

3

Configuración jurídico-pública del imperio azteca a la llegada de Hernán Cortés. La legitimación mítica del poder y la ley como revelación divina

ELISA DÍAZ ÁLVAREZ

UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA

SUMARIO: I. *La función sociológica del mito*; II. *El poder político*; III. *Rasgos de la configuración jurídico-pública*; *Conclusión*; *Bibliografía*.

I. La función sociológica del mito

Para el sujeto del siglo XXI, que vive inmerso en una realidad donde los avances se suceden a una velocidad de vértigo, no queda ya espacio para aquello que parece perdido en las brumas del tiempo o que pertenece a unos antepasados ingenuos o embrutecidos, exaltados ante la fantasía de lo sobrenatural. La mitología se ha convertido en un elemento de ficción. Sin embargo, debemos huir de esta visión reduccionista. Efectivamente, los mitos describen las diversas irrupciones de lo sagrado en el plano terrenal; pero, a diferencia de los cuentos populares protagonizados por héroes o animales maravillosos, tienen la capacidad de modificar la condición humana, dando forma al presente y al hombre como ser mortal, sexuado y cultural.¹

[...] Toda manifestación de lo sagrado es importante. Todo rito, todo mito, toda creencia o figura divina refleja la experiencia de lo sagrado, y por ello mismo implica las nociones de ser, de significación y de verdad. Resulta difícil imaginar cómo podría funcionar el espíritu humano sin la convicción de que existe algo irreductiblemente real en el mundo, y es imposible imaginar cómo podría haberse manifestado la conciencia sin conferir una significación a los impulsos y a las experiencias del hombre. La conciencia de un mundo real y significativo está

¹ Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, 5a. ed., trad. de Luis Gil, Barcelona, Kairós, 2010, p. 6.

íntimamente ligada al descubrimiento de lo sagrado [...]. Dicho de otro modo: ser —o más bien hacerse— hombre significa ser “religioso”.²

La identidad de los pueblos se ha forjado, en gran medida, gracias a las explicaciones que los mitos ofrecen acerca de los misterios de la existencia y del cosmos. Es por ello que no solo desempeñan una función cosmológica o mística, sino también sociológica: dotan a cada grupo de unas características singulares o propias que lo apartan del concepto más amplio de “especie humana”, creando vínculos identitarios que favorecen la cohesión entre sus miembros.³

Dentro de la extensa tipología de los mitos, los que marcan el inicio de la historia de cualquier cultura son los creacionales o del origen. Normalmente, la trama se desarrolla en un feliz estado de naturaleza en el que se perfilan esos rasgos definitorios de la comunidad, que son la religión, la organización social y el Derecho. Este último componente, explica Jesús Lalinde Abadía, nace en el momento en que determinados círculos recurren a la fe que sus congéneres depositan en sus visiones de la divinidad con el objeto de limitar las primitivas relaciones de dominación basadas en la fuerza física.

A partir de los relatos sobre el origen se construye, por tanto, todo un sistema de normas morales que rigen la vida en sociedad en un doble sentido: de ellas no solo se derivan principios generales y abstractos con los que regular las situaciones de conflicto entre los miembros del grupo, sino también una definición de lo correcto expresada en un modelo de conducta que es preciso imitar para evitar un castigo.⁴ En otras palabras, las normas morales crean un orden artificial y unas estructuras de dominio sobre las que se construye el sistema de conductas y prohibiciones que estructuran jurídicamente a las sociedades y mentalmente a los individuos.⁵

Factores mítico-religiosos que influyen en la construcción del Derecho mexicana: una breve comparativa con la cultura judeocristiana

Podemos afirmar, entonces, que todo fenómeno —que toda norma jurídica— es en realidad una manifestación de lo sagrado, del primer acontecimiento mítico que sirve como modelo o arquetipo.⁶ Pero, ¿cómo puede la mente humana, que es eminentemente racional, abrazar la idea de lo sobrenatural? Carl Gustav Jung, padre de la psicología analítica, dedicó parte de sus investigaciones a responder a este interrogante:

² Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, 2a. ed., trad. de Jesús Valiente Malla, Barcelona, Paidós, 2020, t. I, p. 17.

³ Zambrano Álvarez, Diego, “El rol del mito en la filosofía del orden y del Derecho”, *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, Madrid, núm. 21, 2018, p. 49.

⁴ Alvarado Planas, Javier, *El pensamiento jurídico primitivo*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1985, pp. 84-85.

⁵ Zambrano Álvarez, Diego, *op. cit.*, p. 48.

⁶ Alvarado Planas, Javier, *op. cit.*, p. 87.

La psique posee un sustrato general que trasciende todas las diferencias de cultura y conciencia, al que he designado como “inconsciente colectivo”. Esta psique inconsciente, común a toda la humanidad, no consiste meramente en contenidos capaces de llegar a la conciencia, sino en disposiciones latentes hacia ciertas reacciones idénticas. El hecho de lo inconsciente colectivo es sencillamente la expresión psíquica de la identidad, que trasciende todas las diferencias raciales de la estructura del cerebro (...). Las diversas líneas del desarrollo anímico parten de una misma cepa básica común, cuyas raíces se extienden al pasado⁷.

Lo que establece la teoría jungiana del inconsciente colectivo es que el mensaje de los mitos se transmite mediante imágenes universales que representan experiencias o recuerdos fácilmente reconocibles por todas las culturas. Ello explica las semejanzas, e incluso la identidad, entre los temas y símbolos de pueblos que viven en extremos opuestos del globo. Un buen ejemplo lo encontramos en las tradiciones europea y mesoamericana, que comparten el patrón mitológico creación-caída-restauración. Así lo apunta Joseph Campbell:

“las mitologías representadas en las formas artísticas de las culturas más desarrolladas de Mesoamérica no solo son parecidas a las de Grecia y el Oriente, sino que constituyen un solo cuerpo histórico-cultural: son una extensión remota y local de una herencia única de la historia universal de la humanidad”⁸.

Los paralelismos que existen entre el mito del origen judeocristiano y mesoamericano dan como resultado una concepción dualista de la realidad que se verá matizada por las circunstancias geográficas y culturales. En la Europa de la que había partido Hernán Cortés, la base de la religión cristiana eran las prédicas de Zoroastro,⁹ el famoso profeta de los persas que transformó los antiguos esquemas prehistóricos. Según el zoroastrismo, en el principio de los tiempos había dos fuerzas gemelas: una era Ahura Mazda, el bien, la luz y la justicia; la otra se llamaba Angra Mainyu, la oscuridad, el engaño y la violencia. La mayor de las maldades que este último cometió fue corromper el mundo puro que había creado Ahura Mazda, suceso que se identificaría más tarde con la Caída bíblica o expulsión del Paraíso. El paso final de este ciclo sería la restitución progresiva del bien por parte de un elegido –Zoroastro o Jesucristo– que habría de coronarse victorioso tras el Juicio Final o Armagedón.

⁷ Jung, Carl Gustav y Wilhelm, Richard, *El secreto de la flor de oro*, 9a. ed., trad. de Roberto Pope, Barcelona, Paidós, 2020, pp. 41-42.

⁸ Campbell, Joseph, *Imagen del mito*, 3a. ed., trad. de Roberto R. Bravo, Girona, Atalanta, 2012, p. 162.

⁹ Campbell, Joseph, *Tú eres eso*, trad. de César Aira, Girona, Atalanta, 2019, pp. 89-90.

