

DE LA METÁFORA AL MITO: LA VISIÓN DE LAS CRÓNICAS SOBRE EL TIANGUIS PREHISPÁNICO

Armando MARTÍNEZ GARNICA
El Colegio de México

TRANSCURRÍA EL MES DE noviembre del año 1519 cuando una partida de hombres oriundos de España penetró en el conjunto urbano denominado México-Tenochtitlan, lugar de residencia de Motecuhzoma Xocoyotzin, una de las personas que encarnaban la dirección política del conglomerado de comunidades indígenas del valle de México.

Todos los forasteros llegados se habían criado y educado al otro lado del océano, en el seno de una cultura material y espiritual resultante del intercambio secular de muchos pueblos europeos entre sí y con el mundo árabe. Así que al ver por vez primera en el territorio mesoamericano una extraña arquitectura que albergaba cientos de seres humanos que vestían, hablaban y tenían una apariencia física diferente a cuantos habían conocido con anterioridad, no pudieron menos que vacilar por el asombro. Sin embargo, tenían que actuar. Habían venido de sus tierras soportando grandes trabajos, aspirando a mejorar sus vidas y las de sus hijos mediante la acumulación de algún tipo de riqueza, pero para actuar tenían que explicarse de algún modo las nuevas cosas que aparecían ante sus ojos.

Uno de los llegados respondía al nombre de Francisco Aguilar y vestía el hábito de los religiosos de la orden de Santo Domingo. Algún tiempo después le relataría a uno de sus compañeros de orden, que no estuvo presente aquel primer día, acerca del modo como habían interpretado los altos templos que vieron diciéndole que

entendieron ser algunas fortalezas torreadas para defensa de la ciudad y ornato della o que fuesen algún alcázar o casas reales llenas de torres y miradores.¹

Como él, todos los demás forasteros habían tenido que apelar a una peculiar operación mental para aprehender las nuevas cosas: suponer que algo era cuando en realidad no lo era.² El uso de la metáfora les permitió nombrar las cosas del nuevo mundo con las palabras que designaban las cosas del viejo. Aunque sólo la analogía les había permitido la equiparación de las cosas de dos culturas diferentes, pronto olvidarían la provisional naturaleza de sus comparaciones. La metáfora adquirió vida para remplazar la realidad anterior que de por sí había comenzado a cambiar velozmente desde la llegada de los intrusos. Cuando algunos de ellos decidieron escribir lo que habían visto para impresionar a su rey y obtener prebendas especiales, no sólo reafirmaron la existencia material de sus metáforas sino que además se lanzaron por el camino de la exageración y de la invención. La mitificación de la realidad prehispánica fue así consumada.

Tres de los soldados que penetraron por primera vez a Tenochtitlan escribieron sendas versiones para informar sobre las cosas que habían visto y hecho. Uno de ellos era el propio Hernán Cortés, capitán de la hueste invasora, quien en la villa de Segura de la Frontera (Tepeaca) decidió ponerle fecha (30 de octubre de 1520) a la segunda carta-relación que envió al emperador Carlos V en el mes de marzo de 1521. Una vez recibida en España, y seguramente leída por el emperador, fue publicada en Sevilla por Jacobo Cromberger, año y medio después de su envío. Después de haber reposado este original en la biblioteca imperial de Viena por más de tres siglos volvió a México en el equipaje de Maximiliano, aunque no por mucho tiempo, pues regresaría a su estante original gracias a las necesidades económicas del cochero de un embajador mexicano que murió en Austria. Cuando

¹ DURÁN; 1951, II, p. 82. Véanse las explicaciones sobre siglas y referencias al final de este artículo.

² TURBAYNE; 1974, p. 26.

Eulalia Guzmán pudo leerla no resistió la tentación de calificarla de “documento político, un alegato de litigantes escrito por el mismo delincuente”.

