

CÓMO CONTAR UNA HISTORIA MUCHAS VECES CONTADA

EN EL AÑO 1994 FUI INVITADO a participar en el documental artístico *Fronterilandia*¹ para discutir cuál había sido la importancia simbólica e histórica de Aztlan y de la migración de los mexicas, o aztecas, hasta Mexico-Tenochtitlan, para ese pueblo en el siglo XVI y cuál era su significado para el movimiento nacionalista chicano contemporáneo en Estados Unidos. La entrevista se grabó en una trajinera, en los canales de Xochimilco. Cuando terminé de exponer mis ideas respecto de los muy diferentes significados que tenía Aztlan para los antiguos mexicas y para los chicanos de hoy, el barquero, que nos había conducido en silencio durante más de una hora y media entre los canales, se dirigió a mí de la manera más respetuosa y me preguntó de dónde era originario. Cuando le respondí que venía de la propia ciudad de México, me dijo que él había pensado que yo debía ser extranjero puesto que había contado una versión de la historia de la migración de los aztecas que no se parecía a la que él conocía, pues había omitido mencionar que ese grupo no había venido solo de Aztlan, sino que había sido acompañado por los xochimilcas y varios otros pueblos del valle de México. Los directores del documental y yo le propusimos que contara su versión ante la cámara, pero él se rehusó porque no consideraba estar vestido adecuadamente.

El comentario histórico de este barquero xochimilca me recordó que los historiadores profesionales no tenemos el monopolio sobre el conocimiento del pasado y que esto es particularmente cierto en el caso de las historias de los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México, pues éstas no interesan únicamente a los historiadores y arqueólogos, sino que también tienen una gran importancia histórica simbólica para amplios sectores sociales, tanto en esa región como en todo nuestro país y más allá de sus fronteras.

Estas historias, que fueron contadas originalmente por los propios indígenas en el periodo prehispánico, fueron puestas por escrito por historiadores indígenas y españoles en los siglos XVI y XVII y no han dejado de ser contadas una y otra vez desde entonces, pues hasta nuestros días funcionan como relatos de

¹ Estados Unidos-México, 1995. Dirigido por Jesse Lerner y Rubén Ortiz Torres.

origen de muy diversas entidades políticas. En primer lugar, estas historias fueron utilizadas por los propios altépetl, o ciudades-estado del valle de México durante el periodo posclásico tardío para definir su identidad étnica, demostrar la legitimidad de sus gobernantes y defender sus derechos políticos y territoriales. Durante el periodo colonial, los pueblos de indios que fueron sucesores de estos altépetl continuaron utilizando estas historias para defender su autonomía política y sus tierras, así como los amenazados privilegios de sus elites gobernantes. Igualmente, los frailes interesados por el origen de los indios recogieron y volvieron a relatar estas historias. En la actualidad, ellas se han convertido nuevamente en una referencia importante para las comunidades originales del valle de México, como los xochimilcas, los chalcas o los milpaltenses, pues son y se consideran herederas de los altépetl fundados en tiempos prehispánicos y de los pueblos coloniales.² Fuera de estas comunidades, dichas historias han adquirido una gran importancia para la historiografía nacionalista mexicana, que considera a los mexicas el origen de la identidad nacional y, por lo tanto, ha convertido a Aztlan en la cuna de la nacionalidad y ha hecho de la fundación de Mexico-Tenochtitlan una gesta central en la conformación de la misma. Igualmente han adquirido un gran significado simbólico para los nacionalistas chicanos en Estados Unidos, que utilizan la historia de la migración desde Aztlan, localizada según sus versiones en el suroeste de ese país, para demostrar que ellos, como descendientes de los mexicas, son en realidad los habitantes originarios de esas tierras, de las cuales salieron hace muchos siglos y a donde han regresado recientemente.³

Por ello, al contar una vez más las historias del origen y fundación de los altépetl del valle de México este libro no puede pretender ser sino una voz más que se une a este amplio, y no siempre armonioso, coro de voces y versiones. Como sería imposible abarcar todas ellas, se limitará a analizar y dialogar con las historias que fueron escritas por los historiadores indígenas y españoles de los siglos XVI y XVII. Estas historias, que llamaremos “fuentes”, suman más de cuarenta y cuentan con gran detalle la historia de los orígenes de los altépetl de Chalco, Colhuacan, Cuauhtitlan, Mexico-Tenochtitlan, Mexico-Tlatelolco y Tetzaco

² Eliana Acosta muestra cómo los pobladores de Milpa Alta, en el Distrito Federal, han revalorado y reconstruido su historia y su origen prehispánicos en el siglo XX, complementando la historia colonial que habían utilizado anteriormente para defender sus títulos de propiedad y su autonomía. Acosta Márquez, *Linderos, templos y santos: la conformación de una tradición religiosa y una identidad comunitaria en Milpa Alta durante el periodo colonial*.

³ Anaya y Lomelí, eds., *Aztlan: Essays on the Chicano Homeland*.

entre los siglos XII y XV. Como las tradiciones históricas prehispánicas que narraban estos procesos no son accesibles, pues no ha sobrevivido ninguna de ellas hasta nuestros días, las fuentes del periodo colonial temprano son la manera más directa y segura que tenemos de conocer las historias del origen de los altépetl del valle de México, pues podemos estar seguros de que se basaron en las tradiciones orales y en los libros pictográficos del periodo prehispánico. Por otro lado, todas las versiones posteriores de tales historias se basan, directa o indirectamente, en estas fuentes. Además, por su riqueza de información y contenidos simbólicos, culturales, políticos y religiosos, así como por su variedad formal y literaria, estas fuentes constituyen uno de los *corpus* documentales más ricos y variados sobre la historia de cualquier cultura indígena prehispánica de América.

Cuadro 1. Las fuentes históricas sobre los *altépetl* del valle de México

Altépetl	Fuentes que tratan de su historia
Chalco	Chimalpain, <i>Tercera relación</i> Chimalpain, <i>Cuarta relación</i> Chimalpain, <i>Quinta relación</i> Chimalpain, <i>Sexta relación</i> Chimalpain, <i>Séptima relación</i> Chimalpain, <i>Octava relación</i> Chimalpain, <i>Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan</i> Chimalpain, <i>Historia o crónica y con su calendario mexicano de los años</i>
Colhuacan	Chimalpain, <i>Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan</i> <i>Origen de los mexicanos</i> <i>Relación de la genealogía y linaje de los Señores que han señoreado...</i>
Cuauhtitlan	<i>Anales de Cuauhtitlan</i>
México	<i>Anales de Gabriel de Ayala</i> <i>Códex mexicanus</i> <i>Códice Aubin</i> <i>Códice Azcatitlan</i> <i>Códice Boturini</i> <i>Códice mendocino</i> <i>Códice telleriano remensis</i> <i>Códice Vaticano-Ríos</i>