En el mundo mexica existía un patrón similar. Uno de los relatos sobre el origen contaba que el cosmos había nacido como en las mitologías egipcias y griegas, por la unión de una pareja primordial (Ometecutli y Omecihuatl) que representa lo masculino y lo femenino. Dos de los hijos que habían engendrado encarnaban los principios opuestos que observamos en el caso anterior: el dios Quetzalcóatl era el padre de la humanidad, la luz, el agua, la vida, la sabiduría, el viento y el protector de la agricultura; y Tezcatlipoca, el equivalente a lo material, las tinieblas, la noche y la tentación que arrastraba a los hombres al mal.¹⁰

No obstante, es aquí donde se da una importante divergencia. En algunas versiones, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca aparecen como un único ser que presenta una doble naturaleza: la Serpiente Emplumada. No había una divinidad maligna independiente o autónoma de su benévola hermana, como en la tradición zoroastriana y bíblica. Por consiguiente, la Caída se produce a causa de una falta cometida por el propio dios dual —hecho hombre en el histórico rey tolteca Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl—, que se arrojó al fuego sagrado para expiar sus culpas, no sin antes anunciar su futuro regreso por el Oriente para devolver al mundo la virtud que había perdido.

[...] Tezcatlipoca prepara la comida y la bebida del engaño. [Junto a los nigromantes] regresa hasta el palacio de ayunos de Quetzalcóatl, donde este les dice: “No lo beberé [el pulque] porque estoy ayunando. Quizás es embriagante o matante”. Ellos le dijeron: “Pruébalo con tu dedo meñique, porque está enojado, es vino fuerte”. Una vez roto el ayuno, Quetzalcóatl, embriagado por el sabor del pulque, dice que beberá tres veces más. Ellos le ofrecen una quinta ración: la libación. Tezcatlipoca ha triunfado. Sin embargo, busca aún una tercera victoria: la ruptura de la abstinencia sexual. Quetzalcóatl, en medio de su alegría, pide a sus pajes que vayan por Quetzalpétlatl, que estaba haciendo penitencia en Nonhualtépec, y con ella se embriaga. Ese día ya no hicieron penitencia, ni se pusieron espinas. Pero al amanecer Quetzalcóatl reflexiona y descubre el engaño. La frívola alegría se convierte en pesada carga de tristeza [...]. Cuatro días permaneció en la caja de piedra que mandó construir; así castigó a su cuerpo de los excesos cometidos, recogió sus riquezas y emprendió el camino hacia la tierra del negro y el rojo, la sabiduría. Cuando llegó a la orilla del mar, él mismo se prendió fuego.¹¹

Como podemos observar, en el caso oriental y europeo el dualismo es de carácter externo: existe una separación nítida entre la figura de un creador virtuoso y

¹⁰ Belmonte, Marisa y Burgueño, Margarita, *El libro de la mitología: dioses, héroes, mitos y leyendas*, Madrid, Libsa, 2012, pp. 249-250.

¹¹ Sierra Palacios, Margarita, “Biografía y mito de Quetzalcóatl”, *Anuario de Letras*, México, núm. 19, 1981, pp. 172-173.

una creación manchada por el pecado, capaz de actuar movida tanto por la bondad como por la maldad. Por el contrario, el dualismo mexica se entiende como una escisión interna¹² del creador. Ha sido “humanizado”, lo cual significa que no es perfecto e inalcanzable, sino que tiene defectos o quiebras al igual que los hombres y mujeres. Así lo explica Rafael Tena: “los dioses no eran solo benévolos y providentes en sus relaciones con los hombres, y por lo tanto dignos de veneración y agradecimiento; también podían mostrarse, más que justos, arbitrarios y maléficos, y por consiguiente resultar temibles”.

Un segundo factor que condiciona la creación del Derecho en estas tradiciones es la relación con la naturaleza, fundamental para establecer una definición de lo moralmente correcto y un modelo ideal de conducta. Las fuentes escritas relatan cómo los hebreos deambularon por el desierto durante cuarenta años en busca de la Tierra Prometida, un territorio soñado que se extendía “desde el mar Rojo hasta el mar de los filisteos y desde el desierto hasta el río Éufrates.” Era este un ecosistema inhóspito, donde al problema de las altas temperaturas se sumaban la falta de agua y la imposibilidad de cultivar. Es por ello que los hebreos –y más tarde los cristianos– enseguida renegaron de la antigua Madre Nutricia, que les perjudicaba negándoles los recursos necesarios para la supervivencia.

En su lugar, se instauró el culto patriarcal y monoteísta, basado en el poder de las armas, de lo artificial. Muy diferente era la vida en el Altiplano central de México, una zona que contaba no solo con un clima más benigno, sino también con diversas masas de agua y un suelo apto para la agricultura y la crianza de ganado. Por tanto, la religión que allí surgió sentía enorme estima por la Gran Madre Naturaleza, que era percibida como un elemento saludable,¹³ con el que era deseable vivir en armonía. Las personas debían, pues, esforzarse por mantenerse en equilibrio con las fuerzas del universo mediante un comportamiento moderado; también debían trabajar y cumplir su oficio, siempre dentro de sus circunstancias socioeconómicas.¹⁴ Este vínculo con el entorno quedará reflejado, sobre todo, en el sistema de propiedad, como explicaremos más adelante.

II. El poder político

La Serpiente y el Águila, génesis de la dominación

En torno al año 1111 d.C., los mexicas protagonizaron la última gran migración de los siete pueblos nahuas de la región central de México. El nombre “aztecas”, con el que los ha bautizado la historiografía, procede de Aztlán –que

¹² Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, 21a. ed., Madrid, Siruela, 2018, p. 181.

¹³ Campbell, Joseph, *Tú eres...*, cit., p. 90.

¹⁴ Tena, Rafael, *La religión mexica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993, p. 29.

significa “el lugar de blancura—,” la isla paradisíaca que les vio nacer. Según la leyenda, allí habrían estado sometidos a la tiranía de los gobernantes, a quienes pagaban tributos en especie. Consciente de la profunda desdicha que atenazaba los corazones de sus congéneres, el guía de los mexicas invocó a su dios patrono, llamado Huitzilopochtli o Mexi. Le rogó que pusiera fin a su penosa situación, ofreciéndole la devoción exclusiva de su pueblo a cambio de amparo y protección. Complacido con el trato, el dios de la guerra y las tempestades se comprometió a llevarlos a una tierra más próspera:

Así es, ya he ido a ver el lugar bueno, conveniente... Se extiende allí un muy gran de espejo de agua. Allí se produce lo que vosotros necesitáis, nada se echa a perder. No quiero que aquí os hagan padecer. Así, os haré regalo de esa tierra. Allí os haré famosos en verdad entre todas las gentes.¹⁵

Como suele suceder en los relatos míticos, este pacto con la divinidad impuso una serie de condiciones a los mexicas que, en adelante, se convertirían en sus señas de identidad. Huitzilopochtli les pidió que se volvieran un pueblo belicoso, dominado por una casta guerrera, lo cual implicaba acudir al uso de la fuerza para conquistar las poblaciones ya asentadas en otras zonas del Altiplano. Además, tenían que realizar dos tipos de rituales sacrificiales. Uno consistía en derramar la sangre de los prisioneros en el altar del templo, entregando los corazones al Sol y la carne al resto de dioses; el otro era de tipo gladiatorio, pues había que matar al enemigo en un combate desigual.¹⁶

La guerra, además de medio de conquista y de apropiación de tributos, era la institución destinada a asegurar los sacrificios humanos para los dioses, ya sea porque los muertos en la batalla eran vistos como “sacrificados rituales”, ya sea porque el esfuerzo principal de los combatientes estaba orientado a la captura de prisioneros que luego eran inmolados en sacrificios de diversos tipos [...]. Todos estos ritos, y sobre todo los sacrificios humanos, tenían la finalidad de restaurar las fuerzas de los dioses y propiciar sus favores, para que ellos a su vez mantuvieran en existencia al universo; así que la actitud religiosa del pueblo mexica implicaba una intención responsable, solidaria y utópica con respecto a las sociedades humanas del futuro.¹⁷

Tras su partida de Aztlán, los mexicas iniciaron un largo peregrinaje que a principios del siglo XIV los llevaría hasta el lago Texcoco, una zona fértil pero

¹⁵ Cervera Obregón, Marco Antonio, *Breve historia de los aztecas*, Madrid, Ediciones Nowtilus, 2011, p. 25.

