

LA MORAL EN LAS ANTIGUAS SOCIEDADES CHICHIMECAS.
ALGUNAS EXPLICACIONES
DESDE LA TEORÍA HISTÓRICO-GENÉTICA

LAURA IBARRA

Sobre los comportamientos y las normas morales de los antiguos pueblos chichimecas que se desplazaban en el norte de México en busca de piezas de caza se conoce muy poco. Algunos cronistas del siglo XVI llegaron a pensar que los chichimecas carecían de toda moralidad y normatividad. Tovar los describe como seres sumidos en la barbarie: “porque entonces era muy salvaje y bárbara [...] ellos habitaban en los riscos y más ásperos lugares de las montañas, donde vivían bestialmente, sin ninguna policía, desnudos en cueros [...] Eran muy pocos y tan apartados que no tenían entre sí ninguna conversación ni trato.”¹ Y el autor anónimo de la *Relación de la genealogía* escribe lo siguiente: “Y los chichimecas su vida era de salvajes, y si tenían algo más que nacer y morir era por el instinto natural de ser hombres diferenciados de los otros animales.”²

Sin embargo, esto está lejos de corresponder a la realidad. Efectivamente la vida de los chichimecas transcurría en condiciones muy rudimentarias y en grupos restringidos, pero existen buenos motivos para suponer que precisamente esta misma condición contribuyó a hacer de la moral el vínculo de sus interacciones. Las relaciones cotidianas cara a cara, los lazos de parentesco y la igualdad de los recursos de poder de los miembros de estas sociedades permitió que la moral aprendida en la familia pudiera generalizarse a la pequeña comunidad y constituir la base de sus interacciones y comunicaciones. Pero antes de abordar las relaciones regidas por la moral en esta cultura veamos algunas sus características.

¹ *Manuscrito Tovar. Origines et Croyances des Indiens du Mexique*, según el manuscrito de la John Carter Brown Library, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Collection Unesco d'Oevres Représentatives, 1972, p. 9.

² *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España*, editado por J. García Icazbalceta, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, v. III, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 241.

La vida chichimeca se caracterizó ante todo por el nomadismo. El enorme sitio en el que estas tribus se desplazaban era la tierra desértica e inhóspita de la gran meseta del norte de México que se extiende desde el sudoeste de Estados Unidos hasta alcanzar las regiones fértiles de la cuenca del Bajío. En su parte occidental, esta llanura se halla limitada por las impresionantes montañas y barrancas de la Sierra Madre. El nomadismo chichimeca no fue —como más tarde sus descendientes quisieron interpretarlo— una migración con la idea clara de buscar un lugar definitivo donde asentarse, se trataba de un vagabundeo errático, sin itinerario preestablecido. Motivados por el hambre, la sed o el acoso de una tribu rival los chichimecas se veían obligados a abandonar constantemente los sitios en que se asentaban.

El término chichimeca no designa a una determinada etnia o grupo lingüístico, sino a las formas elementales de vida que caracterizaron a la sociedad paleolítica. El autor anónimo de la *Relación* resume de la siguiente manera los rasgos distintivos de los grupos chichimecas: “La gente que quedó fue poca gente y muy rústica, que vivían á manera casi de salvajes por los montes, sin tener casa ni habitación cierta: no comían pan, que no había maíz ni otra cosa de lo que hacer, salvo yerbas silvestres y caza de venados liebres, conejos, aves, culebras, para lo cual usaban de arco y flecha, [...] no tenían algodón ni otra cosa que hiciesen ropa; vestíanse de los pellejos de la caza que tomaban; no todos, que muchos andaban desnudos”.³ Motolinía confirma estas formas de vida: “Estos chichimecas no se halla que tuviesen casa, ni lugar, ni vestidos, ni maíz, ni otro género de pan, ni otras semillas. Habitaban en cuevas y en montes; manteníanse de raíces del campo, y de venados y liebres, y conejos y culebras”.⁴

Inmersos en la precariedad, los chichimecas habitaron las cuevas o los sitios rocosos que encontraban a su paso, donde podían protegerse mejor de las fieras y de los vientos helados: “A ellos habitaban en los riscos y más ásperos lugares de las montañas donde vivían bestialmente, sin ninguna policía, desnudos en cueros”.⁵ En épocas posteriores, cuando la vegetación lo permitía, edificaron chozas.⁶ Su alimentación se componía de hierbas silvestres y de los productos de la caza como venados, liebres, aves, culebras. En las tierras áridas e inhóspitas de las llanuras septentrionales los alimentos eran escasos, por lo que las tribus chichimecas con frecuencia padecieron hambre, lle-

³ *Ibidem.*

⁴ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1979 (Sepan cuantos..., 129), p. 2.

⁵ *Manuscrito Tovar...*, p. 9.

⁶ *Códice florentino*, v. 3, f. 121.

gando al límite de la supervivencia. Usaban el arco y la flecha y se vestían de las pieles de los animales que cazaban. Conocían el fuego, el cual encendían con el *mamaluaztli*, dos palos que al frotarse producen chispas. Sin embargo, sus técnicas culinarias eran extraordinariamente primitivas, comían los alimentos crudos o asados directamente sobre las brazas.

Las tribus chichimecas eran guiadas y dirigidas por un jefe o *tlatoani* “A modo de paterfamilias —dice el *Origen de los mexicanos*—, á quien tenían acatamiento é conocimiento de obediencia, é le llamaban por nombre Señor.”⁷ A su lado, se encontraban los sacerdotes o chamanes. En los periodos de desplazamiento, estos chamanes se encargaban de transportar el bulto que representaba a la divinidad, el *tlaquimilolli*.

Entre los dioses de la naturaleza venerados por los chichimecas destaca el dios solar. “Adoraban el sol y teníanle por dios, al cual ofrecían aves y culebras y mariposas”, relata Motolinía.⁸ Algo similar escribe Ixtlilxóchitl: llaman al sol padre y a la tierra, madre. La primera caza que tomaban le cortaban la cabeza, mostrándole al sol, como sacrificándolo [...]”⁹ Además del dios solar, los chichimecas rendían culto al viento y a los astros nocturnos en quienes veían una personificación de los ancestros.

Después de haber visto en forma muy breve los rasgos esenciales de esta cultura, la preguntas con las que aquí nos ocupamos son: ¿conocieron estas culturas alguna forma de moral?, ¿cuál fue la influencia de la moral en su constitución social?, ¿cuáles fueron los límites de la validez de la moral?

¿Qué entendemos por moral?

No puede existir duda de que la moral, tal como la encontramos en la historia, se desarrolló, como todas las formas socio-culturales del ser humano en el largo proceso de aculturación en la transición animal-hombre, es decir en la milenaria historia natural de la especie antropológica.¹⁰ En aquel desarrollo milenario en que el hombre fue

⁷ *Origen de los mexicanos*, manuscrito editado por J. García Icazbalceta, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, v. III, p. 256-280, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 259.

⁸ *Ibidem*, p. 3.

⁹ Fernando de Alba Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*; 2 t., edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, t. I. *Relaciones*, p. 289.

