

MITO E HISTORIA EN LA MEMORIA NAHUA

Enrique FLORESCANO
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

CUANDO LOS MEXICAS LLEGARON A LAS tierras circundadas por un anfiteatro de montañas altas y contemplaron el paisaje de luz clara donde resplandecían lagunas transparentes, vieron elevarse, en las orillas de los lagos y a lo largo del valle, innumerables columnas de humo translúcido que denunciaban la presencia de múltiples hogares, y observaron maravillados un horizonte de tierras sembradas donde sobresalían las cañas verdes del maíz, los caseríos dispersos entre las milpas y una serie de poblados compactos en cuyas plazas y calzadas se levantaban templos y edificios de piedra labrada. El valle luminoso y de apariencia fértil era una tierra densamente poblada, un sitio ocupado por grupos campesinos que lo habían habitado de manera ininterrumpida muchos siglos antes de llegar a él la tribu de cazadores errantes que eran entonces los aztecas. Visión a la vez deslumbrante y abrumadora, porque si la imagen espléndida del valle determinó en los jefes de la tribu de cazadores la ambición de asentarse en esas tierras, la presencia de antiguas poblaciones agrícolas, poseedoras de saberes ancestrales y prestigiosos, se convirtió desde entonces en una llaga viva, en un baldón que permanentemente descubría su condición de extraños al medio en que vivían poblaciones campesinas que los aventajaban en el conocimiento de los misterios del cielo y de la tierra.

Desde su arribo a las goteras del valle transparente, hasta la trágica caída de la gran ciudad edificada en el centro de la

laguna, los mexicas vivieron acuciados por dos obsesiones. Una fue identificarse con el medio extraño que habían elegido como morada, y que, aun dominado por las armas, se resistía a aceptarlos; y otra asimilar, hasta hacerlos pasar por propios, los conocimientos y los símbolos culturales de las antiguas civilizaciones que habían creado un milagro anualmente renovado de la germinación de las semillas, los mitos cosmogónicos que revelaban el ordenamiento del mundo, los dilatados panteones de deidades protectoras, los calendarios y rituales que celebraban los actos fundadores de los dioses, las formas de trabajo y los ideales de vida que regían la conducta de los habitantes del valle. Su condición de advenedizos en tierra antigua, y la torturante convivencia con sociedades de desarrollo cultural superior, fueron, quizá, las motivaciones principales que los indujeron a crear su mística de pueblo mesiánico, señalado entre todos para mantener la energía del cosmos mediante el sacrificio de corazones humanos, y a construir una imagen arquetípica de sus orígenes y de su fulgurante ascenso al primer lugar entre todas las naciones. Como todos los conquistadores de pueblos antiguos, la tribu de cazadores beligerantes tuvo que aprender un arte más arduo que el de la guerra para incrustar los mitos y deidades nortekas en las densas capas de creencias religiosas y constelaciones de dioses acumuladas por las civilizaciones agrícolas que los habían precedido en la conquista efectiva de las tierras fértiles.

El más famoso de los mitos mesoamericanos, el que narra en forma sinfónica la creación y destrucción de los cuatro soles y la instauración del quinto, es una muestra de esa obsesiva compulsión de legitimidad que se observa en los textos míticos, legendarios e históricos que nos legaron los mexicas. Considerado primero como un relato fantasioso, o como un producto peculiar de la cosmovisión mexica, hoy sabemos que el mito nahua de la creación de los soles forma parte de un núcleo mítico muy antiguo y extendido en Mesoamérica. Una serie prolongada de estudios ha mostrado que además de sus aspectos cosmogónicos, el relato de la creación de los soles da cuenta de un enfrentamiento entre poblaciones agrícolas sedentarias y pueblos nómadas invasores, que los aztecas

sobrepusieron a los relatos más antiguos su propia interpretación del origen del cosmos, y que mediante estas manipulaciones pretendieron hacerse pasar por los fundadores de una nueva era.¹

Ya los primeros estudiosos del mito habían denunciado la intromisión, entre los dioses encargados de la creación del cosmos, de *Huitzilopochtli*, la deidad tribal de los mexicas, a quien el texto nahua sitúa al lado de *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl*, elevándolo al rango que tenían las deidades de mayor antigüedad y linaje en el altiplano central.² Nuevas investigaciones descubrieron que mientras algunas versiones citan la existencia de tres o cuatro eras, el relato de los mexicas es el único que habla de cinco, recortando y empujando los acontecimientos ocurridos en las cuatro precedentes, y haciendo de la quinta el escenario privilegiado de los hechos fundadores de una nueva época: la creación del cosmos y del hombre, la invención del fuego, la agricultura, las ciencias, la cultura. . . Esta era, gobernada por el sol de movimiento, era la edad de los aztecas, la época que vio nacer y culminar el poder mexica.³

Revisiones posteriores mostraron que los datos citados en diversos pasajes del mito no correspondían ni a la época ni a las características de la evolución cultural de los mexicas. Así, aun cuando las versiones nahuas de la creación del quinto sol situaban este acontecimiento en la ciudad sagrada de Teotihuacan, de hecho no se alude a la historia de este centro irradiador de civilización que dominó la vida del valle entre los años 200 a.C. y 750 d.C. Por el contrario, tanto en los relatos míticos como en los textos históricos nahuas la historia

¹ El estudio más reciente y amplio del mito cosmogónico de la creación de los soles es el de GRAULICH, 1987, III.

² Seler, por ejemplo.

³ Las versiones aztecas del mito cosmogónico se encuentran en la *Leyenda de los Soles* y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. En el siglo pasado Alfredo Chavero señaló que había "Cuatro Soles para los toltecas y cinco para los aztecas". GRAULICH, 1987, pp. 80-82, muestra que la división en cuatro eras o soles se encuentra entre los mayas, los quichés, los mixtecas, en la cultura de la región Puebla-Tlaxcala, entre los toltecas y en la estructura del calendario de fiestas de los pueblos del valle de México. Véase también GRAULICH, 1988, pp. 54-57.

comienza con el quinto sol, que es la edad de los toltecas y principalmente de sus herederos, los mexicas. En lugar de la historia de las antiguas civilizaciones originarias del valle, los textos míticos ofrecen una imagen magnificada de los invasores nortños, cuyo punto más alto es la narración de la legendaria Tula de los toltecas y de su dios, gran sacerdote y héroe cultural: Quetzalcóatl.

La imagen que presentan los textos nahuas de Tula es la de la civilización y la abundancia. Los toltecas aparecen como la expresión misma de la sabiduría: son los inventores de la cuenta del tiempo y de las artes adivinatorias, los expertos en el conocimiento de las plantas, las ciencias, la religión y los libros pintados, y los más renombrados ejecutores de las artes: escultura, arquitectura, orfebrería, pintura, lapidaria, plumería, tejido, música. . .⁴ Tula, su ciudad, es una urbe opulenta y grandiosa ornada por edificios magníficos, como el llamado templo de Quetzalcóatl, que se compone de cuatro santuarios dispuestos en la dirección de los rumbos del universo:

El uno estaba hacia el oriente, y era de oro, y llamábanle aposento o casa dorada, porque en lugar de encalado tenía oro en planchas y muy sutilmente enclavado; y el otro aposento estaba hacia el poniente, y a éste le llamaban aposento de esmeraldas y de turquesas, porque por dentro tenía pedrería fina de toda suerte de piedras, todo puesto y juntado en lugar de encalado, como obra de mosaico, que era de grande admiración; y el otro aposento estaba hacia el mediodía, que llaman sur, el cual era de diversas conchas mariscas, y en lugar del encalado tenía plata, y las conchas de que estaban hechas las paredes, estaban tan sutilmente puestas que no parecía la juntadura de ellas; y el cuarto aposento estaba hacia el norte, y este aposento era de piedra colorada y jaspes y conchas muy adornado.⁵

A esta descripción de Tula y los toltecas se añadió otra imagen portentosa que describía el reino de Quetzalcóatl como una especie de paraíso agrícola o jardín de la abundan-

⁴ SAHAGÚN, 1907, fols. 172-175; LEÓN PORTILLA, 1980, pp. 28-30.

⁵ SAHAGÚN, 1956, II, p. 185.

cia, donde el algodón germinaba en copos multicolores, las vainas de cacao eran tan voluminosas que los árboles se desgajaban por el peso asombroso de los frutos, proliferaban los pájaros de cantos armoniosos y plumaje encendido, como el quetzal, y el maíz

era abundantísimo y las calabazas muy gordas [...] y las mazorcas de maíz eran tan largas que se llevaban abrazadas; y las cañas de bledos eran muy largas y gordas y [...] los hombres] subían por ellas como por árboles [...] y los dichos vasallos del dicho *Quetzalcóatl* estaban muy ricos y nos les faltaba cosa ninguna, ni había hambre...⁶

La creación de esta imagen idílica de los toltecas y del reino de *Quetzalcóatl* fue una de las construcciones más logradas y duraderas de la mitología nahua. Gracias a la invención de una Tula mítica, que reunía en un halo mágico las imágenes maravillosas del origen de la sabiduría y las artes, la abundancia agrícola, la metrópoli santa y el dios civilizador, los antepasados de los mexicas, los chichimecas que invadieron las tierras donde antes había imperado el poder y la civilización de Teotihuacan, se transformaron en sinónimo de agricultores y sabios, y para las generaciones siguientes fueron el pueblo que había originado todos los conocimientos útiles y prestigiosos. Continuando una tradición que sin duda habían iniciado los toltecas históricos, y antes de ellos las sucesivas oleadas de pueblos del norte que invadieron las tierras de las viejas civilizaciones agrícolas, los mexicas transformaron el pasado tolteca en la época mítica donde nació la civilización, al mismo tiempo que ellos se presentaron como los herederos y continuadores de ese pasado prestigioso.

Hoy sabemos que los textos que transmitieron esa imagen maravillosa de Tula y los toltecas se elaboraron a partir de cantos y pictografías que se enseñaban y reproducían en el *calmecac* y en los templos, en las instituciones educativas donde se formaban los sacerdotes y dirigentes mexicas.⁷ Pero

⁶ SAHAGÚN, 1956, I, p. 279; III, pp. 184-189.

⁷ Fray Diego Durán anotó que "En las casas reales y de los señores [...] todos ellos tenían sus cantores que les componían cantares de las

durante el largo periodo en que no era dado comparar lo que decían los textos con los conocimientos producidos por la arqueología, la imagen creada por los toltecas y mejorada por los mexicas fue la que predominó en la explicación histórica. El mito se convirtió en historia y por mucho tiempo los expertos y los estudiantes del pasado de México ignoraron que leían y transmitían un mito forjado por un pueblo de cazadores nortños sedentarizados.

En 1941 Wigberto Jiménez Moreno, Alfonso Caso, Jorge Acosta y otros historiadores y arqueólogos comenzaron a demoler la imagen de la Tollan mítica fraguada por los mexicas, al demostrar que la Tula de Hidalgo, la ciudad que se desarrolló entre los años 900-1250 d.C., era en verdad la Tula histórica a la que se referían en forma legendaria los textos nahuas, y no Teotihuacan, la gran urbe que por su monumentalidad se había identificado con las descripciones maravillosas de la Tula mítica.⁸ A partir de este primer esfuerzo desmitificador, sucesivas generaciones de arqueólogos, historiadores, antropólogos y etnólogos se dedicaron a reconstruir la historia antigua de México en sentido inverso a como la elaboraron los aztecas: de atrás para adelante, desde los orígenes hasta los tiempos recientes, ubicando con rigor la evolución de las diferentes culturas y comparando los datos arqueológicos con los textos e interpretaciones que las sucesivas generaciones hicieron de sus antepasados.

Gracias a este esfuerzo ingente y delicado, que se parece a la obra de los restauradores de palimpsestos o de pinturas antiguas, que apoyados en conocimientos eruditos van separando con artes sutiles los textos y pinturas correspondientes a diversos autores y épocas, hasta descubrir en el remoto original y en cada versión restaurada nuevas relaciones y más acuciantes maravillas, hoy podemos leer con mayor claridad, tanto en los monumentos como en los textos míticos e históri-

grandezas de sus antepasados y suyas [...] había otros cantores que componían cantares divinos de las grandezas y alabanzas de los dioses y éstos estaban en los templos'', DURÁN, 1967, I, p. 195.

⁸ JIMÉNEZ MORENO, 1941, v, pp. 79-84; ACOSTA, 1940, IV.

eos, las diferentes interpretaciones y simbolismos que cada época elaboró de sí y de su pasado.

Los estudiosos del mito en las sociedades sin escritura afirman que todo discurso hablado es un mito en potencia, pero que éste sólo se convierte en tal cuando es escuchado, aceptado y difundido por sus oyentes, por una colectividad que cree en él y lo repite. “Las obras individuales —dice Lévi-Strauss— son todas mitos en potencia, mas es su adopción en el modo colectivo lo que actualiza, llegado el caso, su *mitismo*.”⁹ Esto quiere decir que en una cultura donde la memoria se conserva a través de la repetición de lo que se oye y se dice, sólo puede haber versiones, no un texto único y canónico.¹⁰ Estas observaciones sobre el mito transmitido oralmente valen también para los mitos mesoamericanos, que son una mezcla de oralidad y escritura. Gracias a la repetición y variación a través de los siglos de los mitos que se refieren a Tula, los toltecas, Quetzalcóatl y la creación de los soles, disponemos hoy de una serie de versiones cuya difusión territorial y recordación milenaria son una demostración irrefutable de su profunda aceptación en las sociedades que los recrearon y transmitieron hasta nosotros. Sin embargo, para comprender su sentido, explicar sus relaciones internas y descubrir sus transformaciones a través del tiempo, más que el saber de los historiadores ha sido útil la experiencia reciente de los etnólogos, y la aplicación de nuevos méto-

⁹ LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 566. El texto completo que enmarca esta frase dice así: “Admitamos pues que toda creación literaria, oral o escrita, no puede ser al comienzo sino individual. En tanto sea entregada en el acto a la tradición oral, como acontece entre los pueblos sin escritura, sólo los niveles estructurales que descansan en fundamentos comunes se mantendrán estables, en tanto que los niveles probabilistas manifestarán extrema variabilidad, función por su lado de la personalidad de los narradores sucesivos. No obstante, durante el curso del proceso de transmisión oral estos niveles probabilistas tropezarán unos con otros, liberando progresivamente de la masa del discurso lo que podrían denominarse sus partes cristalinas. Las obras individuales son todas mitos en potencia, más es su adopción en el modo colectivo lo que actualiza, llegado el caso, su “mitismo”.

