

El *calpulli*: la perspectiva etnológica

The Calpulli: The Ethnological Perspective

Andrés MEDINA HERNÁNDEZ

Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Instituto de Investigaciones Antropológicas
tacubaya18@gmail.com

Resumen

El *calpulli* ha sido objeto de una amplia discusión entre los estudiosos del México antiguo; para unos es una organización gentilicia, para otros es una categoría político-administrativa. En este ensayo analizamos ambas propuestas, planteando que constituye parte de un tema más amplio, el de la organización social de las comunidades mesoamericanas en las que se articula el trabajo agrícola, el parentesco y la cosmovisión.

Palabras clave: *calpulli*, organización social, comunidades mesoamericanas, parentesco, agricultura mesoamericana, Mesoamérica

Abstract

The calpulli has been a subject of intense discussion among researchers focusing on ancient Mexico. On the one hand we find those who assume it is a kinship organization, while on the other, there are those who regard it is a political-administrative unit. In this essay we propose, based on ethnographic information, that the calpulli is an aspect of the broader theme of social organization among Mesoamerican communities, in which there is a profound relationship with agricultural work, kinship, and worldview.

Keywords: *calpulli, social organization, Mesoamerican communities, kinship, Mesoamerican agriculture, worldview*



Introducción

En un coloquio celebrado el 17 de octubre de 2016 en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, Alfredo López Austin presentó una ponencia titulada “Recapitulación de un viejo debate suspendido” en la que recuperaba una polémica en torno al *calpulli*. En ella se enfrentan dos interpretaciones: una que enfatiza sus características como organización gentilicia, es decir basada en el parentesco; otra que prioriza su función político-territorial, es decir administrativa. Ya antes Pablo Escalante Gonzalbo (1990) había publicado una síntesis de esta discusión en la que revelaba las dos posiciones en juego, aunque sus autores no mencionaban directamente a sus opositores. Por un lado estaban Pedro Carrasco, Luis Reyes y Mercedes Olivera, que defendían la caracterización del *calpulli* como entidad político territorial; por el otro, Alfredo López Austin y Víctor Castillo, en la posición opuesta, la gentilicia. Sin embargo, la discusión quedaba abierta y sin resolverse con nuevos argumentos, de tal manera que López Austin la recuperó y reactivó, pues seguía siendo una cuestión fundamental para entender la base económica y social de las sociedades mesoamericanas.

La importancia de esta discusión quedó expresada desde la obra fundamental de L. H. Morgan, quien, en su secuencia evolutiva de la humanidad, sitúa al *calpulli* en la etapa media de la barbarie, definiéndolo como un clan igualitario, semejante al de los iroqueses. Su discípulo Adolph Bandelier defendió inicialmente la tesis contraria, la de la complejidad social y económica del *calpulli*; sin embargo, posteriormente se alineó con la posición de su maestro. Años más tarde, en 1929, Manuel M. Moreno, discípulo de Alfonso Caso, presentó su tesis sobre la sociedad “azteca” en la que mostró su carácter estatal. Finalmente, ya en los años cuarenta del pasado siglo, Paul Kirchhoff planteó la existencia de un clan cónico, base de sociedades complejas, frente a los clanes unilineales, propuesta que Arturo Monzón empleó como marco teórico en su tesis de etnología, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en 1949. De acuerdo con Monzón, “los habitantes de Tenochtitlan pertenecían a calpules, los cuales presentaban características de clanes ambilaterales, con gran tendencia a la endogamia y fuertemente estratificados. Estos clanes determinaron la propiedad de las tierras, la división social del trabajo, la división territorial y la estratificación social” (Monzón 1949; Medina 1990, 32). Sin embargo, esta propuesta no fue aceptada por los especialistas y quedó marginada. Posteriormente, los trabajos históricos de Pedro Carrasco y Alfredo López

Austin establecieron los términos de la polémica que reveló Pablo Escalante (1990) y confirmó claramente López Austin en la ponencia presentada en 2016.

En este ensayo abordaremos el tema del *calpulli* desde la perspectiva etnológica, es decir a través del método comparativo, particularmente con los datos de la etnografía mesoamericanista, de la lingüística y de la historia. Partimos de la premisa que reconoce los procesos milenarios de continuidad de las lenguas amerindias hasta nuestros días, así como de la presencia, también milenaria, de la agricultura mesoamericana, es decir el agroecosistema sintetizado en la milpa. Este agroecosistema requiere de una organización del trabajo específica que se expresa en las características de los sistemas de parentesco y en la organización del trabajo agrícola.

Hasta ahora el tema del *calpulli* se ha mantenido en sus límites históricos y se ha centrado en la situación del Altiplano, particularmente los pueblos nahuas de la Cuenca de México en el siglo xvi bajo el dominio de la Triple Alianza, pero en particular bajo la administración del gobierno de Mexico-Tenochtitlan, en la fase final del Posclásico. Sin embargo, la base económica y social de los pueblos mesoamericanos es la misma en toda la extensión de esta civilización, es decir la producción agrícola centrada en la milpa, la cual a lo largo de su milenaria historia ha desarrollado numerosas técnicas para obtener la mayor productividad. Como sabemos por contribuciones recientes, como la de Silvia Terán y Christian Rasmussen (2009), la manipulación genética de las plantas que componen la milpa ha generado, a lo largo de los siglos, nuevas razas y variedades que responden a las condiciones específicas donde se realiza esta agricultura, lo que ha contribuido a una mayor productividad y una adaptación a las diferentes regiones que abarca este agroecosistema.

La tesis hidráulica, que ha ocupado a varias generaciones de arqueólogos a partir de los planteamientos de Pedro Armillas, abrió el conocimiento de las numerosas y creativas técnicas para el manejo de las milpas, particularmente el manejo del agua y la modificación de las condiciones del terreno, para garantizar la productividad y la reproducción social y cultural de sus practicantes. No obstante las contribuciones de esta perspectiva teórica, particularmente en el campo de las técnicas agrícolas, ha dejado fuera de sus planteamientos cuestiones fundamentales para entender el sistema mesoamericano, como el papel que tiene la reproducción de las concepciones del mundo, por las que se establecen las bases de su pensamiento —sobre todo el refinamiento de la organización del trabajo en la

milpa, donde se producen los elementos básicos de su subsistencia y se reproduce la fuerza de trabajo— y las premisas de su cosmovisión.

La milpa constituye una matriz espacio-temporal en la que se producen y reproducen las concepciones del mundo que caracterizan a la civilización mesoamericana (Medina 1990), y la organización del trabajo define los procesos más eficaces para la producción de la milpa. En este movimiento se produce y reproduce la concepción del mundo tal como se advierte en los complejos rituales que se realizan a lo largo del ciclo agrícola tanto en la milpa misma como en los centros comunales y regionales. La expresión plástica y sintética de la cosmovisión es el quince, figura que marca las cuatro esquinas y el centro y que se desdobra tanto en las ricas expresiones rituales de las comunidades contemporáneas como en las elaboradas expresiones simbólicas de los *altepeme*, incluso en las concepciones que se reconocen en las grandes ciudades estudiadas y reconstruidas por la arqueología.

La base social y económica de los pueblos mesoamericanos es lo que Claude Meillassoux (1977) ha llamado la comunidad doméstica. Dicha comunidad está constituida por grupos de trabajo patrilineales y es característica de las sociedades cerealeras en contraste con las sociedades que se sustentan con el cultivo de tubérculos y se organizan en sistemas matrilineales. La unidad social mínima es un grupo doméstico patrilineal en el que los varones trabajan en los campos de cultivo (las milpas) mientras las mujeres despliegan su trabajo en el solar, donde está la vivienda y el área de plantas cultivadas empleadas mayormente para la alimentación y en menor medida para el cultivo de plantas medicinales, de ornato y condimentos. El huerto, ubicado también en el espacio del solar, es el que provee de materiales para la construcción de las casas, la elaboración de muebles, las artesanías, la hechura de herramientas de trabajo y la producción de frutales, entre otros usos. Además, las mujeres cuidan de los menores de edad y de los ancianos, así como de los animales domésticos, de los cuales el más importante, por su simbolismo, es el guajolote (*meleagris pavo*). Con la colonización hispana se incorporaron otros animales domésticos a este espacio, como las gallinas y los cerdos, también bajo la responsabilidad de las mujeres. A este espacio se incorporaron, asimismo, el ganado ovino y caprino, atendido por niños y ancianos.