¹⁰ Sobre el desarrollo de la moral en la filogénesis ver Günter Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne. Warum wir sollen, was wir sollen*, Göttingen, Velbrück. 2004.

perdiendo la determinación instintiva de sus acciones y supliéndola por conductas aprendidas en las primeras fases de la ontogénesis, surgió una forma de comunicación e interacción entre los hombres sustentada en la moral. No se trató de ninguna manera de preceptos fijados con toda intención de facilitar la convivencia. Si se tiene presente lo que realmente ocurrió, se puede advertir que la moral se formó simplemente como una práctica en la que el sujeto al estructurar su acción considera los intereses del otro, los hace suyos. El lugar en donde se produce el proceso constructivo de las estructuras morales es la ontogénesis. Bajo las condiciones apremiantes que obligaron a garantizar la sobrevivencia no pudo ocurrir de otro modo. Debido a la incapacidad de sobrevivir por sí mismo en el momento de su nacimiento el organismo humano se ve obligado a desarrollar capacidades mentales y prácticas que contribuyen a garantizar su sobrevivencia. Como eje central de este proceso se encuentra la estructuración de las acciones que hace posible que el sujeto se integre con éxito al mundo y en concreto a la comunidad en la que le tocó vivir. Entre las estructuras elementales con las que el sujeto logra insertarse en su comunidad se encuentra la moral.

Junto con el desarrollo de la capacidad de acción e interacción se forman competencias cognitivas. Ambos desarrollos se impulsan mutuamente. El desarrollo de las capacidades cognitivas hace de los vínculos naturales, vínculos socio-culturales. El niño se percata de las relaciones con las personas que asumen su cuidado y se sabe unido a ellas en la interacción. Es precisamente en estas interacciones en donde primeramente se forma el momento de obligatoriedad propio de la moral, al seguir la exhortación del adulto significativo. La razón de ello reside en una experiencia elemental que se traduce en un principio básico en la esfera de la cognición: las interacciones y los vínculos con el otro sólo pueden realizarse sin dificultades cuando las expectativas del otro y los intereses unidos a ellas son tomados en cuenta.

En la ontogénesis temprana, se establece paulatinamente un modelo de relación en que se puede partir anticipadamente de que el otro actuará apropiándose de los intereses de *ego*. Esta estructura es la que define el carácter de las relaciones sociales y hace de muchos comportamientos acciones morales. Debido a que la obligatoriedad es dirigida recíprocamente en forma consecutiva, las relaciones sociales son relaciones que se organizan a través de la obligatoriedad. En las comunicaciones e interacciones cada participante anticipa las exhortaciones del otro y busca de ser posible integrarlas anticipadamente en sus propias acciones. En forma lapidaria se puede decir que la moral se forma como conciencia de la obligación de hacer propios los intereses

del otros. El momento de obligatoriedad que caracteriza a la moral resulta de la relación emocional que sustituye a la relación natural de las primeras etapas de la ontogénesis y de la experiencia que se traduce en el terreno de la cognición de que las interacciones y con ellas la relación con los demás sólo pueden mantenerse cuando se consideran las expectativas y los intereses de los demás.

Con esta idea que parte de lo que efectivamente encontramos en la historia como moral y no de una definición especulativa formulada de antemano por alguna de las filosofías, enfocamos nuestra atención a lo que en este sentido nos informan las fuentes.

La moral en la comunidad familiar

Las fuentes no dejan duda de que la comunidad básica de las tribus chichimecas fue la pareja y de que en ella las interacciones estuvieron regidas por la moral. Todas las fuentes coinciden en señalar la existencia de la comunidad de la pareja en las tribus chichimecas: “a cada uno tiene una mujer conocida” afirma en su diario Cabeza de Vaca;¹¹ la *Crónica mexicáyotl* dice: “salieron de dos en dos de Chicomóztoc hacia acá”;¹² y el texto de Bernardino de Sahagún señala: “ay cada uno andaba y vivía de por sí, con su mujer sola, buscando lo necesario para la sustentación de su vida”.¹³ En algunos de estos testimonios se refiere la lealtad y el apoyo recíproco que se brindaban las parejas. En la *Relación de la genealogía* se lee: “había entre ellos modo de matrimonio que se guardaban mucha lealtad”.¹⁴ Y el informante de Sahagún refiere: “Ay traían consigo cada uno a su mujer, como ya está dicho. Y cuando ella estaba preñada, el marido le daba calores con fuego en las espaldas y le echaba agua, diciendo que le servía aquello por baño”.¹⁵

¹¹ Álvar Núñez Cabeza de Vaca, *Nafragios y relación de la jornada que hizo a la Florida* (1522), edición de Roberto Ferrando, España, Historia 16, 1985, p. 77. Cabeza de Vaca sobrevivió el hundimiento del barco en que viajaba frente a las costas de Florida, en su afán de sobrevivir cruzó junto con tres compañeros las regiones que actualmente corresponden al suroeste de los Estados Unidos, de oriente a poniente, luego se dirigió al sur por la región de Chihuahua hasta reencontrar a los españoles en Nueva Galicia. En su viaje, que duró ocho años, convivió con muchas tribus que llevaban las formas de vida propias de los chichimecas. Su diario es un valiosísimo documento sobre estas culturas.

¹² *Ibidem*, p. 17.

¹³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición preparada por Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1975 (Sepan cuantos..., 300), lib. X, cap. XXIX, p. 599.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 241.

¹⁵ Sahagún, *op. cit.*, lib. X, cap. XXIX, p. 601.

En la sociedad chichimeca, como en todas las sociedades, la lógica interna de su proceso de formación comprendía el desarrollo dentro de la sociedad de formas estrechas e intensas de comunicación e interacción en la comunidad de la pareja. Pero esta comunidad familiar no solamente era el lugar de una intensa comunicación e interacción, sino, como lo sugieren nuestras fuentes, el lugar de una densa moral. Aquí cabe preguntarse por qué era así. ¿A qué se debe que precisamente en esta relación la moral se introduzca como en ninguna otra? La respuesta salta a la vista: porque una intensa moral fue la condición de la posibilidad para que pudiera formarse.

Para poder entender la comunidad familiar y con ella la moral que aquí prevalece es necesario considerar la formación de la intimidad. En el inicio de la adolescencia la necesidad de intimidad, desarrollada en las primeras etapas de la vida, se reorganiza bajo condiciones que han cambiado radicalmente, entre ellas sin duda la más relevante es la autonomía que se logra en la conducción de la vida.¹⁶ La reorganización de la intimidad recibe además un significativo impulso del desarrollo de la sexualidad y su centralización genital. Con la intimidad en la relación de la pareja se restablece la densidad de comunicaciones e interacciones en un nuevo nivel de desarrollo. Ésta es la constelación básica en la que se forma la comunidad familiar entre los géneros, pero ésta también es la constelación básica en la que se forma una densa moral en las formas prácticas de esta comunidad. La estrecha comunicación e interacción de una vida que se conduce conjuntamente hace indispensable incluir los intereses que el otro persigue en las formas prácticas de su existencia diaria, en la determinación de las prácticas de la propia conducción de la vida. En la relación íntima entre los géneros es indispensable tomarlos en cuenta y hacerlos propios. Los chichimecas no pudieron actuar de otro modo. La lógica interna de esta relación, la intimidad bajo condiciones de autonomía, vuelve virulenta la conciencia de que la comunidad se sustenta en la reciprocidad de la ayuda que uno presta al otro. Toda forma de prestar la ayuda al otro es la condición para obtener la ayuda del otro. Sólo mientras los integrantes de la comunidad familiar conserven el sustento emocional y se percaten de la necesidad de hacer propios los intereses del otro puede subsistir la *ratio* de la relación entre los sexos. En esta comunidad no es posible actuar de manera no-moral. Cada uno de los miembros de la comunidad debe disponerse a actuar moralmente, porque de otra forma este modo de conducir la vida no es

¹⁶ Sobre el desarrollo de la intimidad véase Lewis, *Beyond the Dyad*; Svedja y Campers, "Mother-Infant Abonding", en *Child Development*, 51, p. 775-779.

posible. Ésta es la lectura que debe dársele a la frase de la *Relación*: “Había entre ellos modo de matrimonio que se guardaban mucha lealtad”. Como se advierte, la moral se convierte en condición de la existencia de la vida en común; si no se actúa conforme a ella, la relación se desintegra.

