

LA HISTORICIDAD DE LOS ALTÉPETL

LA RECONSTRUCCIÓN DE LAS HISTORIAS de origen de los altépetl de Colhuacan, Cuauhtitlan, Tetzoco, Chalco y Mexico a lo largo de este libro ha mostrado la riqueza de información y de contenidos simbólicos, religiosos, políticos y culturales que nos brindan las fuentes de principios del periodo colonial. El coro de versiones y tradiciones que hemos escuchado es tan plural como lo era el valle de México y a veces resulta tan discordante como fueron conflictivas las relaciones entre las entidades políticas que convivían en esa región. Sin embargo, también muestra una clara convergencia entre las tradiciones históricas de los diferentes altépetl, pues todas, incluso la mexica, que se presenta y ha sido tomada como completamente excepcional, abordan los mismos temas y manejan los mismos conceptos políticos y símbolos étnicos, políticos y religiosos, así como todos los altépetl definían identidades étnicas y culturales que eran claramente diferentes pero que estaban a la vez construidas a partir de elementos comunes.

Esta unidad era producto, en primer lugar, del hecho de que los diferentes pueblos del valle de México pertenecían al mismo universo cultural mesoamericano y más específicamente tolteca, chichimeca y náhuatl. Pero fue resultado también de la historia compartida por estos diferentes grupos desde que se establecieron en la región y a lo largo de los siglos en que constituyeron sus altépetl. Por ello debe ser considerada no como comprobación de la existencia de una estática continuidad y unidad cultural mesoamericana, sino como evidencia de la historicidad de las entidades políticas indígenas y de sus identidades, así como de las propias tradiciones históricas que narraban estos procesos.

Los altépetl como parte de un sistema emergente

El elemento fundamental del régimen de historicidad náhuatl era el altépetl, pues la constitución y las transformaciones de estas entidades políticas eran el tema central de las diferentes tradiciones históricas indígenas y cada una se definía, en primer lugar, por su pertenencia a un altépetl particular, al grado de que cada una de ellas llevaba su propia cuenta del tiempo. Además, la función fundamental de las historias era demostrar la legitimidad de sus altépetl y

defender sus derechos políticos y territoriales, así como los privilegios de sus elites gobernantes.

Como hemos visto, este etnocentrismo no impedía que las historias de los altépetl vieran más allá de sus fronteras, pues las relaciones de cada entidad política con sus vecinas eran fundamentales para su historia y también porque uno de sus públicos eran esos mismos grupos vecinos, rivales y dominadores, ante los que tenían que demostrar su legitimidad y defender sus derechos.

Podemos decir que los altépetl del valle de México constituyeron un sistema regional, político, económico y cultural que los integraba a todos a partir de su relativa autonomía y diferencia. Este sistema, como los altépetl mismos, era emergente, es decir, no estaba definido de antemano sino que se constituyó y elaboró a lo largo del tiempo, adaptando las herencias culturales de sus participantes a las cambiantes realidades producidas por su propia dinámica.¹ Esto significa que al constituir sus altépetl, y al conformar el sistema regional del que formaban parte, los grupos del valle de México no aplicaron automática o mecánicamente un arquetipo político, religioso y cultural ya existente sino que modificaron de manera creativa estos arquetipos y crearon nuevas formas de organización política, de configuración religiosa y territorial, de identidad étnica y de narración histórica, para adaptarse a las cambiantes realidades políticas, sociales y culturales que ellos mismos iban generando.

Cada altépetl en formación tenía que competir con sus vecinos por el control de un territorio que era relativamente escaso, así como de los recursos naturales de los diferentes ecosistemas que existían en él, lo mismo que por el control de las redes comerciales, por el dominio militar y por el reconocimiento de su legitimidad política. Esta competencia ponía en juego la supervivencia misma de cada entidad política y entre todas fueron definiendo reglas siempre cambiantes de cómo debían organizarse y qué características debían tener: todas tuvieron que adaptarse a ellas paulatinamente.