Podemos decir que en la tradición mesoamericana el perro se asocia con la actividad masculina, pues acompaña a los hombres a la milpa, tanto para cuidarla como para cazar a sus depredadores, en tanto que el guajolote se asocia con el espacio femenino. Esta relación se advierte sobre todo

en las ceremonias de entrega del “pago de la novia”, el cual, aunque incluye varios componentes, está constituido principalmente por guajolotes —vivos o preparados en viandas rituales específicas—. Así, la base organizativa de la milpa se compone del espacio masculino, un grupo de varones ligados por un parentesco patrilineal, y el femenino, representado por las mujeres situadas en el solar. Ambos espacios, y sus actividades respectivas, son complementarios y constituyen la unidad social y económica mínima. Esto se confirma en las concepciones sobre la unidad social básica en las prácticas rituales, compuesta de marido y mujer. De hecho, en los pueblos mesoamericanos se considera al matrimonio la expresión de madurez y ciudadanía: la pareja de marido y mujer actúan como unidad mínima en los rituales. Los solteros permanecen en la condición de niños mientras no se casen, no importa la edad que tengan.

Los grupos de trabajo se constituyen patrilinealmente, como lo muestra la residencia patrilocal, y se organizan en familias extensas, sea que éstas residan en la misma casa o que se instalen en viviendas próximas para constituir una unidad mayor como la ranchería, el paraje o el barrio. Una característica importante de estos grupos familiares es que son exógamos, por lo que un acontecimiento fundamental para su reproducción es el complejo proceso de adquisición de mujeres de otros grupos patrilineales. Esto conduce a un largo proceso de negociación entre las dos familias involucradas, una situación delicada que implica resistencias y genera un ambiente tenso que con frecuencia requiere de intermediarios representantes de ambas familias. Como apunta Meillassoux (1977, 41), se trata de una relación política en la que se establece una alianza entre las dos familias involucradas, las cuales intercambian elementos rituales. Sobre todo, lo que se busca es una compensación adecuada por la separación de una mujer de su grupo familiar, la cual se incorporará entonces al grupo del esposo.

En estos sistemas patrilineales las mujeres carecen de derechos sobre la tierra, pues se incorporan al grupo del marido, en algunos casos adoptando el apellido de éste, en otros manteniendo su nombre de pila, pero sin transmitirlo a sus descendientes. A la muerte del esposo, la mujer conserva el derecho a la posesión de la tierra en representación de sus hijos varones. De otra forma, la mujer es expulsada del grupo familiar en lo que al acceso a la tierra se refiere. Esto ocurre principalmente cuando no hay hijos.

Así, la célula social mínima, unidad de producción y de reproducción, es el grupo familiar ligado patrilinealmente, el cual establece relaciones de alianza y de intercambio con otros grupos patrilineales para constituir lo

que Meillassoux ha llamado la comunidad doméstica (1977, cap. 1). Esta comunidad se constituye así en una unidad de producción y de reproducción social y cultural, lo que se expresa en los rituales colectivos organizados a lo largo del ciclo agrícola y en los momentos significativos del ciclo de vida. Es, además, una unidad política.

A continuación, seguiremos varias pistas etnográficas para recoger y mostrar datos que muestran la vigencia de este planteamiento, con algunos apuntes históricos. El objetivo es mostrar que el tema del *calpulli*, y la polémica en la que participó nuestro amigo y maestro Alfredo López Austin, es parte de una temática mayor sobre las bases económicas y sociales de la civilización mesoamericana, vigentes y representadas por los pueblos que comparten esta tradición.

Los datos de la etnografía mayense

Las primeras informaciones sobre la presencia de calpules en las comunidades mayenses contemporáneas proceden de los Altos de Chiapas. Aunque existen en esta región comunidades con un asentamiento nucleado, es en las dispersas donde se ha encontrado esta forma de organización. Es habitual en todas estas comunidades de los Altos que el trabajo en las milpas constituya la base de su economía. Dichas milpas son trabajadas por grupos domésticos patrilineales agrupados en parajes, asentamientos que reúnen a varios patrilinajes exogámicos reconocidos por la posesión de un apellido tseltal.

La presencia de clanes es una cuestión un tanto controversial, pues mientras Villa Rojas (1947) los reconoce en la presencia de los apellidos hispanos en Oxchuc, comunidad tseltal, Calixta Guiteras reconoce los clanes en Cancuc, también tseltal, en los tres grupos que la componen, con un territorio definido, con un mito de origen y una cueva donde residen sus dobles nahuales. Estos clanes son exogámicos y patrilineales. Los apellidos hispanos no tienen ninguna función en su organización social. En Chenalhó, tsotsil, Guiteras (1965, 67) niega también a los apellidos hispanos la función de clanes, “que no tienen función alguna en la actualidad”.

La importancia del trabajo de Villa Rojas (1947) es la referencia a la organización social y política de Oxchuc en dos mitades (llamadas calpules): una “mayor” y otra “menor”, encabezadas cada una por una jerarquía tradicional dirigida por un funcionario llamado *k'atinab*, “el que calienta”.

Estos calpules no tienen un referente territorial, pues en ellos la pertenencia se transmite por herencia patrilineal. Los patrilinajes son llamados *ts'umbajil*, pero tampoco están localizados. Se distribuyen en todo el territorio comunal, en el que la unidad social significativa es el paraje y donde se asientan los grupos domésticos patrilineales que son exógamos en relación tanto con el apellido hispano como con el mayense.

En San Pablo Chalchihuitán, los patrilinajes “se originan en cada uno de los cinco calpules en que se divide la comunidad, e inclusive parece que tienen una localización definida dentro del calpul. Esta gran división mantiene su autonomía en relación al control social, al trabajo cooperativo, a la organización religiosa ligada a los rituales de tipo agrícola, a los matrimonios y a la administración en general” (Guiteras 1951, 199). Los ancianos encabezan la jerarquía interna del calpul y son los representantes ante las autoridades de la cabecera. Cada calpul tiende a ser endógamo. “El rasgo sobresaliente de esta comunidad es la localización de lo que se llama el calpul, y su control sobre un territorio definido”; además, la terminología de parentesco es del tipo llamado Omaha. En este sistema de parentesco “se aplica un mismo término a hermanos y primos paralelos siendo diferente la designación para los primos cruzados”, además, cambia la filiación de generación al agrupar a los “hijos del hermano de la madre y a los hijos de la hermana del padre con los hijos de las hermanas (o con hijo o hija de un Ego femenino)” (Guiteras 1982, 155).

Un dato significativo, relacionado con este tipo de parentesco, es el que anota Calixta Guiteras sobre las costumbres matrimoniales, pues encuentra en ellas la práctica del levirato y el sororato. “Un hombre generalmente se casa con la hija de la hermana del padre o con la hija de su propia hermana”, lo que refleja las especificidades de estas relaciones de parentesco con una orientación patrilineal (Guiteras 1951, 206).