Altépetl	Fuentes que tratan de su historia
	<p>Hernando Alvarado Tezozómoc, <i>Crónica mexicana</i> Hernando Alvarado Tezozómoc, <i>Crónica mexicáyotl</i> Diego Durán, <i>Historia de las Indias de Nueva España</i> Toribio de Benavente Motolinía, <i>Historia de los indios de la Nueva España</i> <i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i> <i>Historia de Tlatelolco desde los tiempos más remotos</i> Gerónimo de Mendieta, <i>Historia eclesiástica indiana</i> <i>Historia en lengua mexicana que contiene el tiempo que pasó desde...Aztlán</i> Bernardino de Sahagún, <i>Historia general de las cosas de la Nueva España</i> Chimalpain, <i>Historia o crónica mexicana</i> Chimalpain, <i>Historia o crónica y con su calendario mexicano de los años</i> <i>Histoyre du Mechique</i> <i>Leyenda de los Soles</i> <i>Mapa Sigüenza</i> Chimalpain, <i>Memoria de la llegada de los mexica azteca cuando vinieron aquí a México-Tenochtitlan</i> Toribio de Benavente Motolinía, <i>Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella</i> Juan de Torquemada, <i>Monarquía indiana</i> Juan de Tovar, <i>Relación del origen de los Yndios que havitan en esta Nueva España...</i></p>
Tetzaco	<p>Hernando Alva Ixtlilxóchitl, <i>Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España...</i> Hernando Alva Ixtlilxóchitl, <i>Relación sucinta en forma de memorial de la historia de la Nueva España...</i> Hernando Alva Ixtlilxóchitl, <i>Compendio histórico del reino de Texcoco</i> Hernando Alva Ixtlilxóchitl, <i>Historia de la nación chichimeca</i> Hernando Alva Ixtlilxóchitl, <i>Sumaria relación de la historia general de esta Nueva España...</i> <i>Histoyre du Mechique</i> <i>Códice Xólotl</i> <i>Mapa Quinatzin</i> <i>Mapa Tlotzin</i> Juan Bautista Pomar, <i>Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco</i> <i>Tira de Tepechpan</i></p>

Desgraciadamente la riqueza y variedad de este *corpus* documental no ha sido plenamente reconocida y aprovechada hasta ahora debido a que casi todas las obras escritas sobre este tema se han centrado en la historia de la migración y el origen de los mexicas y del altépetl de Mexico-Tenochtitlan y han ignorado, o han dado mucho menor importancia, a las historias de origen y migración de los otros pueblos del valle de México, pese a que éstos eran contemporáneos, vecinos, aliados y rivales de los mexicas, y pese a que sus historias eran inseparables de las suyas. Este exclusivismo mexica surgió en el propio periodo prehispánico, cuando este pueblo se convirtió en el altépetl más poderoso del valle de México y comenzó a contar la historia de su migración y de su origen como una historia excepcional sin paralelos con las de sus vecinos. Continuó en el periodo colonial cuando los españoles privilegiaron la historia de los mexicas porque éste era el pueblo que habían vencido y conquistado y al que habían sustituido como poder dominante en el centro de México. Más adelante, el patriotismo criollo y el nacionalismo mexicano hicieron de los mexicas el origen de la identidad nacional mexicana y así fortalecieron y consagraron dicho exclusivismo.⁴

EL DIÁLOGO ENTRE LAS HISTORIAS

La mejor manera de superar finalmente este exclusivismo es partir del comentario del barquero xochimilca y reconocer que las fuentes históricas que conocemos son versiones particulares y diferentes guardadas por los diferentes altépetl de la región y que, como tales, constituyen un conjunto plural y muchas veces contradictorio. Para hacer justicia a tal riqueza y pluralidad, este libro no intentará construir una historia única y singular, sino que presentará un coro de diferentes historias: las narraciones de cada altépetl sobre su propia historia y también las de los diversos grupos que convivían en el seno de cada altépetl.

Este enfoque polifónico intenta reflejar la pluralidad inherente a las tradiciones históricas indígenas. Para explicar la diferencia entre mi versión del pasado mexica y la suya, el barquero de Xochimilco pensó en primer lugar que yo debía provenir de lejos, es decir que era miembro de otro grupo humano y que por ello tenía una versión distinta del pasado. Esto quiere decir que la consideró en primer lugar como una verdad alternativa, perteneciente a un grupo humano distinto, y no como una versión falsa o equivocada y por eso para responder a mi versión presentó entonces la suya. No dudo de que él considerara que su historia

⁴ Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*.

era más verdadera que la mía, pues involucraba el origen mismo de su propio grupo, asunto sobre el cual él, por definición, tenía que saber más que yo, pero lo importante es que no rechazó de antemano la veracidad de mi versión.

Una manera muy similar de concebir la pluralidad de las verdades históricas se encuentra en las tradiciones históricas de los altépetl del valle de México. Cada entidad política era dueña y poseedora de la verdad sobre su propia historia, pero eso no invalidaba las tradiciones históricas de las entidades políticas vecinas, que eran verdaderas en lo que tocaba a sus historias particulares. Cuando estas diferentes verdades particulares entraban en diálogo, negociaban una verdad común a ambas, sin que ninguna de las tradiciones subordinara o asimilara plenamente a la otra. El ejemplo más claro de este proceder se encuentra en la magna obra del historiador chalca Domingo Chimalpain, quien reunió en sus libros cuatro distintas tradiciones históricas de su altépetl nativo, Chalco Amaquemecan, las de otros altépetl chalcas, como Atenco y Tlalmanalco, y también las de Mexico-Tenochtitlan y Colhuacan, pero nunca las confundió ni las integró en una sola narración ni en una sola verdad, de modo que para hablar de los mexicas se refería únicamente a las fuentes de ese pueblo y para hablar de Chalco a las fuentes chalcas, sin pretender que la verdad de unas se impusiera sobre la verdad de las otras.⁵

El resultado, en la obra de Chimalpain y en la interacción entre las diferentes tradiciones históricas del valle de México fue una polifonía, donde las tradiciones históricas de cada altépetl y de los diferentes grupos que vivían dentro de cada uno convivían, se enriquecían y se contradecían sin fundirse en un discurso único, al igual que las entidades políticas a las que pertenecían conservaban su autonomía interna y su identidad particular pese a ser parte de un sistema más amplio de dominación política y militar y de integración económica y cultural.

Mi interpretación de la pluralidad de las tradiciones históricas indígenas y el enfoque de mi obra se basa en los conceptos de “dialogía” y “polifonía” definidos por Mijail Bajtin, en su obra *Problemas de la poética de Dostoiévski*. Según el crítico literario ruso, este autor del siglo XIX fue el primero que escribió novelas polifónicas, pues

⁵ Los procedimientos de Chimalpain, así como el funcionamiento plural de las tradiciones históricas indígenas, serán analizados con más detalle en el segundo y el sexto capítulo cuando hablemos de su historia de Chalco. Igualmente puede consultarse mi artículo: Navarrete Linares, “Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl, dos estrategias de traducción cultural”.

[...] los elementos más dispares de las obras de Dostoievsky se distribuyen entre varios mundos y varias conciencias con derechos iguales, no se dan en un mismo horizonte sino en varios, completos y equitativos, y no es el material inmediato sino estos mundos, estas conciencias con sus horizontes, los que se combinan en una unidad suprema, es decir en la unidad de la novela polifónica.⁶

Aplicado al terreno de la historia, esto significa que mi objeto de estudio no serán los hechos “realmente acontecidos”, sino la representación e interpretación que de estos hechos hicieron las fuentes. Por ello, este libro contará en primer lugar la historia de las historias de los *altépetl*, es decir intentará comprender la manera en que los miembros de estas entidades políticas elaboraron estos complejos y riquísimos relatos sobre sus orígenes. Como veremos en el capítulo 2, los grupos gobernantes de cada *altépetl* crearon lo que llamaré “tradiciones históricas”, es decir, instituciones sociales encargadas de conservar y transmitir las historias de sus *altépetl* que tenían toda una serie de reglas y prácticas que determinaban quiénes podían conocerlas, modificarlas y transmitir las, ante quiénes y en qué contextos podían ser presentadas, y qué formas literarias debían asumir estos relatos que combinaban siempre la tradición oral con la representación escrita, así como cuáles eran los mecanismos para distinguir lo verdadero de lo falso.⁷

Por otra parte, Bajtin señala que el carácter dialógico de la obra de Dostoievski implica que ésta “no se estructura como la totalidad de una conciencia que objetivamente abarque las otras, sino como la total interacción de varias, sin que entre ellas una llegue a ser el objeto de la otra”.⁸ Como autor y narrador de esta obra no intentaré subordinar los discursos y las verdades históricas de las fuentes a mi propio discurso y a mi propia concepción de verdad. En vez de “explicar” las historias indígenas, lo que implicaría reducirlas a mis propias categorías y entenderlas de acuerdo con mi propia concepción de la verdad histórica, intentaré “comprenderlas”, lo que implica reconocer su radical alteridad e intentar conocer

⁶ Bajtin, *Problemas de la poética de Dostoievski*, 30.