El segundo soldado escribiente fue Bernal Díaz del Castillo, sospechoso de haber sido el amanuense de las cartas de Cortés. Después de haber vivido mucho tiempo en Guatemala decidió emplear los ratos de su vejez en escribir una réplica a los escritos de una cronista que no estuvo presente en los primeros días pero que había usado como fuente las cartas de Cortés. Así resultó tratando de refutar un escrito basado en sus mismas fuentes, de las cuales debió copiar algunas cosas que él mismo había olvidado. Al terminar su “Historia verdadera” en 1568 la envió a España, terminando en la biblioteca de un Consejero de Indias. Allí la encontró fray Alonso Ramón después de que Antonio de Herrera y Antonio de León Pinelo ya la habían consultado, y después de haberla corregido para imprimir, salió su primera edición en Madrid en 1632.

Del tercer soldado escribiente no se supo nunca el nombre, por lo que los historiadores comenzaron a llamarlo “el conquistador anónimo”. Su relación apareció publicada en italiano en 1556, supuestamente escrita por un gentilhomme de Hernán Cortés.

Federico Gómez Orozco ha mostrado en una buena argumentación³ el carácter apócrifo del texto, lo que parece bastante probable por los fragmentos copiados textualmente de la relación de Cortés, amén de que el resto es sólo invención.

Estos testimonios anteriores fueron copiados posteriormente por otros cronistas que aceptaron sin reservas el supuesto de su verosimilitud y contribuyeron a institucionalizar los mitos. Herrera, Gómara y Oviedo destacarían en ello.

Un examen atento de la representación del tianguis de Tlatelolco, que supuestamente los tres soldados anteriores vieron con sus propios ojos en 1519, muestra que esta visión está teñida con los colores de la metáfora, la exageración y la invención. La visión metafórica está referida a la denomina-

³ GÓMEZ OROZCO, 1953, pp. 401-411.

ción de las cosas del tianguis con las palabras y la analogía de las cosas de Castilla. Al ver el sitio, Cortés decidió que era una *plaza* “donde hay continuo mercado e trato de comprar e vender”, tan grande “como dos veces la ciudad de Salamanca”. Esta comparación fue copiada textualmente por los otros dos soldados, aunque Bernal Díaz la usó para describir el gran circuito de patios que antecedían el sitio donde estaba colocado el gran Cu. Al comenzar la descripción del sitio, las estructuras de piedra que lo rodeaban —según Durán llamadas *coatepantli*, por estar labradas como culebras asidas— le parecieron a Cortés simples *portales castellanos*. La descripción de los bienes que supuestamente allí se compraban y vendían tuvieron que hacerla por analogía con las especies que ellos conocían. Así aparecen gallinas, joyería de oro, plata, plomo, latón, cobre y estaño, perdices, codornices, palomas, tórtolas, halcones, buharros, lavancos y dorales. Los arbus-tos que allí estaban fueron denominados puerros, borrajas, acederas, cardos, tagarninas, cerezas y ciruelas.

Algunos elementos presentes que no pudieron entender fueron traducidos a las cosas más verosímilmente análogas. Uno de ellos eran las figuras de arbolillos de las que colgaban una hierba llamada por los indios *pochtly*, la misma usada el día de tianguis para colgar en las cercas de los templos y poner “sobre el piso ofreciendo grandes ofrendas y sahumerías”.⁴ Cortés decidió que eran “casas como de *boticarios* donde se vendían las medicinas hechas, ansí potables como unguentos e emplastos”, y calles de *herbolarios* “donde hay todas las raíces e yerbas medicinales que en la tierra se hallan”.

Un segundo elemento era la ceremonia de quitarle los cabellos de la coronilla de la cabeza a las víctimas que se sacrificaban, pues luego de tocar el *chichtli* les arrancaban el pelo del medio de la cabeza, echándolo en un vaso llamado *quau-cáxtil*.⁵ Ante ello, Cortés decidió que había “casas como de *barberos* donde lavan e rapan las cabezas”. Un tercer elemento eran las comidas que los indios traían preparadas al sitio, de acuerdo con el calendario de las cosechas. Después de su-

⁴ DURÁN, 1951, II, p. 296.