La moral entre generaciones

Pero estos comportamientos morales en la comunidad de la pareja no son los únicos que registran las fuentes. Cabeza de Vaca relata en su diario la moral en las relaciones entre los mayores y los niños:

Es la gente del mundo que más aman a sus hijos y mejor tratamiento les hacen; y cuando acaece que a alguno se le muere el hijo, llóranle los padres y los parientes, y todo el pueblo, y el llanto dura un año cumplido, que cada día por la mañana antes que amanezca comienzan primero a llorar los padres, y tras esto todo el pueblo; y esto mismo hacen al mediodía y cuando anochece [...] A todos los difuntos lloran de esta manera, salvo a los viejos, de quien no hacen caso, porque dicen que ya han pasado su tiempo, y de ellos ningún provecho hay [...]¹⁷

Y en otro lugar advierte:

A los hijos [...] maman hasta que son de edad de doce años; que ya entonces están en edad que por sí daban buscar de comer. Preguntámosles que por qué los criaban así, y decían que por la mucha hambre que en la tierra había, que acontescí muchas veces, como nosotros víamos, estar dos o tres días sin comer, y a las veces cuatro; y por esta causa los dejaban mamar, porque en los tiempos de hambre no muriesen.¹⁸

El comportamiento moral en el cuidado de los hijos que aquí advertimos permite subrayar dos condiciones del desarrollo moral: la primera es la base afectiva: la segunda, la conciencia de la necesidad de la moral como condición de la sociabilidad, que se forma en las primeras fases de la ontogénesis. El hecho de que el desarrollo de la capacidad de acción esté unido a la interacción con la persona encargada del cuidado permite integrar al adulto significativo dentro del repertorio emocional del niño. Esta capacidad aprendida en la infan-

¹⁷ Cabeza de Vaca, *op. cit.*, p. 76.

¹⁸ *Ibidem.*

cia y vinculada a la moral como su condición es aplicada en el nivel de los adultos. Si el afecto y con él la conciencia moral encuentran su objeto en los hijos, esto se debe a un proceso de identificación, en los hijos se vuelve a vivir la propia infancia. Esta base afectiva como condición de la moral, señala también los límites de validez de la moral: más allá de las relaciones cara-cara en las que puede surgir el afecto, la moral no tiene mecanismos que con toda seguridad la hagan valer. Si se tiene esto en cuenta, no es difícil comprender a Cabeza de Vaca cuando escribe: “así acaso acontece caer enfermos algunos, déjanlos morir en aquellos campos si no es hijo”.¹⁹ Pero en las determinaciones de la moral esto no es todo.

La otra condición de la moral es el percatarse de que ésta es necesaria para el establecimiento y mantenimiento de las relaciones sociales. Para que existan, los grupos sociales en que los hombres conducen su existencia —en este caso el sistema familiar—, es absolutamente indispensable que los actores se percaten de sus condiciones. En este mundo de extrema escasez el momento de obligatoriedad, propio de la moral, resulta cuando los sujetos se dan cuenta de que es necesario incluir los intereses del otro si se quiere mantener la condición de la existencia de la comunidad familiar misma. La conciencia de la obligación resulta de la reflexión sobre las condiciones que posibilitan la sociabilidad. En estas comunidades el comportamiento moral de los padres hacia los hijos incluye el momento en que los primeros se percatan que sin hacer propios los intereses de los pequeños no es posible ni su sobrevivencia ni la comunidad familiar misma. Amamantarlos hasta la edad de doce años es un deber que asumen las madres al percatarse de que esta acción es indispensable para que la comunidad familiar prevalezca.

La repartición de la carne

Los documentos que relatan las formas de vida de los chichimecas refieren que éstos disponían de un sistema de repartición de los alimentos que contribuía a fortalecer la igualdad entre sus miembros. Como informa la *Relación de la genealogía*, el *tlahtoani* repartía las piezas de caza entre los miembros de la comunidad: “iban y llevaban delante del mismo Señor lo que aquel día habían cazado, y él lo repartía entre todos de manera que quedasen satisfechos”.²⁰

¹⁹ *Ibidem*, p. 104.

²⁰ *Relación de la genealogía...*, p. 241.

La repartición de lo obtenido a través de la caza documenta uno de los comportamientos morales que más llaman la atención en la sociedad chichimeca. En la antropología existe una amplia discusión sobre las determinantes de estas acciones.²¹ Pero, si se tiene presente lo que hemos explicado en relación a la formación de la moral, no es difícil explicar este comportamiento y con él lo que determina su desarrollo. Al igual que la relación íntima de la comunidad de la pareja, las relaciones entre los miembros de estas comunidades también se sustentan en el afecto derivado de las relaciones de parentesco. Cabeza de Vaca afirma: “a todos los que son de un linaje andan juntos”.²² Y aunque seguramente no se trataron de lazos afectivos tan fuertes como los que podemos suponer existieron en ella, es muy probable que la emocionalidad aprendida en las primeras etapas de la ontogénesis haya podido incluir a la familia extensa, pues el contacto con ella en la vida cotidiana fue muy estrecho.

La segunda razón que viene a explicar la costumbre de compartir la carne de los animales cazados no reside en un altruismo innato, sino en el momento en que la reflexión la considera la condición para la convivencia. Estas sociedades chichimecas requieren para su formación de vincular las acciones en un espacio de acción conjunto en el que se conduzca la vida y mantenerlas compatibles. Esto exige la formación de la moral en las relaciones comunicativas e interactivas. Aquí por razones vinculadas a la propia sobrevivencia y por tanto de la comunidad, no puede cuestionarse el derecho a la vida de cada uno de los miembros de estos grupos; por el contrario, debe asegurarse su integridad corporal. Por ello la obligación de mantener un orden pacífico y asumir un comportamiento amigable y cooperativo hacia la comunidad adquieren una importancia relevante. La moral, como se puede advertir, se forma en la medida en que las condiciones de la vida en común la exigen y la necesidad de hacer compatibles las acciones la requieren. ¿De qué otro modo podría surgir? Los chichimecas, como los jóvenes miembros de cualquier otra sociedad, se percataron de la necesidad de construirla; para que la conciencia lo registre no se requiere de un esfuerzo intelectual importante. Los demás miembros de la comunidad exigen la moral. Ellos siempre han estado ahí y sus reclamos no pueden ser ignorados. Si los chichimecas se sienten obligados a compartir la caza mayor, es porque deben hacerlo, y deben hacerlo porque de otra manera la vida en la comunidad no es posible. Si no se considera el interés de cada uno de sus miembros por sobre-

²¹ Entre otros C. R. Hallpike, *The Evolution of Moral Understanding*, p. 187-217.