¹⁶ Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, ed. Federico Navarrete Linares, Ciudad de México, Conalcuta, 2011, p. 31.

¹⁷ Tena, Rafael, *op. cit.*, pp. 79-80.

intensamente poblada por los miembros de las otras seis tribus nahuas. Al no disponer de un espacio propio, se vieron obligados a trabajar como mercenarios del señor de Culhuacán, donde permanecieron durante cuatro años y tuvieron hijos. Sin embargo, no fue esta su parada definitiva. Contaban ya con un gobierno teocrático, que distinguía entre el mando y los gobernados, si bien el fenómeno político tardaría aún en desarrollarse.¹⁸

Al cabo de un tiempo fueron expulsados por haber sacrificado a la hija de uno de sus gobernantes en honor a Huitzilopochtli. La leyenda cuenta que mientras huían hacia el norte el paisaje comenzó a transformarse, dándoles a entender que el final del camino estaba muy cerca. Y así fue, porque poco después divisaron la señal que tanto tiempo habían estado esperando: un águila posada sobre una higuera con una serpiente entre las garras. Corría el año 1325 cuando, sobre aquel punto, comenzaron a levantar la magnífica ciudad de Tenochtitlan.

La carga simbólica de esta imagen que envió Huitzilopochtli es extraordinaria. Si la interpretáramos desde el punto de vista del folclore occidental, estaríamos ante la eterna lucha entre el plano superior o espiritual (el águila, que vuela por el cielo) y el inferior o material (la serpiente, que reptar por el suelo). No obstante, atendiendo a las diferencias culturales entre el mundo mexica y el edificio judeocristiano que hemos comentado anteriormente, nos parece preciso hacer una segunda lectura que se adecúe más al contexto de los pueblos nahuas.

Al examinar detenidamente los cuatro siglos de historia de los mexicas, advertimos que la señal del dios es un reflejo de las fases por las que atraviesa la legitimación mítica del poder en esta civilización. En la primera, la presencia del águila y la serpiente en la misma estampa significa la adopción de las creencias dominantes en el Altiplano, esto es, de la Serpiente Emplumada. Recordemos que dentro de ella residían las dos naturalezas antagónicas de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, por lo que podemos calificarla como un ejemplo de sublimación. Al combinarse los atributos de un ave y un reptil en la misma figura, se aúna lo espiritual y lo material, el cielo y la tierra. Bien podríamos señalar que fue este un momento crucial para los mexicas porque estaban perfilando su identidad religiosa, social y jurídica en un entorno extraño, donde otros pueblos habían completado dicho proceso.

El dragón serpiente-jaguar (agua-tierra) que residía en la tierra por los tiempos de las comunidades aldeanas se pudo ir adaptando a las creencias populares y mágicas de esos grupos, a las ideas de que podía tener cabeza o cuerpo de serpiente, piel

¹⁸ Ceballos Novelo, Roque, "Las instituciones aztecas. Algunas consideraciones sobre su origen, carácter y evolución", *Anales del Museo Nacional de México*, Ciudad de México, núm. 2, 1935, p. 291.

escamosa o con plumas, lengua de fuego, crestas o cuernos, una o varias cabezas, aletas, dientes de lagarto, propiedades de aparecer y desaparecer, de hablar, de metamorfosearse, etc.; ideas explicables en la mentalidad de aquellos tiempos. Y así llegaría a convertirse en una serpiente-pájaro fantástica y celeste, anunciadora de las lluvias fertilizantes, del agua celeste, por lo cual se relacionaba también con la tierra y la fecundidad; a la vez que podía ser el símbolo de lo espiritual (cielo, lluvia) y de lo material (tierra, fertilidad, vegetación), es decir, celeste y terrestre al mismo tiempo.¹⁹

La segunda interpretación se incardina en un contexto más tardío, tras la fundación de lo que conocemos como Imperio Azteca en el siglo XV. Consolidada la dominación, se abrió un período de expansión territorial que exigió, como apuntaremos después, ciertas medidas. La más importante fue el hermanamiento entre Huitzilopochtli y Quetzalcóatl, que se corresponden con los dos animales que aparecen juntos en la imagen. Uno es el águila, un ser noble que vuela bajo el sol, cercano al trueno y al fuego. También es el emblema de la guerra, el rasgo definitorio de los mexicas y uno de los pilares de su dominio. El otro es la serpiente, considerada una fuerza creadora, la protectora de la mortalidad.

La hipótesis cobra aún más sentido si tenemos en cuenta dos circunstancias. La primera es de tipo político y se refiere al hecho de que, como apunta Román Piña Chan, “en la religión mexica tardía se advierte una suplantación gradual, por la que se estaban adjudicando a Huitzilopochtli los atributos y las funciones que tradicionalmente habían correspondido a Tezcatlipoca”. La segunda, de carácter estrictamente simbólico, es que los dos animales de la composición están normalmente representados en una posición de lucha. La batalla o el enfrentamiento son sinónimos de conjunción, de fusión de dos elementos que incluso pueden ser opuestos.

El problema de la legitimidad

La llegada de los mexicas a la Tierra Prometida no les concedió la independencia que tanto anhelaban. La ubicación que Huitzilopochtli les había señalado se encontraba en una zona inhabitada perteneciente al señorío de Azcapotzalco, por lo que la permanencia estaba, una vez más, condicionada al pago de tributos. Aun así, la asociación fue beneficiosa para ambas partes, ya que los tepanecas obtuvieron un excelente ejército con el que someter a otras ciudades y los mexicas consolidaron su posición bajo el ala de un señor fuerte.²⁰ Una ventaja que facilitó las labores de construcción de Tenochtitlan, que finalizaron en 1375.

¹⁹ Piña Chan, Román, *Quetzalcóatl, Serpiente Emplumada*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 14-15.

²⁰ Baulenas i Pubill, Ariadna, *Las civilizaciones precolombinas: mayas, aztecas e incas*, Barcelona, Bonalitra Alcompas S.L., 2016, pp. 52-53.

Se planteó entonces un nuevo dilema. Hasta el momento, los mexicas habían sido una tribu errante, carente de un espacio propio donde desarrollarse como sociedad. Por eso es lógico pensar que Tenochtitlan significara un cambio tan importante: no solo estaba llamada a ser el lugar donde se iba a establecer el espacio público o institucional, sino también el punto de partida para crear una economía sólida que en el futuro permitiera la independencia. Era una urbe que aspiraba a ser reconocida como un igual por sus vecinos de la cuenca, de ahí que fuera preciso delimitar el reparto de funciones dentro del cuerpo social, especialmente en lo que al gobierno se refería.

