI: 49, 53, 67, 79);
- vocativo: “ô dueños de agua/ô dueños de cerro”, *ahuaquehé tepehuaquehé* (FC, VI: 74);
- incorporación: “el que cuidará el agua/él que cuidará el cerro”, *in apiaz in tepepiaz* (FC, VI: 17), en plural: *in apixqueh in tepexiqueh* (FC, VI: 79).

Otra característica del difrasismo es que puede designarse de manera abreviada por medio de uno de los dos términos que lo componen: el agua (la ciudad se denomina *atzintzli*, “agua venerada”, FC, VI: 9) o el cerro (las doce ciudades de los mercaderes mexicas se llaman *matlactepetl omome*, lit. “diez cerros y dos”, FC, IX: 52).

Llama la atención la diferencia entre estos usos gramaticales sofisticados que prevalecen en los discursos rituales y la forma abreviada usada fuera de ellos. Cuando los informantes de Sahagún describen su forma antigua de vida, utilizan el término *altepetl* en lugar de *atl tepetl*. Entonces, dicen “su *altepetl*” (*imaltepeuh*) en lugar de “su agua/su cerro” (*imauh itepeuh*), “el dueño de un *altepetl*” (*altepehua*) en lugar de “el dueño de una agua, el dueño de un cerro” (*ahua tepehua*), “el guardián del *altepetl*” (*altepepia*) en lugar de “el guardián del agua, el guardián del cerro” (*apia tepepia*) [véase por ejemplo: *altepehua* (FC, VII: 29, XII: 100) y *altepepia* (FC, VIII: 56)]. En el Libro VI, *altepetl* aparece solamente cuatro veces en un discurso ritual (FC, VI: 75, 108, 110); en todos los otros casos, la ciudad está designada por medio del difrasismo *atl tepetl*. Dicho de otro modo, en los textos en náhuatl de la mitad del siglo XVI, *atl tepetl* forma parte del discurso ritual y *altepetl* del habla corriente.

Además el difrasismo completo rara vez se pluraliza. No conozco más que un solo caso de este tipo: la mención

referida *supra* de las “doce ciudades” de los mercaderes mexicas (*matlactepetl omome*, lit. “diez cerros y dos”, *FC*, IX: 52). Se ve que sólo el segundo término del difrasismo ha sido conservado y no se le ha aplicado el sufijo que marca el plural, de acuerdo con la regla gramatical del náhuatl según la cual los objetos inanimados no lo reciben. Sin embargo pueden pluralizarse con la ayuda de un “clasificador numérico” y es precisamente este papel gramatical que desempeña aquí *tepetl*, siendo su propio clasificador. En cambio, la forma lexicalizada *altepetl* posee un plural: *altepemeh*. Éste no aparece más que una vez en la parte en náhuatl de la obra de Sahagún (*FC*, IV: 91), pero se volverá muy frecuente en el curso del siglo XVI. Sin embargo, y al mismo tiempo, en el contexto colonial la noción sufre un deslizamiento semántico radical. Forzado de adaptarse a la división político-administrativa impuesta por los españoles, el término *altepetl* cambia de sentido y termina designando una localidad dotada de la categoría de “pueblo cabecera”. Por lo tanto, hay que permanecer muy atentos a la fecha y al contexto histórico de los documentos coloniales que recurren a este término, como lo voy a exponer rápidamente.

ALTEPETL DESPUÉS DE LA CONQUISTA

Nuestra concepción de la ciudad proviene de una sociedad organizada en torno a un Estado centralizado que otorga a las localidades una categoría dependiendo de su tamaño y su lugar en la jerarquía político-administrativa. Además, el Estado es territorial y cada subdivisión posee su propia jurisdicción delimitada con cuidado. Tal era el universo mental de los españoles de la Conquista, pero es de preguntarse si también era el caso de los habitantes prehispánicos del centro de México.