²² Cabeza de Vaca, *op. cit.*, p. 80.

vivir, la comunidad no tiene posibilidades de existir, la vida en común es prácticamente imposible.

En estas sociedades existe el interés de sus miembros por recibir una parte de las piezas de caza, pues sólo así es posible asegurar la sobrevivencia, y este interés se traduce en una exhortación a los demás. Esta exhortación, por su parte, es recogida por cada miembro de la comunidad e integrada en la determinación de la acción. Fuera de este momento esencial en la conciencia, desarrollado a lo largo de la aculturación, no existe otra forma en que la moral se introduzca en esta sociedad. Pero este modo es suficiente. Todo miembro de la comunidad se percata al conducir su vida que los demás también buscan satisfacer sus intereses, y todo miembro tiene presente que la condición de la conducción de su vida se encuentra en la constitución social en la que está integrado. Seguramente los miembros de estas comunidades se percataron de la exigencia de los demás, se obligaron a compartir las piezas de caza y estaban conscientes de que de no ser así, ni la existencia material ni la comunidad social en que se estaban integrados serían posibles. El comportamiento moral no se derivó de principios apriorístico —¿de dónde podrían surgir éstos?—, su moral se formó a partir de que los miembros de estas sociedades chichimecas se dieron cuenta de que las condiciones para conducir su existencia se encuentran en la comunidad misma a la que están integrados. Ella recoge y protege sus intereses, pero para ello es indispensable recoger y proteger los intereses de los demás.

La igualdad chichimeca

Desde que la filosofía se ocupa de la moral, en toda reflexión filosófica se puede encontrar a la igualdad como principio fundamental de la moral. Sin embargo, aun cuando en el inicio de la historia la igualdad sea una realidad en la constitución de la sociedad, ésta es consecuencia de otro medio de coordinación de los intereses en la sociedad: el poder.

Si dejamos de lado, por un momento, la existencia del jefe y de los chamanes, se puede afirmar que la sociedad chichimeca de cazadores y recolectores en lo que respecta a los hombres, fue una sociedad igualitaria. Todos los hombres participaban de la caza, todos se veían obligados a convertirse en recolectores cuando las piezas de caza escaseaban, todos se vestían con las pieles de los animales que cazaban; dentro de la tribu no existían distinciones ni privilegios. En algunas tribus, unos con otros compartían lo que tenían y cuando el hambre

se acentuaba afectaba a todos por igual. Algunos grupos tribales desconocían incluso la figura del jefe o chamán: “No hay entre ellos señor”, afirma Cabeza de Vaca.²³

Lo que en toda la historia de la sociedad mexicana solamente es un postulado, aquí en el inicio de la historia la igualdad es una realidad en la constitución de la sociedad. Pero la igualdad de la cultura chichimeca no es resultado de la moral, aun cuando las formas de conducirla se ajusten a ella; la igualdad se realiza a través de otro medio: el poder. Veamos esto con mayor detenimiento.

En estas antiguas sociedades chichimecas, la distribución de los potenciales de poder es lo que permite construir una estructura igualitaria. En la sociedad chichimeca todo hombre tiene un acceso libre a los recursos económicos. Todos los varones de esta sociedad de cazadores y recolectores tienen un acceso igual a las fuentes de subsistencia. Además, cada uno de los miembros de estas organizaciones tribales desarrolla en el transcurso de su ontogénesis capacidades mentales y físicas que le permite, junto con los demás, lograr sobrevivir por sí mismo. Diferencias notables en estas capacidades condujeron posiblemente a conseguir un lugar más prestigioso, pero no dieron lugar a una jerarquía sólida dentro de la organización social. Cada individuo, al tener las mismas capacidades y el mismo acceso a las fuentes de subsistencia participaba en la interacción social con un potencial semejante al de los demás. Esto es lo que determinó la igualdad entre los hombres.

Las condiciones de igualdad se vieron aseguradas además por la posibilidad de defender con éxito el estatus. Cuando el interés consistía en defender el estatus que se encontraba amenazado, el poder físico de los hombres, el recurso a la violencia, resultaba definitivo para reafirmar la igualdad. El texto de Cabeza de Vaca ilustra muy bien cómo el recurso de la fuerza física, de la violencia, permitía que las condiciones originales de igualdad se restablecieran:

y cuando en algunos pueblos riñen y traban cuestiones unos con otros, apuñéanse y peleánse hasta que están cansados, y entonces se desparte; algunas veces los desparten mujeres, entrando entre ellos, que hombres no entran a despartirlos; y por ninguna pasión no tengan no meten en ella arcos y flechas [...] y cuando ya están desenojados y sin ira, tórnanse a su pueblo, y de ahí adelante son amigos como si ninguna cosa hubiera pasado entre ellos, ni es menester que nadie haga las amistades, porque de esta manera se hacen [...] ²⁴

²³ *Ibidem*, p. 79.

²⁴ *Ibidem.*, p. 104.

Sin embargo, en las tribus chichimecas los niños, los viejos y las mujeres no gozaron de este estatus de igualdad. La razón de ello reside igualmente en la organización constitutiva de estas sociedades que se sustentó en el poder y no en la moral: “Entre éstos (pueblos) no se cargan los hombres ni llevan cosa de peso; mas llévanlo las mujeres y los viejos, que es la gente que ellos en menos tienen.”²⁵

En una de las tribus nórdicas, los padres decidían si a los niños, después del nacimiento se les permitía vivir: “Esto hacen éstos por una costumbre que tienen y es que matan sus mismos hijos por sueños, y a las hijas en naciendo las dejan comer a perros, y las echan por ahí”.²⁶

Si la igualdad entre los miembros de una sociedad depende del equilibrio de los potenciales de poder al que recurren o pueden recurrir las acciones, es evidente que quienes no disponen de tales potenciales caen en una situación de desigualdad. Los niños pequeños incapaces de sobrevivir por sí mismos se encuentran sometidos totalmente al poder de los adultos. Aquí, como en todas las culturas, si al recién nacido se le permite vivir, pasa a ser dependiente de un adulto más competente. El lactante no puede subsistir por sí mismo, de estructurar su acción y, por lo tanto, de activar algún potencial de poder que pudiera ofrecer alguna resistencia al poder de los adultos. Es cierto que no en todas las sociedades chichimecas los adultos recurrieron al poder con la misma brutalidad. Cabeza de Vaca aclara: “y esta costumbre usan estos y otros vecinos, que se llaman los iguaces, solamente; sin que ningunos otros de la tierra la guarden”,²⁷ pero el infanticidio es una de las posibilidades que se abren cuando el poder entre las generaciones se encuentra desequilibrado.