San Pedro Chenalhó se organiza en tres calpules o secciones, dos de los cuales están encabezados por seis principales, en tanto que el tercero tiene solamente cinco. El papel de sus dirigentes es organizar los rituales agrícolas de cada paraje, la unidad residencial fundamental. Un documento de la primera mitad del siglo XIX nos permite reconocer aspectos fundamentales de su organización social relacionados con los calpules. Cada uno de los tres calpules o secciones, como también les llaman, tenían un gobernador y un alcalde que encabezaban a cuatro regidores y diez mayores o alguaciles, un mayordomo de cabildo y convento, tres porteros y otros cargos menores. Para el servicio del sacerdote se nombraba a cuatro sacristanes y

seis fiscales, además de los alféreces que organizaban las fiestas comunales. Todos estos cargos eran anuales. Eran importantes los alguaciles y los regidores por su conocimiento de las familias de cada calpul, “tanto para el cobro de contribuciones y llamados que se ofrecen en el Ayuntamiento, como para reunir los derechos de las festividades que se celebran y el sustento que dan al párroco” (Martínez 2021, 297).

Una comparación de las terminologías de parentesco hecha por Calixta Guiteras (1982) en tres comunidades tsotsiles (Chalchihuitán, Chenalhó y Chamula) muestra un proceso de cambio que va de un sistema Omaha, en el que se expresa una terminología con una orientación patrilineal extrema, a una bilateral, que abarca a parientes de los lados paterno y materno, lo que Guiteras explica por las condiciones de Chamula, donde la escasez de la tierra obliga a repartirla tanto entre hombres como entre mujeres, es decir donde la herencia es bilateral. Este proceso de cambio se relaciona con el despojo de las tierras de las comunidades mayenses por los terratenientes chiapanecos, fenómeno que se acentuó durante el siglo XIX con el argumento de “denunciar” las tierras ociosas en manos de particulares.

Como apunta Jan Rus (2002, 148), para 1850 las comunidades indias habían sido despojadas de sus tierras sobrantes. Así, las comunidades de tierras bajas fueron arrasadas por agricultores agresivos ansiosos de aprovechar esas tierras, y la población original fue materialmente expulsada, refugiándose en las ciudades. En las tierras altas, los acaparadores de tierras agruparon a comunidades enteras, excepto el ejido central, para formar grandes fincas. “Este fue, en mayor o menor grado, el eventual destino de las 25 aldeas tzotziles y tzeltales que aún existían en la época de la Independencia”. Este fue el caso de San Juan Chamula, cuyas tierras rodean prácticamente a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. En 1846, la familia Larráinzar “denunció” tres cuartas partes de la tierra de Chamula, es decir 476 caballerías (47 600 hectáreas) de un total de 636 (Rus 2002, 149).

Una de las mejores referencias sobre la presencia de los llamados calpules en las comunidades mayenses contemporáneas es la investigación realizada por Alain Breton en Bachajón, una comunidad tseltal integrada por dos barrios con organización social diferente debido a sus orígenes históricos. El barrio en el que se hace la investigación es San Sebastián, organizado en cuatro calpules a los que se llama, en tseltal, *k'atinajibal*. Cada calpul tiene su nombre en tseltal, aunque sus integrantes, los patrulinajes, se encuentran dispersos por todo el territorio comunal. En la cabecera se sitúan “de par en par a cada lado de la calle principal. Sin embargo, fuera

de este perímetro, es decir en la zona rural del barrio, no tienen un territorio definido” (Breton 1984, 29).

La pertenencia a uno de los calpules da derecho al cultivo de la tierra, la cual es propiedad colectiva de los patrilinajes. “La tierra pertenece a los ancestros del linaje que la han desmontado y cultivado. Se transmite dentro de cada grupo patronímico tzeltal y no puede ser objeto de venta ni de alquiler” (Breton 1984, 91). Así pues, la filiación es patrilineal, lo que conduce a una residencia patrilocal y a la transmisión de los bienes también por el vínculo paterno fundada en un sistema terminológico de tipo Omaha. “Por definición, los linajes son grupos territoriales que aseguran a sus miembros la posesión de la tierra” (Breton 1984, 130). La residencia, el trabajo en la milpa y las actividades rituales son realizados por los patrilinajes bajo la autoridad de los más ancianos de cada linaje o de su segmento local. Estos grupos patronímicos son exógamos (Breton 1984, 134).

Breton considera que la presencia y uso de los apellidos hispanos conduce de hecho a dos sistemas patronímicos distintos, en detrimento de los mayenses, los cuales son el referente central para reconocer la presencia de los patrilinajes. En total existen 44 patronímicos en los cuatro calpules, de los cuales 37 se vinculan a un solo calpul (85%), en tanto que el 15% restante se reparte en dos, tres o cuatro calpules a la vez. El calpul es una categoría cuatripartita que ocupa un nivel intermedio entre los linajes exógamos y la comunidad de San Sebastián, que es una de las dos mitades de Bachajón (Breton 1984, 139).

Los calpules de San Sebastián no tienen ninguna función matrimonial —ésta remite a los patrilinajes—, pero si constituyen la base de la organización comunitaria: no solamente distribuyen sus casas en territorios definidos, también tienen su respectivo panteón en la cabecera (Breton 1984, 144). Cada calpul está encabezado por un *k’atinab* y un alguacil (cargos permanentes), en tanto que los cargos de capitanes, encargados de los ceremoniales del ciclo festivo comunitario, son elegidos anualmente por el *k’atinab* y expresan un carácter rotativo entre los cuatro calpules.

Con respecto al sistema de parentesco —cuya terminología es del tipo Omaha, su residencia es patrilocal y su filiación patrilineal—, éste no parece estar afectado por la bilateralidad. “Las características del sistema son, pues, perfectamente definidas: clara distinción entre primos paralelos (que se asimilan a hermanos) y primos cruzados. Estos últimos son asimilados del lado materno a hermanos de madre y a madres (primas), del lado paterno a hijos de hermana o a nietos (*ichan* o *mam*) y clasificados como parientes

de generación +1 y parientes de generación -1 (o -2) respectivamente” (Breton 1984, 156). Dos términos son sintomáticos de este sistema: *lekol* (tío materno) y *tut nan*, que designa a todos los hombres y a todas las mujeres del patrilineaje de la madre; “el primero, marca la institucionalización de un matrimonio interindividual en una generación dada, bajo la forma de una alianza entre linajes, la cual se perpetúa y continúa válida para los miembros de las generaciones de descendientes” (Breton 1984, 156). Por otra parte, el término *tut nan* expresa la asimilación de las mujeres del patrilineaje materno y, en consecuencia, de las primas cruzadas matrilineales a una categoría de pariente próximo, lo que se corresponde con las primas cruzadas patrilineales asimiladas a las categorías de hermana (*ichan*) o nieto(a) (*mam*) (Breton 1984, 156).

La vigencia de esta organización social conduce a un intercambio generalizado de las mujeres por la articulación de cuatro grupos (ego, madre de ego, madre del padre de ego y esposa de ego). “Es el linaje, y en algunos casos uno de los subgrupos surgidos de su segmentación, el que controla el uso de la tierra a escala local, así como la circulación de las mujeres dentro de los distritos matrimoniales; pero es, sobre todo, como grupo territorial localizado que él asume esas funciones” (Breton 1984, 239). Es decir, a través de la vigencia de este sistema de parentesco se establecen relaciones de trabajo y cooperación que fortalecen las actividades desarrolladas en la milpa, base de la producción socioeconómica y de la reproducción social y cultural.

Los datos de la etnografía de los mayas peninsulares nos ofrecen la posibilidad de reconocer una organización social semejante a la de las Tierras Altas, basada también en el trabajo agrícola, con la milpa como eje central. Desde el punto de vista de la organización del trabajo, la milpa se compone de dos partes fundamentales: la masculina, expresada en el trabajo que se hace en el monte, luego de haber desbrozado el terreno; la femenina, correspondiente a la vivienda y su solar, o traspatio, a cargo de las mujeres, quienes cultivan también en el traspatio maíz y otras plantas alimenticias, además de plantas medicinales, de ornato y condimentos. Es la unidad de estas dos partes lo que constituye la célula básica de los pueblos mesoamericanos.