Durante dos generaciones, los mexicas se habían limitado a seguir las indicaciones del dios en este asunto, organizándose políticamente en torno a un *tenoch* o jefe militar y un consejo de representantes o *calpulli*.²¹ Pero su sistema teocrático quedó enseguida desfasado ante los potentes reyes de la altiplanicie mexicana; en otras palabras, la subsistencia de Tenochtitlan dependía del establecimiento de una monarquía liderada por una figura política de naturaleza secular que mantuviera, sancionara y aplicara los modelos de conducta²² que se habían ido constituyendo desde la salida de Aztlán.

La decisión final fue dejar el nombramiento del rey o *tlatoani* en manos de su antiguo benefactor, el señor de Culhuacán. Él, temeroso de las habilidades guerreras de quienes habían sido sus vasallos, optó por un acercamiento escogiendo a su hijo Acamapichtli (1376-1395), artífice del tránsito de jefe administrativo-militar a rey. Al dar este paso, los mexicas lograron equipararse por fin a las otras ciudades, donde la tradición era investir reyes de ascendencia tolteca noble, herederos del gran Quetzalcóatl. El mito contaba que Quetzalcóatl fue un caudillo —o un sacerdote, en algunas versiones— que gobernó en Tula durante cincuenta y dos años, un ciclo completo del calendario azteca. Allí fue venerado como un héroe civilizador hasta que, después de transgredir el orden establecido, su cuerpo fue pasto de las llamas. Entonces, tomando nuevamente su forma divina, partió hacia el Oriente, con la promesa de que algún día regresaría atravesando las aguas inmensas.²³

En realidad, lo que viene a decir el relato es que los pueblos del Altiplano habían dotado a Quetzalcóatl de una dimensión histórica; más que un símbolo o un ente abstracto, era un dios transmutado en hombre que había vivido entre los mortales. Como primer y último rey, personificaba el Alfa y el Omega,

²¹ Florís Margadant, Guillermo, *Introducción a la Historia del Derecho mexicano*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, p. 20.

²² Ferrando Badía, Juan, “Las formas históricas de Poder político y sus legitimidades,” *Revista de estudios políticos*, Madrid, núm. 138, 1964, p. 87.

²³ León-Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma, 2007, p. 179.

el principio y el fin de los tiempos.²⁴ Se trata de algo común entre los pueblos que poseen un cierto grado de elevación cultural, que, como explica Alfonso Caso, “personalizan en los dioses sus sentimientos religiosos y los conciben con características humanas, pero dotados de un poder sobrehumano; por lo que, tienen siempre ciertas características comunes con el héroe.” Así, cuando los mexicas asumieron la figura de Quetzalcóatl como propia, el mito quedó integrado en su sistema de valores y se convirtió en la fuente de energía del poder político, en la vía para que Acamapichtli fuera aceptado por la comunidad sin necesidad de violencia. Se convirtió en el fundamento para que su gobierno fuera considerado legítimo.

Para profundizar en el concepto de legitimidad, es casi obligatorio consultar las categorías de dominación que Max Weber maneja en su famosa obra *Economía y Sociedad* (1922). Ahora bien, hay que tener presente que la teoría weberiana no es absoluta, más si cabe cuando de Mesoamérica se trata. Primero porque se hizo a la medida de las grandes civilizaciones europeas y orientales, y segundo porque los tipos sociológicos son representativos, nunca se dan de forma pura o completa. La utilidad de estos conceptos, explica el autor, “estriba en que se pueda decir, de cada caso concreto, lo que se puede tipificar de un modo o de otro o a qué tipo se aproxima, lo cual no deja de ser de todos modos una ventaja considerable”.

Hecha esta aclaración, podemos hablar de una dominación mixta en el mundo mexica. En líneas generales, existía un claro predominio del tipo tradicional, en tanto que la legitimidad se fundamentaba en el carácter sagrado del poder y en las reglas consolidadas por la tradición.²⁵ El mandato de un *tlatoani* era válido –lograba el consenso social– siempre que descendiera del dios, ya que esa era la costumbre o la práctica habitual en aquella región geográfica. Sin embargo, también encontramos algunos rasgos propios de la dominación carismática. El carisma es entendido por Weber como una cualidad extraordinaria que dota de atributos únicos a una persona individual, haciendo de ella un modelo, un líder o un enviado de los dioses. Ciertamente, ser el portador del linaje de Quetzalcóatl confirió propiedades mágicas a la sangre de Acamapichtli, el elemento legendario que justificaba su superioridad natural ante las capas en situación negativa de privilegio.²⁶

²⁴ Ortiz Andrade, Jacqueline, “El mito de Quetzalcóatl como fundamento ficticio del derecho azteca”, Ciudad de México, *Revista Crítica Jurídica*, núm. 25, julio-diciembre de 2006, pp. 243-247.

²⁵ Weber, Max, *Sociología del poder. Los tipos de dominación*, 3a. ed., trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza Editorial, 2020, p. 130.

²⁶ Zabludovsky Kuper, Gina, “Max Weber y la dominación patrimonial en América Latina”, Ciudad de México, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 32, núm. 124, 1986, p. 77.

La peculiaridad de este caso es que se produjo una transformación del carisma.²⁷ Con el fin de perpetuar su linaje, el *tlatoani* desposó a las hijas de los jefes del consejo de representantes, difundiendo sus genes divinos entre los líderes inferiores. A diferencia de lo que se estilaba en el tipo puro de dominación carismática que el alemán nos presenta, la legitimidad se adquiría a través de la designación. La cualidad especial se transmitía por herencia y afectaba a la estirpe del primer portador, sobre todo a sus familiares en línea directa y colateral. Por esta razón, el cargo de *tlatoani* acabaría siendo electivo en el futuro Imperio Azteca.

Para nosotros la religión es una institución que, en los conceptos y en su ejercicio, se diferencia netamente de otras instituciones sociales; pero entre los indígenas prehispánicos se daba lo que se ha llamado “fusión” de las instituciones, en virtud de la cual la vida de la sociedad y de los individuos se desarrollaba dentro de una esfera única de acción, constituida por el conjunto orgánico de todas las “instituciones sociales”, incluida la religión.²⁸

En el marco de la tradición, la implantación de carisma hereditario desencadenó tres consecuencias. Una fue la formación progresiva de un gobierno oligárquico, integrado por “los mejores”, aquellos hombres que estaban legitimados por el prestigio local y la vinculación sanguínea con el primer rey.²⁹ La segunda fue la identificación casi total entre la oligarquía teocrática militar y el protoestado mexica, esa entidad que ya evolucionaba hacia una organización política estática. Además, se desencadenó una última consecuencia de índole jurídica. Por respetada que fuera, la tradición no podía constituir Derecho por sí misma. Era solo una guía de conducta para la sociedad, pues un comportamiento era considerado positivo o negativo en función de que en el mito hubiera sido recompensado con un premio o penado con un castigo. De ahí la importancia de un rey y de unas instituciones: se necesitaba una autoridad con poder coactivo que velara por el cumplimiento de las normas de base mitológica, que encarnara físicamente la conciencia de obligatoriedad que ya existía en la comunidad política. De esta forma, la tradición siguió dando las pautas de comportamiento, pero adquirió el valor imperativo propio del Derecho.

Una vez se consolidó el poder político, la excelente proyección de Tenochtitlan provocó que Itzcóatl (1427-1440), el cuarto *tlatoani*, decidiera liberarse del yugo de Azcapotzalco. Para lograrlo, se aprovechó del deterioro que habían sufrido de las relaciones con los tepanecas después de que una facción de los

²⁷ Weber, Max, *op. cit.*, p. 143.