En las tribus chichimecas, los viejos y los enfermos tampoco participaban de las condiciones igualitarias de los demás hombres: “a todos los difuntos lloran de esta manera, salvo a los viejos, de quien no hacen caso, porque dicen que ya ha pasado su tiempos, y de ellos ningún provecho hay: antes ocupan la tierra y quitan el mantenimiento a los niños”.²⁸ El texto de Sahagún relata el posible destino de quienes carecían de los potenciales de poder que garantizaban ser partícipes de la igualdad: “y los que ya eran muy viejos y viejas, los mataban asimismo con flechas, diciendo que con aquello les despenaban porque ya no pensasen más en el mundo, y porque no tuviesen ya lástima de ellos; y los enterraban con muy grande regocijo y les duraba la fiesta

²⁵ *Ibidem*, p. 89.

²⁶ *Ibidem*, p. 88.

²⁷ *Idem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 76-77.

del entierro dos o tres días, con gran baile y canto”.²⁹ Y según Cabeza de Vaca, “los enfermos eran abandonados a su suerte, si no eran hijos, como ya mencionamos”.³⁰

Probablemente los chichimecas percibieron la muerte como una liberación del sufrimiento de los enfermos. Si se tiene presente que en su visión del mundo la muerte no significaba el final de la vida, es muy posible que esta liberación todavía resultara aun más deseable. Pero si los enfermos hubieran podido habilitar los mismos potenciales de poder que los demás, difícilmente hubiera surgido el intento de abandonarlos o darles muerte en casos de enfermedad. Estos casos, como el del infanticidio, reflejan una distribución inequitativa del poder. Ante la falta de condiciones físicas de salud que aseguren la subsistencia, los viejos y enfermos pasan a ser dependientes, se ven entregados al poder de los demás, quienes no dudan en usarlo.

Las mujeres tampoco gozaron de la condición igualitaria del sistema tribal. En una sociedad en la que la fuerza branquial resultaba definitiva para asegurar la protección de la integridad corporal, las mujeres dependían de la protección de los hombres en sus relaciones con el exterior. Los chichimecas carecían de formas organizadas para solucionar las pugnas. De ello resultó una dependencia que derivó y se consolidó en desigualdades. En algunas tribus se practicaba el intercambio de mujeres y en otras la compra: “y cuando éstos se han de casar, compran las mujeres a sus enemigos, y el precio que cada uno da por la suya es un arco, el mejor que puede haber, con dos flechas; y si acaso no tiene arco una red hasta una braza de ancho y otra en largo”.³¹

Estas desigualdades pudieran despertar la impresión de que en estas sociedades la moral no tuvo un alcance considerable para frenar el recurso del poder, pero esto no fue así. Los miembros de estas sociedades también se percataron que las necesidades sólo podrían ser satisfechas por la comunidad y el comportamiento moral era indispensable para establecer y mantener las comunicaciones e interacciones en el grupo. Un ejercicio excesivo del poder aniquilaría totalmente esta posibilidad. Aun cuando en estas sociedades se formaron situaciones de desigualdad, se puede hallar una estructura básica de reciprocidad, especialmente ahí en donde la interacción y comunicación es mayor, en las relaciones de la comunidad familiar. La razón reside en que sin la aceptación de la moral en las estructuras de las formas de organización social, la comunidad de la pareja no sería posible. La moral debe

²⁹ Sahagún, *op. cit.*, lib. X, cap. XXIX, p. 600.

³⁰ Cabeza de Vaca, *op. cit.*, p. 104.

³¹ *Ibidem.*, p. 88.

de fundamentar las estructuras de la constitución social en las comunicaciones e interacciones. Sin duda la comunidad de la pareja en estas tribus chichimecas se vio afectada por las condiciones de desigualdad, pero también mostró cierta resistencia y logró afirmarse ante condiciones poco favorables. Cabeza de Vaca no deja ninguna duda al respecto: “es gente muy partida de lo que tienen unos con otros”.³²

El incesto

Los chichimecas conocían la prohibición del incesto. Los intercambios matrimoniales se ajustaban a reglas muy estrictas que impedían las relaciones incestuosas: “No se casan sino con una sola mujer, y ésta no parienta cercana como es hermana, tía o sobrina, ni prima hermana, ni tía en segundo grado y salido de esto casaban con las parientes fuera de las dichas.”³³ En su *Historia de los indios de Nueva España*, Motolinía confirma esta regla: “tomaban una sola por mujer, y no había de ser parienta.”³⁴ Como ya mencionamos, en algunas comunidades, los matrimonios exogámicos se realizaban a través del intercambio o la compra de mujeres con otras tribus.

Como es conocido, Freud vio en la prohibición del incesto una prescripción moral en interés de la sociedad, pero una observación de los que ocurre realmente en el desarrollo ontogenético en las relaciones entre padres e hijos, permite entender el tabú del incesto como una forma normativa de organización resultante más bien de las motivaciones de los actores que de principios morales. Su revisión contribuye a distinguir otras fuentes de la normatividad, distintas a las del desarrollo moral que hemos visto. La clave para entender el tabú del incesto radica de nuevo en la ontogénesis.³⁵ El niño en los primeros meses de vida no dispone de ninguna organización cognitiva que le permita percibir la diferencia entre su organismo y el medio ambiente; el recién nacido vive con su madre en una relación simbiótica, es decir, no tiene conciencia de la frontera que separa a ambos. Con el desarrollo de la competencia de acción y la reflexión unida a ello, esta simbiosis se transforma en una relación de intimidad. Conforme avanza el desarrollo de la competencia de acción, el proceso de formación de la subjetividad también progresa; de esta manera la intimidad cae cada vez más bajo el control de un

³² *Ibidem.*, p. 79.

³³ Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, t. I, p. 289.

³⁴ Motolinía, *op. cit.*, p. 3.

³⁵ Aquí retomo la explicación sobre el incesto que Günter Dux expone en *Geschlecht und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1994.

sujeto que está en vías de volverse autónomo. El proceso de convertirse en persona tiene como condición un desprendimiento paulatino del dominio de la madre, aun cuando se permanezca emocionalmente ligado a ella. Junto a esta búsqueda y reafirmación de la autonomía, transcurre un proceso de maduración de la sexualidad, determinado por la fisiología. Ambos procesos, el de convertirse en persona como el de la maduración de la sexualidad, provocan necesidades que demandan su satisfacción. La búsqueda y el logro de la autonomía exigen que la intimidad sea satisfecha fuera del círculo familiar.

También el carácter de la sexualidad contribuye a la formación de una barrera contra el incesto. El deseo sexual en la edad adulta es un complejo que incluye entre otros el deseo de *ego* de sojuzgar a *alter*. Pero no se puede pretender sojuzgar a la madre. Debido a las condiciones en que transcurre el desarrollo ontogénico desde el momento del nacimiento, ella es la persona que domina y esta situación se mantiene así durante las primeras fases de la ontogénesis. En la relación con ella, una vez alcanzada la madurez sexual, es imposible pretender sojuzgarla como ocurre en la relación amorosa entre la pareja. La historia de una relación entre un adulto que asume el cuidado y el organismo/sujeto que emprende un desarrollo que se caracteriza primordialmente por el aumento del dominio de la competencia de acción y del mundo impide la formación de tal deseo. Y aunque la barrera surja de este lado del umbral que separa la cultura de la naturaleza, repercute en los comportamientos naturales instintivos.