La organización patrilineal de los mayas de Tierras Bajas fue sugerida desde el trabajo de Fred Eggan (1934) a partir del análisis de fuentes coloniales. La etnografía ha confirmado la presencia de principios patrilineales con residencia patrilocal, herencia de la tierra por vía paterna y patrilineajes

exógamos, así como la práctica del matrimonio entre familias extensas, las cuales refuerzan los vínculos entre sus miembros para constituir grupos solidarios en el trabajo y en la ritualidad.

La terminología de parentesco establece distinciones significativas para la organización social. El grupo patrilineal es llamado en el maya peninsular *ch'i'ibal*, el cual se relaciona con cierta territorialidad; en cambio, al conjunto de grupos domésticos que ocupan un mismo solar, ligados patrilinealmente, se los conoce como éet *k'i'ikel*, “de la misma sangre”, término correspondiente a la familia extensa (Quintal et al. 2003, 317).

En esta organización social la herencia se establece por la línea masculina, donde el hijo menor, el *jt'uup*, hereda la casa de los padres. A los parientes de ambos lados, tanto consanguíneos como afines, se les llama *láak'o'ob*. Un conjunto de familias extensas, *éet k'i'kelo'ob*, residentes en una misma área pueden llegar a formar un *ch'i'ibal*. Una característica, referida por Eggen (1934), es el matrimonio entre primos cruzados, el cual alude a una situación más compleja: el matrimonio de varios miembros de una familia extensa con los de otra, también extensa, estableciéndose así una red de intercambios de mujeres.

El entrelazamiento de grupos patrilineales asume diferentes formas a través del matrimonio, como el que se establece entre dos o tres hermanos con dos o tres hermanas; dos hermanos y una hermana, casados con dos hermanas y un hermano; una hermana y un hermano casados con un hermano y una hermana. Estos procesos fortalecen los nexos entre familias patrilineales y tienden a constituir grupos de trabajo (y rituales) y contribuyen al control de los recursos, como la tierra. “En Ek Balam, en el oriente de Yucatán, no sólo se encontró que los de apellido Chan tendían a casarse entre ellos sino que cuando una familia iniciaba una relación exogámica con otra de alguna comunidad, varios miembros de ambas tendían a contraer matrimonio entre ellos” (Quintal 2003, 316).

La unidad básica es la familia patrilineal de tres generaciones, que incluye al padre de Ego, a los tíos paternos, a los hermanos y a los primos paternos, a los hijos y a los sobrinos paternos. Es lo que se llama, en maya, *éetk'i'ik'elo'ob* (parientes de la misma sangre). A este núcleo se incorporan otros miembros, sea por alianzas matrimoniales o por parentesco ritual. Esta lógica parental tiene semejanzas con el *kúuchte'el*, compuesto por grupos de casas de familias extensas que se identificaban con un topónimo, registrado para los mayas antes de la colonización hispana. “El *kúuchte'el* fue de algún modo una unidad de trabajo, en otros términos, las unidades

domésticas desarrollaron mecanismos de cooperación y ayuda mutua y más tarde los españoles denominaron al *kúuchte'el* barrio, parcialidad, estancia, colación, anexo y milpería” (Quintal et al. 2003, 331).

En la actualidad esta configuración espacial compuesta por parientes ligados por nexos patrilineales adquiere una denominación informal que procede del apellido paterno más importante, como “la calle de los Canules”, por encima de la denominación oficial que tenga esa calle. “En comunidades pequeñas de reciente repoblamiento y con tendencia a la endogamia como Yaxuná, la predominancia de los apellidos Canul, Poot, Chuc y Chan expresa claramente este fenómeno espacial. Aun en pueblos grandes como Popolá encontramos núcleos territoriales ocupados por parientes que comparten el mismo apellido paterno: Couoh, Pech y Chuc” (Quintal et al. 2003, 332).

Toda esta información etnográfica procedente de las comunidades mayenses muestra la importancia central que tienen las relaciones de parentesco para la configuración de los llamados patrilinajes, unidades de parentesco exógamas con residencia patrilocal y transmisión de la tierra por la vía paterna. Esta organización responde a las exigencias del trabajo en las milpas, lo que permite la constitución de grupos de trabajo grandes ligados por el parentesco con una jerarquía de autoridad encabezada por el patriarca.

La conjunción de diversos patrilinajes que comparten un mismo espacio, tanto residencial como en el trabajo, constituyen las unidades significativas en las que podemos reconocer a la comunidad doméstica señalada por Claude Meillassoux (1977) para las sociedades cerealeras. Estas comunidades reciben un nombre relacionado con características específicas de la topografía o del paisaje, o bien, como en el caso de los mayas peninsulares, son llamadas *ch'i'ibal*.

En las Tierras Altas mayenses los patrilinajes que ocupan un mismo territorio y poseen una organización político-religiosa son los calpules descritos por Calixta Guiteras para Chalchihuitán, Chenalhó y Cancuc. En Oxchuc, los patrilinajes se distribuyen en diferentes parajes, pero se organizan en dos grandes unidades político-religiosas llamadas calpules, encabezadas por un funcionario, un anciano al que se conoce como *k'atinab*. Por otro lado, en Bachajón, en el barrio llamado San Sebastián, encontramos que su organización político-religiosa se compone de cuatro calpules, cada uno de los cuales está encabezado por un anciano, el *k'atinab*, y se distribuyen en su respectivo espacio en la cabecera. Si bien la base fundamental

de los miembros de la comunidad son los patrilinajes, poseedores de la tierra, con un sistema de parentesco de tipo Omaha, éstos no tienen una filiación con los calpules. Es a través del ciclo ritual que las autoridades organizan y articulan a los patrilinajes; es decir, estos calpules son unidades político religiosas, tal como lo mostró Alain Breton (1984).

La etnografía de los nahuas contemporáneos

Resulta sorprendente no encontrar en las comunidades nahuas contemporáneas la presencia del calpul. Si nos atenemos a las etnografías publicadas, este tema parecería confinado al ámbito de la historia. Sin embargo, nuestra intención es proponer que, para reconocerlo, en tanto forma de organización social, tenemos que acudir a los datos referidos al trabajo en la milpa y a las relaciones de parentesco en lo que se refieren tanto a las categorías del sistema como al proceso de articular grupos de parientes a través de la unión conyugal de dos de sus miembros. Este planteamiento parte de la premisa de que la base de las comunidades está configurada por los requerimientos organizativos de la milpa, es decir que las comunidades milperas expresan en el trabajo y en el matrimonio los procesos de producción y de reproducción social y cultural, con lo que se establece una continuidad con las características generales de la historia y la cosmovisión mesoamericanas.

Una de las primeras monografías centradas en las relaciones de parentesco en comunidades nahuas es la llevada a cabo por Hugo Nutini en San Bernardino Contla, Tlaxcala. En esta comunidad se conjuga la actividad agrícola, el trabajo en la milpa, con el trabajo asalariado en la industria textil, en la que se elaboran cobertores y otras prendas de lana. La organización comunitaria se compone de barrios, y cada barrio es definido como un grupo de hombres ligados por parentesco patrilineal con sus hijos casados y sus descendientes, así como los hijos solteros y las nueras, o sea las esposas de sus hijos. Estas mujeres rompen con su barrio y adquieren la membresía del de su marido (Nutini 1968, 114).

Cada barrio tiene un número fijo de apellidos nahuas que remiten a alguna característica topográfica del terreno. Para Nutini cada apellido nahua representa un linaje, aunque no existe un término local, en náhuatl o español, para designarlo. El autor lo define como un grupo bien organizado de parientes que muestra un alto grado de integración económica, social, ritual y religiosa (Nutini 1968, 123).