¹⁰ Véase DETIENNE, 1985, pp. 53-57. Entre los estudios que han destacado la importancia del mito y de la memoria que combina la variación con la repetición, sobresalen los de Jack Goody. Véase GOODY, 1968 y 1977.

dos que ayudan a descifrar símbolos herméticos o distantes a nuestra cultura.

Marcel Mauss, un cultivador de los estudios etnológicos en las sociedades sin escritura, recomendaba a sus alumnos jamás bucar “el texto original, porque —decía— no existe”.¹¹ Quería decir que una de las características de la memoria oral es la repetición de una intriga o argumento básico que sin embargo cada ejecutante transforma, imprimiéndole modificaciones sucesivas que, a su vez, sólo son transmitidas en tanto que son aceptadas por el auditorio al que van dirigidas.

Como otros etnólogos Mauss proponía lo que entonces era casi una herejía para los historiadores: aceptar todas las versiones sobre un hecho, otorgándoles el mismo grado de veracidad, sin cuidarse del fetichismo de la fuente primaria que los historiadores, apoyados en una larga práctica escritural, habían convertido en texto canónico para fundar cualquier investigación que pretendiera ser rigurosa. Gracias a que los frailes que vinieron a catequizar a los indígenas procedieron como etnólogos *avant la lettre* y recogieron las diversas versiones que les ofrecían los informantes indígenas sobre su pasado y tradiciones, disponemos de muchos textos que narran el mismo mito pero con variaciones de tiempo y lugar. Así, cuando hoy encontramos la repetición de un mismo mito manifestada en versiones diferentes, en lugar de sentirnos atribulados por la “contradicción interna” de las fuentes, podemos seguir el ejemplo de Lévi-Strauss y abismarnos en la búsqueda del núcleo básico que conforma la estructura de un mito expresado en distintas versiones.¹² O, como es costumbre entre historiadores, podemos también perseguir la continuidad y transformación del mito en el tiempo, o echarnos hacia atrás y buscar las primeras manifestaciones de una matriz mítica que alimentó a una familia extensa de relatos que sigue reproduciéndose y dispersándose por el mundo.¹³

¹¹ *Manual*, 1947, p. 97; DETIENNE, 1985, p. 52.

¹² Véase “La structure”, 1958, pp. 227-255; y los estudios contenidos en LÉVI-STRAUSS, 1981.

¹³ Véanse diversos ejemplos de estudios modernos sobre el mito en la obra ya citada de DETIENNE, 1985 y en KIRK, 1985.

EL EDÉN DE LA FERTILIDAD

No es un azar que sean éstos los enfoques que enriquecen y profundizan la relación entre mito e historia, y que sean éstos los caminos por los que hoy transitan los etnólogos, los arqueólogos y los historiadores que estudian la historia antigua de México. Así, ahora descubrimos que la presentación de la Tula mítica como una suerte de edén de la abundancia o Arcadia feliz es una transposición a la adusta Tula de los toltecas de un ideal de la fertilidad construido por sociedades campesinas anteriores. Apoya esta interpretación el hecho de que el algodón, el cacao, la tierra pródiga, el quetzal y los pájaros de cantos y colores exóticos no son característicos de la región de Tula, sino de las tierras calientes de la costa del Golfo de México y de las selvas tropicales húmedas del sur. La misma evolución de Mesoamérica señala que esta imagen de Tula corresponde a lugares donde siglos antes se desarrolló la civilización olmeca o la gran cultura maya. Si este mito no proviene de estas culturas, lo cierto es que transmite una imagen de fertilidad y riqueza agrícola extraña al medio de Tula, y evoca un ideal de vida campesina que no concuerda con el desarrollo cultural de los grupos procedentes del norte.

Pero si el edén agrícola de los textos nahuas no concuerda con el paisaje de la Tula de Hidalgo, la pregunta que cabe es ¿de dónde tomaron los toltecas la imagen de este paraíso de la abundancia y por qué lo ubicaron, ellos mismos o los aztecas, en Tula? En el altiplano central la representación más antigua de la fertilidad y la abundancia vegetal corresponde al llamado Mural de las ofrendas del Templo de la agricultura, en Teotihuacan (fig. 1). Estas pinturas, que se han fechado entre los años 200 y 400 d.C., exhiben figuras humanas (al parecer extranjeros, que por su vestimenta se han identificado con poblaciones de la región centro-meridional de Veracruz), en actitud de presentar ofrendas (pelotas de hule, plumas verdes de quetzal, guacamayas, semillas y tortillas), a dos deidades, ubicadas en uno y otro extremo del mural, que tienen forma de montañas y plataformas piramidales. En la parte baja de esta escena corre el agua en forma ondulada y en el medio de la corriente se ven piedras preciosas. En dos

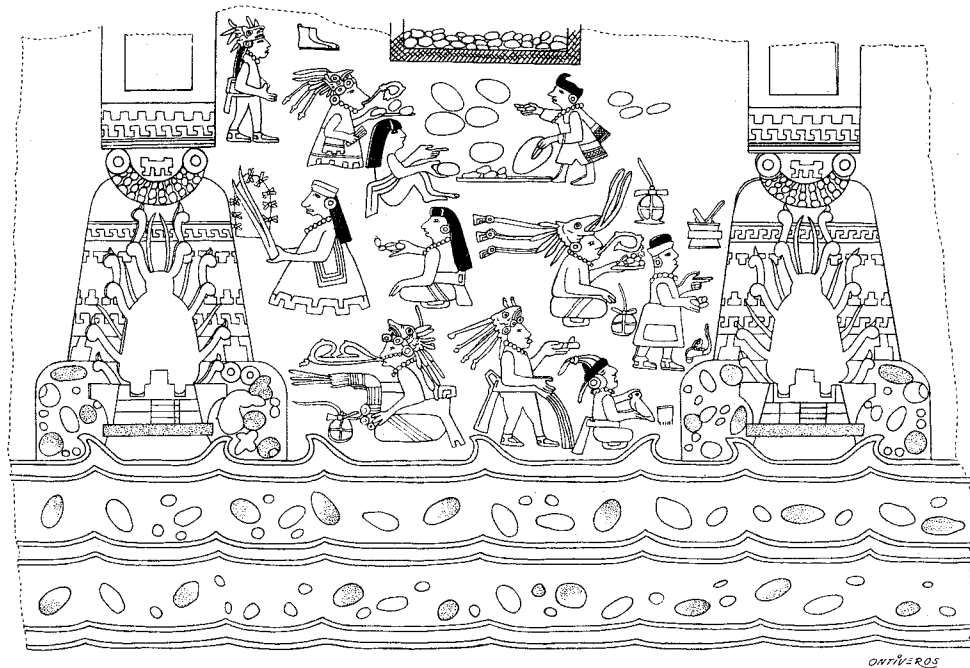


FIGURA 1. Mural de las ofrendas. Templo de la agricultura. Teotihuacan.

murales contiguos a éste domina la representación del agua y se acentúa su poder reproductor a través de lirios acuáticos, caracoles, conchas, moluscos, semillas y piedras verdes preciosas, símbolos de la fertilidad.¹⁴

La imagen más lograda del poder reproductor de la tierra y el agua se plasmó en un célebre mural teotihuacano, bautizado por Alfonso Caso con el nombre de Tlalocan o paraíso de Tláloc (fig. 2). La figura central de esta pintura descansa en una plataforma decorada con flores en cuyo interior hay una cueva donde se ven estrellas de mar, chalchihuites y semillas, y de la cual salen dos borbotones de agua, uno de color azul y otro rojo, que dan origen a una corriente que forma la superficie acuática de la parte baja del mural. La deidad que ocupa el centro de la pintura parece emerger de estas aguas nutricias y toda ella evoca el agua: de su boca brotan dos corrientes de agua y de sus manos escurren las aguas pluviales en forma de grandes gotas. La parte superior de esta deidad, que hoy se sabe que no es Tláloc sino una entidad femenina, está cubierta por un gran penacho en forma de pájaro quetzal (o de búho, según otras interpretaciones), y la correspondiente a la cara combina elementos del antiguo dios del fuego (los ojos romboides) y de los dioses de la lluvia que la emparentan con la figura del Mural de las ofrendas y con la escultura monumental de la llamada Diosa del agua hallada en la plaza de la pirámide de la Luna. Detrás del gran penacho de plumas verdes brotan dos árboles o enredaderas que se entretajan y forman un gran árbol mitológico de la vida. Los dos troncos del árbol al cruzarse hacen el símbolo conocido entre los aztecas con el nombre de *ollin*, y como éste, cada rama tiene un color: la rama roja está salpicada de flores y la amarilla está llena de mariposas. Ambas ramas terminan en floraciones y escurrimientos de agua y en su alrededor hay pájaros que vuelan o se posan en el árbol.

A los lados de esta imagen que convoca los poderes del agua y la fertilidad, dos oficiantes con vestido femenino sostienen en una mano la bolsa ritual del incienso mientras que de la otra sale un chorro de semillas que fertilizan las aguas

¹⁴ VILLAGRA CALETI, 1971, x, pp. 138-141; WINNING, 1987, I, pp. 41-46.

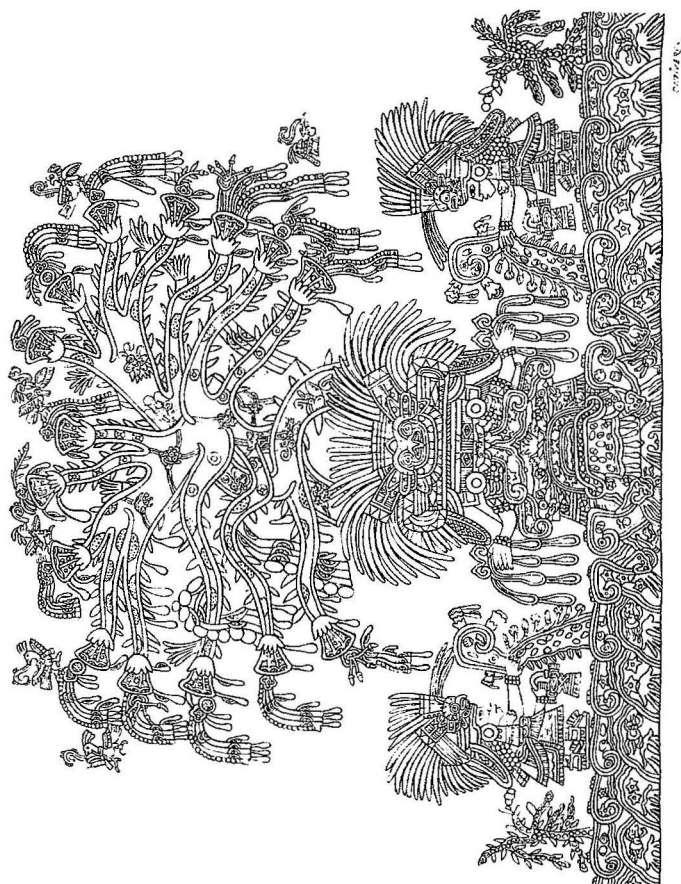


FIGURA 2. El Tlalocan o paraíso de Tlaloc. Tepantitla, Teotihuacan.

de la parte baja, de la cual a su vez brotan plantas. En el talud de este palacio dedicado a la celebración de las fuerzas de la fecundidad, está la famosa pintura del paraíso, donde decenas de figurillas humanas parecen deleitarse en un paisaje de corrientes de agua, fuentes brotantes, humedad, semillas nutricias, mariposas, pájaros, plantas y cantos floridos. Los bordes que enmarcan la pintura representan corrientes de agua azules y rojas entrelazadas, formando de este modo una sucesión de símbolos *ollin*, en medio de las cuales se ven intercaladas cabezas del dios Tláloc. Ninguna otra pintura, códice o texto mesoamericano ha logrado expresar con tal vigor, mediante una combinación afortunada de elementos realistas y simbólicos, el acto maravilloso del surgimiento de la vida vegetal producido por la conjunción del agua y de la tierra.¹⁵

Con toda razón esta imagen sublimada de la fertilidad se ha relacionado con el llamado Tlalocan o paraíso de Tláloc, y con el mítico *Tamoanchan*, la tierra de la abundancia que los textos nahuas sitúan en el oeste, pero que la iconografía de la pintura de Tepantitla remite a las tierras húmedas y calientes de la costa del Golfo de México o de las selvas tropicales del sur, lugares donde son torrenciales las aguas terrestres y las del cielo, abunda el hule, el quetzal, el jaguar y las piedras preciosas de jade (*chalchihuites*), y la vegetación es exuberante. Lo más probable es que esta imagen de la fertilidad sea una recreación del mítico lugar de la abundancia que anhelaron anteriores civilizaciones campesinas, y también es probable que la deidad de las aguas y la germinación sea la culminación teotihuacana de un culto muy antiguo y extendido a un dios o diosa que tenía esos atributos fertilizadores. Pero lo que importa destacar es que así como en el palacio de Tepantitla el Tamoanchan mítico de los pueblos agricultores alcanzó un simbolismo y una expresión plástica extraordinarios, así también la diosa de la fertilidad y el árbol de la vida adquirieron en Teotihuacan un contenido conceptual más elaborado. El árbol de la vida, la base en forma de montaña que sostiene a la deidad y la cueva que encierra semillas,

¹⁵ CASO, 1942, pp. 127-136; PASZTORY, 1976; HEYDEN, 1988, p. 77.