⁷ En un sentido similar, la teoría constructivista de la historia propone que la historiografía no es nunca una observación directa del pasado, sino la explicación de “observaciones del pasado”. En palabras de Alfonso Mendiola: “nosotros no explicamos el pasado; explicamos observaciones sobre el pasado —o, más bien, explicamos el pasado sólo en la medida en que lo hemos considerado a la luz de algún tipo de descripción o especificación verbal”. Esta posición, que el autor llama el “giro historiográfico”, implica también reconocer que nuestras obras de historia son igualmente observaciones construidas del pasado, y que como tales no lo reflejan directamente. Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, 183-184.

⁸ Bajtin, *Problemas de la poética*, 33.

su punto de vista sin reducirlo al mío, aceptando que estoy lidiando con una conciencia independiente e irreductible, dueña de su propia visión del mundo y de su propia verdad. Por ello en esta obra presentaré, sumaré y combinaré los relatos de las fuentes históricas con el objetivo de reconstruir su polifonía original y de comprender el sentido que tenían estas historias para los hombres que las produjeron. Detrás de esta posición hay una convicción ética que define el propio Bajtin:

El autor, mediante toda la estructura de la novela, no habla *acerca* del héroe, sino *con* el héroe. No puede ser de otra manera: sólo una orientación dialógica y participativa toma en serio la palabra ajena y es capaz de apreciarla como una postura que tiene un sentido, como otro punto de vista.⁹

Para poder entablar este diálogo con las fuentes indígenas y españolas, tendré que añadir mi propia voz de historiador profesional del siglo XXI a su coro de voces. Por ello, utilizaré las herramientas críticas desarrolladas por la historiografía moderna, así como las formas de análisis simbólico y cultural propuestas por la antropología, la mitología, la crítica literaria y la lingüística, pero no lo haré con el fin de explicar las tradiciones históricas indígenas, o de descalificar su verdad, sino con el objetivo de negociar una verdad común a nuestras diferentes tradiciones, una verdad histórica que, como el concepto de la “idea” en Dostoievski, puede surgir únicamente del diálogo y la interacción:

El pensamiento humano llega a ser pensamiento verdadero, es decir, una idea, sólo en condiciones de un contacto vivo con el pensamiento ajeno encarnado en la voz ajena, es decir, en la conciencia ajena expresada por la palabra. La idea se origina y vive en el punto de contacto de estas voces-conciencias.¹⁰

MÁS ALLÁ DE LA DICOTOMÍA ENTRE HISTORIA Y MITO

Una historia dialógica y polifónica como ésta debe utilizar, por necesidad, una hermenéutica diferente de las que se han utilizado tradicionalmente para contar y reconstruir la historia del origen de los *altépetl* del valle de México y que pueden clasificarse a grandes rasgos en históricas y míticas.¹¹

⁹ Bajtin, *Problemas de la poética*, 95. Las cursivas son mías.

¹⁰ Bajtin, *Problemas de la poética*, 125.

¹¹ Para una breve historia de estas contrastantes hermenéuticas, véase mi artículo, Navarrete Linares, “Las fuentes de tradición indígena más allá de la dicotomía entre historia y mito”.

Los autores que piensan que las fuentes son plenamente históricas las han utilizado como minas de datos políticos, geográficos, biográficos y cronológicos para reconstruir la verdadera historia de los altépetl. Al hacerlo han proyectado a las historias indígenas las nociones de verdad, de tiempo y de espacio, de personalidad y de acontecimiento propias de la historia occidental, lo que ha resultado profundamente distorsionador pues, como veremos a lo largo de esta obra, las tradiciones históricas indígenas tenían concepciones muy diferentes a las nuestras en cada uno de estos terrenos. Por esta razón, las lecturas históricas de las fuentes se han encontrado con contradicciones y problemas insalvables al tratar de establecer una cronología única de los sucesos, al tratar de identificar a los “verdaderos” personajes individuales que vivieron en una época,¹² y al tratar de distinguir los acontecimientos “reales” de los sobrenaturales e increíbles, así como de sus arquetipos divinos y sus repeticiones rituales.¹³

En contraste con esta hermenéutica, considero que para intentar encontrar las verdades históricas en las tradiciones históricas indígenas es necesario tomar en cuenta su contexto cultural y comprender su funcionamiento, empezando por la manera en que construían su veracidad y su autoridad. Por ello en el capítulo 2 de este libro propondré un modelo de funcionamiento de las tradiciones históricas indígenas.

Paralelamente, a partir del auge de la antropología a fines del siglo XIX, otros autores han considerado que las fuentes contienen relatos esencialmente míticos que deben ser interpretados simbólicamente para descifrar sus significados implícitos, que son de orden religioso e ideológico.

Mi primera objeción a esta hermenéutica se centra en el concepto mismo de “mito”. La distinción entre mito e historia surgió en Grecia en el siglo V a. C., con el nacimiento mismo de la historia como el relato pretendidamente verdadero y fidedigno del pasado. En *La guerra del Peloponeso* Tucídides calificó como “mitos” todos los relatos sobre el pasado transmitidos por tradición oral, a los que consideró poco confiables por venir de antaño y ser inverificables por testigos directos, y los distinguió de esta manera del discurso enteramente confiable y verificable de su “historia”.¹⁴

¹² Véase al respecto la discusión de López Austin sobre la figura de Quetzalcóatl, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*.

¹³ Entre los grandes exponentes de esta forma de leer las fuentes en el siglo XX se cuentan Paul Kirchhoff, Wigberto Jiménez Moreno y Nigel Davies; más recientemente una lectura histórica de las historias de migración ha sido planteada por Michael Smith. Las múltiples obras de estos autores están citadas en la bibliografía.

¹⁴ Detienne, *La invención de la mitología*, 70-75.

Desde entonces, historia y mito han constituido lo que Reinhart Koselleck ha definido como “conceptos contrarios asimétricos”; es decir, un par de conceptos, como “civilizado-bárbaro”, “cristiano-pagano”, “humano-inhumano”, que derivan su significado de su contraste, pues el concepto subordinado es definido como inferior y contrapuesto al superior y se utiliza para excluir de esa clase a un grupo de personas o fenómenos.¹⁵

De acuerdo con esta dicotomía, la historia, la antropología, o cualquier otro discurso que se pretenda científico y racional, califica como mítico otro discurso que, generalmente, pertenece a un grupo humano o social distinto (y frecuentemente subordinado política o culturalmente al grupo al que pertenecen los practicantes del primer discurso). Al imponer esta clasificación el discurso dominante se reserva el monopolio de la precisión, la escritura, la razón, la verdad y la moral, y atribuye a su contraparte las características opuestas, como la vaguedad de la tradición oral, las formas de pensamiento “mítico” o no racional, la falta de veracidad e incluso la inmoralidad. Marcel Detienne ha reconstruido con detalle, y agudo sentido de la ironía, la historia de esta contraposición desde los griegos hasta el siglo xx con el objetivo de demostrar que la mitología es una “invención” del discurso histórico y racional.¹⁶