Los linajes son unidades residenciales dentro de los barrios. En términos formales los linajes son unidades de parentesco localizadas, patrilineales, exógamas, con funciones sociales, económicas, rituales y religiosas de carácter corporativo. La pertenencia al linaje está determinada por nacimiento a través del padre. Las mujeres adquieren el apellido del marido. Además de regular el matrimonio y poseer un nombre común, el linaje tiene importantes funciones religiosas, sociales y económicas. Es el grupo de apoyo cuando se asume un cargo político o religioso (Nutini 1968, 124).

El linaje puede alcanzar de dos a once generaciones, a partir del fundador: puede ser localizado, semilocalizado o no localizado; incluye de 1 a 52 grupos domésticos, de 1 a 76 familias nucleares, o hasta 21 familias extensas (Nutini 1968, 159).

El trabajo agrícola de tiempo completo lo realizan 328 grupos domésticos, los cuales se dedican también a elaborar pulque. Mujeres e hijos ayudan en el trabajo agrícola. Los adolescentes ayudan en el trabajo desde los trece años, realizando actividades como cualquier adulto (Nutini 1968, 189).

La familia extensa entera participa en los momentos cruciales del trabajo en la milpa, como la siembra, las limpias y la cosecha. Si la familia tiene varias milpas, se trabajan primero las asignadas al jefe, el patriarca, siguiendo las de los hijos en un orden jerárquico. Cuando las familias requieren apoyo para trabajar sus milpas acuden primero a las familias nucleares de su linaje, con el sistema de manovuelta. Cuando se recibe el apoyo de personas no emparentadas es obligación de la familia proveer comida y bebida a los trabajadores. Después de las faenas, que duran uno o dos días, se ofrece una comida, dando a los ayudantes como forma de agradecimiento ollas de mole para llevar a su casa (Nutini 1968, 228).

Las autoridades de cada barrio son llamados *tiaxca* o *pipilotzin*, los cuales cumplen las siguientes funciones: 1) son representantes en relación con sus intereses económicos, con las tierras comunales o en disputas con otros barrios; 2) administran las tierras comunales, otorgándoselas a los responsables de las mayordomías del barrio; 3) constituyen la autoridad final en la designación de cofrades y fiscales; 4) actúan como moderadores en las actividades religiosas del barrio; 5) funcionan como mediadores entre los miembros del barrio que acuden con pleitos por raptos, robos, conflictos familiares o malentendidos entre linajes (Nutini 1968, 115).

Un dato significativo que apoya los requerimientos de la fuerza de trabajo para lograr mayor eficiencia en la productividad de la milpa es el que aporta H. Nutini en relación con la poliginia encontrada en Contla, pues

registra la presencia de 209 familias poligínicas, en las que dos hombres tienen cuatro mujeres, cinco tienen tres esposas y 202 tienen dos esposas, de las cuales 37 son casos de poliginia sororal. En cuanto a la residencia, de un total 49 casos: en siete el esposo vive con más de dos mujeres no emparentadas en la misma casa, en 37 lo hace con dos hermanas, y en cinco casos vive con dos mujeres no emparentadas. Otra situación, que suma 160 casos, es aquella en la que el esposo vive con una mujer y mantiene casas separadas para las otras. Más que una “continuidad prehispánica” sugerida por Nutini, se busca la fuerza de trabajo de las mujeres, pero sobre todo de los hijos varones (Nutini 1968, 305, 312). Llama la atención que el autor no consigne la terminología de parentesco ni explique la razón de esa ausencia, particularmente si se toma en cuenta la importancia que tiene en los ámbitos jurídico y ritual.

La investigación etnográfica de Alan R. Sandstrom (2010) en Amatlán, una comunidad nahua de la Huasteca veracruzana, ofrece rica información sobre el trabajo en la milpa, la presencia de grupos patrilineales exógamos y los rituales del ciclo agrícola, lo que reproduce la cosmovisión mesoamericana en un contexto social y económico precario, pues esta comunidad está formada por campesinos nahuas que, ante el crecimiento demográfico y la escasez de tierras, ha desarrollado una estrategia de invasión de tierras en la que los grupos patrilineales son los actores principales.

En la descripción de Sandstrom aparece la referencia a la relación entre la residencia y el nombre del lugar, el cual se extiende a sus habitantes (Sandstrom 2010, 160), como lo señalaron tanto Montoya Briones (1964) como Nutini (1968). La descripción del ciclo agrícola que nos ofrece señala los momentos cruciales en los que se requiere ayuda de otras personas para llevar a cabo oportunamente las tareas requeridas, tales como la roza, la siembra del maíz y otras semillas, las limpias que necesitan hacerse en la milpa y la cosecha. En estos momentos críticos se acude al sistema de manovuelta, en el cual los grupos más importantes son el de los parientes ligados patrilinealmente y el de personas vinculadas por el parentesco ritual.

El papel central que tiene la milpa en la vida de los campesinos nahuas queda expresado en la siguiente cita:

La agricultura milpera consume mucha mano de obra, en el sentido de que el rendimiento a la hora de la cosecha está en proporción directa al trabajo que se invierte para mantener la milpa. No es sorprendente que la milpa sea una fuente de inmenso orgullo para los hombres y los muchachos varones. Una milpa bien

cuidada y con alta tasa de rendimientos contribuye a la buena reputación de un hombre. En su mayoría, las milpas se mantienen en impecables condiciones y los hombres les dedican muchas horas cada semana, colmándolas de cuidados (Sandstrom 2010, 180).

Otro dato importante aportado por Sandstrom es el de la complejidad de los cultivos que forman la milpa y que le otorgan, por cierto, la calidad de un agroecosistema. También menciona la importancia del huerto o traspatio ubicado en la vivienda, el cual tiene una importancia complementaria con la milpa y “donde cultivan hierbas finas, algunos cultivos comestibles, flores y una que otra planta de plátano. Además, los árboles frutales de propiedad privada que se cultivan dentro y alrededor de los solares de las casas añaden variedad a la dieta” (Sandstrom 2010, 186). Sin embargo, no articula en un solo sistema la organización de la milpa, masculina, y la del huerto, femenina; actividades complementarias y base de la producción familiar.

En el asentamiento disperso de la comunidad se distinguen grupos de casas en medio del bosque y el monte en las que residen grupos domésticos ligados por parentescos patrilineal y ritual. Estos residentes constituyen los grupos de trabajo para las faenas requeridas por la milpa y configuran redes de intercambio de alimentos y otros bienes.

En vista de la norma exogámica y de residencia patrilocal, la articulación entre estos diversos asentamientos se establece a través del intercambio de mujeres. Sobre la terminología de parentesco, Sandstrom indica:

La terminología nahua de parentesco refleja básicamente un sistema flexible que retiene las ventajas tanto del modelo hawaiano como del esquimal. Los nahuas viven en familias nucleares y extensas, y tienen grupos de edad como en el patrón hawaiano. Pero las familias extensas son en su mayor parte no residenciales y la residencia de la familia nuclear es el modelo ideal para las parejas casadas. Esos factores, en combinación con la independencia económica de la unidad nuclear, son más compatibles con la terminología esquimal. De esta manera, los nahuas tienen las ventajas de ambos sistemas y mantienen máxima flexibilidad para enfrentarse a futuras contingencias (Sandstrom 2010, 233).

La mayor parte de los grupos domésticos son familias nucleares, miembros de familias extensas patrilineales no residenciales de mayor magnitud. “Por lo tanto, los ocupantes de una unidad doméstica mancomunan sus recursos presupuestarios, mientras que los varones que habitan un conjunto

de viviendas mancomunan sus recursos de mano de obra. Por esta razón las personas que viven en una unidad familiar siempre son parientes, mientras que los habitantes de un conjunto de viviendas no necesitan serlo” (Sandstrom 2010, 239). En este sentido destaca la importancia del trabajo conjunto que realizan los hermanos varones, una característica clave de su organización social, pues esta colaboración fraterna adquiere importancia incluso en la organización política.