⁵ SAHAGÚN; 1938, II, p. 381.

poner que los tamales de maíz eran *pasteles* de aves y *empanadas* de pescados, pasó Cortés a relatar que las comidas colectivas que los indios hacían ceremonialmente eran “casas donde dan de comer por precio”, es decir, auténticos *mesones castellanos*.

Un último elemento que no entendieron fue la presencia de señores étnicos presidiendo el tianguis. Cortés decidió que era “una gran casa como de *audiencia*, donde están siempre sentados diez o doce personas, que son *jueces* e libran los casos e cosas que en el dicho mercado acaecen, e mandan castigar los delincuentes”. Bernal Díaz rebajó el número de “jueces” a tres. De esta representación se desprendió la de que los jefes étnicos que se movían entre los indios que se hallaban en el tianguis eran “como *alguaciles ejecutores* que miraban las mercancías”, según relata Díaz. Cortés llegó a afirmar que éstos iban revisando las *medidas* con que vendían los indios “y se ha visto quebrar alguna que estaba falsa”.

Así montada la imagen del tianguis como un *mercado castellano* fue luego reforzada con dos elementos transpuestos de la legislación urbana española. Cuando Cortés afirmó que en Tlatelolco “todo se vende por cuenta y medida, exceto que fasta agora no se ha visto vender cosa alguna por peso”, nos estaba dando su versión del ideal que perseguían los procuradores y fieles ejecutores de los cabildos. Su observación acerca del orden en que se colocaban los productos en el tianguis, cada uno “en su calle, sin que entremetan otra *mercadería* ninguna, e en esto tienen mucho orden”, fue puesta en evidencia como metafórica por Díaz, quien comparó este orden con el “que hay en mi tierra, que es Medina del Campo, donde se hacen las ferias, que en cada calle están sus mercaderías por sí”.

Pasando a la visión magnificante del tianguis, ya hemos mencionado la comparación con la plaza de Salamanca que el anónimo conquistador llegó a triplicar para igualar el tamaño del tianguis. Pero será en el cálculo de los concurrentes donde se desbordará la imaginación. Las 60 000 almas que cotidianamente compraban y vendían allí calculadas por Cortés se reducen a 25 000 en el conquistador anónimo, aunque “el día de mercado, que es cada cinco días, se juntan

40 a 50 000". Gómara decididamente se llevará la palma al elevar la cifra a "cien mil personas que vienen a comprar y a cambiar".

La cautela mantenida por Cortés en su colorida e insuperable pintura del tianguis de Tlatelolco se torna invención desbordada en Bernal Díaz y en el conquistador anónimo. Las mercaderías se harán más exóticas en el primero: oro "en granos como lo sacan de las minas, metido el oro en unos canutillos delgados", hachas de latón, cobre y estaño; grana, cañutos de olores con liquidámbar llenos de tabaco, cueros de tigres, leones, nutrias, tejones y gatos monteses; indios esclavos en tanta cantidad "como traen los portugueses los negros de Guinea". Para el segundo ya no habrá límites a su imaginación: cuentas, espejos, aderezos hechos de cabello, vino de diversas clases, pimienta y anillos de oro cuyas piedras representaban pájaros y animales. Pasando por alto otras invenciones de éste sobre el tamaño de la guarnición de Motecuhzoma y los *palacios* de los señores étnicos, aún debemos considerar la cuestión de los medios de cambio vistos por algunos cronistas. Cortés no hace referencia alguna al asunto y la versión de Díaz es demasiado inverosímil para darle algún valor: canutillos de oro, cuyo largo y grosor indicaba la cuenta de las mantas, xiquipiles de cacao y esclavos.