El primer estudioso en calificar como mitos las historias de origen de los altépetl del valle de México fue Eduard Seler, quien afirmó que los mexicas eran un pueblo sin historia, pues carecían de escritura, y que por ello habían proyectado hacia el pasado, en Aztlan y en la migración, la realidad que vivían en Mexico-Tenochtitlan, razón por la cual sus relatos no tenían ningún valor de verdad histórica.¹⁷ Posteriormente, una postura similar ha sido adoptada por otros historiadores como Michel Graulich¹⁸ o Enrique Florescano.¹⁹

El análisis de las historias de los altépetl como mitos implica varios procedimientos hermenéuticos. El primero es la falsificación. Los estudiosos parten de la premisa de que los discursos míticos son por definición falsos, ya sea porque contienen elementos sobrenaturales o patentemente inverosímiles o porque, aun en el caso de que contengan elementos verosímiles, éstos tienen un valor simbólico y no referencial; es decir, se relacionan con creencias o arquetipos religiosos y políticos, y no con eventos acontecidos realmente en el pasado. Como esta

¹⁵ Koselleck, “Semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos”.

¹⁶ Detienne, *La invención*.

¹⁷ Seler, “¿Dónde se encontraba Aztlan, la patria [original] de los aztecas?”.

¹⁸ *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*.

¹⁹ “Los paradigmas mesoamericanos que unificaron la reconstrucción del pasado...”

descalificación convierte los relatos de las fuentes en un discurso sin verdad y sin sentido aparentes, el análisis mitológico procede a construir una nueva verdad por medio de la reconstrucción del sentido oculto del mito. De esta manera va más allá del contenido explícito de los relatos e incluso, en ciertos casos, de la conciencia e intenciones de sus autores, para alcanzar una verdad supuestamente más profunda, la del significado del mito en su contexto cultural o su funcionamiento como una ideología política.

Por otro lado, al asumir que los mitos son invenciones ideológicas y no discursos referenciales sobre el pasado, se hace necesario construir historias alternativas sobre la invención de los discursos míticos, proponiendo por ejemplo, como lo hizo Seler, que la historia de la migración mexicana fue inventada cuando este pueblo ya se encontraba en México-Tenochtitlan, con el fin de cumplir ciertas necesidades ideológicas de legitimación. Estas historias de invención, sin embargo, suelen ser indemostrables y muestran un entendimiento excesivamente simplista del funcionamiento ideológico de los discursos sobre el pasado.²⁰

A lo largo de este libro veremos que en el discurso histórico de las fuentes los contenidos simbólicos son, sin duda, abundantes, pero que no se contraponen con la función referencial. Es decir, que la descripción de un evento puede estar cargada de alusiones religiosas e ideológicas, sin que eso implique que el evento no haya acontecido. Particularmente en los casos de rituales políticos, como los que acompañaron la partida de los pueblos de su lugar de origen, o la fundación definitiva de sus *altépetl*, el contenido simbólico y religioso fue inseparable de los acontecimientos en el momento mismo en que éstos sucedieron.

De manera más general, se puede afirmar que por partir de una descalificación del discurso que analizan y de sus portadores, estos procedimientos de falsificación e interpretación hacen virtualmente imposible establecer una relación dialógica con ellos y colocan al autor moderno y su interpretación como la única fuente de verdad.²¹

Igualmente, las interpretaciones míticas deshistorizan tanto los discursos sobre el pasado contenidos en las fuentes como a las propias sociedades indígenas. Al

²⁰ Sobre este tema, véase mi artículo, “La migración mexicana: ¿invención o historia?”.

²¹ Esto no es siempre el caso, pues existen formas de análisis mitológico, como las de Alfredo López Austin, que utilizan el análisis simbólico y de contextualización cultural no para construir explicaciones monológicas, sino para intentar reconstruir la conciencia cultural ajena y entender los discursos sobre el pasado como productos de la realidad de los grupos sociales que los generaron. López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*.

leer las narraciones históricas indígenas como repeticiones de arquetipos religiosos, simbólicos e ideológicos las sustraen del tiempo y del devenir históricos. Suelen ignorar de esta manera los cambios que experimentaron las sociedades indígenas y sus tradiciones históricas y la manera en que transformaron los arquetipos religiosos, simbólicos e ideológicos para adaptarlos a sus cambiantes circunstancias.

LAS HISTORIAS QUE HACEMOS TODOS

Ante las debilidades inherentes a estas dos hermenéuticas, me parece que es necesario abandonar la dicotomía entre historia y mito. Esto implica el reconocimiento de que todos los discursos que las sociedades humanas construyen sobre su pasado combinan elementos referenciales con contenidos simbólicos que se refieren a realidades del presente, a entidades sobrenaturales y creencias religiosas y que sirven para definir identidades colectivas. Por ello, todos son objeto de distorsiones o manipulaciones políticas, religiosas e identitarias.

Esta caracterización debe aplicarse, en primer lugar, a nuestra historia académica moderna pues, desde sus orígenes en el siglo XIX, ha estado vinculada orgánicamente al Estado y ha generado y alimentado continuamente las historiografías nacionalistas que han contribuido a la consolidación política e identitaria de los Estados-nación contemporáneos.²² Igualmente, puede aplicarse a las historias de los altépetl del valle de México, que servían como herramientas ideológicas para consolidar el poder de las elites en cada entidad política, así como para definir la identidad colectiva de la comunidad o grupo al que pertenecían y para defender sus derechos territoriales y políticos.

Desde esta perspectiva, podemos comparar las historias de los altépetl nahuas del periodo posclásico tardío con otros discursos históricos que conocemos bien y que practicamos, y a veces criticamos, en nuestras sociedades contemporáneas: las historias oficiales.²³ Este tipo de relatos sobre el pasado se producen desde el poder, o bajo patrocinio del poder, con el fin principal de legitimarlo; igualmente se utilizan para definir la identidad étnica o cultural de las entidades políticas a las que pertenecen y, finalmente, dan una gran importancia a las narraciones sobre los orígenes, pues éstos sirven como símbolo y garantía de la autenticidad y legitimidad de la entidad política y como fuente de su identidad.²⁴

²² Hartog, *Régimes d'historicité-Présentisme et expériences du temps*, 144-145.

²³ Lewis, *La historia recordada, rescatada, inventada*.

²⁴ Friedman, "Myth, History and Political Identity", 196-197.

Las historias oficiales funcionan como discursos persuasivos; es decir, describen el pasado con el fin de convencer a sus receptores de que acepten la verdad de sus argumentos y por ello están sujetas a todo tipo de manipulaciones, que van desde la exageración y embellecimiento de ciertos acontecimientos y personajes, hasta la supresión de otros, además del uso simbólico del pasado para hablar de realidades en el presente.

Sin embargo, por más manipulados y tendenciosos que sean, estos relatos también tienen que hacer referencia a las realidades históricas y sociales del pasado y del presente donde operan, pues su efectividad persuasiva depende de que se relacionen efectivamente con ellas y de que sean aceptados como veraces por sus receptores. Por otro lado, la coexistencia de diversas historias oficiales, pertenecientes a entidades políticas distintas, o a grupos distintos en el seno de cada entidad, acota los márgenes de manipulación de cada una de ellas, pues sirve de referencia inevitable al momento de comparar las diferentes versiones sobre el pasado.

Desde esta perspectiva, al tratar con las tradiciones históricas indígenas nos encontraremos en el mundo gris de las visiones parciales, de las verdades negociadas y de las manipulaciones ideológicas: el mismo mundo en que nos movemos al contar y criticar los discursos oficiales sobre la historia de nuestras entidades políticas.