La herencia de la tierra es patrilineal, es decir que las mujeres no tienen acceso a la propiedad, excepto cuando no tienen hermanos. Otra situación excepcional se da cuando muere el esposo estando los hijos todavía pequeños. En este caso, la mujer se hace cargo de las tierras que el esposo trabajaba; “sin embargo, una viuda joven sin hijos se encuentra en un estado precario y en peligro de perder las tierras a favor de los hermanos varones menores de su esposo” (Sandstrom 2010, 242). La herencia de la casa la recibe el hijo menor, el cual, cuando va a casarse, construye su casa al lado de la de sus padres para cuidarlos durante su vejez.

La familia nahua oscila entre la unidad familiar patrilineal extensa, donde los hombres trabajan la misma tierra y mantienen en común una provisión de maíz y un presupuesto, y la familia extensa no residencial compuesta de varias unidades domésticas, donde todos los varones adultos mantienen aparte sus provisiones de maíz y los presupuestos, pero trabajan juntos en las milpas de cada cual. Este patrón se refleja en lo aparentemente disperso y aleatorio del trazado en Amatlán (Sandstrom 2010, 250).

Sandstrom da cuenta de los rituales más importantes que se realizan en torno a los momentos cruciales del desarrollo de la milpa, en los que se expresa en su gran complejidad simbólica la concepción mesoamericana del mundo. En la mayor parte de las comunidades mesoamericanas contemporáneas los rituales agrícolas tienen dos ámbitos: el familiar, en el que las ceremonias se hacen en los campos de trabajo, dirigidas por un especialista; el comunitario, en el que se despliega una elaborada ritualidad, con grandes ceremonias colectivas acompañadas de música y danza, y en las que con frecuencia se hacen representaciones que aluden a la mitología.

Con la rica información ofrecida en el trabajo de Sandstrom podemos reconocer la articulación de los grupos patrilineales con el trabajo en la milpa y con la reproducción de la cosmovisión expresada en los rituales mismos, oraciones, ofrendas, comidas específicas, música y danza, expli-

cadadas localmente con una mitología específica y narrada por los especialistas rituales. Es decir, la unidad básica de producción y reproducción es un grupo de parentesco, patrilineal, patrilocal y exógamo. Estos grupos se articulan, a través de la exogamia, para constituir unidades mayores, como los barrios y las comunidades.

Una buena parte de la etnografía de las comunidades mesoamericanas se ha concentrado en la descripción e interpretación de los grandes rituales realizados a lo largo del ciclo agrícola. Ejemplo de esto son las abundantes descripciones realizadas entre los pueblos nahuas del estado de Guerrero, donde se despliega una rica ritualidad integrada por danzas, grandes ofrendas, peregrinaciones a las cimas de los cerros, con comida y bebida abundantes. Sin embargo, se ha descuidado esa otra dimensión representada por los rituales locales realizados por los grupos patrilineales en el espacio mismo de la milpa y en los que la penetración de la religión católica ha sido menor, manteniéndose las concepciones de la tradición religiosa mesoamericana, como la ha llamado Alfredo López Austin (1998).

Reflexión final

Para retornar al punto de partida —la polémica entre los grupos encabezados por Alfredo López Austin y Pedro Carrasco—, es importante señalar la ponencia que fue presentada por Paul Kirchhoff en la VI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, en 1954.¹ En este texto, el autor da la razón a A. Bandelier sobre la importancia de los calpules “como grupos de parentesco permanentes, dueños de tierras y con su propio gobierno interno”. Sin embargo, apunta Kirchhoff (2002, 71), “todas las funciones públicas que rebasaban los límites de los calpules individuales [...] estaban en manos de un grupo, el de los *pilli*, que estaban social y económicamente fuera de la organización del *calpulli*, y ejercían su fuerza y dominio económico y político sobre los calpules”.

Por otro lado, el propio Pedro Carrasco ofrece datos importantes en sendos ensayos sobre los poblados de Yautepec y Tepoztlán en el siglo XVI. Molotla, uno de los tres calpules de Yautepec, se subdivide a su vez en

¹ Escrita originalmente en inglés y publicada en el volumen XIV de la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* (1954-1955), esta ponencia fue posteriormente revisada, traducida y publicada por García Mora, Manzanilla y Monjarás-Ruiz (2002) en el trabajo *Paul Kirchhoff. Escritos selectos*.

nueve calpules o *chinamitl*, en los que el autor registra a 128 grupos domésticos que suman 1 056 personas (Carrasco 1976, 46). En este calpul se advierte la importancia de la organización familiar extensa, en la que los vínculos patrilineales prevalecen entre los parientes que viven en una casa. Desde el punto de vista económico, las familias extensas cooperan conjuntamente en la producción y consumo. Un porcentaje menor lo constituyen familias extensas en las que los varones trabajan separadamente la tierra (Carrasco 1976, 62).

En Tepoztlán, la organización comunitaria está compuesta de nueve divisiones mayores, una de las cuales, Tlacateopan, a su vez se integra por cuatro divisiones menores. Ambas divisiones, mayores y menores, son llamadas *calpulli*. En esta comunidad se registraron cuatro casos de poliginia con dos esposas. De las 549 casas que integran la comunidad, una es la del cacique, en tanto que 200 corresponden a sus servidores y 318 son las casas de la gente del barrio. Un contraste notable es que en la parte correspondiente a los servidores 71.7% son familias extensas, mientras que en la población de los barrios la composición es de 52.6% de familias nucleares. “Está claro que, en el conjunto de Tlacateopan, las familias nucleares forman el tipo más numeroso, aun cuando las familias conjuntas tienen una población total mayor y una proporción mayor del total de parejas casadas” (Carrasco 1982, 133).

El 80% de las familias registradas como dependientes muestran una residencia patrilineal. Es mayor el número de los casos en que la relación con el jefe de familia es entre hermanos, mayor que los casos de hijos casados viviendo con el padre. Así, de las 125 parejas que viven con el padre de uno de los cónyuges, 95 (76%) lo hacen con el padre del marido y 30 (24%) con el padre de la esposa, lo que muestra la residencia uxorilocal, una fase temporal del ciclo doméstico (Carrasco 1982, 142). Carrasco registra también doce casos de levirato, es decir el matrimonio con el hermano del marido, un recurso de las mujeres que quedan viudas para mantener el patrimonio familiar, particularmente el acceso a la tierra.

Comparativamente, Carrasco encuentra una mayor presencia de familias extensas. Así, en Tepoztlán la mitad de las familias eran de este tipo, en tanto que en la comunidad actual son menos del 15%. Queda claro que “los lazos agnáticos entre hombres eran la base principal del establecimiento de familias conjuntas” (Carrasco 1982, 153). “En pueblos de la región de Cuernavaca, había alrededor de dos parejas casadas por casa y, en comparación con Tepoztlán, hay más casos de poliginia y se encuentran parientes

más lejanos en casas conjuntas. Además, en ocasiones grupos de dos o tres casas habitadas por personas emparentadas forman unidades llamadas *cemithualtin*, es decir, los que comparten el mismo patio (Carrasco 1982, 154).

Alfredo López Austin retomó la polémica en el libro que publicó junto con Leonardo López Luján (1996, 199), señalando la posición de Carrasco e insistiendo en la suya, que subraya el carácter gentilicio del *calpulli*. Me parece que, en tanto nos atengamos a la situación de las sociedades mesoamericanas del siglo XVI, la propuesta de Carrasco es la mejor respaldada. Esto se desprende de los datos obtenidos en los dos pueblos de Morelos, en los que el término *calpulli* es usado para designar unidades político-territoriales, lo que se acentúa al usar el mismo término para referirse a diferentes niveles de orden administrativo tanto en Yautepec como en Tepoztlán. En este sentido, es importante recuperar las condiciones impuestas por el Estado mexica a las comunidades de productores situadas en el sur de la Cuenca —particularmente la chinampería—, las cuales se caracterizaron por un fuerte control económico y político debido a las exigencias de la guerra de expansión que dominó el último siglo de la Triple Alianza.