²⁸ Tena, Rafael, *op. cit.*, p. 320.

²⁹ Florís Margadant, Guillermo, *op. cit.*, p. 20.

mismos matara violentamente a su antecesor Chimalpopoca (1427-1440). Junto a Texcoco y Tlacopan, lideró la llamada Triple Alianza de 1428 contra el usurpador Maxtlatzin, a quien derrotó con su fuerza militar. Estos sucesos marcaron en inicio de lo que actualmente conocemos como Imperio Azteca, aquel gigante con el que Hernán Cortés se toparía al cabo de un siglo. Con la ventaja que les proporcionó el pacto federal, los mexicas pusieron en marcha una exitosa política exterior para conquistar el Altiplano, aunque de paso se granjearon la enemistad de los pueblos conquistados debido a su actitud beligerante y su agresiva fiscalidad.

El nuevo modelo imperial se apoyaba en tres pilares: la división social entre nobles y plebeyos (*pipiltin* y *macehuales*), la centralización del poder y la planificación de las guerras floridas.³⁰ Todo ello regido por un Derecho presidido por el principio de equidad que aún descansaba en la tradición mítico-religiosa de raíces toltecas, base de la ética. Así lo corroboran las pinturas jeroglíficas, donde las escenas de culto suelen aparecer representadas junto a las leyes penales, lo cual nos da a entender que el castigo se concebía como una venganza pública destinada a aplacar la ira de los dioses. La venganza privada no estaba permitida. Debido a que se daba preferencia a la protección jurídica de las personas por encima de los bienes materiales,³¹ cualquier crimen era una ofensa contra la sociedad que debía condenarse con mucha dureza, como sucedía con la violación de las ideas religiosas imperantes y de las costumbres arraigadas en las relaciones familiares, o con la ruptura de los votos sagrados por un sacerdote o del pacto de fidelidad por los cónyuges.³² Hay quien ha calificado de draconiano este sistema penal, por cuanto que los castigos principales eran la esclavitud y la muerte por descuartizamiento decapitación, empalamiento, estrangulación o cremación en vida, entre otros.³³

Con respecto a la legitimidad, el mandato de Itzcóatl abrió una segunda fase en la dominación mixta que hemos explicado más arriba. En la etapa fundacional, Tenochtitlan se había conformado con estar al nivel de sus vecinos adoptando la creencia dominante de Quetzalcóatl. De hecho, la sangre mágica del primer *tlatoani* había seguido transmitiéndose entre los oligarcas mexicas, que incluso habían empezado a desposar mujeres culhua. Sin embargo, las operaciones de expansión cambiaron esta forma de pensar inicial. La conquista demandaba otras medidas que permitieran mantener la ansiada independencia política y gobernar de forma efectiva sobre los nuevos territorios. En cierto

³⁰ Baulenas i Pubill, Ariadna, *op. cit.*, p. 55.

³¹ Prescott, William Hickling, *Historia de la conquista de México*, trad. de Juan Bautista Beratarrechea, Madrid, Ediciones Mercurio, 1843, t. I., pp. 45-46.

³² Ceballos Novelo, Roque, *op. cit.*, p. 285.

³³ Kohler, Josef, "El Derecho de los aztecas", *Revista de Derecho Notarial Mexicano*, Ciudad de México, núm. 35, julio de 1969, p. 66.

modo, era un trabajo más psicológico que militar: los conquistados tenían que observar a los poderosos mexicas con ojos de asombro, como si fueran el pueblo elegido por los dioses para ejercer su dominio sobre el Altiplano. Max Weber diría que la clave estaba en crear una voluntad material o espiritual de obedecer para despertar y cuidar la fe en la legitimidad.³⁴

El plan del astuto sobrino de Itzcóatl, el cihuacóatl Tlacaélel, fue reinterpretar los acontecimientos que conformaban la creencia dominante, esto es, los mitos del origen. En *Los mitos hebreos*, Robert Graves expone este fenómeno que tanto se ha repetido a lo largo de la Historia en relación con los pueblos semitas: “Todo gobernante que reforma las instituciones nacionales se ve obligado a redactar un codicilo para la antigua constitución religiosa o crear una nueva; y ello implica una manipulación total o reelaboración de los mitos.” Según Miguel León-Portilla, con los mexicas sucedió algo similar. El pasado de servidumbre que habían arrastrado desde Aztlán era una carga demasiado pesada, pues los presentaba como un grupo pobre y desorganizado. Por eso, con el objeto de construir una imagen de esplendor, el gobierno mandó reunir los datos que contravinieran sus intereses y quemar los libros de pintura donde estaban contenidos. Había que destruir cualquier vestigio que recordara que los conquistadores habían ocupado alguna vez el lugar de los sometidos.

Podemos interpretar que la significación de esta “quema” manifiesta un acto de poder y de sujeción de los *calpulli* hacia el nuevo orden tenochca y que este demandaría, a través de la figura del *tlatoani*, un reacomodamiento histórico que justificara su posición hegemónica en la Cuenca de México. De esta forma, podemos inferir que el énfasis en el relato de fray Bernardino de Sahagún evidenciaría la diversidad de tradiciones históricas que existían antes de la guerra contra los tepanecas de Azcapotzalco en México-Tenochtitlan, y cómo, al salir victorioso el grupo tenochca representado por Itzcóatl, se iniciaron reformas fundamentales tanto para el lugar preponderante de poder que les tocaba a los tenochcas en la Cuenca de México como para la nueva organización en el interior de su sociedad.³⁵

Precisamente, esta estrategia propagandística perpetrada por el gobierno de Itzcóatl es lo que da sentido a la segunda interpretación de la imagen de la serpiente y el águila que hemos incluido en el apartado primero. Los mexicas eran un pueblo culturalmente mestizo³⁶ que se caracterizaba por el sincretismo

³⁴ Weber, Max, *op. cit.*, p. 123.

³⁵ Battcock, Clementina, “Acerca de las pinturas que se quemaron y la reescritura de la historia en tiempos de Itzcóatl. Una revisión desde la perspectiva simbólica”, *Estudios de cultura Náhuatl*, núm. 43, 2012, <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn43/892.pdf>.

³⁶ León-Portilla, Miguel, *Tōltecáyotl: Aspectos de la cultura náhuatl*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2020, p. 30.

religioso: de los toltecas adoptaron la figura de Quetzalcóatl y de los chichimecas la obediencia hacia los designios de Huitzilopochtli.

Al parecer, la historia de ambos dioses presentaba algunos paralelismos muy oportunos que fueron aprovechados por Tlacaélel para confeccionar un mito legitimador acorde con sus planes hegemónicos sobre la Cuenca. Los *Anales de Cuauhtitlan* decían que la madre de Quetzalcóatl lo había concebido al ingerir una piedra preciosa, lo cual coincidía en gran medida con el relato análogo de Huitzilopochtli, en el que a veces se habla de una bola de plumón.³⁷ Con gran habilidad, el poder fusionó a las dos progenitoras en una sola mujer llamada Cihuacóatl, una diosa telúrica que fue identificada con la fertilidad. Ella habría dado a luz a dos gemelos, el lucero de la mañana y la estrella de la tarde.³⁸ Por consiguiente, ciertos atributos de la primitiva figura de Quetzalcóatl pasaron a su hermano, convertido ya en una divinidad solar-guerrera con capacidad para intervenir en el funcionamiento del mundo.