piedras preciosas y fuentes de agua, son una expresión simbólica del eje vertical del universo, cuyos elementos básicos —agua, interior de la tierra, montaña y árbol que asciende hacia el cielo—, se integraron alrededor de una deidad que representa los poderes creativos de la naturaleza. Tamoanchan, la tierra de los mantenimientos abundantes, el lugar de las flores y cuna del dios del maíz, tuvo pues una versión excepcional en la más influyente de las urbes del altiplano central, y probablemente esta imagen fue una de las que nutrió la representación literaria del edén agrícola que los textos nahuas sitúan en Tula.¹⁶

Como se observa, la idea del edén agrícola seguramente fue una creencia compartida por todos los pueblos que vivieron de la agricultura, y sin duda cada uno lo imaginó según sus propias tradiciones y anhelos. El logro del paraíso teotihuacano radica, precisamente, en haber dado respuesta a este antiquísimo sueño campesino mediante imágenes plásticas y simbólicas que ubicaban el edén mítico en las tierras, los dioses, los santuarios y ritos de Teotihuacan. El mensaje que transmiten las pinturas de Tepantitla y de otros templos es que ahí, en Teotihuacan, los dioses habían reunido las potencias benéficas de la tierra y el cielo para desterrar el ominoso espectro del hambre, creando un paraíso donde abundaban las aguas y los productos más diversos de la tierra; que los hombres, con sólo hacer los sacrificios propicios y ejecu-

¹⁶ PASZTORY, 1976, pp. 169, 174-179. Esta pintura, dice Pasztory, "podría representar a Tamoanchan", p. 178. Doris Heyden señala que "tanto el mural de Tepantitla como el mito de la fundación de Tenochtitlan comparten un concepto de tierra prometida o paraíso donde existía todo lo que necesitaba el hombre", HEYDEN, 1988, p. 78. Hasso von Winning dice: "por los motivos asociados, la configuración entera probablemente representa a Tamoanchan, la región mítica de la abundancia bajo el régimen de la diosa de la tierra, que se aproxima a las características de Xochiquetzal y a las de la diosa maya Ixchel. En efecto, la diosa de Tepantitla combina elementos del dios Viejo del Fuego (los 'ojos' romboides de la máscara), de los dioses de la lluvia (gotas, corrientes de agua, estrellas del mar), el árbol cósmico, y la montaña con la cueva rodeada de olas. En suma, es una síntesis del pensamiento cosmogónico en que las fuerzas creadoras y destructoras se combinaron en una composición naturalista y, a la vez, simbólica", WINNING, 1987, I, p. 136.

tar los rituales señalados por los sacerdotes, podían cosechar un año tras otro y disfrutar indefinidamente, porque Teotihuacan era una tierra privilegiada por los dioses, un lugar sagrado. Lo que devela la imagen del paraíso teotihuacano, y veremos repetirse en Cacaxtla, Tula y Tenochtitlan, es que todos los centros de poder que se erigieron sobre sociedades campesinas tuvieron que radicar el edén agrícola y las deidades que lo propiciaban en el centro mismo de su ciudad, trasladando los poderes generadores de la naturaleza al espacio físico del poder político y religioso, que de esta manera adquirió la calidad de lugar sagrado.

LA CIUDAD MARAVILLOSA

La imagen de Tula como arquetipo de la ciudad ideal responde también a ese principio ineludible de las civilizaciones mesoamericanas que las conducía a convertir sus centros políticos en espejo y cifra de la fundación original del cosmos. Los relatos que presentan a Tula como una ciudad poblada de edificios magníficos resaltan la construcción principal de la urbe: el maravilloso templo de Quetzalcóatl, con sus cuatro santuarios orientados hacia los cuatro rumbos del universo, cada uno decorado como un palacio oriental de las *Mil y una noches*: la casa dorada, cuyas paredes estaban hechas de planchas de oro, en el este; el aposento de esmeraldas y turquesas en el oeste; el fabricado con conchas de mar en el sur; y el guarnecido de piedras coloradas y jaspes en el norte.

Las investigaciones arqueológicas en Tula no han encontrado rastros de un templo con estas características, ni se ha hallado evidencia de una división cuatripartita de la ciudad.¹⁷ Pero el hecho de que los textos nahuas atribuyan esta distribución espacial a la capital de sus ancestros, es otra muestra de la coerción que forzaba a los mexicas a fundamentar sus orígenes en los modelos míticos consagrados por las antiguas poblaciones campesinas. Como sabemos, la composición cuatripartita de la Tollan mítica que describen los textos nahuas

¹⁷ Véase DIEHL, 1983.

sí regía la distribución espacial de Tenochtitlan. La ciudad de los mexicas era una calca del orden cósmico: estaba dividida en cuatro secciones orientadas hacia los cuatro puntos espaciales y su centro lo ocupaba el recinto sagrado donde se levantaban los santuarios de las deidades mexicas y los templos de los dioses de las provincias sujetas a Tenochtitlan. En el corazón de este suelo de los dioses estaba el espacio sagrado por excelencia, la gran pirámide del Templo Mayor, el ombligo del mundo y la montaña divina donde lo alto, el medio y lo bajo se articulaban con los cuatro rumbos del universo, de manera que en ese centro sagrado confluían todas las fuerzas que alimentaban la energía del cosmos y aseguraban la armonía del orden creado.¹⁸

¿Pero si los mexicas no tomaron este esquema urbano de Tula, cuál fue entonces el prototipo que les sirvió de modelo para edificar su ciudad?

Las investigaciones arqueológicas indican que la primera ciudad del altiplano central que adoptó una distribución en cuadrantes de su organización espacial y discurrió una planeación urbana que hacía corresponder el espacio terrestre con un esquema cósmico y religioso previamente determinado, fue Teotihuacan. El eje norte-sur sobre el que corre la llamada "Calzada de los muertos" está cortado por un eje este-oeste que dividía a Teotihuacan en cuatro grandes segmentos, en cuyo centro se levantaba el recinto de la Ciudadela donde se construyó el Templo de la serpiente emplumada y los edificios donde residían los más altos dirigentes de la ciudad (fig. 3). Este trazo urbano, inédito en el altiplano central, se estableció en una fecha temprana (100-150 d.C.), y a partir de este modelo la ciudad construyó un conjunto proporcionado de calles, barrios, mercados, plazas, templos y palacios grandiosos, hasta adquirir el perturbador aspecto de una ciudad sagrada en la que todos sus edificios, aun los destinados a los usos más profanos, presentaban la fachada y conformación de un templo.¹⁹

¹⁸ FLORESCANO, 1987, pp. 23-30.

¹⁹ MILLON, 1981, I, pp. 198-243. "Considerando la disposición arquitectónica de Teotihuacan, a lo largo de un eje norte a sur, se puede inferir

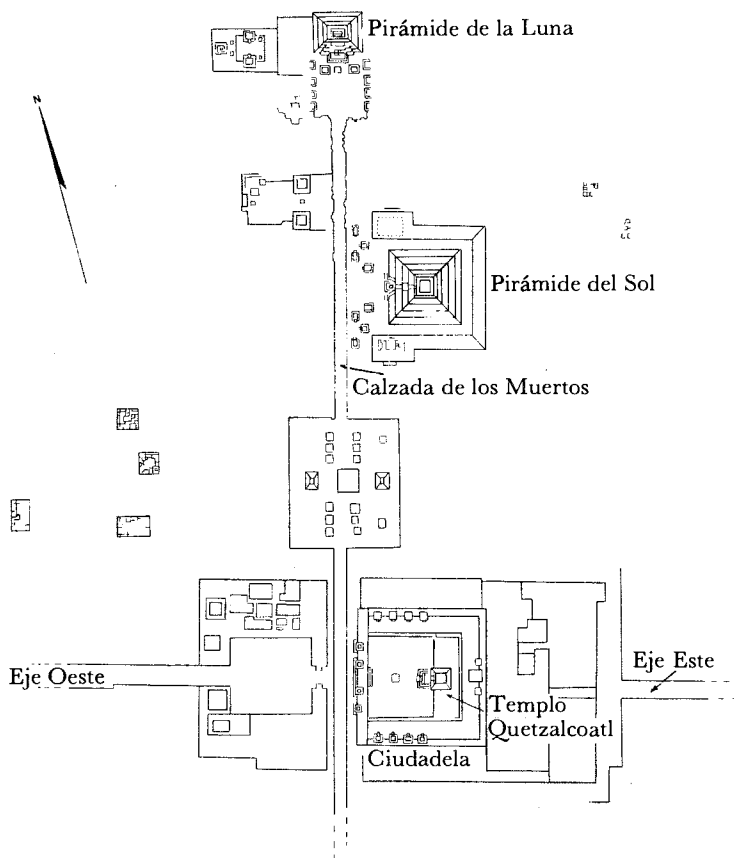


FIGURA 3. El trazado urbano de Teotihuacan que divide la ciudad en cuatro segmentos.

Como casi todas las ciudades antiguas, Teotihuacan fue en su origen un santuario, un lugar que según estudios recientes tenía una cueva ceremonial en el sitio donde se levantó la pirámide del Sol, en la cual se rendía culto a una deidad relacionada con la fertilidad.²⁰ Más tarde, entre los años 100 y 200 d.C., los gobernantes de Teotihuacan alcanzaron un poder político y religioso extraordinario, que les permitió concentrar en la ciudad a la mayoría de la población campesina que vivía dispersa en las zonas de cultivo, crear numerosos talleres de artesanos, construir grandes complejos habitacionales para la nueva población, edificar las gigantescas pirámides del Sol y de la Luna, trazar la majestuosa Calzada de los muertos y levantar el recinto de la Ciudadela y el templo poblado de esculturas de la serpiente emplumada. Es decir, en un lapso relativamente breve, Teotihuacan dejó de ser un santuario provincial y se convirtió en una metrópoli religiosa y política.

Carecemos de informes precisos para explicar el proceso que transformó el antiguo santuario local en la ciudad más influyente de Mesoamérica, pero el mismo simbolismo que irradia Teotihuacan informa de los cambios ocurridos. En contraste con las ciudades mayas y zapotecas de su época, en las cuales los templos, las estelas, los palacios y los monumentos funerarios coinciden en magnificar la persona del soberano local, en Teotihuacan el diseño urbano y la mayoría de los monumentos hacen hincapié en la semejanza de la ciudad con el orden cósmico y subrayan la presencia ubicua de los dioses en el espacio terrestre. Sus edificios piramidales, sus templos y sus grandes plazas y calzadas son espacios imaginados para realizar ceremonias religiosas colectivas, procesiones multitudinarias y actos litúrgicos solemnes. El santuario y el templo dominan el palacio, de la misma manera que los dioses y sus sacerdotes se imponen sobre los gobernantes. El mensaje que transmite el simbolismo religioso

que el concepto de este esquema cosmológico y la disposición ordenada del universo, se remonta hacia el primer siglo a.C., cuando Teotihuacan emergió como una entidad cívico-cultural", WINNING, 1987, I, p. 13.

²⁰ HEYDEN, 1988, pp. 3-18; MILLON, 1981, p. 233; PASZTORY, 1988, pp. 53-54 y 74.

de Teotihuacan es que la ciudad, sus templos, plazas y santuarios son un territorio imantado en todas sus partes por lo sagrado: un trasunto del orden divino en la morada terrestre de los hombres.

Esta concepción del espacio urbano como ámbito sagrado surgió vinculada a una nueva concepción del estado. Teotihuacan es una ciudad de dimensiones cósmicas y también es un centro político abarcador de espacios universales. El poder que se manifiesta en Teotihuacan en la planificación grandiosa de la urbe, en la concentración de la población campesina dentro de los límites de la ciudad, en la radicación de familias enteras de artesanos provenientes de regiones y etnias remotas, y en el control de los centros productivos, las zonas tributarias y las redes comerciales, es la expresión de un poder centralizado y ejercido de manera estatal y metropolitana. En contraste con la manifestación del poder real en las ciudades-estado anteriores y contemporáneas, en las cuales la religión, el ejército, la agricultura, los graneros, el comercio, las artes y los conocimientos especializados aparecen directamente vinculadas al soberano o la familia real, en Teotihuacan la mayoría de estas actividades y funciones tienen una expresión estatal.²¹

Apoyada en estas evidencias, Esther Pasztory ha podido decir que Teotihuacan es la primera urbe mesoamericana que convirtió "el culto a la fertilidad agrícola en un culto estatal".²² Pero de la misma manera que el propiciamiento de la fertilidad se expresa como tarea de instituciones del estado, así también la distribución de la población en barrios con templos y funciones asignados, la organización corporativa de los comerciantes y grupos militares, y el manejo de las relaciones con otras naciones aparecen reguladas por instituciones estatales. La nota distintiva de esta nueva organización de la sociedad y del estado es que las personas, las corporaciones y las instituciones, cualesquiera que fueran sus funciones, estaban estrechamente vinculadas a dioses, cul-

²¹ MILLON, 1981, pp. 215-217 y 219-222; PASZTORY, 1988, pp. 53 y 74-75.

²² PASZTORY, 1978, pp. 131-132.

tos, ritos y símbolos religiosos. Es decir en Teotihuacan poder político, función administrativa y organización social estaban inextricablemente fundidos con las creencias religiosas que los gobernantes, respetando cultos locales y corporativos, transformaron en cultos, ritos y deidades estatales.