Sin embargo, la discusión del *calpulli* tiene un marco de mayor generalidad en tanto que remite a las características de las comunidades de productores mesoamericanas, de las cuales tenemos valiosa información etnográfica. Si partimos de estos datos y los proyectamos al pasado, apoyados en la información de la arqueología y de la lingüística, podemos establecer un esquema o modelo que nos revele los elementos constantes en el largo proceso histórico que tiene como punto de partida la configuración de la milpa como agroecosistema.

En este texto proponemos la existencia de una base constante que sustenta el desarrollo de las comunidades mesoamericanas sostenidas por la producción milpera. Desde la aparición de las primeras comunidades domésticas —unidades sociales articuladas por un sistema de parentesco patrilineal e integradas por patrilinajes exógamos— se va perfilando una organización del trabajo de mayor eficiencia que logra la mayor productividad y, por lo tanto, la generación de excedentes, además de satisfacer las necesidades internas del colectivo, es decir de la comunidad doméstica.

La base fundamental del trabajo, de la reproducción social y de la construcción de una cosmovisión es la milpa, a la que podemos reconocer como la matriz espacio-temporal (propuesta planteada en Medina 1990). Los aportes de la agronomía han mostrado la complejidad de la milpa en tanto

conjunto en que se han logrado ensamblar y modificar diversas plantas para lograr su mayor productividad. La milpa es lo que Sarukhán (2013) ha llamado un laboratorio de biotecnología en el que los agricultores experimentan constantemente con nuevas plantas, mejores técnicas y condiciones ambientales apropiadas. La diversidad de razas de los principales cultígenos que integran la milpa actualmente es una muestra de esto.

Sin embargo, se ha puesto poca atención en reconocer la organización del trabajo que hace posible la producción de la milpa. Los datos de la etnografía nos permiten asumir que la unidad fundamental de trabajo, de producción y reproducción, es el grupo doméstico patrilineal compuesto por un varón, su esposa y sus hijos, el cual, en su proceso de desarrollo, crece incorporando a las esposas de los hijos a su descendencia. Debido a que esta organización familiar es exógama, obliga a buscar a las esposas potenciales entre otros patrilinajes y a desarrollar un proceso de negociación que, dada la posibilidad de conflicto, ha conducido a la emergencia de especialistas que despliegan una cuidadosa estrategia que consiga la solución pacífica, expresada en la realización del matrimonio. Esta situación condujo al desarrollo de diversos ceremoniales que incluyen el intercambio de bienes definidos por su valor simbólico, entre los cuales tiene un lugar importante el “pago de la novia”.

La experiencia milenaria de los cultivadores mesoamericanos ha encontrado en el sistema de parentesco patrilineal —cuya expresión en la terminología es la conocida como Omaha— la organización más eficaz para la producción en la milpa y para la reproducción tanto del sistema de trabajo como de los propios cultivadores. Esta organización del trabajo, y sobre todo de la familia, permite el establecimiento de alianzas entre grupos de parentesco que constituyen conjuntos sociales mayores, para constituirse entonces en comunidades domésticas.

La experiencia del trabajo colectivo en la milpa ha conducido a la generación y configuración de un conocimiento profundo de su entorno vegetal y animal, pero sobre todo a la construcción de un sistema de pensamiento de alta complejidad como la cosmovisión. Dicha experiencia ha permitido el establecimiento tanto de las categorías espacio-temporales centrales de esta cultura como de una concepción específica de la persona.

El trabajo en la milpa ha sido la actividad fundamental en el proceso histórico de la configuración de las comunidades de productores, base de las sociedades complejas que cruzan la historia milenaria de los pueblos mesoamericanos. Los datos de la lingüística histórica, recuperados a través

del análisis comparativo de las lenguas amerindias, nos permiten reconocer el largo curso de su desarrollo. Así, el grupo de lenguas otomangues tiene una antigüedad que se remite a 4 400 años antes de nuestra era, en tanto que el yuto-nahua sitúa sus orígenes hace 5 100 años y el maya 4 100 años (Lastra 2006, 33; Suárez 1995, 59). Estos troncos lingüísticos abarcan a la mayor parte de la población indígena contemporánea, y su continuidad ha sido posible gracias a la reproducción del agroecosistema de milpa, sostenida y reelaborada por los grupos de milperos organizados en comunidades domésticas que reproducen la cosmovisión mesoamericana en la matriz de sus respectivas lenguas.

La articulación compleja entre el trabajo agrícola, centrado en la milpa, y la organización del parentesco en un sistema patrilineal es una propuesta que no ha sido señalada antes. Incluso la organización misma del trabajo ha sido soslayada. No basta con indicar que hay una división sexual. Es fundamental apuntar que en las comunidades mesoamericanas de productores esta organización asume formas específicas, como el hecho de que los hombres, acompañados por los perros, trabajen en los campos de cultivo que se encuentran en los bosques y los cerros, en tanto que las mujeres se encargan de la vivienda y de tener cultivos en el traspatio o solar, donde buena parte de los alimentos producidos son para el consumo inmediato y constituyen un porcentaje significativo de los alimentos consumidos. Además, las mujeres también cuidan de los animales domésticos, originalmente guajolotes y perros, a los que se ha incorporado los traídos por los colonizadores hispanos, como el cerdo, los gallos y gallinas, así como el ganado ovino y caprino. Así, la célula básica de producción es la milpa, integrada por las actividades de los hombres en el campo y de las mujeres en sus casas y solares.

Hasta ahora los estudios de parentesco se han referido a la terminología, sin referencia al contexto socioeconómico de la milpa, como lo han expresado el resumen que presenta Calixta Guiteras, en 1952, y la revisión que hacen Andrés Medina (1975) y Víctor Franco Pelotier (1988). Por su parte, David Robichaux ha realizado un mayor esfuerzo para reunir un conjunto de trabajos sobre el parentesco, resultado de un congreso organizado en 1997, los cuales han sido publicados en tres gruesos volúmenes (Robichaux 2003, 2005a y 2007). El resultado de estas investigaciones, y de las del autor realizadas en comunidades tlaxcaltecas, le ha llevado a sintetizar su propuesta sobre el “sistema familiar mesoamericano”, cuyas características básicas son: residencia virilocal, “en familias extensas en donde predominan

parejas que habitan junto con sus hijos casados y las esposas”, con sus respectivos descendientes; el varón ultimogénito heredero de la casa paterna y del cuidado de los padres ancianos; la herencia de la tierra a los hijos varones, y el asentamiento en residencias contiguas, encabezadas “por varones emparentados por el lazo patrilineal” (Robichaux 2005b, 400).

Sin embargo, esta definición se nos presenta como un fenómeno cultural, no como un sistema que tiene una relación causal con el trabajo en la milpa, ni como un espacio fundamental para la actualización y reproducción de la cosmovisión mesoamericana fundada precisamente en el trabajo y en el conjunto de los sistemas rituales relacionados con el ciclo de trabajo en la milpa.

Así pues, la encendida discusión que presentan Alfredo López Austin y Pedro Carrasco sobre el *calpulli* rebasa con mucho la situación de las sociedades mesoamericanas en el siglo XVI para situarse en el campo de las bases sociales y económicas de las comunidades domésticas que emergen en los orígenes de la agricultura, en el cuarto milenio antes de nuestra era, y llega hasta nuestros días, como lo muestran las investigaciones etnográficas que hemos citado y los datos de la lingüística histórica.