La estrategia de Tlacaélel, como podemos comprobar, iba encaminada al establecimiento de un vínculo indisoluble entre los grandes poderes del pasado y el futuro, que se corresponden con los toltecas y los mexicas. De hecho, los textos de la época se esforzaban en subrayar la idea del parentesco entre estos dos pueblos, situando a Huitzilopochtli a la altura de los antiguos creadores, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. También señala León-Portilla que el fin último de la propaganda era justificar o legitimar la misión del Pueblo del Sol: “someter a todas las naciones de la tierra, para hacer cautivos, con cuya sangre habrá que conservarse la vida del astro que va haciendo el día”.³⁹

La lengua de los dioses

En el orden natural de procedencia mitológica que presidía el mundo mexica, la dualidad era el principio por el que se regía toda la actividad humana, desde la religión a las relaciones sociales y político-administrativas.⁴⁰ Por supuesto, también afectaba a la cabeza del poder, dotada de un carisma que no hizo sino acentuarse a medida que Tenochtitlan iba consolidando su hegemonía en el Altiplano. Gracias a las oraciones que se pronunciaban en las ceremonias rituales —muchas de las cuales fueron recogidas en la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Bernardino de Sahagún— hemos podido conocer el tipo de papel que desempeñaba en el entramado político imperial. Aunque el *tlahtoani* recibía multitud de sobrenombres, lo que nos parece más importante es su

³⁷ Caso, Alfonso, *El Pueblo del Sol*, 2a. ed., Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 23.

³⁸ Ortiz Andrade, Jacqueline, *op. cit.*, p. 257.

³⁹ León-Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos...*, *cit.*, p. 184.

⁴⁰ Johansson Keraudren, Patrick, “Tlahtoani y Cihuacoatl. Lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando Mexica”, *Estudios de cultura náhuatl*, Ciudad de México, núm. 28, 1998, p. 39.

traducción al español. Es un término muy gráfico: significa “el que habla”, es decir, el que ejercer como intermediario entre la divinidad y el pueblo.

Dentro de la concepción mítica del poder, un elemento intangible como la voluntad del dios necesitaba un cuerpo físico o un elemento material, para ser revelada. Teniendo en cuenta que el *tlatoani* era como el sol que mandaba en el cosmos y que estaba legitimado por las antiguas creencias toltecas, tendría que haber representado la voluntad sagrada de Quetzalcóatl. Sin embargo, las fuentes mencionan a Tezcatlipoca, la contraparte maligna del creador de la humanidad. A nuestro modo de ver, la respuesta a esta aparente contradicción se encuentra en esa cosmovisión dualista que se aplicaba a todos los aspectos de la vida. Ya referimos anteriormente que Quetzalcóatl estaba asociado al cielo, a la luz que engendra al sol; en términos aristotélicos, sería la esencia de las cosas, su *forma*.⁴¹ Como fuerza opuesta, Tezcatlipoca representaba la oscuridad y la *materia*, el recipiente perecedero de lo espiritual. Y si bien es cierto que los dos formaban parte de la Serpiente Emplumada, solo el dios oscuro se identificaba con el mundo inferior, con el plano en el que se encontraban los hombres.

Cuando extrapolamos estos símbolos a la estructura del Estado mexica, comprobamos que la esencia (la sangre mágica de Quetzalcóatl) es un factor inmutable que solo cambia de receptáculo (el *tlatoani*). Es por ello que no se puede hablar de una dominación carismática pura, pues si el carisma fuera algo exclusivo de la persona que ocupaba el trono, se habría extinguido con su muerte. Además, a los problemas relativos a la sucesión se habrían sumado un Derecho altamente inestable y una necesidad constante de reafirmación ante los gobernados. No existía un rey-dios al que hubiera que rendir culto, como sucedía en el Imperio Romano (*dominus et deus*); el *tlatoani* era simplemente un hombre que accedía a otra condición de la existencia de manera transitoria por medio del ritual de entronización.⁴²

III. Rasgos de la configuración jurídico-pública

La organización gentilicia

Si bien podemos hablar de la existencia de un Derecho mexica o azteca, no debemos caer en la tentación de asimilarlo a los modernos y definidos sistemas jurídicos occidentales. La preponderancia de lo mitológico-tradicional se tradujo en la creencia en un orden cosmológico del que emanaban los sucesos y acciones; por ejemplo, las enfermedades, la muerte, el embarazo, el nacimiento, la reencarnación de un antepasado en un recién nacido,⁴³ y, por supuesto, la

⁴¹ Cirlot, Juan Eduardo, *op. cit.*, p. 308.

⁴² Pastrana Flores, Miguel, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 130.

⁴³ Piña Chan, Román, *op. cit.*, p. 99.

creación de normas. Aquí es, precisamente, donde estriba la diferencia entre la óptica actual y la de los pueblos prehispánicos: mientras que la primera concibe lo jurídico como algo que obedece exclusivamente a la razón humana, la segunda no pensaba al hombre como la medida de todas las cosas, sino que tenía en cuenta la influencia del entorno natural, regido por unas reglas propias de origen divino.⁴⁴ En la cultura mexicana las personas aspiraban a vivir en armonía con la naturaleza, no a someterla o conquistarla. Y fue esa idea de lo colectivo, del hombre y el medio como un todo indisoluble, lo que impidió que se desarrollara un Derecho de tipo individualista, a la manera europea.

Seguramente, la mejor manifestación jurídica de esta forma de ver la realidad fuera el régimen sacralizado de propiedad de la tierra, que, al igual que en la Europa precristiana de la Antigüedad, se entendía como un elemento de participación o integración en el mundo terrenal creado por los dioses.⁴⁵ Al mismo tiempo, la configuración de la propiedad revela la existencia de una genocracia,⁴⁶ pues la ausencia de un sistema jurídico definido provocó que los grupos consanguíneos se convirtieran en la unidad social básica. Las familias (*calpullis*) poseían tierras comunales y un gobierno interno, aunque su subsistencia como clan estaba supeditada al riguroso cumplimiento de las costumbres establecidas para el conjunto de los mexicanos.

Los *calpullis* tenían tierras en común, repartidas entre parcelas que podían ser cultivadas por las familias individuales, dentro de las cuales su uso se transmitía sucesoriamente (si no *de iure*, cuando menos *de facto*). Tales familias conservaban su derecho al uso de las parcelas mientras no abandonaran el cultivo por más de dos años. Si la familia emigraba, no había necesidad de esperar este plazo. Además de tales parcelas, el *calpulli* también contaba con terrenos de uso comunal y otros con cuyo producto debían sostenerse el culto religioso (estos terrenos se llamaban los *teopantlalli*), el servicio militar (*milchimalli*), la justicia, ciertos servicios públicos locales (*telpochcalli*) o el palacio (*teepantlalli*). En los territorios sometidos, algunos terrenos servían para pagar el tributo, otros para el sostenimiento de los embajadores aztecas (*yaotlalli*).⁴⁷

El valor de la *gens* fue, asimismo, un factor decisivo para que el Imperio Azteca no tomara la misma deriva que las grandes potencias que ya se habían conocido en Europa o Asia. Teniendo en cuenta que los mexicanos eran los elegidos, el

⁴⁴ González Galván, Jorge Alberto, “Una filosofía del derecho indígena: desde una historia presente de las mentalidades jurídicas,” *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Ciudad de México, núm. 89, 1997, p. 526.

⁴⁵ Alvarado Planas, Javier, *op. cit.*, p. 369.

⁴⁶ Hernández Vaca, Jerónimo, “La administración comunitaria del pueblo azteca”, *Estudios Políticos*, Ciudad de México, núm. 6, 2005, p. 118.