Esta conclusión muestra que un enfoque dialógico debe evitar la idealización tanto como la descalificación. Tratar al discurso de las fuentes históricas indígenas en un plano de equidad con el de nuestras propias tradiciones históricas contemporáneas implica, precisamente, someterlo a la misma crítica y distancia que solemos aplicar a ellas, desentrañar su vinculación con el poder político, desmenuzar sus argumentos ideológicos, develar sus intenciones legitimadoras, definir y criticar los conceptos políticos que utiliza.

LOS CONCEPTOS POLÍTICOS INDÍGENAS

Para comprender más cabalmente el funcionamiento ideológico y legitimador de estos discursos sobre el pasado, así como la manera en que construían sus verdades, es preciso reconstruir el significado y dinámica de los conceptos históricos clave que utilizaban como *altépetl*, “tolteca”, “chichimeca” y “bien cultural”. Analizar el significado lingüístico y los cambiantes contenidos sociales, culturales y políticos de estos conceptos es indispensable para comprender el tema mismo de las historias, que tratan precisamente de cómo las entidades políticas indígenas se constituyeron como *altépetl* a partir de la combinación de bienes

culturales toltecas y chichimecas; también permitirá evitar los equívocos que resultan de la proyección de nuestros propios conceptos políticos a las realidades mesoamericanas.²⁵

El altépetl

El altépetl era una entidad política independiente, generalmente del tamaño de una ciudad-Estado, es decir, estaba constituido por un centro de población y sus territorios aledaños.²⁶ En el siglo XVI existían probablemente más de cincuenta altépetl en el valle de México, de muy distinto tamaño y poderío, pero todos ellos política y étnicamente autónomos y con las características que definiremos a continuación.²⁷

El término náhuatl altépetl significa literalmente “cerro agua”. Semánticamente se trata de un difrasismo que se compone de las palabras *atl*, “agua” y *tepetl*, “cerro”.²⁸ Los difrasismos eran un recurso retórico náhuatl que conjuntaba dos términos para hacer alusión metafórica a un ámbito social o cultural.²⁹ Así por ejemplo el difrasismo “el agua, la hoguera” aludía a la guerra; “el agua, el meta-te”, a la mujer; o el “ahuehuate, la ceiba”, a los antepasados. En el caso de “cerro agua” el uso del difrasismo se generalizó tanto que se convirtió en una nueva palabra singular.³⁰ De acuerdo con la gramática náhuatl, la fusión de *atl* y *tepetl* debería producir *atepetl*, pero la forma altépetl es un arcaísmo que indica que esta lexicalización se realizó muy tempranamente y es testimonio de la antigüedad de este concepto político en la cultura náhuatl.³¹

El concepto altépetl hace alusión directa a dos elementos esenciales para cualquier entidad política mesoamericana: el cerro sagrado que era considerado el

²⁵ Para la definición de los conceptos históricos indígenas me he inspirado en las consideraciones metodológicas de Koselleck, quien afirma que éstos son tanto realidades lingüísticas como realidades sociales e históricas, y que sirven tanto para describir la sociedad como para orientar el comportamiento humano, por lo que su historia debe combinar el análisis semántico con el análisis histórico y social. Koselleck, “Historia conceptual e historia social”.

²⁶ Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, 14-15.

²⁷ Calnek, “Patterns of Empire Formation in the Valley of Mexico, Late Postclassic Period”, 44.

²⁸ Aunque altépetl se traduce literalmente “agua cerro”, en las palabras compuestas en náhuatl se colocan siempre al final, por lo que la traducción más correcta es “cerro agua”.

²⁹ Montes de Oca, “Los difrasismos: una aproximación lingüística”, 388-389.

³⁰ Aunque en ciertas expresiones se separaban sus elementos constitutivos, como cuando se decía *in imauh in intepauh*, literalmente “su agua, su cerro”, para decir “su altépetl”.

³¹ Comunicación personal de Mercedes Montes de Oca, 19 de agosto de 2004.

lugar de residencia de la deidad patrona, y muchas veces de los antepasados, y el manantial, u otra fuente de agua, que permitía la subsistencia física y agrícola de sus pobladores. Respecto a la compleja relación entre los cerros y el agua, fray Bernardino de Sahagún explica lo siguiente en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*:

Aquí, los hombres de Nueva España, los antiguos hombres decían de éstos [los ríos], que de allá vienen, que de allá vienen del Tlalocan, puesto que son su propiedad, puesto que de él sale la diosa cuyo nombre es Chalchiuhtlicue, “la de la falda de jade”. Y decían que los cerros son sólo fingidos, sólo por encima son terrosos, pedregosos, que sólo son como vasijas, como casas que están repletas de agua. Y si en algún tiempo se quisiera destruir los cerros [pensaban que] se anegaría su mundo.

Y así nombraron a [los lugares] en donde viven los hombres, altépetl [“cerro agua”]. Les llamaban a éstos, altépetl y a éstos [los ríos] atóyatl, puesto que de allá resbala del interior del cerro; puesto que de allá viene, viene saltando Chalchiuhtlicue, “la de la falda de jade”.³²

Este pasaje nos da indicios respecto a la densidad cultural del concepto político de altépetl, pues muestra su vinculación con los ámbitos social, natural y sobrenatural.

En el terreno social, los españoles, en el siglo xvi comprendieron claramente las dimensiones políticas de este concepto. Por ello, fray Alonso de Molina, en su diccionario náhuatl-español, tradujo la palabra como “pueblo, o rey”.³³ En otros documentos de la época, altépetl era traducido comúnmente como ciudad o poblado, aunque James Lockhart ha señalado atinadamente que el concepto indígena no distinguía entre centros urbanos y campo y que se refería a la totalidad del territorio de la entidad política, así como a sus grupos constitutivos.³⁴

Como indica la definición de Molina, un altépetl consistía tanto en un gobernante como en una población. El gobernante debía ser un *tlatoani*, debidamente coronado, y perteneciente a un linaje reconocido como legítimo por su propia población y también por los linajes de gobernantes que regían los altépetl vecinos.³⁵

³² Castillo Farreras, *Estructura económica de la sociedad mexicana*, 58.

³³ Molina, *Vocabulario*, 4r.

³⁴ Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, 19.

³⁵ La palabra *tlatoani* (plural *tlatoque*) es traducida normalmente como “rey” o “gobernante” y significa literalmente “el que habla o dice algo”, refiriéndose a la capacidad de mando de los gobernantes

Por esa razón las tradiciones históricas de cada altépetl cuentan con gran detalle el origen de su dinastía gobernante e intentan demostrar su legitimidad, generalmente resultado de la combinación de linajes de *tlatoque* toltecas y chichimecas.

Por otro lado, la población de un altépetl tenía una identidad étnica común y reconocible, que la diferenciaba de las de otras entidades políticas. Esta identidad, sin embargo, nunca era monolítica, pues todos los altépetl estaban integrados por grupos más pequeños, que podían ser otros altépetl subordinados o grupos corporativos llamados *calpulli* o *tlaxilacalli*. Por ello, las historias de los altépetl narran con gran detalle cómo se constituyó esta identidad común, por encima de los orígenes particulares y de las diferencias entre los distintos grupos que se integraron a la entidad política a lo largo del tiempo.