La referencia dada por Motolinía sobre "unas como almendras que llaman cacauatl" está evidentemente referida al tiempo colonial. Desechando los "ganchos de cobre" inventados por Clavijero sólo nos quedan las informaciones sobre mantas pequeñas recogidas por Sahagún. Como no conocemos la fuente utilizada por Angel María Garibay⁶ para construir su curiosa tabla de equivalencia entre diversos medios de cambio (granos de cacao, mantas cortas, mantas *patolcuachtli*) podemos creer que los equivalentes generales son elementos de la temprana economía colonial y que su presencia en la sociedad prehispánica sólo es una fetichización de cronistas posteriores.

Una vez difundidas estas primeras versiones del tianguis de Tlatelolco entre estos últimos, lo que originalmente había

⁶ GARIBAY, 1961, p. 178.

sido una traducción metafórica con algunos tintes de exageración e invención, dirigida a causar impresión a las autoridades metropolitanas, se transformó en mito. Ni aun Sahagún —el fraile que vertió al náhuatl las pinturas que indios informantes le entregaron a partir de 1558 en Tepepulco y Tlatelolco— logró trascender algunos mitos, y aún en nuestros tiempos no ha faltado un acucioso investigador que tratando de describir la situación social y económica de los aztecas no los haya coleccionado: mercado de compraventa de productos exóticos con gran concurrencia, medios de cambio, jueces de mercado, ordenamientos de mercancía y hasta tianguis especializados por producto. La explicación contemporánea ha llevado a tal sofisticación el mito que se ha calificado de “natural” el esfuerzo de los habitantes del altiplano para posesionarse mediante el “comercio exterior” de los productos de la región tropical; es decir, se ha encontrado en las variaciones ecológicas la causa principal de la expansión militar y comercial en el México prehispánico.

Ahora bien, a pesar de someter a la crítica la deformación cognoscitiva de los primeros cronistas, no podemos afirmar que hubiesen imaginado algo que de alguna manera no existiese. Evidentemente algo vieron que se asemejaba al mercado castellano, en términos de una aglomeración de indígenas en un sitio dado y en un día determinado, donde aparecían concentrados alimentos preparados, frutos de la tierra, artesanías, ropas tejidas y otras cosas. Además de ello, la crítica de la visión del tianguis del centro político no puede soslayar la existencia de otros tianguis menos espectaculares celebrados entre otras comunidades prehispánicas, pues como lo registra Alfonso Caso⁷ existieron entre los tarascos, los mixtecos y los mayas.

Pero si el tianguis prehispánico no es asimilable al mercado castellano que habían conocido los invasores, ¿qué era entonces ese evento de intercambio humano que vieron? El intercambio de productos en el tianguis prehispánico sólo puede

⁷ La conversión del tianguis prehispánico en “pieza importantísima de la política colonial de abastos” parte de la idea de una existencia desarrollada de tianguis. Cfr. ZAVALA y MIRANDA, 1973, I, pp. 78-79.

ser comprendido en el contexto de la sociedad que lo produjo. La sociedad azteca se había conformado políticamente como una serie de comunidades independientes predominantemente agrarias, articuladas por centros políticos urbanizados. En ellas, la unidad productiva y consumidora era la doméstica, con un alto grado de autosuficiencia. Pero este ideal no se realizaba completamente por la institucionalización de vínculos suprafamiliares anudados en el centro político. La consecuencia económica más determinante de este ordenamiento político fue el desarrollo extensivo de la especialización en la producción artesanal, siguiendo los vínculos del parentesco. El centro político compelió a los *calpullis* a especializarse en un oficio. Los jefes étnicos y familiares eran a la vez “maestros artesanos”, al tiempo que desempeñaban un papel prominente en los rituales asociados con la producción de su oficio.