Pensada como una ciudad cuyo simbolismo y perspectivas monumentales estaban dirigidos a causar una impresión profunda en el espectador, Teotihuacan fue el primer gran centro ceremonial y administrativo que reunió los requisitos que lo hicieron modelo de la metrópoli ideal mesoamericana. Era, en primer lugar, sinónimo de espacio sagrado: un *axis mundi* donde confluían las fuerzas que mantenían el orden universal, el lugar donde habitaban los dioses, un santuario donde se escenificaban las grandes ceremonias religiosas y al que acudían en peregrinación los pobladores cercanos y los habitantes de las provincias remotas. En segundo lugar, era el punto que unía el poder terreno con el religioso: el sitio donde el mandato de los dioses se personificaba en la figura de los gobernantes, el lugar privilegiado donde se investía a los soberanos y el asiento del poder del que emanaban las disposiciones que regulaban las cosechas, el comercio, el trato pacífico y la guerra con las demás naciones. Por último, cumplía las funciones de un gran mercado regional al que afluían los productos de las provincias subordinadas y era un centro creador de manufacturas finas (productos de obsidiana, cerámica, textiles, plumería, pintura . . .), que elaboraban familias selectas de artesanos y comerciaba un grupo escogido de tratantes que intercambiaba esos bienes con provincias lejanas. Era, en suma, un microcosmos que contenía en su espacio todas las fuerzas del universo y otorgaba a sus pobladores la certeza de vivir protegidos por las mayores potencias divinas y terrestres.²³

Se puede verificar, en la mayoría de los centros ceremoniales mesoamericanos que se convirtieron en cabeza de al-

²³ Paul Wheatley ha señalado que las grandes ciudades antiguas se caracterizan por ser centros ceremoniales o espacios sagrados, lugares donde aparece integrado el poder religioso con el civil o militar, grandes mercados y punto de origen de la sabiduría y de los bienes terrenos. Véase WHEATLEY, 1971 y 1978.

deas y regiones, la tendencia a hacer de su territorio el origen de los conocimientos prestigiosos. La acumulación de poder político y religioso en estas sociedades favoreció la concentración de la riqueza y ésta se tradujo en concentración selectiva de recursos humanos y conocimientos, los que a su vez promovieron el esplendor de la capital y del centro religioso. Pero lo que no señalan los estudios históricos y sí destaca con fuerza el mito, es la pretensión de cada una de estas ciudades poderosas de arrogarse el título de lugar originario de la sabiduría, atribuyéndose nada menos que el principio de la civilización. Es decir, el mito de la Tollan maravillosa no sólo hace de esta ciudad el centro donde florecieron los conocimientos y las artes, sino que declara que ahí tuvieron su origen.

La pretensión de los centros ceremoniales de pretenderse capitales de la cultura, como punto divisorio donde termina la barbarie y comienza la civilización, es una proclividad que se observa tanto en los procesos urbanos mesoamericanos como en los correspondientes a otras culturas antiguas.²⁴ La ciudad, y particularmente la capital política y religiosa, siempre es el centro que reivindica para sí el origen de los conocimientos especializados y establece una diferencia entre el lugar donde éstos resplandecen y el resto de las poblaciones donde son precarios o no existen. De esta forma, el centro político y religioso denuncia una diferencia entre la ciudad y el campo, entre el mundo bárbaro y el espacio civilizado. Pero en el caso que tratamos, la insistencia de los textos en adscribir a la Tollan legendaria no sólo el prestigio de acumular esos conocimientos, sino de ser el lugar donde tuvieron origen, remite a un principio esencial del relato mítico. El cometido de los mitos de creación es, precisamente, revelar que la creación ha tenido lugar, que el cosmos, el hombre, la agricultura o las ciencias han sido creados y que esta creación es absoluta. O sea, que ni el presente ni el futuro la pueden alterar, porque en ese momento primordial todas las fuerzas sagradas se unieron para hacer posible la creación única y absoluta de una nueva realidad. En consecuencia, el momento en que esa nueva realidad se originó —que es siem-

²⁴ Véanse las obras citadas de P. Wheatley.

pre un tiempo pasado, *in illo tempore*— y el lugar donde ella se manifestó —que es siempre un sitio privilegiado—, son los tiempos y lugares sagrados por excelencia: arquetipos cósmicos, modelos que contienen el paradigma universal que deberán repetir todas las creaciones humanas.

De esta manera, cuando el mito relata que hubo una Tollan o ciudad prodigiosa en la que se originaron las ciencias y los conocimientos útiles, se está refiriendo al arquetipo de todas las ciudades, a la ciudad modelo donde por primera vez se originó el saber y se multiplicaron las ciencias y las artes. Así, según el canon establecido por los mitos de creación, todas las ciudades, para tener realidad y estar consagradas, tenían por fuerza que repetir el arquetipo de la Tollan mítica y ser a su vez ombligo y retrato del cosmos. En consecuencia, todas ellas describirán su fundación de manera semejante al modelo ideal, repitiendo el arquetipo de la Tollan paradigmática. De ahí que Teotihuacan, Tula, Tenochtitlan y todas las ciudades terrenas reproduzcan o inventen para sí los rasgos esenciales de la Tollan mítica, pues de hecho todas se construyeron a partir de ese modelo, y conforme a él, todas eran, exactamente como su molde primigenio, centro del cosmos, tierras habitadas por los dioses, lugar de los mantenimientos abundantes y principio de la sabiduría.

Lo anterior puede resumirse diciendo que Tollan, Tamoanchan o Chicomoztoc son lugares pertenecientes a una geografía mítica, arquetipos de la ciudad ideal, del edén de la abundancia o del lugar añorado del origen. Sitios que la arqueología nunca hallará exactamente representados en la geografía terrena, y que sin embargo, como señala Alfredo López Austin,²⁵ se encuentran multiplicados en diferentes lugares y tiempos de Mesoamérica, porque la mentalidad mítica que adoptó esos arquetipos intentó afanosamente reproducirlos en la tierra y radicar, en cada una de las residencias efectivas del hombre, el edén de la fertilidad, el ombligo del mundo, la morada de los dioses, la estera del poder, el evanescente lugar de los orígenes, la fuente de la sabiduría y la ciudad magnífica.

²⁵ LÓPEZ AUSTIN, 1973, p. 91.

Hay, pues, que rendirse a las evidencias: los aztecas no inventaron el mito de la creación de los soles, ni el del edén de la fertilidad o el de la ciudad maravillosa, ya éstos y otros mitos fundadores habían sido creados antes por los pueblos sedentarios que les precedieron. Lo que hace décadas se había apenas conjeturado hoy puede afirmarse con certeza: los aztecas simplemente recogieron estos mitos de tradiciones antiguas, los adaptaron a su cosmovisión y circunstancias propias y, sin quererlo, los transmitieron tal y como ellos los entendían, como relatos que revelaban el fundamento y la organización del mundo, sin pensar que nosotros los íbamos a tomar como fuentes históricas que se referían a orígenes, ciudades y acontecimientos efectivamente ocurridos en el pasado.

La arqueología moderna, después de confundirse en la búsqueda de la Tollan espléndida de los textos, descubrió metrópolis aún más maravillosas: ciudades que en su orientación espacial, distribución urbana, monumentos y símbolos religiosos reproducían la imagen de la Tollan arquetípica. Tenochtitlan, Tula, Cholula y Teotihuacan son todas reproducciones de la ciudad ideal que describe el mito. Pero en todo caso, dado que cronológicamente Teotihuacan es la más antigua de las grandes urbes del altiplano central, y puesto que en ella se dan juntas todas las características de la ciudad maravillosa que describe el mito, históricamente puede considerarse el modelo sobre el que se construyó el arquetipo de la ciudad mítica que aparece en los textos nahuas.

EL MITO DE LOS ORÍGENES

Junto a los diversos mitos de creación, los pueblos mesoamericanos elaboraron una serie de relatos míticos sobre sus orígenes. La mayoría los produjeron los pueblos nortños que invadieron el centro y sur de Mesoamérica y se instalaron en esas regiones al lado de poblaciones que tenían siglos de estar asentadas en ellas. Por esta razón, estos relatos dan a conocer por un lado los orígenes de estos grupos, los episodios de su migración y los mandatos de sus dioses tutelares, y por otro informan sobre las relaciones y conflictos que tu-

vieron con otros grupos étnicos. Proyectan una idea del grupo y dan a conocer una visión de los pueblos extraños con quienes entraron en contacto. Los relatos de los orígenes de los mexicas son en este sentido los más complejos y perturbadores, pues cuentan *a posteriori*, cuando ya se había consolidado el poder mexica en Mesoamérica, la historia de la última tribu de origen chichimeca que llegó al valle de México, deambuló por diversos sitios sin hallar el lugar deseado, enfrentó pruebas severas, padeció el dominio de otros pueblos y, finalmente, llegó a la tierra prometida y ahí edificó un imperio y se convirtió en la nación más poderosa. Esta historia salpicada de prodigios está contada en los relatos de la peregrinación y en los mitos de manera simbólica.²⁶

En el mito de la creación de los soles se puede leer la versión que los aztecas quisieron transmitir de su arribo al altiplano central y de su encuentro con las viejas poblaciones agrícolas que lo habitaban. Los mitos nahuas declaran que en Teotihuacan, bajo la comparecencia de todos los dioses y mediante su sacrificio tuvo lugar la creación del quinto sol que originó una nueva era del mundo. A varios siglos de distancia de la elaboración primera de este mito, los mexicas lo reprodujeron en sus partes esenciales y le agregaron su versión particular del nacimiento del sol y de la misión de los hombres en el mantenimiento de la nueva era. El mensaje mexica dice que el sacrificio de los dioses es el acto que determinó la creación del sol, que el nacimiento de éste le dio movimiento, vida y orden al cosmos y que para mantener la energía y el equilibrio cósmicos era necesario alimentar al sol con el sacrificio de corazones humanos. De esta manera irrumpe en el mito la presencia beligerante de una deidad solar que demanda la ofrenda de corazones humanos para mantener viva la fuerza del cosmos y el mito se torna en una celebración de la guerra y una exaltación del pueblo escogido para cumplir esa misión.

Al lado de este propósito esencial, que revela la vinculación del pueblo mexica con el dios solar y su alta misión cósmica,

²⁶ Véase, por ejemplo TIBÓN, 1980; GRAULICH, 1982; DUVERGER, 1987, y la obra ya citada de HEYDEN, 1988.

mica y terrena, los aztecas introdujeron en el mito una alegoría de su intervención en la creación del sol, que es un argumento de legitimidad para ocupar el territorio de las poblaciones originarias. Al narrar la participación de Nanahuatzin y Tecuciztécatl en la creación del sol y de la luna, el mito establece una oposición entre las poblaciones sedentarias oriundas del valle y los grupos nortños recién llegados.

Durante la preparación para su sacrificio en el horno divino de Teotihuacan, Tecuciztécatl, ataviado con ropas de algodón y un vistoso penacho de plumas, hace ofrendas ostentosas: plumas de quetzal, bolas de oro, piedras preciosas, espigas de coral y copal fino. Pero cuando fue llamado a echarse en la lumbre cuatro veces se detuvo ante el fuego y cuatro veces desistió. En cambio Nanahuatzin, el dios humilde y con el cuerpo cubierto de llagas, ofrendó manojos de cañas verdes, bolas de hierba, púas de maguey y su propia sangre y costras en lugar de copal, y cuando fue urgido para arrojarse al fuego lo hizo al primer intento, consumiéndose al instante entre las llamas. Así, por esta decisión valerosa Nanahuatzin se convirtió en sol, mientras que Tecuciztécatl se transformó en luna, en una deidad y en un astro disminuidos. Otra versión del mito dice que luego que Nanahuatzin se tiró al fuego fue seguido por un águila, en tanto que a Tecuciztécalt lo acompañó un jaguar, pero éste no cayó en el horno divino, sino en las cenizas, y por eso su piel aparece manchada con pintas negras.²⁷

Los estudiosos del mito han señalado que la descripción de Tecuciztécatl como un personaje rico, saludable y ostentoso es una representación alegórica de los pueblos agrícolas sedentarios, mientras que la caracterización de Nanahuatzin, el dios humilde, pobre, casi desnudo pero resuelto y valeroso, es una representación de los mexicas. El simbolismo de ambos dioses, las ofrendas que aportan y su disposición anímica, son expresión de dos mundos diferentes. El sol es el dios de los pueblos nómadas y cazadores, mientras que la luna es la vieja deidad del agua y la fertilidad de los pueblos agríco-

²⁷ Véanse las versiones nahuas de este mito en GARIBAY, 1965, pp. 80-87 y VELÁZQUEZ, 1946.

las. El águila, el ave diurna, es el animal que acompaña al sol en su ascenso matinal al cielo, mientras que el jaguar que salta con Tecuciztécatl no acierta a caer en el fuego y permanece ligado a la tierra y a las fuerzas de la noche. En fin, el arrojito de Nanahuatzin, aun enfermo, pobre y sin méritos, lo convierte en sol, en la deidad suprema de la nueva era; mientras que el temor y la indecisión de Tecuciztécatl lo vuelven una deidad de la noche, un reflejo de la luz resplandeciente del sol, un seguidor perpetuo del astro luminoso. El conjunto de esta alegoría expresa un trastocamiento del orden antiguo: el poderoso y rico se vuelve débil, en tanto que el pobre se transforma en sol, en potencia creadora y conquistadora.²⁸

En la *Leyenda de los soles* y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, luego del relato de la creación del sol, vienen los textos que se refieren al origen de la guerra sagrada. Aquí, otra vez, se destaca la misión de los aztecas para procurarle corazones al sol y se reitera la legitimidad que los asiste para dominar a las poblaciones autóctonas. Dice el mito que en el año *ce técpatl* (uno pedernal), la blanca diosa del agua engendró a los cuatrocientos *mimixcoa* (los innumerables), que un texto indica que son los pobladores originarios, y seguidamente dio a luz a otros cinco *mimixcoa*, cuatro hombres y una mujer. El sol llamó entonces a los cuatrocientos *mimixcoa* y les proporcionó flechas preciosas y escudos para que hicieran la guerra y con la sangre de los cautivos alimentaran al sol y a la tierra. Pero en lugar de cumplir esta tarea, los cuatrocientos se dedicaron a cazar aves y jaguares sin ofrendárselos al sol, cayeron en el pozo de los placeres sexuales y se embriagaron con licores de cactus. Irritado por estas acciones, el sol llamó a los cinco *mimixcoa* que nacieron posteriormente, los dotó de flechas y escudos fuertes y les ordenó destruir a los cuatrocientos *mimixcoa* que no habían cumplido sus deberes. Entonces los cinco se aprestaron para la guerra: uno se metió en un árbol, otro debajo de la tierra, el tercero en un cerro, el cuarto en el agua y la mujer se apostó en el juego de pelota. Teniendo así cercados a los cuatrocientos, de pronto se des-