El altépetl tenía, igualmente, un territorio y un centro sagrado. Este territorio era la base de la existencia de la entidad política, pues le permitía mantener su autonomía económica y política. Respecto a la primera cuestión, las historias de los altépetl cuentan cómo sus pobladores aprendieron a explotar los recursos particulares de los ecosistemas de su territorio, de acuerdo con las tradiciones toltecas y chichimecas, y de esta manera vincularon de manera irreversible su identidad étnica con él. Respecto a la segunda, narran cómo adquirieron su independencia y cómo la defendieron frente a sus vecinos y rivales, tanto por medio de enfrentamientos bélicos como por medio de pactos y alianzas dinásticas.

Sin embargo, la significación del territorio iba más allá de estos aspectos humanos y materiales, pues los rituales y milagros realizados durante la fundación del altépetl, que eran narrados detalladamente por las historias, establecían un profundo vínculo simbólico y religioso entre éste y la población, el gobierno y el dios patrono de la entidad política. Igualmente, al relatar los sucesos que habían acontecido en diferentes puntos de dicho territorio, las tradiciones históricas indígenas convertían el paisaje en una realidad histórica, divina y humana. Los rituales y las fiestas realizados periódicamente en diversos puntos del territorio reactualizaban ese vínculo y así establecían una relación directa con el pasado del altépetl. De esta manera construían un paisaje humanizado y ritual donde la topografía natural, los movimientos del Sol y de otros astros y las marcas humanas, como asentamientos y edificaciones rituales, constituían un conjunto lleno de significados simbólicos y religiosos, inseparable de la identidad del altépetl.

y a su papel de intermediarios entre los hombres y los dioses. Sobre este término, véase López Austin, "Organización política en el altiplano central de México durante el Posclásico".

El vínculo religioso entre el altépetl y su territorio adquiriría su mayor fuerza en el centro sagrado del mismo, el templo del dios patrono que se levantaba en la ciudad capital. Este templo era considerado el centro del cosmos y como tal constituía un *axis-mundi*, un eje cósmico ritual por medio del cual los hombres podían comunicarse con otros niveles del mundo, como el cielo y el inframundo. Igualmente organizaba el territorio del altépetl en un centro y cuatro rumbos periféricos, es decir en un cosmos ordenado de acuerdo con el paradigma del quince, tan caro a la cosmovisión mesoamericana desde miles de años atrás, y que siempre estuvo asociado al poder político y religioso.

Otro elemento esencial de un altépetl era su dios patrono. Esta deidad particular del grupo residía en el templo de la ciudad y se identificaba con el cerro sagrado del altépetl. Sin embargo, su presencia y su acción no se reducían a lo que nosotros consideramos el ámbito sobrenatural. Las historias de cada altépetl contaban que la deidad tutelar había acompañado al pueblo desde su remoto lugar de origen y a todo lo largo de su migración hasta el territorio donde ella misma había decidido que habrían de establecerse y fundar su entidad política. Ahí había protagonizado los milagros de fundación y así había consagrado el espacio humano, natural y sagrado del altépetl. Posteriormente el dios patrono había continuado jugando un papel clave en la vida de la entidad política, dando órdenes a sus gobernantes y fuerza militar a sus ejércitos, garantizando la fertilidad de sus cosechas y la continuidad de las lluvias, a cambio de las ofrendas y sacrificios que le hacía su pueblo.

Otro componente fundamental de todo altépetl era una tradición histórica propia que narraba sus orígenes y la manera en que había adquirido todos los otros elementos humanos, naturales y sobrenaturales que lo constituían. Cada altépetl se concebía a sí mismo como una entidad política plenamente histórica, establecida en un lugar determinado en el espacio y en un momento particular en el tiempo, tras un largo y complejo proceso de transformaciones culturales, sociales, naturales y sobrenaturales. Como tal, era poseedor de una cuenta calendárica propia y de una tradición histórica particular que reflejaba y confirmaba su autonomía, su identidad y su legitimidad tanto a los ojos de sus propios pobladores como ante los de sus vecinos y rivales. Por ello puede decirse que las historias no describían el altépetl desde fuera, sino que lo constituían desde adentro.

Como podemos ver, el concepto de altépetl englobaba a la vez una realidad social concreta e identificable, lo que nosotros llamamos una entidad política, elementos naturales, como los cerros, manantiales y ecosistemas que constituían su territorio, y también elementos sobrenaturales, como su dios patrono y su

paisaje ritual. Por ello si queremos comprender más cabalmente las historias de los orígenes de los altépetl debemos dejar de lado las distinciones que hacemos habitualmente entre cultura y naturaleza, así como entre naturaleza y sobrenaturaleza, para intentar comprender la manera en que estos ámbitos se integraban en las historias nahuas. Esta perspectiva de análisis nos ayudará también a superar la dicotomía entre historia y mito que identifica a la primera con lo social y al segundo con lo sobrenatural.³⁶

Hasta ahora he hablado del altépetl como si fuera únicamente una entidad local y autocontenida. Sin embargo, los diferentes altépetl del valle de México formaban parte de un sistema más amplio de interdependencia política, económica y cultural. En primer lugar, para poder funcionar plenamente como tal, cada altépetl requería del reconocimiento de sus altépetl vecinos. Por otro lado, los altépetl competían entre sí por el control del territorio y de los recursos relativamente escasos de la región. De igual modo intercambiaban constantemente grupos y personas, desde los humildes *calpulli* de campesinos que emigraban de uno a otro, hasta los miembros de sus linajes gobernantes que se casaban entre sí para establecer alianzas dinásticas. Además, comerciaban continuamente, intercambiando los productos de sus respectivos hábitats naturales, por ejemplo, los alimentos lacustres de Mexico-Tenochtitlan y de Xochimilco por la piedra y la madera de las regiones montañosas de Chalco, o los productos de maguay de los señoríos tepanecas como Azcapotzalco y Cuauhtitlan. Al mismo tiempo, se hacían la guerra y se conquistaban, por lo que existían altépetl más poderosos, como Azcapotzalco hasta el siglo xv, y después Mexico y Tetzaco, que dominaban militar y políticamente a los más débiles, forzándolos a pagar tributo en bienes y servicios, aunque nunca abolían su autonomía interna ni su identidad étnica particular. Finalmente, todos los altépetl del valle de México compartían elementos culturales esenciales, entre los que destacan un idioma dominante, el náhuatl, así como las identidades culturales tolteca y chichimeca y los “bienes culturales” que las encarnaban.

Toltecas y chichimecas

En el siglo xvi, los pueblos del valle de México y más ampliamente los del altiplano central compartían dos identidades culturales: la tolteca y la chichimeca.

Los grupos toltecas se caracterizaban por habitar ciudades donde construían casas y palacios de cal y canto, por tener una forma de gobierno centralizada

³⁶ Latour, *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*.

y altamente organizada, así como una forma de vida muy refinada. Producían además libros pictográficos y mapas y eran grandes artífices de la plumería, la metalurgia y otros oficios. También eran hablantes de la lengua náhuatl y valoraban mucho el uso correcto y la elegante retórica en ese idioma. Finalmente practicaban la agricultura intensiva, por medio de sistemas de riego y de chinampas.

Los toltecas habitaban generalmente las zonas lacustres y fluviales y las tierras planas, y muchas veces pantanosas, a su alrededor. El estrecho vínculo de su identidad cultural con ese medio ambiente era evidente desde su propio nombre, pues *tolteca* significa “habitante de Tollan”, y Tollan significa “tular”, “lugar de juncias”, es decir describe un entorno ecológico acuático y pantanoso como el que existía en los lagos del valle de México.