Por dar un ejemplo, si el altépetl de Tetzaco o el de Mexico-Tenochtitlan intensificó su producción agrícola por medio del uso de técnicas de irrigación, de una organización territorial más concentrada y de formas de registro geográfico y censal que hacían más eficiente el control del trabajo de su población y el cobro de tributos —todos ellos bienes culturales toltecas que son mencionados en las

¹ El concepto de emergencia se originó en la biología para explicar el hecho de que los seres vivos tienen propiedades organizativas que no pueden ser previstas a partir de las características de sus partes constituyentes y que, por lo tanto, no están enteramente determinadas, sino que tienen cierto nivel de contingencia: Tedlock, "Introduction": 9.

fuentes— su resultante fortalecimiento económico y político presionaba a otros altépetl como Cuauhtitlan para que adoptaran reformas similares o se vieran en una situación de debilidad relativa que podía amenazar su independencia e incluso su supervivencia. Por ello, la recepción de los grupos colhuas en este último altépetl puede entenderse como una manera de adaptarse a una nueva realidad.

En el sentido inverso, el control que los altépetl chalcas toltecas establecieron sobre las zonas chichimecas del pie de monte, gracias a la conquista de Amaquemecan por los totolimpanecas, les permitió ampliar su base de recursos y los fortaleció en relación con otras entidades políticas que también controlaban ecosistemas de ese tipo, como Tetzco. La misma presión puede explicar las medidas adoptadas por este último altépetl para aumentar su control sobre los chichimecas del pie de monte aledaño a su ciudad.

De igual modo, podemos plantear que las dificultades que experimentaron los mexicas para fundar su altépetl se debieron, sobre todo, a que no podían encontrar una manera satisfactoria de integrarse a este sistema, pues las entidades políticas más poderosas, sobre todo Xaltocan, Azcapotzalco y Colhuacan, no querían darles un lugar en él. Finalmente, la única manera en que lograron su objetivo fue apoderándose de la dinastía gobernante y de la identidad del último de estos altépetl, lo que demuestra, más allá de toda duda, que la historia de los mexicas no tiene nada de excepcional y que fueron uno más de los miembros de un sistema político plural.

Las cambiantes identidades

La historicidad de las entidades políticas indígenas resulta particularmente evidente en el ámbito de las identidades étnicas. Todos los grupos que hemos estudiado, desde los de más rancia raigambre tolteca, como los colhuas y los chalcas atencas y tlacochalcas, hasta los más orgullosamente chichimecas, como los cuauhtitlancalques, los tetzcocanos y los chalcas totolimpanecas, pasando por los grupos que ocupaban una posición intermedia o más indefinida, como los mexicas y los chalcas tenancas, experimentaron profundas transformaciones en sus identidades y composición étnica a lo largo del tiempo, incorporando a sus altépetl bienes culturales y personas de las tradiciones ajenas, así como expulsando a los miembros propios que se incorporaban a altépetl distintos.

Estas transformaciones de la identidad étnica adquieren una gran importancia en los relatos de las tradiciones históricas indígenas, aun en el caso de los mexicas, cuyas historias parecen menospreciar sistemáticamente el intercambio con los otros grupos de la región. Las fuentes de la familia de la *Crónica X* dan una

gran importancia a los conflictos y separaciones que experimentaron los emigrantes desde Michoacan hasta Coatépec y que produjeron una creciente definición y depuración de su identidad; de igual modo, la mayoría de las historias de este altépetl describen con detalle el complejo proceso por medio del cual los mexicas fueron primeramente sometidos por los colhuas, luego emparentaron con ellos y, finalmente, terminaron apoderándose de su linaje de gobernantes y de su identidad étnica tolteca.

Por su parte, las otras tradiciones históricas de los altépetl del valle de México describen con lujo de detalle los intercambios de bienes culturales, dinásticos y de grupos de personas que modificaron de manera irreversible la conformación étnica y cultural de sus altépetl.