²⁸ Para estas interpretaciones véase SOUSTELLE, 1940; DUVERGER, 1987, p. 286; GRAULICH, 1987, pp. 118-129, y 1988, pp. 124-126.

gajó el árbol, tembló la tierra, se derrumbó el cerro, hirvió el agua y los cinco *mimixcoa* postreros cayeron sobre los cuatrocientos primeros y los destruyeron, y así le dieron de beber y de comer al sol.²⁹

Este texto registra la primera guerra sacrificial, celebra la primera ofrenda de corazones para el sol recién creado y es, por tanto, un paradigma para las guerras posteriores que emprenderán los mexicas. Subraya que aun cuando el sol convocó a los pobladores originarios a hacer la guerra y ganar los corazones que lo alimentaran, éstos se dedicaron a cazar para ellos, a distracciones sexuales y a la embriaguez, olvidando la misión fundamental de los hombres nacidos bajo el quinto sol. Frente a esta falta, el mito señala que quienes sí aceptaron esta misión y la cumplieron fueron los últimos en ser engendrados (es decir, los cinco *mimixcoa*), que como lo dice uno de los textos, son los mexicanos, la última de las tribus que vino al mundo cuando éste estaba ya poblado por quienes fueron engendrados primero. En esta parte, el mito define otro paradigma: la oposición entre pobladores primeros y segundos, que en los textos míticos casi siempre se presentará como una oposición entre hijos primogénitos e hijos segundos. Así, los primeros tendrán como característica ser ricos, ostentosos, pusilánimes, licenciosos y poco hábiles en la guerra. En cambio, los hijos segundos se definen por signos opuestos: son pocos y pobres, pero esforzados, tenaces, valientes, guerreros, sobrios, sectarios de un solo dios y ejecutores de un designio providencial. Para Christian Duverger, la preferencia que se otorga al hijo menor es una prueba clara de la reescritura azteca de la historia: “El triunfo del último en nacer no es más que la evocación apenas disimulada del triunfo azteca: el más joven y el más pequeño será el elegido para tomar el poder, al igual que los aztecas, últimos en llegar a un mundo ya hecho sin ellos, y sin embargo destinados a ejercer la hegemonía.”³⁰

²⁹ Véase KRICKBERG, 1975, pp. 32-34 y 214-215.

³⁰ Para la interpretación del episodio de los *mimixcoa* véase GRAULICH, 1987, pp. 16-165. El autor cita un episodio muy semejante a éste, relatado en el *Popol Vuh*, donde los quichés, invasores de las tierras de los agricultores autóctonos, juegan el papel de los cinco *mimixcoa*. Véase también

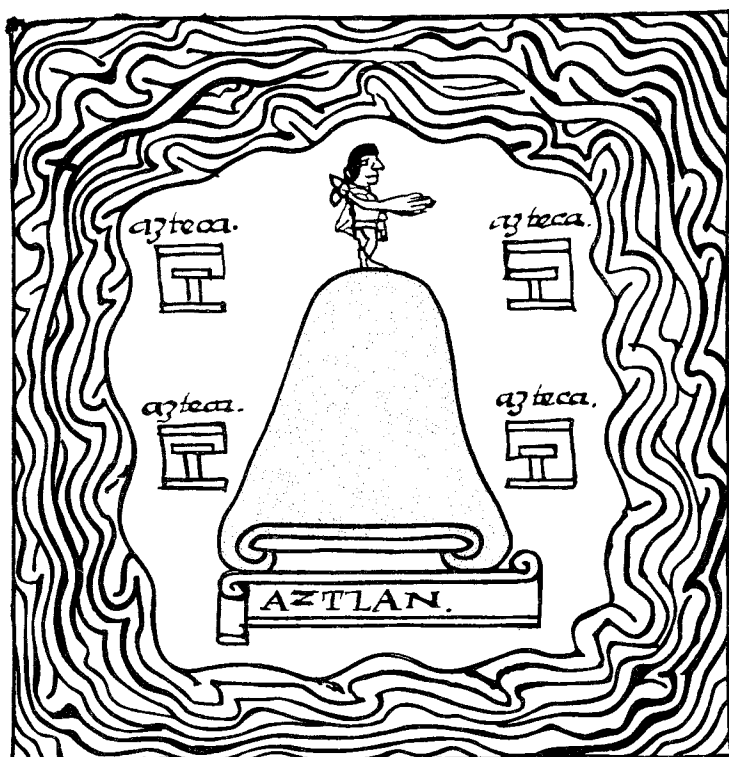
La reescritura de la historia tiene entre los aztecas dos características. Por un lado es una reelaboración del pasado construida frente a la cultura profunda, milenaria y ornada de prestigio de los pueblos sedentarios, y por eso su objetivo es diluir esa memoria y hacer pasar por propios sus prestigios imborrables. Es la tarea que hemos visto realizada a través de la reelaboración de los viejos mitos de la creación del cosmos, de los dioses y del hombre, o mediante la aztequización de los mitos sobre el origen del edén agrícola, el héroe civilizador, las ciencias y la ciudad maravillosa que alberga todos los bienes y es un doble del orden cósmico. Pero por otro lado es una reescritura de la historia hecha por un pueblo consciente de haber realizado una hazaña excepcional. Es decir, es una reconstrucción de la memoria hecha *a posteriori*, cuando desde la cúspide del poder adquirido los aztecas contemplan su pasado oscuro y sus orígenes humildes y deciden reelaborar ese pasado en un sentido que corresponda al presente glorioso y a un futuro aun más prometedor. Esta característica, que por otro lado es común a todas las naciones vencedoras, es la que explica no sólo la idealización del pasado mexicana, sino sobre todo su profunda individualización, su marcado particularismo. El pueblo excepcional que desde los orígenes menos halagüeños ascendió a la cima del poder y la civilización, asumió también la tarea de distinguirse de las demás naciones construyendo un pasado particular, sin semejanza ni parangón con el de otros pueblos.

La azteca es la última de las tribus chichimecas que abandona las áridas llanuras del norte y se adentra en las tierras ya ocupadas del centro de Mesoamérica. Como todos los grupos nahuas que protagonizaron esa diáspora, los aztecas reconocen sus orígenes en las tierras agrestes del norte, que en sus historias y mitos toma el nombre de Chicomoztoc, el lugar de las siete cuevas mitológicas de origen, la matriz que produjo a las generaciones de pueblos chichimecas. Pero al mismo tiempo que reconocen en Chicomoztoc un origen común, los mexicanos se individualizan frente a sus congéneres: según sus crónicas ellos proceden de Aztlan y por ello se lla-

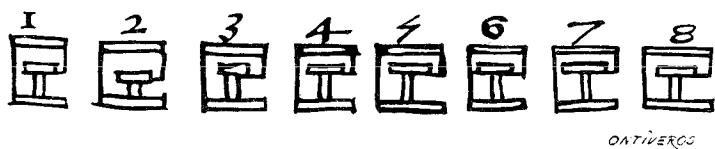
man aztecas. En sus relatos, Aztlan cobra la forma de un origen mítico idealizado: en lugar del paisaje desértico y hostil de Chicomoztoc, Aztlan, que se identifica con el lugar de la blancura, es una isla rodeada de agua y tierras fértiles. Inmediatamente de su salida de Aztlan, los aztecas llegan a Colhuacan, donde encuentran ocho tribus que se les unen a la peregrinación y quienes posteriormente fundarán los principales reinos nahuas del centro de Mesoamérica, aun cuando ellos se presentan como la tribu líder (figs. 4 y 5). Según sus relatos, Huitzilopochtli, su dios y oráculo, los convenció de abandonar ese lugar y buscar la tierra donde habrían de ser poderosos, de manera que bajo la protección de su dios salieron de Colhuacan, seguidos por las otras tribus.

Como se observa, este relato trastrueca la historia real: ¡la última tribu nahua en llegar al altiplano central es la que inicia y guía la diáspora de todos los pueblos nahuas! Chicomoztoc, el lugar del origen chichimeca, se nahuatliza en Aztlan, y por esta vía los aztecas se convierten en líderes de la migración de los nahuas hacia el sur. Sin embargo, para adecuar el tiempo mítico de la salida de Aztlan con el real de su arribo al valle de México, tiempo en que ya están asentadas en él las otras tribus nahuas que supuestamente los acompañaban en la migración, los aztecas inventan el famoso episodio del árbol desgajado. Cuentan sus crónicas que estando reposando bajo la sombra de un árbol frondoso en un lugar que no por azar se llama, precisamente, Chicomoztoc, de pronto el árbol se rajó con estrépito y causó espanto entre las tribus ahí reunidas. En seguida Huitzilopochtli les habló y les dijo que a partir de ese momento tenían que separarse de las otras tribus y seguir solos su peregrinación a la tierra prometida. Al reiniciar solos su camino Huitzilopochtli vuelve a hablarles para anunciar otra revelación: “Ahora —les dice— ya nuestro nombre no será el de aztecas, os hago entrega de vuestro nuevo nombre [...], de ahora en adelante seréis Mexitin”.³¹

³¹ DUVERGER, 1987, p. 229. En los capítulos de la obra de Duverger dedicados al origen de los aztecas, la migración y la fundación de México-Tenochtitlan, se encuentra un planteamiento novedoso y una tesis acerca de los motivos ideológicos y culturales que llevaron a los mexicas a mitificar y reescribir su historia. Algunas de las tesis principales de Duverger se



Chuexotzínca. Chalca. Xochimilca. Cuítlavaca.
 Mahinalca. Chichimeca. Tepaneca. Ma-
 hatzínca. Omipahuallaque qmnehuayxn.



OATÍVEROS

FIGURA 4. Representación de Aztlán, según el *Códice Aubin*: 11. Una isla con cuatro templos y un cerro en medio. Abajo se nombran las ocho tribus que acompañaron a los mexicas en su migración.

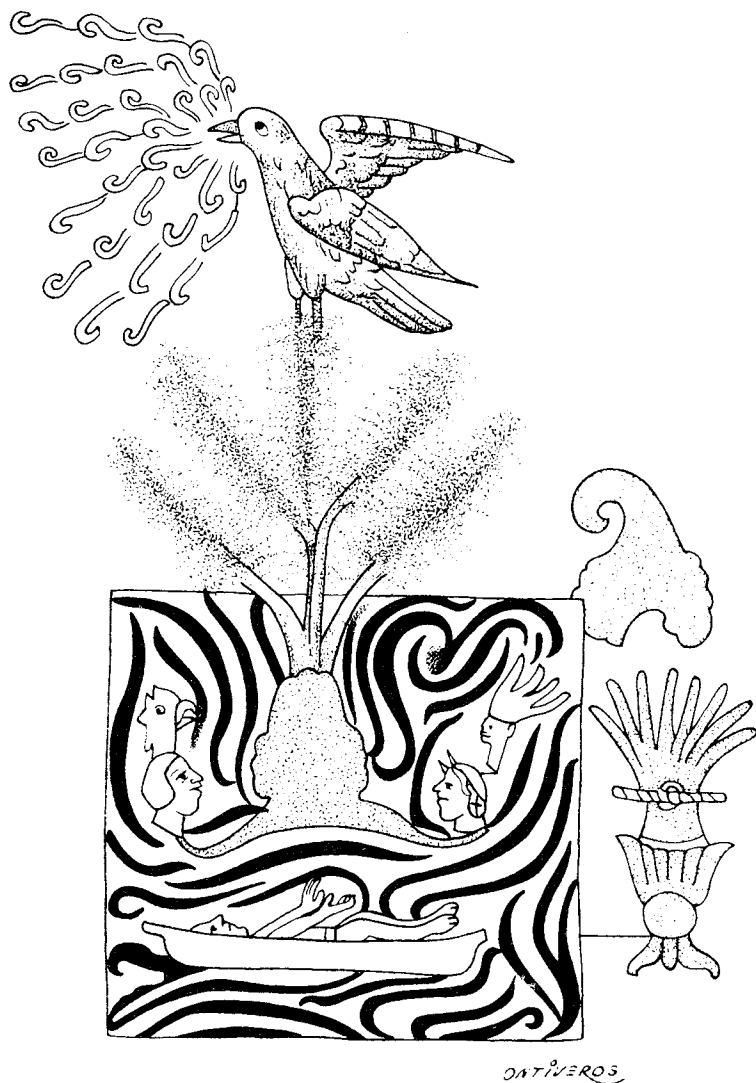


FIGURA 5. Aztlan, según el *Mapa de Sigüenza* (detalle). Del cerro que domina la isla sale un árbol sobre el que se posa un águila.

Al mismo tiempo que el mito declara una identidad con la tierra de origen y destaca la personalidad de los mexicas frente a los otros grupos nahuas, establece un lazo de identidad con el prestigioso pasado tolteca. La razón es evidente: los toltecas fueron los primeros nahuas en llegar a la meseta central, los primeros en sedentarizarse, los primeros en integrar las tradiciones de los pueblos agrícolas con las propias, los primeros en fundar un reino poderoso en el altiplano y los primeros en crear una aureola de prestigio para los grupos nahuas. La arqueología da constancia de estos logros, aun cuando los resultados de las investigaciones sean siempre inferiores a la imagen exaltada que ofrecen los textos nahuas de los toltecas y de Tula, su capital maravillosa. Hoy sabemos que además del mérito que le pueda caber a los toltecas en la creación de esta imagen legendaria, los mexicas fueron quienes más contribuyeron a propagar esa aureola de poder, riqueza, civilización y edad de oro que rodea a los toltecas. La causa probable de esta mitificación del pasado tolteca podría ser la siguiente: frente a poblaciones de desarrollo político y cultural superior, los grupos nahuas invasores se vieron forzados a desarrollar una obra extraordinaria de legitimación fundada en valores culturales profundamente arraigados en las poblaciones agrícolas: los prestigios y cualidades que los textos nahuas le atribuyen a los toltecas (la invención del calendario, la astronomía, la escritura, la agricultura, las ciencias y las artes) son realizaciones históricas que corresponden a las civilizaciones agrícolas del centro y sur de Mesoamérica.