La producción especializada de los *calpullis*, asociada a rituales, invocaciones y celebraciones mágicas, fue conducida hacia finalidades específicas socialmente designadas y no hacia un mercado impersonal. Gibson ha relatado que bajo Nezahualcoyotl, la organización política de Texcoco se fragmentó en treinta partes, cada una con su función económica propia.⁸ Orfebres, lapidarios, pintores, artesanos de la pluma y otros oficios diversos se identificaron con un “barrio”. Los jefes étnicos jugaron un papel crucial en la estimulación de la producción y en la acumulación de excedentes sociales agrícolas y artesanales, resultando así que la distribución extradoméstica de bienes se realizó primariamente por un sistema redistributivo en el cual los jefes étnicos actuaban como puntos de convergencia y redistribución de los productos sociales.

Esta función del centro político azteca y de los jefes étnicos —consistente en la compulsión de los macehuales-artesanos para que generaran excedentes dirigidos al intercambio extradoméstico— debe ser explicada en términos diferentes a los de la visión de las crónicas y en abierta crítica a los investigadores contemporáneos que acogieron sin sospecha las mismas, para darnos la impresión de que el tianguis había

⁸ GIBSON, 1967, p. 359.

sido un mercado periódico que habría sobrevivido con leves modificaciones en el tianguis colonial y moderno de México.

Ante todo, debemos emprender una crítica de la “producción natural” de excedentes y de la fragmentación espontánea del trabajo social en las sociedades humanas. Estas dos ideas provienen de un famoso economista “clásico” del siglo pasado, quien al explicar la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones estableció una propensión natural de los hombres a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra:

es común a todos los hombres y no se encuentra en otras especies animales, que desconocen ésta y otra clase de avenencias.⁹

Partiendo de esta certidumbre natural de poder cambiar el exceso del producto de su trabajo —una vez satisfechas sus necesidades propias— por la parte del ajeno que necesita, los hombres habrían sido inducidos a dedicarse a una sola ocupación, “cultivando y perfeccionando el talento o el ingenio que poseían para cierta especie de labores”.

Esta visión naturalista del comercio y de la división social del trabajo legitimaba de alguna manera el ascenso de una nación que recorría el mundo vendiendo las manufacturas de su revolución industrial. Inglaterra habría devenido —según esta visión— talentosa e ingeniosa para la labor industrial y era natural que traficara y cambiara con las otras naciones talentosas para producir materias primas, conformándose una división natural del trabajo mundial.

Pero los estudios etnográficos de nuestro tiempo han venido a socavar la pretendida naturalidad de estos procesos. Elizabeth Hoyt¹⁰ al estudiar el comercio de las comunidades primitivas ha demostrado que éstas, salvo bajo condiciones institucionales especiales, tienen aversión a traficar y a trocar. Un estudio de Bascom¹¹ sobre el crecimiento de las ciudades y mercados yoruba trató de demostrar que éste no vino de la especialización de la producción entre ciudades y

⁹ SMITH, 1958, p. 18.

¹⁰ HOYT, 1958.

¹¹ Citado KAPLAN, 1960, cap. II.

tribus yorubas, sino del intercambio local basado en una interrelación de las ciudades con sus alrededores. Por otra parte, las hipótesis sobre actividades comerciales impuestas por diferencias ecológicas regionales han sido sustituidas por las de que son más bien peculiares sistemas de cambio institucionalizados dentro de la comunidad los que tienden a actuar recíprocamente sobre la especialización de la producción y sobre el intercambio regional.

Ahora bien, si el mercado no aparece históricamente como resultado de fuerzas naturales, entonces ¿cómo se explica la producción de excedentes para el cambio en sociedades antiguas? O, como ha preguntado David Kaplan,¹² ¿bajo qué condiciones culturales las unidades domésticas económicamente autosuficientes se convierten en eslabones de una suprafamiliar cadena de cambios en un mercado?