En primer lugar, es necesario aclarar que nuestro conocimiento de los señoríos prehispánicos proviene en gran parte de textos redactados después de la Conquista. De esta manera, la realidad del *altepetl* aparece a menudo bajo un vocabulario jurídico español. En una primera etapa, los conquistadores se repartieron derechos sobre la población indígena bajo el concepto de “encomienda”: sus interlocutores eran el “señor natural” o cacique y “principales”, antiguos *tlahtoani* y *tecuhtli*. A partir de 1550, si bien las encomiendas no desaparecieron de una vez, una reforma administrativa y territorial de gran alcance se inició con la transformación del tributo y la primera ola de congregaciones. Las nuevas unidades eran el “pueblo cabecera” y sus “sujetos” (pueblos, estancias y cuadrillas). Los descendientes de los reyes prehispánicos trataron de sobrevivir en este nuevo ambiente ocupando la función de gobernador y varios puestos en los “gobiernos de república” (Dehouve 1990 y 2001). El siglo de la Conquista es rico en documentos que conforman la base de nuestra reflexión sobre el pasado precortesiano.

Estos preliminares nos permiten abordar una de las cuestiones más debatidas por los investigadores: la del

territorio ocupado por las ciudades prehispánicas. La postura de Lockhart (1999) es la que mayor impacto tuvo entre los investigadores hasta la fecha (véase entre muchos otros a Fernández Christlieb y García Zambrano 2006). Según Lockhart (1999: 29), “los requerimientos mínimos para un *altepetl* [prehispánico] eran un territorio, un conjunto [...] de partes constitutivas cada una con su nombre propio, y un gobernante dinástico o *tlahtoani*”. De manera significativa, la definición empieza por el territorio. Para explicar que, en ciertos casos, éstos fueron discontinuos, el historiador añade: “es probable que los territorios, en su origen, tendieron a ser continuos y que las complicaciones hayan surgido posteriormente” (*ibid.*: 31). En el pensamiento de Lockhart, el aspecto territorial de las ciudades prehispánicas no se presta a duda, de manera que los españoles “no pudieron menos que tomar en cuenta las unidades prominentes llamadas *altepetl*, organizadas en forma compleja y fuertemente territoriales, de modo que con frecuencia cada vez mayor concedieron encomiendas en términos de ellas, a las que denominaron pueblos” (*ibid.*: 47).

Sin lugar a dudas, esta posición está bastante exagerada: los textos de la época muestran claramente que las encomiendas fueron otorgadas con base en la existencia de reyes llamados “señores naturales” por los españoles. Los títulos otorgados a los encomenderos rezaban: “Por la presente, se ponen en sus manos [...] al señor y los naturales del pueblo de [...] a fin de que le sirvieran en sus empresas y sus explotaciones, conforme a las ordenanzas y los civilizara e instruyera en las cosas de la fe” (Dehouve 2001: 92). Motolinía explica además que “Cuando se repartió el país entre los españoles, cada uno se concertaba con el cacique, señor y principales del pueblo que le encomendaban que tanto había de dar cada ochenta días” (citado en *ibid.*: 93). Jamás la encomienda llegó a representar una unidad territorial ni agraria; muy al contrario, se define jurídicamente como la concesión de derechos sobre una población por el intermediario de su rey prehispánico.

¿Cuál era, entonces, la relación del *atl tepetl* con la tierra? Para contestar esta pregunta es necesario diferenciar la noción de tenencia de la tierra (es decir, concesión de derechos agrarios sobre los terrenos de cultivo) y la de territorio (es decir, jurisdicción atribuida a un asentamiento con categoría administrativa). En lo que se refiere a la tenencia de la tierra, no cabe duda que la nobleza indígena prehispánica poseyera parcelas de riego, bajo varias formas de tenencia, junto con campesinos que las cultivaran. Pedro Carrasco, quien estudió durante muchos años esta cuestión en lo que se refiere a las ciudades de la Triple Alianza, muestra que los reyes y sus parientes tenían tierras trabajadas por campesinos (*macehuales*) y terrazgueros. Los reyes repartían también parcelas y derechos a percibir el tributo entre otros reyes, nobles y grandes guerreros. Acostumbraban distribuir tierras situadas en un mismo lugar a personajes distintos, de manera que “casi todos ellos tenían tierras en las mismas partes,

y que la población de un mismo lugar daba prestaciones a varios señores” (Carrasco 1996: 56). Esto producía un “entreveramiento de territorios” en todos los niveles de la estructura social:

México, Tetzaco y Tlacopan tenían sujetos, cada uno en los territorios de los otros dos, y además, las tres capitales tenían posesiones separadas en varias regiones tributarias, como Tlalhuic, Chalco y Toloacan. Dicho de otra manera, en cada región había posesiones de las tres capitales [...]. El entreveramiento de tierras y unidades políticas también toca a la cuestión de los linderos y fronteras. Era general en Mesoamérica que varios señoríos o grupos de señoríos dominaran un territorio dentro del cual tenían sus sujetos entreverados. De varios lugares se dice que no tenían términos señalados entre los distintos señoríos o cabeceras, porque sus sujetos o estancias estaban entremetidos. (*ibid.*)

De esta manera, *el entreveramiento de tierras repercutía sobre el territorio* e impedía que las jurisdicciones de los *atl tepetl* fueran continuas. Esto es un hecho innegable notado por muchos investigadores. Así, Martínez (1984 y 2012), especialista de la provincia de Tepeaca, que aglutinó después de la Conquista los señoríos de Tepeaca, Tecali, Tecamachalco y Quecholac, caracterizó esta entidad de esta manera:

Una provincia que mantenía como una de sus características principales el hecho de que las fronteras señoriales se entremetieran, interpolándose tierras y casas [...]. Esta situación no era rara en otras partes de Mesoamérica, pero aquí, además, los señoríos de Tecamachalco y Quecholac, fundados y regidos por una misma dinastía popoloca, compartían un mismo territorio, sin demarcación alguna y sin que sus jurisdicciones se confundieran. (Martínez 2012: 102)

El investigador asienta que cada señorío estaba gobernado por varios señores que llevaban todos el mismo título de *tlatoani* o el de *tecuhtli* (o *teuctli*). Non obstante la diferencia de rango entre estos títulos, cada uno de estos señores era la cabeza de una “casa señorial” o *teccalli* conformada por tres elementos: un grupo de parientes nobles o linaje; cierta cantidad de tierras que el linaje poseía en forma corporada; y un número determinado de campesinos que pagaban tributo y prestaban su trabajo. Como las parcelas se hallaban dispersas en el territorio señorial, muchas de las estancias sujetas a la cabecera reunían tierras y hombres asignados a varios señores.

Martínez hace notar que hacia 1580 Tecamachalco poseía 25 estancias o aldeas sujetas y 26 a Quecholac. Al contrario de lo que se pudiera pensar, no estaban administradas por un número igual de dignatarios. En efecto, los “mandones” llamados *tequitlatos* y *calpixques* encargados de reunir el tributo y ordenar las prestaciones de trabajo eran ¡92 en Tecamachalco y 153 en Quecholac! Esto comprueba, según el historiador, que ellos no deben ser considerados como representantes de barrios, sino como parte de la estructura señorial: “cada

casa señorial o *teccalli* tenía, para la administración de sus bienes, en los lugares donde los poseía, el mandón o mandones según la cantidad de sus *macehuales*. La casa señorial era la unidad social, política y económica básica de los señoríos, y era a través de ella como se gobernaba la república” (Martínez 2012: 122).