Evidentemente que el tabú del incesto también es válido para la madre y por ello debe ser aclarado desde esta perspectiva. El desarrollo exitoso de una relación normal entre la madre y el niño resulta de los esfuerzos de la madre por proporcionar un desarrollo que haga del niño un ser autónomo. Desde luego es muy poco probable que en los tiempos en que las tribus chichimecas deambulaban en el norte de México, las madres se hubieran propuesto está meta de manera consciente y que en todo momento se hubieran repetido que era necesario, por el bienestar del niño, fomentar la autonomía y retirarle paulatinamente el cuidado. Sin embargo, hay que tener presente que la madre en todas las épocas, vuelve a experimentar en el niño su propia infancia y con ello la adquisición de su propia autonomía. La importancia que el fomento de la autonomía del niño tiene para la madre es una experiencia que resulta de su propio desarrollo en la niñez y adolescencia.

Sin lugar a dudas se pensará aquí en los múltiples casos en que las mismas madres dificultan tal desarrollo, impidiendo logros en la autonomía. Pero, estos casos son efectivamente desviaciones, retrasos

o fijaciones de aquello que caracteriza el proceso de convertirse en persona y que en general se puede observar en toda relación. Para no caer en malos entendidos hay que aclarar que esto no significa que la socialización siempre ocurra en situaciones muy favorables. También existen situaciones poco favorables, dificultades en la comunicación en las relaciones conyugales o interacciones que le conceden a la mujer un papel muy reducido en la familia y que favorecen una relación madre-hijo muy estrecha. Pero la mayoría de las madres, como producto de su propio desarrollo y por el mecanismo que permite revivirlo, experimenta la conquista paulatina de una mayor autonomía como un proceso de separación necesario. De ahí que la unión corporal con el hijo signifique una extraordinaria regresión, un retroceso fulminante a un nivel que ya no existe. Además de esto, la segunda razón que hemos mencionado con respecto al hijo también tiene validez para ella. Entre los sentimientos que incluye el amor se encuentra el ser sojuzgado por el ser amado. Y la madre no puede dejarse someter por el hijo. Ella está unida a él en su historia como madre.

La exclusión de la madre como pareja sexual para el hijo sigue un desarrollo casi natural y seguramente así fue entendido por esta cultura. Por ello podemos suponer que no es el tabú lo que establece el impedimento, sino que éste tiene su fundamento en el desarrollo de la ontogénesis. El tabú solamente sanciona el impedimento. Precisamente por ello en la cultura chichimeca de cazadores y recolectores el incesto entre la madre y el hijo es estigmatizado como antinatural. Se podría objetar que siendo esto así, no sería necesaria la prohibición, puesto que de todos modos el hijo busca satisfacer sus necesidades de intimidad y sexualidad fuera de la familia. Pero hay que tener presente que los hombres siempre pueden comportarse de manera diferente a la norma; siempre pueden presentarse violaciones a normas que generalmente se siguen de manera natural. La violación es más grave entre mas fundamental sea la regla. Precisamente porque la violación a la regla es poco frecuente, ésta es considerada como el rompimiento de un tabú.

El tabú entre hermanos

El texto de Cabeza de Vaca menciona que el tabú del incesto además de la madre abarca a la hermana y a la tía, por lo que es necesario continuar explicando sus razones. Éstas residen de igual manera en las condiciones en que transcurre el desarrollo ontogénico. En la infancia, entre los hermanos se desarrolla una relación, que si bien no es completamente ajena a la sexualidad, no comprende el deseo libi-

dinoso. Esto se debe simplemente a que en la niñez temprana, en la relación íntima con la madre o con las personas relevantes en el medio familiar que asumen el cuidado del niño, la sexualidad permanece vinculada a las energías afectivas que experimentan su satisfacción en las relación corporal con estas personas. De este modo, los hermanos crecen en una relación en la que los sentimientos con tono sexual se dirigen a la persona que asume el cuidado, generalmente la madre. La relación entre los hermanos es por tanto asexual. Esto no significa desde luego, que la relación fraternal no incluya sentimientos de afecto y confianza así como la formación de una solidaridad fraternal. La esfera libre de libido de la relación fraternal determina la estrategia en la elección del esposo o la esposa. El proceso de separación de la familia de origen incluye a los hermanos, aun cuando la relación afectiva entre ellos continúe. En la fase de la centralización genital de la sexualidad en la que se emprende un esfuerzo por reorganizar la intimidad, el interés necesariamente se dirige hacia fuera, pues las relaciones fraternales tienen otra naturaleza. Por ello las relaciones sexuales entre hermanos son consideradas como contranaturales de la misma forma que las de padres e hijos. Por ello también son tabuizadas del mismo modo.

El tabú del incesto fuera de la familia nuclear es una ampliación del tabú familiar. El tabú en esencia es el incesto entre padres e hijos. Los demás tabúes se forman de manera análoga, cuando existen relaciones que son identificadas con aquellas que son tabuizadas. De este modo el tabú puede ampliarse de la madre a la hermana o a la tía.

Como podemos advertir, el tabú del incesto no se introduce en estas comunidades como una prescripción moral en interés de la sociedad, las fuentes tampoco lo refieren así. Más bien se trata de una situación que parte de las motivaciones de los miembros de estas comunidades, resultantes de su desarrollo ontogénico y que se traduce en una forma de organización normativa.

El castigo al adulterio

En relación con las normas que prohíben el incesto se encuentran reglas que imponen la fidelidad conyugal. Las fuentes coinciden en señalar la absoluta monogamia de las sociedades chichimecas. “Cada uno tiene una mujer conocida”, afirma en su diario Cabeza de Vaca,³⁶ y el informante de Sahagún refiere:

³⁶ *Ibidem*, p. 77.

y decían que estos tales no cometían adulterio unos a otros, y tarde, o casi nunca se hallaba algún adulterio; y cuando se hallaba alguno lo tomaban, y llamaban a toda la gente que tenía a su cargo el tal señor y se lo llevaban delante de él, y a la mujer y los sentenciaban y daba por sentencia que todos sus vasallos, cada uno de ellos, emplease cuatro flechas en los tales adúlteros, y estando vivos los flechaban.³⁷

Para entender la prohibición del adulterio hay que partir primeramente del interés de la sexualidad y su conflicto con otros intereses más poderosos y cómo estos últimos se traducen en normas. A las motivaciones sexuales no se les puede obligar a mantenerse dentro de los límites de una relación duradera. La intimidad las sujeta, pero no las integra cabal y definitivamente. Esto no es solamente consecuencia de la dinámica instintiva, propia de la sexualidad. El éxtasis sexual no se puede realizar de la misma manera dentro de una relación que propiamente está orientada a enfrentar con todo realismo los problemas de la vida cotidiana que en las relaciones que no buscan más que su realización, aun cuando a estas relaciones no les falte intimidad. Esta contradicción práctica aparece en todas las sociedades, en las chichimecas y en las actuales. El hombre busca la exclusividad de manera que la mujer que quiere pueda ser sólo suya. Sin embargo, él mismo se ve impulsado a buscar su satisfacción en relaciones extramatrimoniales o poligámicas.³⁸

Pero en la sociedad chichimeca, como en todas las sociedades, la relación entre los sexos es el lugar en donde un buen número de necesidades e intereses encuentran satisfacción. Su papel esencial en la vida de todo sujeto conduce a la normativización del interés común por defender la relación. Si bien pudiera existir un interés por satisfacer la sexualidad más allá de las fronteras de la relación conyugal, el interés por garantizar la conservación de la relación familiar es un interés mayor que se traduce en la expectativa protonormativa de que los demás respeten la unión. Pero esta expectativa no es suficiente para constituirse en norma.