De nuevo tenemos que volver la mirada al contexto histórico en el cual aparecen las comunidades agrarias. Ante todo, éstas son el resultado de una unidad política que integra un número de distintas localidades y áreas socioeconómicas con un centro geográfico de poder político. En ella, las ligaduras jurisdiccionales del poder tienden a expandirse o contraerse según aumente o disminuya la concentración del poder en el centro político. De este modo, las sociedades “agrarias” suponen no sólo la aparición de un campesinado y un artesanado, sino además de centros urbanos como nuevos escenarios culturales. La aparición de campesinos y centros ceremoniales urbanos están tan estrechamente interrelacionados en la historia que algunos autores diferencian al hombre primitivo del campesino por la referencia del último a un centro urbano. Como resultado, es en la institucionalización de un centro de control político sobre el mundo rural donde hay que encontrar la fuerza sociopolítica que especializa el trabajo y promueve la generación de excedentes para la redistribución social.

Volviendo a nuestro problema, encontramos que los tianquis prehispánicos aparecen ligados a sitios ceremoniales, es

¹² KAPLAN, 1960, cap. II. Nuestra interpretación sigue el camino que este autor ha señalado.

decir, a escenarios ligados a divinidades, donde jefes étnicos organizan los rituales de conciliación de las fuerzas sobrenaturales. Nadie intercambiaba ningún bien fuera del sitio ceremonial, el cual estaba presidido por un *momoztly*, descrito por fray Diego Durán como una representación de la divinidad en piedra u otro material. Las rutas seguidas por los *pochteca* estaban así mismo presididas por montículos donde se habían instalado estas representaciones. Según este mismo cronista, la presencia de la divinidad y el poder mágico de los jefes étnicos compulsionaban a los pueblos comarcanos a traer al tianguis sus excedentes, so pena de que algún mal les sobreviniera o algún mal agüero les cayera si no acudían. En los sitios presididos por representaciones se habían fijado unas piedras redondas labradas, “grandes como una rodela”, en la que se habían esculpido figuras diversas.

Por otro lado, los tianguis aparecen en la crónica mencionada regularmente ligados a eventos de baile, sacrificio y ritual:

Tenía esta fiesta (tlacaxipehualiztly) y pascua suya veinte días de octava donde en cada día había bailes en el tianguis y mil ceremonias y juegos.¹³

Los indios acudían así en días determinados de “fiesta” al sitio del tianguis para depositar maíces, ají, tomates, frutas, legumbres y semillas ante el *momoztly*; lo que según parece se repartía “para el señor y la comunidad”. Pero si bien procesos compulsivos los atraían al tianguis, los indios encontraban allí una ocasión no sólo para el intercambio social y la adquisición de artesanías, sino fundamentalmente para renovar su adherencia a la supra-comunidad. Fray Diego Durán se admiraba de la pasión con que las indias viejas acudían a los tianguis de los primeros tiempos de la colonia, aun a costa de dejar de acudir a misa; llegando a conocer el caso de una india que fue enterrada por sus deudos junto al tianguis al que no dejaba de acudir pese a su avanzada edad:

¹³ DURÁN, 1951, II, p. 273.

Paréceme que si a una india tianguera hecha a cursar los mercados le dicen: mira hoy es tianguis en tal parte. Cual escogerás más aina, irte desde aquí al cielo o ir al mercado? Sospecho que diría: déjeme primero ver el tianguis que luego iré al cielo, y se holgaría de perder aquel rato de gloria por ir al tianguis solo por dar satisfecho a su apetito y golosina de ver el tianguis.¹⁴

Paradójicamente, la clave de la naturaleza del tianguis azteca ha de buscarse en la descripción de su calendario, tal como nos lo ha ofrecido fray Diego Durán siguiendo un manuscrito escrito en náhuatl a mediados del XVI. En efecto, el tianguis no se celebraba en un día cualquiera elegido al azar pues su periodicidad estaba determinada por la sucesión de los 18 meses de 20 días en que se dividía el calendario azteca. Cada uno de los 20 días que conformaba un mes tenía su nombre y su figura representativa, pero el día más destacable de cada mes era el primero, en el cual se celebraba un evento solemne y se abandonaban las tareas cotidianas. Cada uno de los eventos festivos que abrían los meses se diferenciaban por el tipo de comida colectiva que se hacía, la divinidad que presidía la ceremonia y la presencia de sacrificios humanos propiciatorios de las fuerzas naturales.