Mis investigaciones históricas en la región de Tlapa, en el actual estado de Guerrero, han puesto en evidencia los mismos rasgos. En primer lugar, como sabemos, los *altepemeh* tenían un tamaño y una potencia muy variable y, además, en un mismo *altepetl* podían vivir varios reyes con título de *tlautoani* o distintos *altepemeh* ocupar el mismo lugar. La sierra de Tlapa proporciona buenos ejemplos del fenómeno, pues la región había sido conquistada por olas sucesivas de inmigrantes de origen mexica que se habían asentado en la parte septentrional de la zona, de manera que un gran número de reyes se encontraban reunidos en un espacio bastante limitado en los entornos de la ciudad de Tlapa, con sujetos esparcidos en lo alto de la montaña (Dehouve 1995 y 2001: 84-85). Una lista administrativa de 1571 clasificando 11 pueblos cabeceras sujetos a Tlapa, cada uno con un promedio de seis a 20 estancias sujetas, muestra que a la fecha prevalecía un entreveramiento de los sujetos. Así, por ejemplo, la cuadrilla de Ayotzinapa poseía 52 indios tributarios subordinados al pueblo cabecera de Tlapa y 16 al de Petlacala. Seis cuadrillas más tenían una doble pertenencia, sin duda porque en el mismo asentamiento vivían los descendientes de familias que tributaban antaño a dos reyes distintos. Con el tiempo estas relaciones personales desaparecieron dejando el lugar a relaciones de subordinación con base geográfica (*ibid.*: 133). La división del espacio en cabeceras afectó indirectamente la tenencia de la tierra indígena, como lo habían mostrado Gibson (1967) para el centro de México y Spores (1967) para la Mixteca: los señores que poseían tierras diseminadas en un territorio extenso fueron despojados de sus posesiones más alejadas de las cabeceras (Dehouve 2001: 155). Así queda clara la manera en que las relaciones complejas que prevalecían entre los reyes de rango *tlautoani* y *tecuhtli* de toda la región cedieron el paso a un espacio fragmentado organizado sobre una base territorial. Un último rasgo persistió más allá del siglo XVI: los intercambios matrimoniales entre linajes nobles, aún basados en cabeceras distintas y alejadas unas de otras, prosiguieron durante varios siglos (*ibid.*: 152-165).

Cuando realizaba estas investigaciones históricas, dichos elementos me dieron rápidamente la impresión que la clave del funcionamiento de los señoríos se encontraba en las relaciones agrarias, tributarias y matrimoniales que existieron entre los linajes nobles representados por los reyes asentados en sus *teccalli*. Sigo pensando que la materia de nuestra investigación debería ser la estructura del señorío, pero, al mismo tiempo, esta constatación es bastante frustrante porque resulta casi imposible penetrarla. Sin embargo, pienso, como Martínez (2012: 124), que “las dificultades e incluso la imposibilidad de poder reconstruir los linajes

de las casas señoriales no implican la modificación de la estructura de la sociedad ni del gobierno”. Como él (*ibid.*: 117-118) considero simplista la imagen que nos proyecta la información colonial sobre el señorío que consistiría en un pueblo principal o cabecera y un conjunto de poblaciones sujetas.

Aquí, la cuestión que se plantea es la validez de los intentos de materializar las relaciones territoriales internas al señorío con la ayuda de esquemas. Se sabe que el intento clásico es el Lockhart (1999: 35) que dibuja “un *altepetl* idealizado, hipotético, cuyo territorio está dividido simétricamente entre ocho *calpolli*. Los cuatro exteriores tienen agrupaciones de asentamientos de tipo aldeano en el centro de sus respectivos territorios, en tanto que los de los cuatro interiores están cerca uno del otro” (*ibid.*). El historiador supone que los *calpolli* rotaban sus deberes hacia el templo central y hacia el *tlatoani* girando en sentido inverso de las manecillas del reloj. Esta forma sencilla se volvió más compleja con el tiempo dando paso al “estado compuesto”, desarrollándose como una amplificación del *altepetl*. Como se nota, dicha tentativa se desprende directamente de las concepciones que tenía acerca del territorio el investigador convencido que el primer requerimiento del *altepetl* primordial era un territorio continuo. Obviamente la sencillez de su modelo contrasta con la complejidad de las relaciones internas puestas a luz en varias regiones indígenas, en particular con el entreveramiento de tierras, palacios y territorios.