La presencia del calpul en las comunidades mayenses de los Altos de Chiapas, precisamente con ese mismo nombre de origen náhuatl, presenta una cuestión histórica que no ha sido investigada a profundidad. Ésta posiblemente se encuentra relacionada con los movimientos de poblaciones de habla nahua que tienen su origen en la caída de Teotihuacan en el siglo VII. Dichas comunidades, según la propuesta de Wigberto Jiménez Moreno (1988), migraron primero a Cholula y después a la costa del Golfo de México, donde están los totonacos; ahí adquirieron una fuerte influencia totonaca o, como lo apunta este autor, se “tajjinizaron”, para después continuar por el sur de Veracruz y el occidente de Tabasco, luego bajar por el centro de Chiapas y llegar al Soconusco, continuar por la planicie costera del océano Pacífico de Guatemala, El Salvador, cruzar también por Honduras, Nicaragua, Costa Rica y la península de Nicoya hasta llegar a Panamá, donde los hablantes de náhuatl son conocidos como “pipiles” (Jiménez 1988, 1082).

Estos pipiles ocupan esta ruta y someten a los pueblos que ahí se encuentran, imponiendo un tipo de organización tributaria que es asumida y continúa hasta nuestros días, en el caso de las comunidades mayenses que se encuentran en su ruta, como Bachajón, Sivacá, Chalchihuitán, Chenalhó y Oxchuc. La presencia de calpules también se encuentra entre los

zoques de Chiapas, como lo ha mostrado Dolores Aramoni (1995) para Tuxtla Gutiérrez.

En fin, esta presencia de calpules en Chiapas y en otras partes de Centroamérica es todavía una cuestión por investigarse. Sin embargo, podemos asumir que se trata de una característica de la presencia de los pueblos pipiles hablantes de náhuatl.

BIBLIOGRAFÍA

- Aramoni Calderón, Dolores. 1995. "La *cowiná* zoque, nuevos enfoques de análisis". En *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, coordinación de Dolores Aramoni, Thomas A. Lee y Miguel Lisbona, 97-103. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/ Universidad Autónoma de Chiapas.
- Breton, Alain. 1984. *Bachajón. Organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Carrasco, Pedro. 1976. "The Joint Family in Ancient Mexico: the Case of Molotla". En *Essays in Mexican Kinship*, compilación de Hugo Nutini, Pedro Carrasco y James M. Taggart, 45-64. Pittsburgh: University of Pittsburg Press.
- Carrasco, Pedro. 1982. "Estructuras familiares en Tepoztlán en el siglo xvi". *Nueva Antropología* 18: 127-54.
- Eggan, Fred. 1934. "The Maya Kinship System and Cross-cousin Marriage". *American Anthropologist* 36:188-202.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. 1990. "La polémica en torno a la organización de las comunidades de productores". *Nueva Antropología* 38: 147-62.
- Fortes, Meyer. 1953. "The Structure of Unilinear Descent Groups". *American Anthropologist* 55: 17-41.
- Franco Pelletier, Víctor Manuel. 1988. "Los sistemas terminológicos de parentesco". En *La antropología en México. Panorama histórico*, compilación de Carlos García Mora, 15-53. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Guiteras, Calixta. 1947. "Clanes y sistemas de parentesco en Cancuc, México". *Acta Americana* 5: 1-17.
- Guiteras, Calixta. 1951. "El *calpulli* de San Pablo Chalchihuitán". En *Homenaje al doctor Alfonso Caso*, 199-206. México: Nuevo Mundo.
- Guiteras, Calixta. 1952. "Social Organization". En *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, edición de Sol Tax, 97-118. Glencoe (Illinois): Free Press.
- Guiteras, Calixta. 1965. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Guiteras, Calixta. 1982. "Cambio de un sistema Omaha a un sistema bilateral entre los tzotziles de Chiapas". *Nueva Antropología* 18: 155-78. (Publicación original: *Revista de Etnología y Folklore* 1: 41-63, 1966).
- Jiménez Moreno, Wigberto. 1988. "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica". En *Esplendor del México Antiguo*, 2: 1019-1108. México: Editorial del Valle de México.
- Kirchhoff, Paul. 2002. "La tenencia de la tierra en el México antiguo. Un ensayo preliminar". En *Paul Kirchhoff. Escritos selectos*, edición de Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruíz, 65-74. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lastra, Yolanda. 2006. *Los otomíes: su lengua y su historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1998. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 1996. *El pasado indígena*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Ts'ujul, Rocío. 2021. *Fiesta, memoria y autonomía. El K'in Tajimol (Los juegos del sol)*. San Cristóbal de Las Casas: El Rebozo Palapa Editorial/Ediciones Bats'il k'op.
- Medina, Andrés. 1975. "Introducción a los estudios de parentesco en México". *Anales de Antropología* 12: 197-222.
- Medina, Andrés. 1990. "Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano". En *Etnoarqueología. Primer Coloquio Bosch-Gimpera*, compilación de Yoko Sugiura y Mari Carmen Serra, 447-82. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Meillassoux, Claude. 1977. *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo Veintiuno.
- Montoya Briones, José de Jesús. 1964. *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Monzón, Arturo. 1949. *El calpulli en la organización social de los tenochca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Murdock, George P. 1949. *Social Structure*. New York: Macmillan Company.
- Nutini, Hugo G. 1968. *San Bernardino Contla. Marriage and Family Structure in a Tlaxcalan Municipio*. Pittsburgh: University of Pittsburg Press.
- Quintal, Ella F., Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, Renée Petrich, Lourdes Rejón, Beatriz Repetto y Margarita Rosales. 2003. "Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares". En *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, compilación de Saúl Millán y Julieta Valle, 1: 291-392. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Robichaux, David. 2005b. "El parentesco y su estudio entre los pueblos mesoamericanos contemporáneos". En *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo xx*, coordinación de Gloria Artís, 373-437. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Robichaux, David, coord. 2003. *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Robichaux, David, coord. 2005a. *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Robichaux, David, comp. 2007. *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Rus, Jan. 2002. "¿Guerra de castas según quien? Indios y ladinos en los sucesos de 1869". En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, compilación de Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, 145-74. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Sandstrom, Alan R. 2010. *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indios azteca contemporáneo*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis, A.C./Universidad Autónoma de San Luis Potosí, A.C./ Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí.
- Sarukhán K., José. 2013. "Prefacio". En *El maíz en peligro ante los transgénicos. Un análisis integral sobre el caso de México*, coordinación de Elena Álvarez-Buylla y Alma Piñeyro Nelson, 11-14. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad/Universidad Veracruzana.
- Suárez Savini, Jorge Alberto. 1995. *Las lenguas indígenas mesoamericanas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista.
- Terán, Silvia y Christian Rasmussen. 2009. *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noroeste de Yucatán*. México/Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad de Oriente.
- Villa Rojas, Alfonso. 1947. "Kinship and Nahualism in a Tzeltal Community, Southern Mexico". *American Anthropologist* 49: 578-81.
- Villa Rojas, Alfonso. 1995. "Barrios y calpules en las comunidades tzeltales y tzotziles del México actual". En *Estudios etnológicos. Los mayas*, 551-66. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SOBRE EL AUTOR

Andrés Medina Hernández es doctor en antropología por la UNAM e investigador titular en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de esta misma entidad. Sus líneas de investigación son la historia de la antropología en México y la etnografía de México. Entre sus publicaciones recientes se encuentran el libro coordinado *Huexolotl. Pasado y presente en México* (con Raúl Valadez Azua, IIA-UNAM, 2020) y el capítulo “La ‘danza de los pavos’, *kots kal tso*”, en Dzitás, Yucatán. El lugar de los animales en la cosmovisión de los pueblos mayas peninsulares”, en *El Guajolote en Mesoamérica. Enfoques arqueológicos, históricos y antropológicos* (edición de Anath Ariel de Vidas, Nicolas Latsanopoulos y Perig Pitrou, CEMCA, 2021).