En estas sociedades carentes de instancias públicas que impongan normas, las normas se forman de acuerdo a los potenciales de poder a los que puedan recurrir quienes pretenden imponer sus intereses. En otras palabras: se forman tantas normas como oportunidades existen de exigir que se cumplan los intereses que ellas albergan. Ya hemos mencionado que la sociedad chichimeca, como todas las sociedades estaba organizada normativamente. Las normas se forman por su par-

³⁷ Sahagún, *op. cit.*, lib. X, cap. XXIX, p. 599.

³⁸ Es difícil decir aquí si este impulso es más fuerte en el hombre que en la mujer.

te a través de potenciales de poder y son aceptadas siempre y cuando detrás de ellas se encuentren los potenciales de poder que en dado caso exijan su cumplimiento. El simple potencial de poder decide lo que alguien hace o deja de hacer. Con la conciencia del poder al que se puede recurrir en caso necesario, los hombres de estas culturas también supieron asegurar sus intereses normativamente e imponer reglas. Por ello, no es de extrañar que la sanción sea impuesta por todos los hombres de la comunidad. Es su poder coactivo resultante de la fuerza física, lo que garantiza que el interés por proteger la unidad familiar sea reconocido.

La guerra

Las relaciones con aquellos que no pertenecen a la comunidad prácticamente constituye una oportunidad para demostrar la validez de nuestro concepto de moral. El trato que se le proporciona al desconocido es clave para la comprensión de la moral tanto en estas sociedades como en nuestra historia. El extraño es aquél que no participa en la red de prácticas de la propia sociedad. Con esta definición ya nos podemos dar cuenta que los deberes morales ligados a las personas significativas del entorno propio y que resultan del desarrollo ontogénico no lo incluyen. Pero antes de analizar esta situación veamos lo que nos refieren las fuentes sobre el trato al desconocido.

El diario de Cabeza de Vaca da testimonio de sus experiencias después de que su barco naufragó y señala los constantes ataques de que fueron víctima tan pronto los miembros de las tribus detectaban su presencia:

el segundo día llegamos a una laguna de muy mal paso [...] Y ya que estábamos en medio de ella nos acometieron muchos indios que estaban abscondidos detrás de los árboles porque no los viésemos; otros estaban sobre los caídos, y comenzáronnos a flechar de manera, que nos hirieron muchos hombres y caballos [...] ³⁹

En otro lugar, el aventurero español relata lo siguiente:

En este tiempo algunos andaban cogiendo mariscos por los rincones y entradas de la mar; en que los indios, en dos veces que dieron en ellos, nos mataron diez hombres a vista del real, sin que los pudiésemos socorrer, los cuales hallamos de parte a parte pasados con flechas;

³⁹ Cabeza de Vaca, *op. cit.*, p. 57.

que, aunque algunos tenían buenas armas, no bastaron a resistir para que esto no se hiciese, por flechar con tanta destreza y fuerza como arriba he dicho [...]⁴⁰

Otro pasaje del texto de Cabeza de Vaca describe una de las bajas: “Allí, yendo nosotros por nuestro camino, salieron indios, y sin ser sentidos, dieron en la retaguardia [...] los indios le acertaron (a Avellaneda) con una flecha por el canto de las coras, y fue tal la herida, que pasó casi toda la flecha por el pescuezo, y luego allí murió [...]”⁴¹

Pero, la violencia no sólo se precipitaba por la presencia de los recién llegados. En su largo peregrinar por el sur de lo que hoy son los Estados Unidos, el mismo Cabeza de Vaca fue testigo de las luchas violentas que sostenían entre sí los grupos tribales. En un párrafo de su texto cuenta lo siguiente:

Estando yo con los aguenes, no estando avisados, vinieron sus enemigos a media noche y dieron en ellos y mataron tres y hirieron otros muchos; de suerte que huyeron de sus casas por el monte adelante, y desque sintieron que los otros se habían ido, volvieron a ellas y recogieron todas las flechas que los otros les habían echado, y lo más encubiertamente que pudieron los siguieron, y estuvieron aquella noche sobre sus casas sin que fuesen sentidos, y al cuarto del alba les acometieron y les mataron cinco, sin otros muchos que fueron heridos, los hicieron huir y dejar sus casas y arcos, con toda su hacienda [...]⁴²

En una descripción de las tribus del norte, Cabeza de Vaca dice: “Y junto con ellos (los cutalches y malicones) había otros llamados atayos, y éstos tenían guerra con los susolas, con quien se flechaban cada día [...]”⁴³

La razón de estos ataques residía, desde luego, en las condiciones de la vida nómada o seminómada que llevaban estos grupos tribales. Debido, precisamente, a que su forma de subsistencia era la caza, después de algún tiempo, cuando las piezas de caza se volvían escasas, se veían obligados a ponerse de nuevo en marcha. Como consecuencia de esta movilidad, las tribus irrumpían constantemente en territorios ocupados. Los grupos, que ya se encontraban asentados, se veían obligados, por su parte, a defender “su” territorio y a enfrentar y a expulsar con violencia a los recién llegados, pues su presencia les significaba compartir la fuente de sustento que ya de por sí era escasa. Un

⁴⁰ *Ibidem*, p. 62.

⁴¹ *Ibidem*, p. 58.

⁴² *Ibidem*, p. 105.

⁴³ *Ibidem*, p. 97.

pasaje del texto de Cabeza de Vaca relata con detalle cómo ocurrían las penetraciones de grupos nómadas en regiones cuya propiedad era reclamada por otros grupos:

Toda es gente de guerra y tienen tanta astucia para guardarse de sus enemigos como tenían criados en Italia y en continua guerra. Cuando están en parte que sus enemigos los pueden ofender, asientan sus casas a la orilla del monte más áspero y de mayor espesura que por allí hallan, y junto a él hacen un foso, y en este duermen. Toda la gente de guerra está cubierta con leña menuda, y hacen sus saeteras, y están tan cubiertos y disimulados, que aunque estén cabe ellos no los ven, y hacen un camino muy angosto y entra hasta en medio del monte, y allí hacen lugar para que duerman las mujeres y niños, y cuando viene la noche encienden lumbres en sus casas para que si hobiese espías crean que están en ellas, y antes del alba tornan a encender los mismos fuegos; y si acaso los enemigos vienen a dar en las mismas casas, los que están en el foso salen a ellos y hacen desde las trincheras mucho daño, sin que los de fuera los vean ni los puedan hallar [...] ⁴⁴

Pero, ¿por qué estallaba la violencia tan pronto entraban en contacto sociedades extrañas? Cuando los grupos tribales se desplazaban y ocupaban territorios ajenos se suscitaba una competencia por los productos de subsistencia. Cada individuo se veía, entonces, obligado a recurrir a los potenciales de poder de los que disponía, es decir, a la fuerza física, al uso de la violencia para imponer sus intereses, para tener acceso a los alimentos que garantizaran su sobrevivencia. Existía una necesidad elemental de hacer valer los propios intereses. Sin una moral que regulara las relaciones entre los individuos, el encuentro entre los grupos tribales tomaba, inevitablemente, la forma de un enfrentamiento armado.