Gutiérrez Mendoza (2012) es el autor de un ensayo reciente tendiendo a “dar origen a una tercera generación de modelos que tengan la posibilidad de tejer más fino” (*ibid.*: 37) y, en particular, integrar en el esquema el proceso de entreveramiento. Partiendo de la propuesta modular de Lockhart, Gutiérrez Mendoza dibuja en el centro un círculo dividido en cuatro ejes cósmicos que dibujan cuatro divisiones ocupadas por el mismo número de casas señoriales. A partir de ahí se esboza el proceso que originará el entreveramiento de tierras, figurado en varios esquemas. Cada rey distribuirá tierras en usufructo y desplazará algunos segmentos de nobles y campesinos a fin de controlar mejor el territorio, llegando al entreverado final. Con este modelo, el investigador quiere explicar “el entreverado de las tierras y terrazgueros dentro del *altepetl*, sin tener que recurrir a propuestas que nieguen la existencia de una territorialidad fuerte de las unidades políticas nativas” (*ibid.*: 47) y combatir la premisa que “ha evolucionado recientemente en modelos que niegan los valores territoriales indígenas, e intentan explicar la estructura del Estado nativo mesoamericano únicamente con base en un sistema de asociaciones personales” (*ibid.*: 30).

Por cierto, Gutiérrez Mendoza aporta una visión balanceada de los señoríos prehispánicos y una hipótesis interesante sobre el traslado espacial de las parcialidades en el centro de México, que pudiera compararse a la *mitma*. Pero finalmente su objetivo es rehabilitar la

“territorialidad” y los “valores territoriales” indígenas. Aquí está el meollo del problema: hay que saber cómo definir esta territorialidad indígena. Me parece que la hipótesis de la continuidad del territorio en el momento de la fundación de un *altepetl* no descansa en hechos comprobados, ya que, en los casos concretos que conocemos, el entreverado es contemporáneo de ella, debido a que la historia de cada señorío empieza con guerras, conquistas y reparto de tierras entre los vencedores, o migraciones y pago del tributo a la población en el lugar. Además la búsqueda de una superficie delimitada en un *altepetl* extenso me parece vana: sabiendo, por ejemplo, que los territorios de los tres grandes señoríos de la Triple Alianza estaban entremetidos, ¿hasta qué extensión tendríamos que ir para encontrar un territorio continuo? Por mi parte, pienso necesario de abordar la territorialidad indígena sin postular la continuidad del territorio en ningún momento del proceso. Así aparece que por cierto existían valores fuertes ligados a la tierra, pues la tenencia agraria estaba inscrita en la estructura del señorío, incluyendo sus relaciones tributarias y matrimoniales. La tierra tenía también un valor mítico y ritual, porque comprendía los cerros, los montes y las cuevas de Tláloc y sus *tlaloqueh*, los manantiales y los ríos de Chalchiuhtlicue, sin olvidar los terrenos de cultivo...

La imposición de un territorio administrativo continuo fue sin duda el cambio más drástico aportado al *altepetl* por la reorganización político-territorial en el siglo XVI. La importancia para nuestro tema reside en la multiplicación de los documentos coloniales que aparecieron entonces, utilizando el término *altepetl* en apoyo a las reivindicaciones de tal cabecera o de tales descendientes de un rey *tlatoani*. Para evaluar estos documentos de manera correcta, es necesario guardar en la mente algunas fechas; desde 1548, la *Suma de visitas* menciona pueblos cabeceras y sujetos antes que, entre 1554 y 1564, las congregaciones aplicaran estas categorías de manera sistemática a los asentamientos indígenas. Los documentos producidos a partir de estas fechas han dejado de reflejar la situación prehispánica, sólo permiten reconstruirla por medio de un método de crítica histórica. No es sorprendente que, en este contexto, el término mismo de *altepetl* haya drásticamente cambiado de sentido.