⁴⁷ Floris Margadant, Guillermo, *op. cit.*, p. 22.

Pueblo del Sol, resulta lógico que su dominio sobre los pueblos del Altiplano, de lengua y parentesco ajenos, fuera de carácter meramente tributario: a cambio de conservar sus instituciones y ritos, los conquistados solo estaban obligados a reconocer la autoridad de Tenochtitlan y a abstenerse de hacer tratos con extranjeros que pudieran perjudicar su hegemonía.⁴⁸

En este sistema tan particular, la titularidad legítima de los bienes correspondía, en última instancia, a los dioses. Ciertamente, era el *tlatoani*—los ojos y oídos de Tezcatlipoca—quien ejercía el derecho en nombre del mundo espiritual; pero, dado que Acamapichtli transmitió su sangre especial cuando desposó a las hijas de sus consejeros, las mismas cualidades se habían hecho extensivas a un selecto número de individuos que conformaban la oligarquía. Tales derechos y privilegios sobre la tierra se consolidaron con las reformas internas realizadas por Itzcóatl y Tlacaélel, artífices del esplendor de Tenochtitlan. El resultado fue una sociedad piramidal, donde el acceso al poder y a la riqueza era desigual: había una división entre un primer grupo dominante por razón de su linaje y un segundo grupo dominado.⁴⁹ Los términos náhuatl así lo refieren, pues la oligarquía es identificada con la cabeza y el cuerpo del pájaro metafórico del Estado, mientras que los gobernados son la cola y las alas.⁵⁰

Bien por vía hereditaria o por conquista, los nobles (*pipiltin*) ejercían el control sobre la tierra y la mano de obra que la trabajaba, por lo que su poder no solo tenía un fundamento sobrenatural, sino también económico. Si ellos eran el Estado, la propiedad era eminentemente pública, aunque sin excluir la existencia de la propiedad privada. En realidad, una de las prerrogativas que otorgaba el estatus superior era la posibilidad de tener parcelas a título particular, como sucedía entre los *tlatoanis*. Mientras tanto, el pueblo llano (*macehualli*) quedaba jurídicamente obligado al pago de tributos para el mantenimiento de la administración comunitaria mediante su fuerza de trabajo y la entrega de la producción.

El patrimonialismo

De acuerdo con los postulados de Weber, una vez que se establece el tipo de legitimidad en que se basa la dominación, es indispensable preguntarse el modo en que esta última será ejercida. Dicho de otro modo: la dimensión ideal de la relación mando-obediencia requiere de una organización administrativa para que se pueda aplicar en la práctica.⁵¹ Considerando que la naturaleza perso-

⁴⁸ Hernández Vaca, Jerónimo, *op. cit.*, p. 122.

⁴⁹ Santamarina Novillo, Carlos, *El sistema de dominación azteca: el Imperio Tepaneca*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2005, p. 29.

⁵⁰ Dorfman Sullivan, Thelma, “*Tlatoani* and *Tlatocayotl* in the Sahagún manuscripts”, *Estudios de cultura náhuatl*, Ciudad de México, núm. 14, 1980, p. 228.

⁵¹ Weber, Max, *op. cit.*, p. 32.

nal y extraordinaria de la dominación carismática pura impide el desarrollo de un aparato administrativo y de una economía estable, es frecuente que los seguidores del líder exijan unas reglas de reclutamiento para el ejercicio eficaz de los mandatos. Es aquí donde, una vez más, la misión carismática adopta rasgos patrimonialistas propios del tipo tradicional.

Esto fue lo que ocurrió con los mexicas. La cualidad personal que legitimaba a Acamapichtli se institucionalizó al volverse hereditaria, adoptando la forma de un carisma de cargo. Al componente genético había que sumar la realización de una serie de actos sacramentales para que el poder pudiera trasladarse al sucesor. Durante la ceremonia de investidura, que tenía lugar en el Templo Mayor, el *tlatoani* portaba una serie de símbolos físicos –las ropas y la pintura– que permitían identificarlo con Huitzilopochtli y Tezcatlipoca.

El rey simboliza, en lo más abstracto y general, el hombre universal y arquetípico. Como tal, posee poderes mágicos y sobrenaturales. Expresa también el principio rector, la suprema conciencia, la virtud del juicio y del autodomínio. De otro lado, la coronación equivale a la realización, a la victoria y a la culminación. Derivaciones del simbolismo del rey se hallan por su correspondencia con el oro y el sol. Estos términos implican, esencialmente, la idea de que el rey es el hombre asumido por lo solar, llevado a las condiciones ideales de lo áureo, es decir, salvado y eternizado.⁵²

Como portador del linaje sagrado y heredero de los toltecas, el *tlatoani* tenía que ser ungido para ocupar el cargo. Era un acto de transformación que ligaba su identidad a la de sus predecesores, ya que su cometido era cargar el peso del poder que estos le habían dejado. A partir de entonces, quedaba obligado a seguir las siguientes consignas: tener la conciencia de ser imagen de la divinidad y depositario de la administración de la justicia, no abusar del poder, ser generoso, atender el baile para mantener el ánimo del pueblo, comportarse con gravedad, abstenerse de placeres terrenales, no malgastar la riqueza ni el tributo y no tener soberbia por una dignidad que no era suya, sino de la divinidad.⁵³ El buen gobierno significaba, por tanto, transmitir a las gentes del Sol los valores que marcaba la tradición (la humildad, la prudencia, la devoción y la vida recta, alejada de los excesos) y velar para que los nobles, que también eran descendientes del gran Quetzalcóatl, tuvieran un comportamiento ejemplar.⁵⁴

Sin embargo, la ejecución de los mandatos, de acuerdo con lo que hemos señalado antes, pasaba por la existencia de un cuadro administrativo. Al

⁵² Cirlot, Juan Eduardo, *op. cit.*, p. 389.

⁵³ Turrent, Lourdes, *La conquista musical de México*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 49.

⁵⁴ Dorfman Sullivan, Thelma, *op. cit.*, p. 230.

respecto, y en conexión con la organización gentilicia, podemos establecer la segunda característica de la organización jurídico-pública del Imperio Azteca: el patrimonialismo, que es el término empleado por Weber para designar los casos en que concurren las condiciones ya mencionadas. En este subtipo de dominación, la autoridad del señor se ejerce mediante un aparato integrado por sus favoritos fieles,⁵⁵ de modo que todas las funciones públicas y derechos económicos son contemplados como ventajas de naturaleza privada. Como reconoce el sociólogo alemán, “el patrimonialismo cuenta con un amplio espacio para la arbitrariedad material y los actos discrecionales personales del señor y de los miembros de su aparato administrativo”.