Por otra parte, además de la vinculación étnica y sentimental con sus antepasados toltecas, los mexicas conocieron la cultura y las formas de vida de las poblaciones de la meseta central a través de su relación con Colhuacan, la ciudad que era entonces el polo de la civilización tolteca en el valle de México. Según una tradición, después de la caída de Topiltzin Quetzalcóatl en Tula, y de la dispersión de los toltecas, sus descendientes se refugiaron en Colhuacan, donde “fue-

resumen en estas páginas, aun cuando no se expone la compleja trama de símbolos, mitos e ideologías que va desmenuzando y explicando el autor.

ron reyes de los colhuas”, y por eso en adelante “los toltecas tuvieron por nombre el de colhuas”.

Sin embargo, el primer contacto entre aztecas y colhuas produjo guerra y humillación para los primeros. Al establecerse en el cerro de Chapultepec, la tribu de Huitzilopochtli convocó la aversión de los pueblos cercanos (Chalco, Xochimilco, Azcapotzalco, Tlacopan, Coyoacan, Colhuacan), quienes se unieron para combatir al invasor. Los aztecas fueron derrotados por completo: su jefe Huitzilihuitl cayó prisionero de los de Colhuacan y fue sacrificado, los guerreros que no murieron padecieron esclavitud y sus mujeres fueron deportadas.

La memoria mexicana se empaña al registrar los años que siguen a esta afrentosa derrota. Lo que se sabe es que después de su expulsión de Chapultepec viven en un lugar llamado Tizapan, bajo el dominio del soberano de Colhuacan, a quien tributan y le prestan servicio de mercenarios. Pero a partir de entonces, en tierra de los colhuas, inician un proceso notable de aculturación y mestizaje. En un lapso breve establecen relaciones militares, comerciales y matrimoniales con sus prestigiosos protectores y, de esta manera, se convierten en herederos efectivos de la estirpe tolteca. Su primer soberano, Acamapichtli, es un producto de este mestizaje, pues descende de una “gran señora hija del rey de Colhuacan”. Así, desde la fundación de México, en 1325, hasta que los mexicanos consolidan su poder, “la alianza con Colhuacan constituirá el eje privilegiado de toda la política mexicana”.³²

De este modo, al hacer suyas las tradiciones y los símbolos míticos de Chicomoztoc, Aztlan, Tula y Colhuacan, los mexicanos se presentan como herederos de una tradición fundamentalmente nahua. Christian Duverger, quien ha estudiado estas apropiaciones sucesivas, concluye que “son todas ellas imágenes *nahuas*. Son representaciones que no dan cabida a ninguna de las tradiciones de las culturas autóctonas y campesinas establecidas mucho antes de la llegada de los nahuas en la cuenca de México [...]. Es decir, el sincretismo az-

³² DUVERGER, 1987, pp. 238-241.

teca es eminentemente selectivo. Los aztecas «nahuatlizan» la historia de uno al otro extremo, con una intención evidente: la de borrar la existencia de los agricultores sedentarios que poseían inicialmente las tierras de la meseta central».³³

Así como los mexicas produjeron una mitología dedicada a recoger y exaltar su pasado nahua, también procrearon una constelación de mitos alrededor de otro hecho clave de su historia: el fin de la migración y la fundación de su ciudad capital. La fundación de México-Tenochtitlan tiene en primer lugar la característica de ser el término de la dura prueba de la peregrinación que se impuso al pueblo azteca; en segundo lugar, es el principio de su sedentarización; y en tercer lugar esa fundación originó el mayor poder nahua que existió jamás. De este modo, por todos estos hechos históricos reales la capital se convirtió en un ente triplemente mitológico cuando los mexicas, ya instalados en lo alto de su poder, volvieron los ojos a los orígenes de su ciudad principal y transformaron esa fundación sin brillo en una imagen cargada de símbolos prestigiosos.

Lo más probable es que bajo los gobiernos de Itzcóatl (1427-1440) y Moctezuma Ilhuicamina (1440-1469), tiempo en que se afirmó el poder mexica en la meseta central, comenzara la reescritura radical del pasado azteca, cuyas versiones últimas heredamos de sus descendientes postreros y de los cronistas y frailes españoles a quien éstos se las contaron. En estas versiones la peregrinación deja de ser la búsqueda angustiada de un espacio en territorios hostiles y se convierte en el recorrido edificante de un pueblo predestinado, en el que cada etapa está marcada por acontecimientos propicios (la encarnación bélica de Huitzilopochtli que ocasiona la derrota de Coyolxauhqui o la muerte de Cópil), o infaustos (los momentos de derrota y humillación), que adquieren el sentido de signos de un itinerario privilegiado, que finalmente conduce al pueblo escogido a la tierra prometida, al lugar donde la nación de los mexicas será rica y fuerte y se convertirá en la más grande de todas.

Como sabemos, las pruebas y los prodigios de la peregrinación

³³ DUVERGER, 1987, p. 254.

nación culminaron en la visión anunciada por Huitzilopochtli, pues al buscar cerca de la laguna tierras donde asentarse, los sacerdotes cargadores del dios guía vieron ante sí el lugar de la blancura: el ahuehuete blanco, el tule blanco, la rana y la culebra blancas, los peces blancos y dos cuevas, de una de las cuales brotaba agua bermeja (“agua de fuego” o “agua quemada”), y de la otra salía agua de color azul oscuro, y en cuanto vieron esto lloraron al punto los ancianos y dijeron: “De manera que aquí es donde será, puesto que vimos lo que nos dijo y ordenó Huitzilopochtli”.

Al día siguiente Huitzilopochtli llamó otra vez a los sacerdotes guías y les dijo que volvieran a la parte de la laguna antes descrita, donde encontrarían un

tenochtli en el que veréis se posa alegremente el águila, la cual come y se asolea [...] allí estaremos, dominaremos [...] nos encontraremos con las diversas gentes [...], con nuestra flecha y escudo nos veremos con quienes nos rodean, a todos los que conquistaremos, apresaremos, pues ahí estará nuestro poblado, México-Tenochtitlan, el lugar en que grita el águila, se despliega y come, el lugar donde nada el pez, el lugar donde es desgarrada la serpiente, México-Tenochtitlan.³⁴

Esta visión retrospectiva del momento feliz en que los guías del pueblo errante descubren excitados el lugar donde por fin habría de establecerse y prosperar el clan de los mexicas, integra tres imágenes clave de la mitología azteca: la identidad de Aztlan, el lugar de origen, con México-Tenochtitlan; la idea de que México es una fundación hecha en tierra no ocupada; y el mensaje ideológico de que ahí, en el medio de la laguna, en la roca donde emerge un nopal y se agita el águila que devora a la serpiente, imperará sobre las demás naciones el pueblo escogido para alimentar al sol.

Es notable, en efecto, la similitud de las descripciones de Aztlan y México. Al igual que Aztlan, México es una isla. El montículo de rocas que sobresale en la laguna hace de México una isla que, como en el caso de Aztlan, alberga una cueva de la cual brota una corriente de agua que se bifurca en dos

³⁴ ALVARADO TEZOMOC, 1944, pp. 65 ss.

arroyos, uno de color rojo y otro de color azul. Y a semejanza de Aztlan, que se describe como el lugar de la blancura, México es el sitio donde los sauces, los tules, los carrizos, los peces y las ranas son blancos. Es decir, hay un deseo evidente de hacer de México una réplica de Aztlan, o en otras palabras, de fundir el origen de la peregrinación con su término, de tal manera que México aparece entonces como un origen, como un doble de la tierra ancestral. Esta concepción circular de la historia, donde el principio se une y confunde con el final, se reitera a través de los sacerdotes encargados de transportar la imagen de Huitzilopochtli y de transmitir sus designios, pues varios textos indican que los sacerdotes que guían la salida de Aztlan son los mismos que anuncian la llegada a México. Todo esto apoya la tesis de que la imagen mítica de Aztlan fue construida posteriormente a la salida del lugar de origen y de la fundación de México-Tenochtitlan, en un momento de madurez del poder político e ideológico de los mexicas, tanto para afirmar el origen distintivo del pueblo azteca, como para justificar una invasión hecha en suelo extraño. Hacer de México un equivalente del lugar de origen es como decir que México es la tierra que los aztecas “ya habían poseído en otros tiempos”, y que ahora, por efecto de esta migración circular, volvían a recuperar.³⁵

Para Christian Duverger, el defensor de esta tesis, el gran esfuerzo que se aprecia en los relatos nahuas para legitimar el asentamiento en México-Tenochtitlan se explicaría por el resultado de las nuevas investigaciones, que indican que en ese lugar existió un asentamiento humano anterior a la invasión mexica y que esa población le habría impuesto un nombre al territorio que ocupaba. Según este historiador, los poblado-

³⁵ Véase DUVERGER, 1987, pp. 101-104, 107-117, 123-138; y GRAULICH, 1987, pp. 210-211. A principios de siglo, Eduard Seler, el gran estudioso de la religión y la mitología mexicana, sostenía que la patria original de los aztecas, es decir Aztlan, “. . . no es si no un cuadro reflejado, glorificado y traducido a lo mítico de la habitación histórica de los aztecas, la ciudad-isla de Tenochtitlan en medio del lago de México”, SELER, 1975. Apoyado en esta idea, Walter Krickeberg dice que “la peregrinación de los aztecas hasta su llegada a Tollan debe entenderse también sólo míticamente”. Véase la obra de KRICKEBERG, 1975, p. 229.

res anteriores de este sitio eran otomíes y el nombre primitivo de México sería *Amadetzáná*, que en lengua otomí quiere decir “en medio de la luna”. O sea, un topónimo que por las connotaciones acuáticas de la luna equivale a la expresión “en medio del agua”. De acuerdo con esta tesis, los mexicas, o los “primeros nahuas que llegaron al valle de México, no hicieron más que traducir al náhuatl el antiguo topónimo lunar”, y de ahí *Me(tz)-xi(c)-co*, de *meztli* luna, *xictli* ombligo y *-co* partícula locativa, “en el centro de la luna”. Así, ante la imposibilidad de borrar el nombre original del sitio que invadieron, los aztecas tradujeron al náhuatl el topónimo primitivo, oscurecieron el pasado prenahua de la laguna e inventaron el artificio de llamarse mexitin, pues de ese modo México, interpretado como *Mexi(tin)-co*, equivalía a “el lugar de los mexitin”, adquiriría la connotación de un nombre y una fundación de los mexitin.³⁶ A su vez, esta connotación del nombre le da sustento a la figura legendaria del personaje llamado Mexitl, Mecitli o Meztitli, que aparece como sacerdote de la tribu al principio y al término de la peregrinación, pues en este contexto es otro mexitin quien viene a darle nombre a la nueva fundación que, otra vez, al repetir el personaje al principio y al final de la peregrinación, cierra un círculo.

En todo caso, si al nombre de México se le busca una etimología estrictamente lingüística, este camino conduce a su connotación lunar, lo cual resulta en una contradicción con la deidad solar y las tradiciones culturales de los mexicas. En efecto, “¿Cómo se puede aceptar [...] que el «pueblo del sol» haya podido establecer su capital «en el centro de la luna»? Más aún, cuando la luna simboliza un universo cultural totalmente ajeno al mundo chichimeca, ya que ella encarna un panteón ancestral vinculado a las potencias telúricas y a las fuerzas de la fecundidad. La luna y sus asociaciones evocan, explícitamente, un mundo de agricultores sedentarios y, más precisamente, al mundo de los habitantes del valle de México *antes* de la llegada de los nahuas”.³⁷

³⁶ KRICKEBERG, 1975, pp. 148-150 y 154-157. Excavaciones recientes en el área del Templo Mayor de Tenochtitlan indican qué hacía.

³⁷ DUVERGER, 1987, pp. 153-154.

En el análisis de Duverger, lo anterior explicaría que, además de hacer el formidable esfuerzo de borrar de la memoria la fundación anterior, de traducir al náhuatl el topónimo primitivo y de inventar que durante la peregrinación adquirieron el nombre de mexitin, los aztecas buscaran un nombre efectivamente nahua para su ciudad y un símbolo representativo de las aspiraciones más profundas del pueblo mexicana.

En apoyo de esta tesis, Duverger postula que Tenochtitlan es el verdadero nombre azteca de México. En tanto que en los códices indígenas no existe un glifo pictográfico para representar a México, la capital aparece siempre significada por el famoso *tenochtli*, por el nopal que crece en la piedra y sobre el cual se posa el águila, que en todos los textos pictográficos figura como el emblema de la ciudad. Es decir, el emblema glífico que representa a la capital mexicana alude particularmente al topónimo Tenochtitlan. Este topónimo está compuesto de las voces *tētl*, que quiere decir piedra, *nochtli*, que significa tuna (el fruto del nopal), y el locativo *tlān*, que indica lugar; por lo que Tenochtitlan quiere decir lugar del tunal en la piedra, o de la tuna en la piedra. Y como se ve en todas las pictografías relativas a la fundación de Tenochtitlan (figs. 5, 6, 8 y 9), la representación de la fundación se acompaña del emblema completo: la piedra en la laguna de la que nace directamente el árbol del nopal, sobre el cual se posa el águila y los símbolos de la guerra: el escudo y las flechas, o el glifo del *atl tlāchinolli*, “agua quemada” o “agua hirviente”, que simboliza la guerra.