Las fuentes históricas indígenas y españolas describen con gran detalle las riquezas y esplendor de la ciudad de Tollan, donde se originaron los toltecas y su tradición cultural y donde se fundaron las dinastías de *tlatoque* que eran herederas y continuadoras de esa tradición. Las descripciones de esta gran urbe y de la vida tolteca son claramente idealizadas, pues describen templos construidos enteramente de piedras y metales preciosos, cuentan que las mazorcas eran tan grandes que apenas podían ser abrazadas por una persona y que el algodón crecía ya teñido.³⁷ Diversos investigadores han propuesto que Tollan era en realidad un arquetipo de la ciudad tolteca ideal y que existieron muchas ciudades terrestres que lo imitaron y buscaron identificarse con él.³⁸

Los pueblos toltecas que vivían en el valle de México, como los colhuas, los chalcas y los tlacochalcas, se proclamaban herederos directos de los habitantes de esta original y gloriosa Tollan, pues sus gobernantes pertenecían al linaje fundado por el gobernante-dios Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl en esa ciudad, y porque los bienes culturales toltecas que poseían les habían sido heredados por aquellos primeros toltecas.

Los chichimecas, en contraste con los toltecas, habitaban en cuevas y en poblados dispersos cuyos edificios estaban construidos con materiales perecederos como paja y cuero y vestían únicamente las pieles de los animales que capturaban. Para subsistir se dedicaban fundamentalmente a la caza y la recolección. Su cultura material era rústica, pues se reducía a una serie de implementos básicos como el arco y la flecha y una red llamada *chitatli*, donde cargaban sus escasas posesiones. Aunque las fuentes afirman que tenían reyes y gobernantes, descri-

37 Sahagún, *The Florentine Codex*, v. 3, 13.

38 López Austin y López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá: Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*.

ben su forma de organización social como mucho más sencilla y menos regimendada que la de los toltecas. También afirman que su vida religiosa se centraba en el culto al Sol, así como en rituales de cacería y en el sacrificio de animales. En general, las fuentes del valle de México coinciden en que los chichimecas hablaban otomí, o lenguas emparentadas con ese idioma.

Esta descripción de la rústica vida chichimeca es tan idealizada como la de la civilizada vida tolteca. Como veremos en el capítulo 5, las propias fuentes nos proporcionan indicios de que los chichimecas del valle de México no eran en realidad cazadores-recolectores, sino que practicaban una agricultura itinerante y poco intensiva, centrada en la roza y la quema.

Existen diversas etimologías para la palabra chichimeca, pero ninguna es ententeramente convincente. Una la asocia con *chichi*, “perro”, y *mecatl*, “linaje o descendencia”, lo que significaría “gente del linaje del perro”. Otra lectura asocia *chichi* con “mamar pecho” o con “chupar sangre”. Otra más la asocia con las águilas.³⁹

En el valle de México los chichimecas se identificaban claramente con las zonas de pie de monte y las agrestes serranías que rodeaban los grandes lagos, pues su forma de vida, que combinaba la práctica de la agricultura de roza y quema con la caza y la recolección de plantas silvestres, era idónea para esos ecosistemas.

Desde el siglo xvi hasta la fecha, los autores occidentales han interpretado estos conceptos complementarios como si fueran equivalentes a nuestras propias categorías de “civilizados” y “bárbaros”. Esto los ha llevado a sobrevalorar la tradición tolteca, a la que consideran una cultura más avanzada y superior, y a subestimar la chichimeca por atrasada e inferior.

A partir de esta identificación y de una lectura excesivamente literal de las fuentes, particularmente de aquellas provenientes de Tetzaco, se ha planteado que los pueblos del valle de México practicaban originalmente la primitiva o bárbara forma de vida chichimeca, pero que adoptaron la civilizada forma de vida tolteca gracias a su contacto con los pueblos toltecas de la zona. Los autores españoles del periodo colonial, como Torquemada y Clavijero, consideraron esta transformación como el paso de la “barbarie” chichimeca a la “civilización” y “policía” tolteca. En el siglo xx Paul Kirchhoff realizó una lectura antropológica de este proceso y lo interpretó como un caso de evolución cultural.⁴⁰ Esta interpretación

³⁹ Reyes García y Güemes, “La zona del altiplano central en el Posclásico: la etapa chichimeca”, 241-242.

⁴⁰ Kirchhoff, “Civilizing the Chichimecs: A Chapter in the Culture History of Ancient Mexico”. Sus ideas fueron retomadas y desarrolladas por Miguel León-Portilla en su artículo “El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl”.

ha sido aceptada generalmente por los autores que tratan de la historia de los pueblos del valle de México e incluso algunos han llegado a celebrar la “milagrosa” transformación de los mexicas de una banda itinerante de cazadores-recolectores chichimecas a una poderosa civilización tolteca en menos de dos siglos.⁴¹

Sin embargo, esta interpretación no es correcta porque parte de nuestra concepción de la existencia de una contraposición insalvable entre barbarie y civilización, y de la necesaria superación de la primera por la segunda, y por ello nos impide reconocer que las fuentes afirman explícitamente que todos los altépetl del valle de México combinaron elementos culturales chichimecas y elementos culturales toltecas para crear una identidad híbrida y complementaria. Así, los grupos más chichimecas, como los seguidores de Xólotl que se establecieron en Tenayocan, Azcapotzalco y Tetzoco, se mezclaron con los colhuas y los chalcas y recibieron de ellos muchos bienes culturales toltecas de modo que “toltequizaron” su cultura, su identidad y su organización social y política. Pero al mismo tiempo, los altépetl más toltecas, como Colhuacan y Chalco, recibieron a grupos de chichimecas y sus bienes culturales de modo que “chichimequizaron” sus culturas. Este proceso de intercambio cultural se dio de manera simultánea y paralela entre los diferentes altépetl del valle de México, de modo que podemos plantear que fue resultado de las presiones competitivas que existían entre ellos, así como de las cambiantes definiciones de legitimidad política y de identidad cultural que iban construyendo.

Este intercambio fue posible porque desde la perspectiva indígena las identidades toltecas y chichimecas no eran concebidas como incompatibles, ni se consideraba que una fuera superior, o más deseable, que la otra. Por el contrario, para funcionar plenamente como tal todo altépetl requería de ambas. Esto es particularmente evidente en el terreno ecológico y productivo, en el cual el ámbito tolteca de las lagunas y la agricultura intensiva producía maíz y otras plantas cultivadas que debían ser complementados por los productos del ámbito chichimeca de los cerros, como madera, piedra, carne y pieles de animales, especies vegetales silvestres o maíz tierno. Por ello, el territorio de casi todos los altépetl del valle de México abarcaba ambos ámbitos ecológicos y culturales, y su identidad era a la vez chichimeca y tolteca. De modo similar, a un nivel simbólico y cultural, las virtudes toltecas, como la civilización, el conocimiento, la habilidad artística, el buen hablar, debían ser complementadas por las virtudes chichimecas, como la fuerza física, la valentía y la capacidad cinegética y guerrera.⁴²

⁴¹ Duverger, *L'origine des aztèques*.

⁴² Graulich ha señalado el gran valor que tenían en los relatos nahuas las características chichimecas en contraposición con las toltecas. Graulich, “Aspects mythiques des pérégrinations mexicas”.

En suma, en el valle de México no existió una transformación evolutiva de los chichimecas en toltecas, sino un proceso de adición y combinación de estas dos identidades. Esto no debe sorprendernos, pues es característico de la lógica cultural mesoamericana, donde el dualismo era fundamental y los términos opuestos, como cielo-tierra, frío-caliente, o masculino-femenino, no se concebían como incompatibles sino como complementarios y mutuamente necesarios.⁴³ Esta lógica que Barbara Tedlock ha llamado “dualismo complementario” permite sumar e incorporar identidades diferentes en un proceso de enriquecimiento que se contrapone a la lógica occidental del “dualismo analítico”, en el que un término definido como superior debe imponerse o sustituir al otro.⁴⁴

Los bienes culturales

Los intercambios culturales e identitarios entre los toltecas y los chichimecas se dieron por medio de los siguientes mecanismos: la llegada e incorporación de grupos portadores de alguna de las dos identidades, como los inmigrantes mexicas y colhuas de tradición tolteca que se instalaron en Tetzaco, o los inmigrantes chichimecas que poblaron Chalco; la realización de pactos matrimoniales entre dinastías de *tlatoque* toltecas y chichimecas, y el intercambio de “bienes culturales” toltecas y chichimecas.