CONCLUSIÓN

Al contrario de otros difrasismos como el que designa la guerra y los guerreros, el binomio *atl tepetl* ha suscitado pocos comentarios de parte de los investigadores. Sin embargo, representa un ejemplo paradigmático de la manera como el procedimiento del difrasismo soporta una teoría política mediante el recurso a la metáfora y la metonimia. Una primera lectura muestra que el “agua/cerro” representa sencillamente a las deidades de la fertilidad y la autoctonía. Un desplazamiento metafórico aplicado al “agua” permite la invención de un nuevo

difrasismo que designa la guerra, luego de otro que evoca la justicia. Figurados como corrientes líquidas, guerra y justicia se encuentran en los orígenes míticos de la ciudad. Se ve que la fórmula “agua/cerro” constituye una manera típicamente mesoamericana de expresar una filosofía política y permite, por deslizamientos sucesivos, describir las funciones del rey que ejerce el poder en la ciudad. Después de la Conquista, el término lexicalizado *altepetl* se desconecta de la cadena de difrasismos que designan la guerra, la justicia y los orígenes de la ciudad. Aislado de su entorno filosófico, obligado a adaptarse a los cambios político-administrativos impuestos por los españoles, el término *altepetl* sobrevivirá dos siglos más, pero al precio de un cambio semántico fundamental.

Referencias

ABREVIACIONES

FC Sahagún, *Florentine Codex...*

HG Sahagún, *Historia General...*

ALVARADO TEZOZÓMOC Hernando de

1998, *Crónica Mexicayotl*, Adrián León (trad.), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

ARISTOTE

1989, *La Politique*, Vrin, Paris.

BOONE Elizabeth

2007, *Cycles of time and Meaning in the Mexican Book of Fate*, University of Texas Press, Austin.

BRODA Johanna

1991, “The sacred landscape of aztec calendar festivals: myth, nature and society”, in David Carrasco (ed.), *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscapes*, University Press of Colorado, Niwot, 74-120.

CARRASCO Pedro

1996, *Estructura político-territorial del Imperio tenochca*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, México.

Códice Borgia

1988, *Códice Borgia* [1963], Fondo de Cultura Económica, México.

Códice Cospi

1994, *Códice Cospi*, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Peter Van der Loo (eds.), Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz/Fondo de Cultura Económica, México.

Códice de Dresde

1983, *Códice de Dresde*, Rafael López Castro (ed.), Fondo de Cultura Económica, México.

Códice Vaticanus B

1993, *Códice Vaticano B 3773*, Ferdinand Anders, Marteen Jansen y Luis Reyes García (eds.), Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz.

DEHOUE Danièle

1990, *Quand les banquiers étaient des saints. 450 ans de l'histoire économique et sociale d'une province indienne du Mexique*, Éditions du CNRS, Paris.

1995, *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, Centro de Estudios Mexicanos y Centro-Americanos/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

1997, “La cité-État des anciens Mexicains”, in Alain Musset y Pablo Emilio Pérez Mallaina (eds.), *De Séville à Lima*, Laboratoire de géographie urbaine (Villes en parallèle, 25), Nanterre, 59-78.

2001, *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero*, Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo.

2006, *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine*, CNRS Éditions (CNRS anthropologie), Paris.

2007a, *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, Riveneuve éditions, Paris.

2007b, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, Universidad Autónoma de Guerrero/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro de Estudios Mexicanos y Centro-Americanos, México/Plaza/Valdés.

2009, “El lenguaje ritual de los mexicas: hacia un método de análisis”, in Sylvie Peperstraete (ed.), *Image and Ritual in the Aztec World*, Archaeopress (BAR International Series 1896), Oxford, 19-33.

2011, “Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana”, *Itinerarios*, 14: 153-184.