Algunos ejemplos de lo que ocurría cada veinte días, según las descripciones del cronista, iluminarán el mecanismo del intercambio social. En el primer día del sexto mes se celebraba el *etzalcualiztli* (día de comer *etzally*, una mezcla de maíz y frijol cocidos). Este día se ponían frente a las representaciones divinas ofrendas de esta comida y se traían a exponer los instrumentos agrícolas (coas, mecapaltin, cacaxtle, cestos, etc.) que mostraban diversas figuras labradas en ellos. Después de haberse lavado, salían los señores a bailar en los tianguis y patios de los templos portando una caña de maíz en una mano y en la otra ollas llenas con la comida del día. Mientras este baile se desarrollaba en todo el día,

la gente baja. . . tomaba de las espadañas con que el templo estaba enramado y hacían de las hojas de ellos unos cercos redon-

¹⁴ DURÁN, 1951, II, p. 216.

dos como manillas o cercos de anteojos y ponianselos en los ojos atrás con unos cordelitos que hablando sin frasis exquisita parecían anteojos de bestia de a noria y con aquellos en los ojos y con báculos en las manos y en la otra una olleta vacía andaban de casa en casa y poníanse en el patiezuelo de la casa y decían: dadme de vuestro “etzalli”, que era la comida que hemos contado de maíz y frijol. . .¹⁵

En el primer día del séptimo mes “toda la ceremonia que se hacía era presentarse rocas (*sic*) los unos a los otros y convivirse los unos a los otros y festejarse con comidas curiosas y banquetes costosos. Dábanse mantas y bragueros y sayas los unos a los otros, uso y costumbre suya hasta el día de hoy”.¹⁶

Durante los diez días que seguían al primer día del octavo mes (*hueytecuilhuit*) los “barrios” daban de comer “a todos los valientes hombres capitanes y soldados viejos. . . como en pago y gratificación del bien que hacían”. Algunas veces quienes sostenían esta práctica eran “forasteros de Chalco, los tecpaneca o xochimolca”.

En otro de los meses las madres presentaban sus hijos a la divinidad. Antes de ello se habían ocupado en tejer mantas y camisas de mujeres, bragueros y faldellines “para vestir a todos y a todas las que los acompañaban, de sus parientes y amigos en aquella estación que hacían y cada uno hacía conforme a su posibilidad; los ricos más, los pobres menos, cada uno conforme a su estado”.¹⁷

Es entonces en el contexto de estos eventos ceremoniales donde debemos reinterpretar los “jueces de compras y ventas” que vio Cortés. Las mismas leyendas decían que los jefes étnicos habían dado tianguis para que todas las personas trajeran sus tributos y los pobres adquirieran lo necesario.¹⁸

Algún canto entonado en los tianguis puede dar cuenta de este agradecimiento por la redistribución:

¹⁵ DURÁN, 1951, II, p. 283.

¹⁶ DURÁN, 1951, II, p. 284.

¹⁷ DURÁN, 1951, II, p. 277.

¹⁸ Rodin y Barbo Dahlgren de Jordan. Citados por KAPLAN, 1960, cap.

Conseguí los alimentos [el maíz] con trabajo me trajeron mis sacerdotes el corazón del agua, del lugar donde está esparcida la arena.