Aunque el concepto de “bienes culturales” no existe explícitamente en las fuentes, lo he reconstruido a partir del análisis de la naturaleza y la lógica de los intercambios culturales e identitarios entre toltecas y chichimecas. De acuerdo con mi reconstrucción, los “bienes culturales” consistían en costumbres, rituales, tecnologías y prácticas culturales que pertenecían a un grupo particular y también en los derechos políticos, dinásticos y religiosos necesarios para emplearlos. Entre los bienes culturales toltecas se contaban la agricultura en general —así como la agricultura intensiva basada en la irrigación y las chinampas—; la escritura y la elaboración de libros pictográficos, mapas y catastros; el sacrificio humano y ciertas formas de culto a los dioses; los oficios suntuarios como el trabajo de la pluma o los metales, así como la vida en ciudades y las formas de gobierno que emulaban la vida en Tollan. Los bienes culturales chichimecas eran, entre otros, las distintas formas de cacería y de recolección, la valentía en la guerra y el ímpetu conquistador, los rituales de flechamiento, el sacrificio animal y el culto al Sol, la utilización de ropas de piel y la vida en cuevas.

43 López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*.

44 B. Tedlock, *Time and the Highland Maya*, 43.

Los bienes culturales son realidades multidimensionales que no deben reducirse únicamente a los elementos tecnológicos que los componen, como tendemos a hacer a partir de nuestras propias concepciones del progreso material. Por ejemplo, cuando las fuentes nos dicen que los chalcas enseñaron a los acolhuas de Tetzco y Coatlichan a plantar el maíz, este intercambio no debe interpretarse únicamente, como ha sido hasta la fecha, como una transferencia tecnológica que permitió a éstos aprender a cultivar, sino también como la transferencia de un derecho político y religioso a practicar cierto tipo de agricultura, así como, probablemente, de ciertas semillas sagradas que constituirían el “corazón” del maíz de los acolhuas y de ciertos rituales que debían acompañar su utilización; otra dimensión de esta transferencia fue el establecimiento de una relación de alianza dinástica y de intercambio recíproco entre estas dos entidades políticas.⁴⁵

Por ello, los bienes culturales, al igual que el altépetl y las identidades culturales tolteca y chichimeca, combinaban elementos políticos, religiosos, culturales y naturales. Por medio de su intercambio, los altépetl del valle de México construyeron una compleja red de alianzas dinásticas y políticas que fueron la base del sistema político-económico que los integró.

LAS FORMAS DE LA HISTORIA

A lo largo de este libro veremos cómo las historias de origen de los altépetl del valle de México utilizan estos conceptos fundamentales y los despliegan en el tiempo y en el espacio, modificándolos y combinándolos. Puede decirse que estos conceptos no funcionan como los arquetipos rígidos e inmutables propios del mito, sino como instrumentos políticos y culturales que se adaptan a las cambiantes realidades y necesidades de los grupos humanos que los utilizan. Por ello, entender la especificidad y la historicidad de los conceptos políticos que articulan las historias indígenas nos permitirá reconocer más cabalmente la historicidad de estos relatos y dialogar con ellos de una manera más compleja.

De esta manera podremos comprender las formas en que las tradiciones históricas indígenas articulaban el tiempo de modo tal que su pasado adquiriría sentido y definía la identidad de los grupos humanos en el presente y así les permitía actuar en él con una expectativa hacia su futuro. Esta relación particular entre pasado, presente y futuro se puede analizar a partir del concepto de “régimen

45 Esta interpretación será desarrollada en el quinto capítulo.

de historicidad”, desarrollado por François Hartog con base en las reflexiones de Claude Lévi-Strauss, Marshall Sahlins y Koselleck.⁴⁶

En el régimen de historicidad de los pueblos nahuas del periodo posclásico, el altépetl era el centro del devenir histórico y temporal, pues su conformación y transformaciones en el tiempo servían para articular el pasado con el presente, mientras su continuidad orientaba las acciones de sus miembros hacia el futuro. Por ello los actores históricos, desde el dios patrono hasta los gobernantes, pasando por el conjunto del pueblo, adquirirían significación en la historia únicamente en cuanto contribuían a la formación, transformación y continuación de la entidad política.⁴⁷

Igualmente, los eventos que se registraban en la historia eran aquellos que afectaban al altépetl, a su organización y gobierno, a su identidad, a su territorio y a su autonomía política. Estos eventos podían ser políticos, como el ascenso de un gobernante al trono o el establecimiento de un pacto dinástico; rituales, como la realización de una fiesta de atadura de años al fin de un periodo de 52 años; sociales, como la adopción de un bien cultural tolteca o chichimeca; sobrenaturales, como la manifestación de un dios, e incluso naturales, como la ausencia o presencia de lluvia, pero todos importaban en cuanto afectaban a la entidad política y se vinculaban con su destino.

A mayor profundidad, la historia del altépetl configuraba el tiempo mismo, pues cada pueblo tenía una cuenta propia de los años que se había iniciado en el momento del comienzo de su migración al salir de Chicomóztoc, había continuado ininterrumpidamente hasta el presente y, en teoría, habría de seguir hacia el futuro, mientras sobreviviera el altépetl. El altépetl configuraba también el espacio donde se desarrollaba la historia, tanto antes de la fundación, cuando la búsqueda de un lugar dónde establecerse había sido el principal objetivo de los pueblos en migración, como después de ésta, cuando el templo de la entidad política se había convertido en el centro cósmico alrededor del cual se articulaban los cuatro rumbos del universo.

Por otra parte, el altépetl se relacionaba con otros niveles y realidades en el cosmos, tanto pasados como presentes. En primer lugar, la historia del altépetl, su surgimiento, sus transformaciones y su eventual, e inevitable, destrucción, reproducían y se hacían eco de la historia cósmica en la que el mundo había sido creado y destruido varias veces. Además, como entidad política, el altépetl se

⁴⁶ Hartog, *Régimes d'historicité-Présentisme et expériences du temps*.

⁴⁷ En su análisis de las historias mexicas Elizabeth Boone ha llegado a conclusiones muy similares, *Stories in Red and Black*, 198.

organizaba a partir del modelo tolteca, y de esta manera se concebía como una repetición, o encarnación, de la arquetípica ciudad de Tollan. También su dios patrono se relacionaba con los otros dioses patronos y con las demás deidades en un complejo juego de correspondencias en que las jerarquías entre las entidades políticas humanas reflejaban, y determinaban, las jerarquías entre las entidades divinas. Finalmente, el altépetl no era sólo una entidad social, sino también un territorio ritualizado y humanizado, un cerro y una fuente de agua, un ecosistema explotado por el grupo de acuerdo con su identidad cultural, y su existencia y continuidad eran evidentes en ese paisaje transformado por el hombre.

A lo largo de las siguientes páginas veremos cómo funcionaba este régimen de historicidad y cómo los altépetl del valle de México se constituyeron en el tiempo y en el espacio, a la vez que construyeron unas elaboradas tradiciones históricas para narrar su origen y su devenir.