2016, *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, El Colegio de Michoacán/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

DEHOUE Danièle y Richard PROST

2004, *Les Dangers du pouvoir [Los peligros del poder]*, video 54 min., Les Films du Village/Cannes TV/CNRS Images média, Tonaltepec Production.

DEHOUE Danièle y Anne-Marie VIÉ-WOHRER

2008, *Le Monde des Aztèques*, Riveneuve éditions, Paris.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB Federico y Ángel Julián GARCÍA ZAMBRANO

2006, *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica/Instituto de geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, México.

FRAZER James Georges

1911-1915, *The Golden Bough*, Macmillan, London.

GARCÍA MARTÍNEZ Bernardo

1987, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México.

GARIBAY Ángel María

1961, *Llave del Náhuatl*, Porrúa, México.

GIBSON Charles

1967, *Los Aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, Siglo XXI, México.

GUTIÉRREZ MENDOZA Gerardo

2012, “Hacia un modelo general para entender para entender la estructura político-territorial del Estado nativo mesoamericano (*altepetl*)”, in Annick Daneels y Gerardo Gutiérrez Mendoza (coords.), *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas*, Publicaciones de la Casa Chata/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán, México, 27-67.

Historia Tolteca-Chichimeca, véase KIRCHHOFF y REYES.

HOCART Arthur Maurice

1936, *Kings and Councillors*, Printing Office Paul Babey, Le Caire.

KIRCHHOFF Paul y Luis REYES

1989, *Historia Tolteca-Chichimeca*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Fondo de Cultura Económica, México.

Leyenda de los soles

1992, En *Códice Chimalpopoca*, Primo Feliciano Velásquez (ed.), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

LOCKHART James

1999, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, Roberto Reyes Mazzoni (trad.), Fondo de Cultura Económica, México.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN

2009, *Monte Sagrado, Templo Mayor*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

LORENTE FERNÁNDEZ David

2012, “Nezahualcōyotl es Tláloc en la sierra de Texcoco: historia náhuatl, recreación simbólica”, *Revista española de antropología americana*, 42 (1): 63-91.

MARTÍNEZ Hildeberto

1984, *Tepeaca en el siglo XVI: tenencia de la tierra y organización de un señorío*, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, México.

2012, “Teucyotl. El gobierno señorial de Tecamachalco, Puebla (siglo XVI)”, in Pellotier Víctor Franco, Dehoue Danièle y Aline Hémond (coords.), *Formas de voto, prácticas de asambleas y toma de decisiones*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Publicaciones de la Casa Chata, México, 101-138.

MOLINA Alonso de

1966, *Vocabulario castellano-nahuatl, nahuatl-castellano [1571]*, Colofón, México.

MONTES DE OCA VEGA Mercedes

2013, *Los difrasismos en el náhuatl de los siglos XVI y XVII*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones filológicas, México.

MONTES DE OCA VEGA Mercedes (ed.)

2004, *La metáfora en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PETERSON Roger T. y Edward L. CHALIF

1973, *Mexican Birds*, Houghton Mifflin Company, Boston/Peterson Field Guides, New York.

SAHAGÚN Bernardino de (fray)

1950-1982, *Florentine Codex. General History of the Things of the New Spain*, traducción y edición de Arthur J. D. Anderson y Charles E. Dibble, School of American Research, Santa Fe/University of Utah, Salt Lake City, 13 vols.

1956 (muchas reediciones), *Historia general de las cosas de Nueva España*, Editorial Porrúa, México.

SAHLINS Marshall

1989, “L’étranger-roi ou Dumézil chez les Fidjiens”, in Marshall Shalins, *Des îles dans l’histoire*, Gallimard/Éditions du Seuil, Paris, 85-113.

SELER Eduard

1988, *Comentarios al Códice Borgia*, Fondo de Cultura Económica, México, 3 vols.

SPORES Ronald

1967, *The Mixtec Kings and their People*, University of Oklahoma, Norman.