Conseguí los alimentos, gracias a que se tomaron el trabajo de traérmelos mis sacerdotes.¹⁹

Sintetizando, tenemos que los tianguis aparecen con visos de ser concentraciones de excedentes agrícolas y artesanales en un sitio y fecha especial para el propósito de su redistribución ceremonial. Estos procesos de redistribución social prehispánica bajo formas ceremoniales fueron constatados bajo formas de convites en Yucatán, fuera del territorio político azteca:

Costumbre es también de esta provincia de hacer largos convites los indios y naturales de ella, en que convidan a todos los del linaje y a todo el pueblo y otros comarcanos.²⁰

En esta misma región fray Diego de Landa comprobó dos vías de la redistribución social alrededor de eventos rituales:

La primera, que es de los señores y gente principal: obliga a cada uno de los convidados a que hagan otro tal convite y que den a cada uno de los convidados una ave asada, pan y bebida de cacao en abundancia y al fin del convite. . . una manta para cubrirse y un banquillo. . . y si muere alguno de ellos es obligada la casa o sus parientes a pagar el convite.

La otra manera es entre parentelas, cuando casan a sus hijos o hacen memoria de las cosas de sus antepasados, y ésta no obliga a restitución. . .²¹

Finalmente, en cuanto a los fabulosos *pochtecas* que algunos han visto como una especie de burguesía comercial que habría acumulado riqueza y poder a través de sus expediciones mercantiles, hay que reconocer la elevada posición que ocuparon en la sociedad azteca por la azarosa naturaleza de

¹⁹ "Cantos del dios de los mercaderes y de los viajeros", SAHAGÚN, 1938, v, p. 187.

²⁰ "Ordenanzas de Tomás López, 1552-1553"; LANDA, 1959, p. 214.

²¹ LANDA, 1959, p. 38.

sus aventuras; pero no debe olvidarse que estaban organizados en *calpullis*. Nadie podía comprometerse en actividades comerciales excepto por derecho de parentesco y con el expreso permiso de los jefes étnicos. La función de estos *pochtecas* no podía ser la de comprar barato en un sitio para vender caro en otro. Más bien fueron especialistas del cambio organizados familiarmente para ir a las tierras cálidas del sur a traer objetos para fines rituales: plumas, pieles de animales diversos, esclavos, piedras semipreciosas, conchas marinas y algunas materias primas que distribuían entre los jefes de los *calpullis* de artesanos durante la fiesta que se realizaba al regresar de sus correrías.

Sin embargo, aún queda casi todo por resolver respecto a la naturaleza de estos *pochtecas* y de sus correrías de larga distancia hacia el sur de Mesoamérica.

SIGLAS Y REFERENCIAS

DURÁN, Diego

- 1951 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Editora Nacional, 1951, 2 vols.

GARIBAY, Ángel María

- 1961 *Vida económica de Tenochtitlan. Pochtecatoytl*. México, UNAM.

GIBSON, Charles

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

GÓMEZ DE OROZCO, Federico

- 1953 "El Conquistador Anónimo", en *Historia Mexicana*, II: 3 [7] (ene.-mar.), pp. 401-411.

HOYT, Elizabeth

- 1926 *Primitive trade: its psychology and economics*. London, Paul Trench, Trulner and Co.

KAPLAN, David

- 1960 *The Mexican marketplace in historical perspective*. University of Michigan. Tesis doctoral.

LANDA, Diego de

- 1959 *Relación de las cosas de Yucatán*. México, Editorial Porrúa, S.A. (Biblioteca Porrúa, 13).

SAHAGÚN, Bernardino de

- 1938 *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Pedro Robredo, 5 vols.

SMITH, Adam

- 1958 *Investigaciones sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México, Fondo de Cultura Económica.

TURBAYNE, Colin M.

- 1974 *El mito de la metáfora*. México, Fondo de Cultura Económica.

ZAVALA, Silvio y José MIRANDA

- 1973 'Instituciones indígenas en la colonia', en *La política indigenista en México; métodos y resultados*. 2a. ed. México, INI-SEP (Serie de Antropología Social. Colección SEP-INI, 20-21), 2 vols.