El emblema de Tenochtitlan y cada una de sus partes remite a símbolos y contenidos propios del pensamiento de los mexicanos. Comenzando de abajo hacia arriba, uno de los símbolos menos claros de esta iconografía era el de la piedra de la que brota el nopal. Ahora sabemos que esta piedra es el corazón sacrificado de Cópil, quien se reveló contra Huitzilopochtli. Cópil era hijo de Malinalxóchitl, la hechicera hermana mayor de Huitzilopochtli, quien durante la peregrinación entra en conflicto con él y éste decide entonces apartarla de la tribu azteca y la abandona. Malinalxóchitl se refugia en Malinalco y ahí procrea a Cópil, a quien le inculca su odio hacia Huitzilopochtli. Más tarde, cuando los mexicanos se asientan



FIGURA 6. Los teomama descubren las señas que indican el sitio de la fundación de Tenochtitlan. *Atlas de Durán*, lámina 13.

en Chapultepec y son hostigados por los pueblos vecinos, Cópil aprovecha esta oportunidad para sublevar a los pobladores del valle contra la tribu de Huitzilopochtli. Luego de instigar contra los invasores mexicas, Cópil sube a la colina de Teptzinco para contemplar su destrucción. Pero Huitzilopochtli conoce estas intrigas y envía a sus guerreros en persecución de Cópil, a quien capturan. El mismo Huitzilopochtli en persona decapita a Cópil, le arranca el corazón y entrega éste a uno de sus sacerdotes, quien lo arroja al medio de la laguna, donde se convierte en la piedra de la que surge el nopal (fig. 7). El simbolismo de este episodio es claro: el corazón de Cópil señala el sitio donde habrá de fundarse la capital de los aztecas. Tenochtitlan se funda sobre el corazón sacrificado de los enemigos de Huitzilopochtli, y por extensión, del pueblo de los mexicas.³⁸

El nopal que brota del corazón de Cópil evoca el árbol sagrado, el árbol de la vida, el centro del mundo, un simbolismo generalizado en Mesoamérica, con la particularidad de que en el emblema azteca este árbol es una planta típica del norte de México. Más característicamente mexicana es el simbolismo de la tuna, la fruta del cactus que para los pueblos de las llanuras norteñas era la fruta preciosa de pulpa acuosa y jugo rojo que proporcionaba alimento y calmaba la sed. Como lo ha visto con agudeza Christian Duverger, esta fruta tiene un lugar destacado en la iconografía sacrificial y en la mentalidad guerrera de los mexicas, pues es una representación del corazón humano, y más precisamente, del corazón de los sacrificados. El *Códice Florentino* no deja lugar a dudas sobre este simbolismo: “los corazones de los cautivos sacrificados los llamaban *quauhnochtli tlazoti* (las preciosas tunas del águila). Se apoderaban de ellos y los elevaban hacia el sol. Así, lo alimentaban, le daban de comer. Y después de haberlos ofrecido, los ponían en el *quauhxicalli* (el vaso del águila). Y a los cautivos que morían en el sacrificio los llamaban *quauhteca* (los hombres del águila)”. El monumento conocido con el nombre de “teocalli de la guerra sagrada”, que es la

³⁸ Sobre el simbolismo de la muerte de Cópil véase HEYDEN, 1988, pp. 23-29; DUVERGER, 1987, pp. 364-386; GRAULICH, 1987, p. 245.

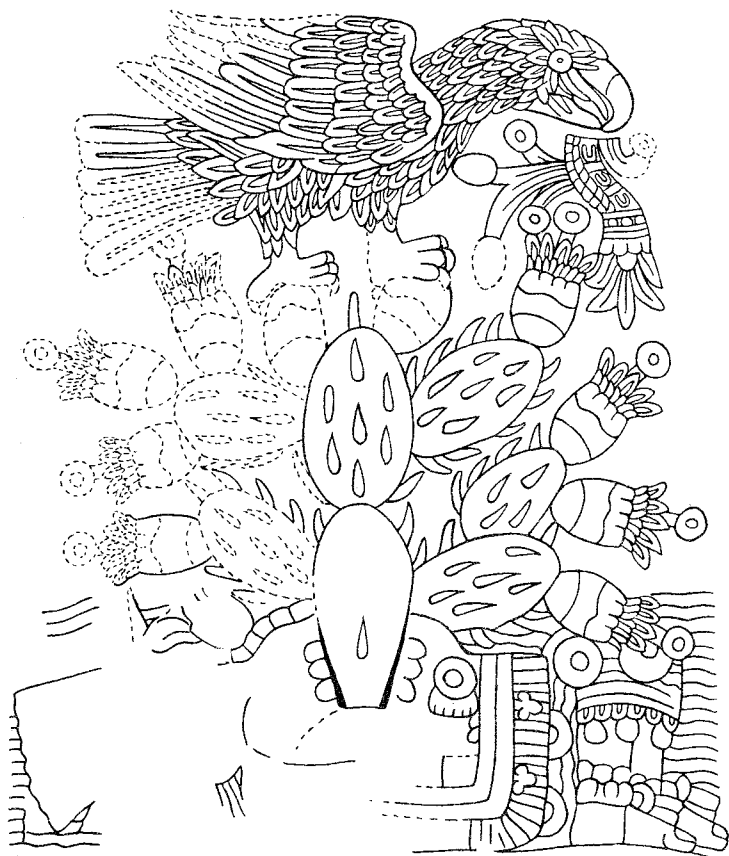


FIGURA 7. Teocalli de la guerra sagrada. Museo Nacional de Antropología. Sala Mexicana. Lado posterior. En esta representación el nopal nace de una figura tendida en el agua (Cópil).

Los frutos del nopal son corazones humanos.

representación mexicana más antigua de la fundación de Tenochtitlan, confirma esa interpretación. Ahí se ve, lo mismo que en la conocida lámina del *Códice Mendocino*, que el águila apresa con su garra la tuna, es decir, el corazón humano (fig. 8).³⁹ Otra vez, en la imagen y en los símbolos, la fundación de Tenochtitlan se presenta como una fundación sustentada en el sacrificio de corazones para alimentar el sol.

Este simbolismo de la guerra sagrada y el sacrificio culmina en la representación del águila. El águila, que en las imágenes (véanse las figs. 9, 10 y 11) y en los textos se describe devorando un pájaro o una serpiente y tiene su nido cubierto “de muy variadas plumas preciosas, de pluma de cotinga azul (*xihuahtotol*), de flamenco rojo (*tlauhquéchol*), de «quetzal»”, es una imagen de sol y un símbolo de conquista y de apropiación de trofeos. En la simbología de los mexicanos es el doble del sol: encarna su faz celeste y aérea y el movimiento ascendente hacia el cenit. Es el ave solar por excelencia, un depredador, un cazador infatigable de la presa que proporciona alimento. La imagen que la muestra devorando pájaros o serpientes alude al triunfo del sol sobre las fuerzas de la noche y de la tierra, y al mismo tiempo expresa el triunfo de los guerreros invasores sobre los pobladores originarios. Las plumas preciosas que se describen alrededor del nido del águila son una representación de las riquezas de los pueblos agrícolas que ha conquistado el pueblo del sol. El glifo “agua quemada”, *atl tlachinolli*, que en el momento de la fundación de Tenochtitlan se ve enfrente del pico del águila (figs. 8 y 9), significa que el águila grita la palabra *guerra*. El *atl tlachinolli* y los escudos y las flechas que aparecen en otras representaciones acompañando al glifo de la fundación de Tenochtitlan, son los símbolos de la guerra sagrada que nutre al sol y asegura el equilibrio cósmico. En suma, el emblema de la fundación de Tenochtitlan es una exaltación de la guerra sagrada como vocación del pueblo del sol, y una glorificación de las victorias guerreras que fundaron la fuerza y el poder de Tenochtitlan. Consagrada por el sacrificio humano, la capi-

³⁹ DUVERGER, 1987, pp. 359 y 361-362.

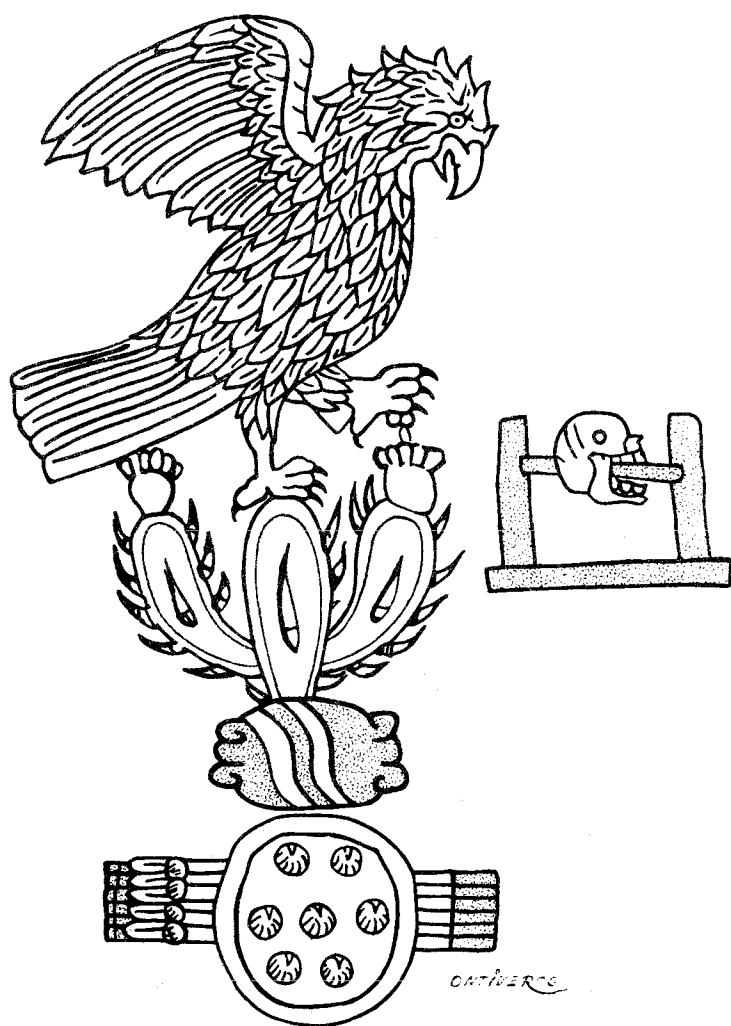


FIGURA 8. El águila posada en el nopal, con una tuna entre sus garras.
Códice Mendocino folio 2, recto.

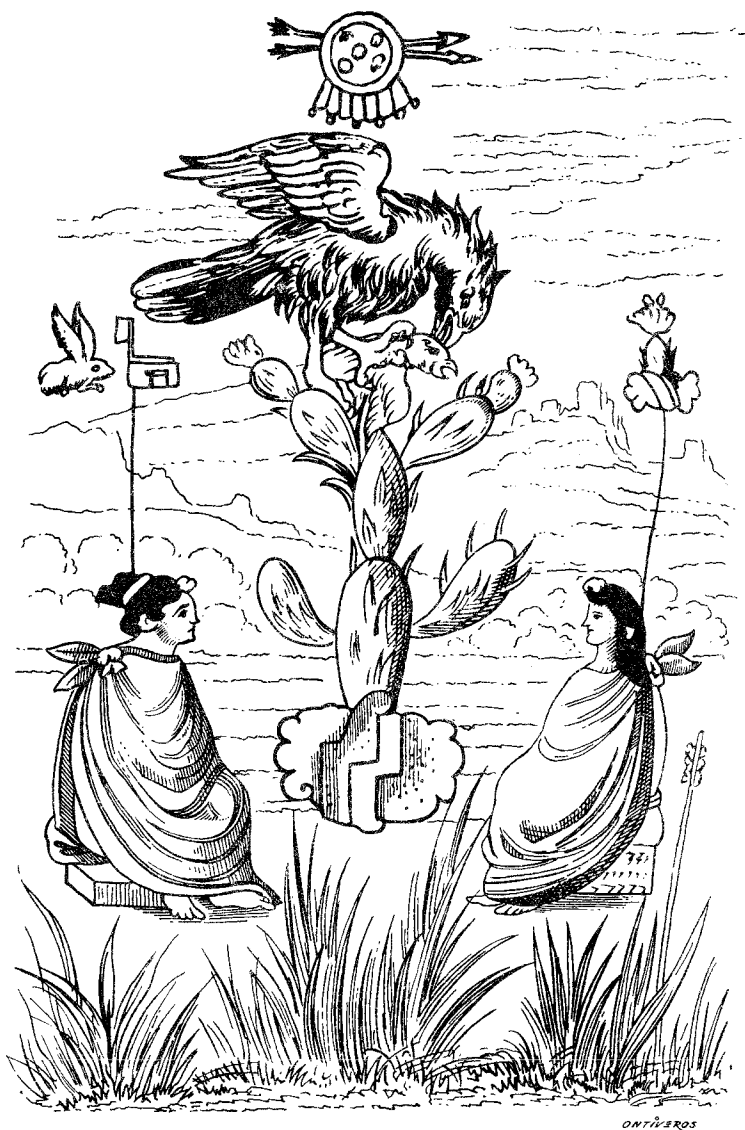


FIGURA 9. Fundación de México-Tenochtitlan, según el *Atlas* de Durán, lámina 32. Aquí el águila aparece comiéndose un ave. El personaje de la derecha lleva el glifo de Tenoch, uno de los míticos fundadores de la ciudad.