El significado del poder, de la fuerza física que toma la forma de la violencia, se advierte con claridad si se considera cómo estaba organizada la normatividad en las sociedades chichimecas. Como en todas las sociedades antiguas, en las tribus nórdicas no existía una instancia que regulara las relaciones intertribales. Las expectativas para sancionar las normas estaban ligadas, directamente, al individuo, por lo que la restitución de daños era más bien una obligación para la autoafirmación de cada quien. En las sociedades primitivas, el respeto a las normas se encontraba asegurado porque los grupos eran pequeños y sus miembros vivían en una relación cara a cara. Y, cuando las interacciones entre los miembros de una sociedad ocurren así, los individuos

⁴⁴ *Ibidem*, p. 104.

se relacionan con la sociabilidad aprendida en la infancia. Pero ésta no bastaba para regular las relaciones más allá de la comunidad. Tan pronto desaparecían los límites de los lazos familiares, no existía una moral innata que regulara las relaciones entre las tribus, entre los clanes y entre los individuos. Más allá de la familia, las relaciones entre los miembros de una sociedad fueron reguladas por los intereses y el juego que se establecía entre los potenciales de poder del que disponían los individuos. En el interior de la familia, por la multiplicidad de contactos, cuando surgía una disputa, ésta podía ser allanada a través de la comunicación verbal; fuera de la familia, las pugnas fueron allanadas mediante el uso de la violencia física o, en todo caso, por la amenaza de recurrir a ella.

Las dependencias que se creaban en las relaciones en que el contacto sucedía cara a cara, fortalecían un clima de amabilidad y mutua consideración; pero estos lazos de sociabilidad se volvían precarios en la medida que el tipo de relaciones se alejaba de las relaciones familiares y la interacción perdía su inmediatez. Entre las tribus en que, prácticamente, nunca “se veían”, la relación era virulenta. Cabeza de Vaca refiere: “Todas estas gentes, cuando tienen enemistades particulares, cuando no son de una familia, se matan de noche por asechanzas y usan unos con otros grandes crueldades.”⁴⁵

En las sociedades chichimecas, con su nivel de subsistencia de caza y la recolección, el extraño se encontraba fuera de lo que aseguraba las relaciones e interacciones, es decir, de la moral. Si un extraño pretendía acercarse o adentrarse en otra comunidad, debía tomar sus precauciones, de modo que alguien de la comunidad visitada le otorgara protección. Los textos que acabamos de citar que refieren la agresividad que se podía dirigir al extraño, pueden interpretarse como expresión de las fronteras de la moral. Ésta surge para hacer posibles las comunicaciones e interacciones en las relaciones cotidianas cara a cara. Y precisamente por ello el desconocido no se encuentra entre aquellos con quienes uno se siente obligado moralmente. En esta antigua sociedad la moral está lejos de principios normativos apriorísticos, que contengan derechos que otorguen seguridad a todos los hombres.

Los extraños tienen la lógica de la moral en contra suya, pues ésta es como resultado de su proceso de formación una moral interna. Los otros deben ser figuras significativas en el entorno del sujeto para poderse colocarse bajo la protección de la moral. Y también la reflexión debe hacer aparecer la moral como condición de la posibilidad de la sociedad. Pero al extraño en esta lógica no le corresponde ningún lugar.

⁴⁵ *Ibidem*, 105.

BIBLIOGRAFÍA

- CABEZA DE VACA, Álvaro Núñez, *Naufragios y relación de la jornada que hizo a la Florida* (1522), edición de Roberto Ferrando, España, Historia 16, 1985.
- CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de los mexicanos. Migración de los mexicanos al país de Anáhuac. Fin de su dominación y noticias de su calendario*, texto náhuatl con una traducción al español de Francisco del Paso y Troncoso, Ciudad Juárez, Editorial Erandí, 1966.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1979 (Sepan cuantos..., 29).
- Códice Azcatitlan*, manuscrito mexicano 59-64 de la Biblioteca Nacional de París, reproducción facsimilar en *Journal de la Société des Américanistes*, t. XXXVIII, París, 1949.
- Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, publicado en Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Porrúa, 1975 (Biblioteca Porrúa, 61), p. 9-149.
- CHIMALPÁHIN QUAUHTEHUANITZIN, Domingo Francisco, *Das Memorial Breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán y textos escogidos de las "Diferentes historias originales"*, traducido por W. Lehman y G. Kutscher, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1958 (Fuentes para la Historia de América).
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, 2 v., ed. de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1967 (Biblioteca Porrúa), p. 36-37.
- DUX, Günter, *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Frankfurt, Suhrkamp Wissenschaft 370, 1982.
- , *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben. Die romantische Liebe nach dem Verlust der Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.
- , "Normen und ihre Geltung im Verständnis der prozessualen Logik der Neuzeit", en Jean-Pierre Wils y Volker Pfeifer (eds.), *Anthropologie und Ethik*, Tübingen, Francke Verlag, 1997, p. 9-19.
- , *Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel*, Velbrück Wissenschaft, Göttingen, 2000.
- Historia tolteca-chichimeca* [edición facsimilar], manuscrito 46-50 y 54-58 de la Biblioteca Nacional de París, paleografía del texto náhuatl y traducción española, introducción y comentarios por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, Instituto Nacional de

- Antropología e Historia, CISINAH/Secretaría de Educación Pública, 976.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alba, *Obras históricas*; t. I, *Relaciones*, t. II, *Historia de la nación chichimeca*, edición de Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- LEWIS, Michael, *Beyond the Dyad: Genesis of Behavior Series*, Nueva York, Springer, 1984, 335 p.
- Manuscrito Tovar. Orígenes et Croyances des Indiens du Mexique*, según el manuscrito de la John Carter Brown Library, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Col. Unesco d'Oevres Représentatives, 1972.
- MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1979 (Sepan cuantos..., 129).
- Origen de los mexicanos*, manuscrito editado por J. García Icazbalceta, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, v. III, p. 256-280, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.
- PIAGET, Jean, *El criterio moral del niño*, Madrid, Francisco Beltrán, 1935.
- Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España*, editado por J. García Icazbalceta, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, v. III, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Florentine Codex, General History of the Things of the New Spain*, 13 v., texto náhuatl traducido al inglés por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, Nuevo México, University of Utah and Scholl of American Research, 1950-1974.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición preparada por Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1975 (Sepan cuantos..., 300).
- SVEDJA, S. M. y J. J. Campers, "Mother-Infant Bonding", en *Child Development* 51, Nueva York, p. 775-779.
- TORQUEMADA, fray Juan de, 7 v., *Monarquía indiana*, ed. de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.