El gran protagonismo que adquirió la política bélica en los tiempos de la expansión territorial había modificado los antiguos esquemas. Las instituciones oligárquicas –el Consejo Supremo o *Tlatocán* y las familias o *calpulli*– fueron perdiendo autoridad en favor de una nueva nobleza con desempeño sacerdotal y militar que apoyaba incondicionalmente al *tlatoani*.⁵⁶ Con el tiempo, el poder fue centralizándose cada vez más en la persona del gobernante, que otorgaba los cargos públicos a sus nuevos favoritos, los *pipiltzin*, exentos de toda carga fiscal. Tlacaélel fue el principal impulsor de esta política, en tanto que no solo constituyó un Consejo de los Cuatro donde todos eran nobles para elegir al emperador, sino que separó a la casta sacerdotal del pueblo concediéndole grandes privilegios.⁵⁷ Así se aseguró de que el acceso a la condición de funcionario del gobierno quedara reservado a la oligarquía, cuyo poder creciente estaba sujeto al cumplimiento de los valores tradicionales. Años más tarde, Moctezuma II (1502-1520) consolidaría definitivamente estas medidas expulsando de su corte a todo aquel que no fuera de origen noble.⁵⁸

Conclusión

Como elemento de cohesión social que define los rasgos identitarios de una cultura, el mito se ha convertido en un importante instrumento de poder a lo largo de la Historia. Para perpetuarse en el tiempo, la clase dominante necesita una leyenda que justifique su autoridad sobre el resto de individuos, pues, de lo contrario, habrá de recurrir a la violencia, con la inestabilidad que eso conlleva. Si los mexicas lograron hacerse dueños del Altiplano de México en apenas cien años fue, precisamente, porque construyeron un relato muy sólido en el que apoyar su dominio. Primero emparentaron con el linaje de Quetzalcóatl y crearon una conexión con el pasado tolteca que les convirtió en herederos

⁵⁵ Zabludovsky Kuper, Gina, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁶ Bueno Bravo, Isabel, “Roma y México-Tenochtitlan: análisis comparativo y resultados”, *Anales del Museo de América*, Madrid, núm. 14, 2006, p. 39.

⁵⁷ Turrent, Lourdes, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁸ Khoeler, Josef, *op. cit.*, p. 59.

de la tradición; después hermanaron ese antiguo poder con el de su patrono Huitzilopochtli, que adquirió un papel central en el panteón ancestral de dioses.

Sin embargo, los mexicas también acabaron siendo víctimas de esta mentalidad que basculaba entre el carisma y la tradición. Imbuidos por la profecía del retorno de la Serpiente Emplumada, el mismo relato que les había legitimado en un principio, dejaron cruzar las puertas a un enemigo que supo aprovechar el hecho de que Tenochtitlan no hubiera completado el ciclo de la dominación. Enemigo que, como ellos, obedecía a un monarca elegido por Dios para llevar a cabo una misión sagrada, en este caso la conquista y evangelización del Nuevo Mundo. Por eso bien podemos decir que la última gran reinterpretación del pasado mexica fue obra de los españoles, que fusionaron los mitos autóctonos con la doctrina cristiana, convirtiendo a Quetzalcóatl en Santo Tomás y a Cihuacóatl en la Virgen de Guadalupe.

Bibliografía

- Alvarado Planas, Javier, *El pensamiento jurídico primitivo*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1985.
- Battcock, Clementina, “Acerca de las pinturas que se quemaron y la reescritura de la historia en tiempos de Itzcóatl. Una revisión desde la perspectiva simbólica”, *Estudios de cultura Náhuatl*, núm. 43, 2012, <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn43/892.pdf>.
- Baulenas I Pubill, Ariadna, *Las civilizaciones precolombinas: mayas, aztecas e incas*, Barcelona, Bonallettera Alcompas S.L., 2016.
- Belmonte, Marisa y Burgueño, Margarita, *El libro de la mitología: dioses, héroes, mitos y leyendas*, Madrid, Libsa, 2012.
- Bueno Bravo, Isabel, “Roma y México-Tenochtitlan: análisis comparativo y resultados”, *Anales del Museo de América*, Madrid, núm. 14, 2006, pp. 27-43.
- Campbell, Joseph, *Imagen del mito*, 3a. ed., trad. de Roberto R. Bravo, Girona, Atalanta, 2012.
- Campbell, Joseph, *Tú eres eso*, trad. de César Aira, Girona, Atalanta, 2019.
- Caso, Alfonso, *El Pueblo del Sol*, 2a. ed., Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Castillo, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la conquista*, ed. Federico Navarrete Linares, Ciudad de México, Conalcuta, 2011.
- Ceballos Novelo, Roque, “Las instituciones aztecas. Algunas consideraciones sobre su origen, carácter y evolución”, *Anales del Museo Nacional de México*, Ciudad de México, núm. 2, 1935, pp. 279-304.
- Cervera Obregón, Marco Antonio, *Breve historia de los aztecas*, Madrid, Ediciones Nowtilus, 2011.
- Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, 21a. ed., Madrid, Siruela, 2018.
- Dorfman Sullivan, Thelma, “Tlatoani and Tlatocayotl in the Sahagún manuscripts”, *Estudios de cultura náhuatl*, Ciudad de México, núm. 14, 1980, pp. 225-238.
- Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, 5a. ed., trad. de Luis Gil, Barcelona, Kairós, 2010.
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, 2a. ed., trad. de Jesús Valiente Malla, Barcelona, Paidós, 2020, t. I.
- Ferrando Badía, Juan, “Las formas históricas de Poder político y sus legitimidades”, *Revista de estudios políticos*, Madrid, núm. 138, 1964, pp. 85-122.

- Floris Margadant, Guillermo, *Introducción a la Historia del Derecho mexicano*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.
- González Galván, Jorge Alberto, “Una filosofía del derecho indígena: desde una historia presente de las mentalidades jurídicas”, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Ciudad de México, núm. 89, 1997, pp. 523-538.
- Hernández Vaca, Jerónimo, “La administración comunitaria del pueblo azteca”, *Estudios Políticos*, Ciudad de México, núm. 6, 2005, pp. 113-144.
- Johansson Kerauden, Patrick, “Tlahtoani y Cihuacoatl. Lo diestro solar y lo siniestro lunar en el alto mando Mexica”, *Estudios de cultura náhuatl*, Ciudad de México, núm. 28, 1998, pp. 39-75.
- Jung, Carl Gustav y Wilhelm, Richard, *El secreto de la flor de oro*, 9a. ed., trad. de Roberto Pope, Barcelona, Paidós, 2020.
- Kholer, Josef, “El Derecho de los aztecas”, *Revista de Derecho Notarial Mexicano*, Ciudad de México, núm. 35, julio de 1969, pp. 19-93.
- Lalinde Abadía, Jesús y Sánchez-Lauro, Sixto, *Derecho histórico de los pueblos hispánicos*, 2a. ed., Barcelona, Trialba, 2016.
- León-Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma, 2007.
- León-Portilla, Miguel, *Toltecáyotl: Aspectos de la cultura náhuatl*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2020.
- Ortiz Andrade, Jacqueline, “El mito de Quetzalcóatl como fundamento ficticio del derecho azteca”, Ciudad de México, *Revista Crítica Jurídica*, núm. 25, julio-diciembre de 2006, pp. 241-260.
- Pastrana Flores, Miguel, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Piña Chan, Román, *Quetzalcóatl, Serpiente Emplumada*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Prescott, William Hickling, *Historia de la conquista de México*, trad. de Juan Bautista Berata-rechea, Madrid, Ediciones Mercurio, 1843, t. I.
- Santamarina Novillo, Carlos, *El sistema de dominación azteca: el Imperio Tepaneca*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2005.
- Sierra Palacios, Margarita, “Biografía y mito de Quetzalcóatl”, *Anuario de Letras*, México, núm. 19, 1981, pp. 163-181.
- Tena, Rafael, *La religión mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.
- Turrent, Lourdes, *La conquista musical de México*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Zambrano Álvarez, Diego, “El rol del mito en la filosofía del orden y del Derecho”, *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, núm. 21, 2018, pp. 47-75.
- Weber, Max, *Sociología del poder. Los tipos de dominación*, 3a. ed., trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza Editorial, 2020.
- Zabludovsky Kuper, Gina, “Max Weber y la dominación patrimonial en América Latina”, Ciudad de México, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 32, núm. 124, 1986, pp. 75-96.