FIGURA 10. El descubrimiento del águila sobre el nopal, según el *Códice Ramírez*, lámina xi.

mexicolaiā ciudat noē vāes pa na



FIGURA 11. La fundación de México-Tenochtitlan, según el *Códice Aubin*, pág. 51. Las chozas junto al nopal señalan la pobreza inicial de los mexicas.

tal azteca es un símbolo de la fuerza de las armas y de la voluntad de conquista del pueblo del sol. El emblema de la fundación de Tenochtitlan, como las profecías que impelían a los mexicas en la búsqueda de la tierra prometida, cantan un himno común, celebran la misión conquistadora del pueblo mexica:

Aquí —en Tenochtitlan, dice el sacerdote mexica— ha de ser engrandecido y ensalzado el nombre de la nación mexicana, desde este lugar ha de ser conocida la fuerza de nuestro valeroso brazo y el ánimo de nuestro valeroso corazón con que hemos de rendir todas las naciones y comarcas, sujetando de mar a mar todas las remotas provincias y ciudades, haciéndonos señores del oro y plata, de las joyas preciosas, plumas y mantas ricas [...]. Aquí hemos de ser señores de todas estas gentes, de sus haciendas, hijos e hijas; aquí nos han de servir y tributar, en este lugar se ha de edificar la famosa ciudad que ha de ser Reyna y Señora de todas las demás, donde hemos de recibir todos los Reyes y Señores, y donde ellos han de acudir y reconocer como a Suprema Corte.⁴⁰

Los relatos sobre el origen de los mexicas, los episodios de su migración y las historias sobre la fundación y el encumbramiento de su ciudad capital, son pues narraciones simbólicas cuyo significado profundo está encerrado en la estructura del pensamiento mítico, no en los hechos históricos a los que aparentemente aluden. Pero a su vez, la comprensión más amplia del mito no se entrega sin el conocimiento preciso de los hechos históricos donde se sitúa y desarrolla el relato mítico. Como se ha visto, detrás de todos los mitos mexicas está el hecho histórico agobiante de ser los invasores de una tierra ajena, de ser gente de etnias y tradiciones diferentes a las de los pueblos cuyas tierras ocuparon y de tener una relación desfavorable con las poblaciones sedentarias que tenían largo tiempo de habitar la tierra que conquistaron. Pero lo cierto es que cada uno de los episodios históricos reales, cada

⁴⁰ Véase DUVERGER, 1987, pp. 359-364 y 370; GRAULICH, 1987, pp. 243-245. La cita del texto nahua corresponde al llamado *Códice Ramírez*, publicado en la obra de ALVARADO TEZOZOMOC, 1975, pp. 9-149.

uno de los momentos cruciales de la migración, el asentamiento y el choque entre invasores y sedentarios, se expresa en el lenguaje del mito y a través de símbolos míticos. El mito no informa de hechos históricos realmente ocurridos, ni explica el proceso o la trama de la historia. Pero si se leen y desentrañan los símbolos que lo expresan, entonces arroja una luz tan clara que zonas hasta entonces oscuras del pasado se vuelven transparentes.

Para situar mejor estas notas sobre el mito en la memoria nahua quiero hacer una referencia a los cambios que el estudio del pensamiento mítico ha introducido en la comprensión y explicación del pasado.

Según G.S. Kirk, son tres los desarrollos más importantes que ha producido el estudio reciente de los mitos. El primero fue el descubrimiento de que los relatos de los pueblos que transmiten sus tradiciones de modo oral forman hoy uno de los conjuntos míticos más ricos del mundo, y que estos relatos, comparados con los mitos de la antigua tradición escrita, muestran semejanzas sorprendentes en temas, contenidos y estructuras internas. El segundo "fue el descubrimiento del inconsciente por parte de Freud y su relación con los mitos y los sueños. El tercero es la teoría estructural del mito propuesta por el gran antropólogo francés Claude Lévi-Strauss".⁴¹

A partir de estos descubrimientos el mito se ha revelado como uno de los campos más fecundos para el estudio del pensamiento humano, tanto en las sociedades que se expresan a través de la escritura como en las de tradición oral, pues sobre estas últimas ha arrojado una luz que ningún otro instrumento de análisis había aportado después del desarrollo de la antropología. Gracias a las revelaciones proporcionadas por los mitos cosmogónicos y de origen, por los mitos sobre la vida y la muerte, el espacio y el tiempo, la naturaleza y la cultura, las relaciones familiares, la identidad del grupo y su relación con los vecinos y extraños, la caza y la agricultura, lo prohibido y lo permitido, hoy disponemos de conocimientos nuevos y extraordinariamente iluminadores de las

⁴¹ Véase KIRK, 1985, p. 55.

formas de vida y las creencias de grupos humanos que parecían impenetrables y lejanos.

Los estudios acerca de la mitología forman también un grupo de vanguardia en la experimentación científica, pues en lugar de aferrarse a una explicación única del mito se han abierto a las técnicas del psicoanálisis y de la historia de las mentalidades, ponen a prueba las últimas aplicaciones del estructuralismo, ejercitan métodos antes sólo manejados por los lingüistas o los matemáticos, aventuran comparaciones entre el mito y la música, entablan debates con casi todas las ciencias próximas, y de esta manera han hecho del estudio de los mitos un campo de prueba fértil para las ciencias humanas. No es un azar que sus métodos de análisis y sus hallazgos para explicar el contenido y las estructuras del pensamiento mítico constituyan hoy uno de los desarrollos más originales y productivos en el conjunto de las ciencias del hombre.

De Lévi-Strauss a nuestros días, los estudiosos del mito han descubierto que éste tiene una estructura particular, que esa estructura codifica una manera de pensar del mundo sobrenatural, de la naturaleza y de la relación del hombre con ambos, y que el conocimiento de este código permite una lectura nueva del mito que ilumina partes profundas e inexploradas del pensamiento de los pueblos que se sirvieron de él como medio para comprender el origen del mundo, el funcionamiento del cosmos, la misión del hombre en la tierra y las relaciones del hombre con otros hombres.

A través de estos avances la mitología ha podido ceñir un campo propio de estudio, pero no es menos cierto que es y seguirá siendo una más de las vías por las que accedemos a la comprensión del pasado y del universo histórico. Si es verdad que el tiempo del mito no es la concepción temporal que ahora nos sirve para comprender la relación entre pasado, presente y futuro, es una concepción del tiempo que dominó la vida de nuestros antepasados y que sigue presente en amplios sectores del mundo actual. El tiempo del mito es el tiempo de los orígenes, el momento en que se conjuró el caos y tuvo lugar la creación del cosmos. Éste es el tiempo sagrado por excelencia, el tiempo primordial en que todo existió por primera vez. Y es también un tiempo circular, un tiempo que tiene

un origen, recorre un ciclo como el del sol y retorna otra vez a sus principios para iniciar otro nuevo ciclo. Es decir, es una concepción del tiempo que anula la duración, que busca cancelar el desgaste que provoca el devenir temporal en las creaciones humanas por el procedimiento de retornar incesantemente a la plenitud original. A través de esta forma de anular el paso corrosivo del tiempo, el pensamiento mítico trató de realizar el sueño de todos los hombres: la utopía de impedir el desgaste, la destrucción y la muerte de lo creado por cada generación de seres humanos.

Dice Lévi-Strauss que esta conjura contra el tiempo no es muy diferente a la que nosotros realizamos a través del "amor a los libros y a los museos, el gusto por las antigüedades" o el estudio del pasado, pues esta afición es también una "tentativa desesperada de detener el tiempo y volverlo en sentido opuesto".⁴²

Por otra parte, las múltiples inquisiciones hechas sobre el contenido y el lenguaje del mito han probado que el mito es un relato verdadero, que es la forma de expresión auténtica de grupos humanos que a través de él manifestaron creencias profundamente arraigadas en sus mentalidades. Sea que el mito se refiera a hechos sobrenaturales, a las partes del cielo o de la tierra, a los dioses o a seres reales o legendarios, en todos estos casos el relato expresa lo que los grupos y colectividades que hablaban el lenguaje del mito verdaderamente creían acerca de esos hechos.

La verdad del mito está fundada en la aceptación colectiva de lo que se dice o se narra. Es una creencia social compartida, no una verdad científicamente demostrada. Pero en este sentido sus versiones están más decantadas que las de muchos libros de historia, pues sólo han llegado hasta nosotros los mitos aceptados por quienes al oírlos por primera vez creyeron en ellos, los conservaron en su memoria y los repitieron a sus descendientes.

Por ser un pensamiento fundado en lo que los hombres de diferentes épocas y lugares creyeron acerca del mundo, los seres humanos y el transcurrir temporal, sin más requisito

⁴² LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 547.

que el de recoger y transmitir auténticamente la expresión colectiva de esas creencias, el mito es y seguirá siendo el instrumento más idóneo de las identidades y aspiraciones colectivas. Es decir, continuará siendo la forma de recepción y transmisión donde encuentran cabida los impulsos más secretos de identidad de los grupos y los pueblos, el lugar donde se concentran los anhelos de felicidad, armonía, justicia, paz, sabiduría y buen gobierno, o las pulsiones que demandan la disrupción y el acabamiento total del orden creado para alcanzar esos ideales en otra edad, en un mundo nuevo.

Por acoger esas manifestaciones complejas de las creencias del hombre, por expresarse en un lenguaje simbólico extraño o distante a nuestro modo de pensar actual, y por estar profundamente instalado en la memoria pasada y presente de México, el mito exige, antes que las condenas que lo califican de pensamiento degradado o manipulación ideológica, de un enfoque simpático que primero nos permita acercarnos a él, y luego tratar de entenderlo y explicarlo.

Quiero concluir estas palabras con la cita de un texto de John Updike que en un párrafo explica lo que he tratado de decir en muchas páginas acerca de esta fuerza ancestral y colectiva que de modo incesante nos conmina a reconstruir el pasado y revivir la memoria de lo acontecido en otro tiempo.

Las personas más antiguas a las que consideramos autores literarios —las mentes y voces que están detrás de las epopeyas tribales, la Biblia y Homero, los Vedas y las sagas— fueron, al parecer, intérpretes públicos para los cuales la publicación adoptaba la forma del recitado, el encantamiento o (si se nos permite el salto) la conferencia. No se conocen del todo bien las circunstancias en las cuales fueron promulgadas esas primeras obras literarias, ni todas ellas pueden ser consideradas como ejemplos de literatura oral con una finalidad y una textura idénticas; pero podríamos arriesgarnos a generalizar y decir que la función del bardo era, por emplear la fórmula horaciana, entretener e instruir, y que la instrucción, hacía referencia a una cuestión central, la de la identidad de la tribu. El poeta y sus cantos servían de banco de la memoria. Quiénes somos, quiénes fueron nuestros heroicos padres, cómo llegamos a donde estamos, por qué creemos en lo que creemos y por qué actuamos: el

bardo ilumina estas cuestiones esenciales. El autor, por su parte, no pronuncia sus propias palabras, sino solamente su propia versión de una historia que le contaron a él, una historia transmitida en una forma que evoluciona permanentemente y que, llegado cierto momento, queda fijada cuando el escriba realiza su versión. El autor no es sólo él mismo, sino también sus predecesores simultáneamente, el autor forma parte del tejido vivo de su tribu; es esa parte que proclama en alta voz lo que todos saben, o deberían saber, y necesitan volver a escuchar.⁴³

REFERENCIAS

ACOSTA, Jorge

- 1940 "Exploraciones en Tula, Hidaigo, 1940", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. iv.

ALVARADO TEZOMOC, Fernando de

- 1944 *Crónica mexicayotl*. Traducción de Adrián León. México, Imprenta Universitaria.

CASO, Alfonso

- 1942 "El paraíso terrenal en Teotihuacan", en *Cuadernos Americanos* (6), pp. 127-136.

DETENNE, Marcel

- 1985 *La invención de la mitología*. Barcelona, Ediciones Península.

DIEHL, Richard A.

- 1983 *Tula, the Toltec Capital of Ancient Mexico*. Londres, Thames and Hudson.

DURÁN, Diego

- 1967 *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de Tierra Firme*. México, Porrúa, 2 vols.

DUVERGER, Christian

- 1987 *El origen de los aztecas*. Traducción de Carmen Arizmen-di. México, Grijalbo, «Colección Enlace. Cultura y sociedad».

⁴³ UPDIKE, 1989.

FLORESCANO, Enrique

- 1987 *Memoria mexicana*. México, Joaquín Mortiz.

GOODY, Jack

- 1968 *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge, Cambridge University Press.
1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.

GRAULICH, Michel

- 1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas, Palais des Académies.
1988 *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*. Amberes, Instituut voor Amerikanistiek.

HEYDEN, Doris

- 1973 “¿Un Chicomoztoc en Teotihuacan? La cueva bajo la pirámide del Sol”, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 11:6, pp. 3-18.
1988 *México, origen de un símbolo*. México, Departamento del Distrito Federal.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto

- 1941 “Tula y los toltecas según las fuentes históricas”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. v, pp. 79-84.

KIRK, G.S.

- 1985 *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Buenos Aires, Paidós.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1981 *Mitológicas. El hombre desnudo*. México, Siglo Veintiuno.

LEÓN PORTILLA, Miguel

- 1980 *Toltecayotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México, Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1973 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

MILLON, René

- 1981 “Teotihuacan: City, State and Civilization”, en Victoria REIFLER BRICKER (ed.), *Suplement to the Handbook of*

Middle American Indians. Austin, University of Texas Press, 1, pp. 198-243.

MONJARÁZ RUIZ, Jesús (ed.)

- 1987 *Mitos cosmogónicos del México indígena*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

PASZTORY, Esther

- 1976 *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*. Nueva York, Garland Publishing.
- 1978 "Artistic Traditions of the Middle Classic Period", en *Middle Classic Mesoamerica: A.D. 400-700*. Nueva York, Columbia University Press, pp. 131-132.
- 1988 "A Reinterpretation of Teotihuacan and its Mural Painting Tradition", en Katherine BERRIN (ed.), *Feathered Serpents and Flowering Trees. Reconstructing the Murals of Teotihuacan*. Hong Kong, The Fine Arts Museums of San Francisco, pp. 53-54 y 74.

SAHAGÚN, Bernardino de

- 1907 *Códice Matritense de la Real Academia*. Edición facsimilar preparada por Francisco del Paso y Troncoso. Madrid.
- 1956 *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Editorial Porrúa, 4 tomos.

SELER, Eduard

- 1975 *Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems, and History*. Washington, Washington Smithsonian Institution-Bureau of American Ethnology.

SOUSTELLE, Jacques

- 1940 *La pensée Cosmologique des anciens mexicains*. París, Hermann.

TIBÓN, Gutierre

- 1980 *Historia del nombre y la fundación de México*. México, Fondo de Cultura Económica.

VILLAGRA CALETI, Agustín

- 1971 "Mural Painting in Central Mexico", en Robert WACHOPE (ed.), *Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas Press, vol. x, pp. 138-141.

WHEATLEY, Paul

- 1971 *The Pivot of the Four Quarters*. Chicago, Aldine.

- 1978 *From Court to Capital*. Chicago, University of Chicago Press.

WINNING, Hasso von

- 1987 *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 tomos.