Como afirmé en el primer capítulo, y como he demostrado a lo largo de este libro, estas modificaciones e intercambios no pueden reducirse a un proceso lineal de “evolución” o “aculturación tolteca”, pues afectaron también a los grupos originalmente toltecas, que fueron chichimequizados. La interpretación más cuidadosa de las fuentes, a partir de un reconocimiento de la especificidad de los conceptos históricos indígenas, permite en cambio plantear que se trató de un proceso de intercambio ceremonial entre las entidades políticas vecinas, aliadas y rivales del valle de México. Este intercambio ceremonial tenía múltiples dimensiones pues incluía, como ya vemos, tanto el establecimiento de pactos dinásticos como el movimiento de bienes y productos, alimentos, objetos rituales, libros, ideas y tecnologías, formas de organización política y de producción agrícola, así como los derechos políticos y rituales para realizar ciertas ceremonias, utilizar ciertos bienes y aplicar ciertas tecnologías y también, finalmente, el movimiento de personas, grupos de especialistas.

Estos intercambios ceremoniales permitían establecer relaciones políticas más o menos estables entre los diferentes altépetl pues creaban vínculos dinásticos, étnicos y culturales entre ellos, así como obligaciones de reciprocidad que seguramente facilitaban futuros intercambios. También condujeron a una convergencia identitaria entre las diferentes entidades políticas, como partes del emergente sistema político regional. Esta convergencia, muy probablemente se convirtió también en un imperativo para los diferentes altépetl, pues para formar parte reconocida y legítima del emergente sistema político y cultural del valle de México necesitaban adaptarse a sus cambiantes requerimientos, de modo que los grupos chichimecas tuvieron que toltequizarse y los grupos toltecas tuvieron que chichimequizarse.

Una vez más, el caso supuestamente excepcional de los mexicas confirma este fenómeno general. Es posible plantear que las tradiciones históricas mexicas, más

que negar la existencia de estos intercambios ceremoniales y su importancia para la conformación de la identidad étnica de su altépetl, lo que les hubiera impedido explicar plenamente su origen y su legitimidad, intentaban menospreciar, o negar completamente las obligaciones recíprocas que pudieran haber resultado de ellos. La larga y compleja serie de intercambios dinásticos y de bienes culturales toltecas con los colhuas era narrada por eso como una serie de enfrentamientos, marcadas por un conflicto inicial, un cautiverio y un conflicto final, lo que liberaba a los mexicas de cualquier obligación o deuda con quienes les habían dado bienes culturales tan importantes como su linaje gobernante y su identidad tolteca.

Este proceso de convergencia entre las identidades de los diferentes altépetl que habitaban el valle de México demuestra claramente que éstas no eran fijas, ni unitarias, ni excluyentes, sino cambiantes, plurales y aditivas, lo que debe llevarnos a cuestionar profundamente los enfoques que se han utilizado hasta ahora para analizarlas y definir las.

En primer lugar, si las identidades étnicas indígenas no eran inmutables, hay que relativizar la importancia del origen para la definición identitaria. De acuerdo con el modelo de la ideología “zuyuana”, o tolteca, planteado por López Austin y López Luján, las identidades de los diferentes pueblos fueron definidas misticamente en el momento de la salida de Chicomóztoc² y esta definición era irreversible y definitiva, pues, según las premisas del modelo del pensamiento mítico propuesto por el primero de estos autores, constituía una “clase”, es decir, un tipo fijo de ser que no podía ser modificado en el tiempo histórico de los hombres.³ Sin embargo, el hecho de que las identidades de los diferentes grupos se modificaran en el complejo proceso de constitución de cada altépetl y que convergieran con las de sus vecinos muestra que esta definición originaria no bastaba para explicar la identidad final de cada grupo. Por ejemplo, si bien el carácter agresivo y sacrificador de los mexicas fue definido inicialmente cuando inmolaron a los mimixcoas a su paso por el desierto de Chicomóztoc, fue confirmado y depurado por los sucesivos eventos de la migración en Malinalco, Coatépéc y Colhuacan. Igualmente, la vinculación entre la identidad étnica de este grupo y el ecosistema lacustre pantanoso fue profundizándose al ritmo de sus mudanzas y dispersiones por el valle de México y se transformó de ser en su origen un vínculo general con diversos ecosistemas de ese tipo, como el de Aztlan, el de Michoacan y el de Coatépéc, a un vínculo específico e indisoluble con un ecosistema particular, el del lago de Tetzco.

² López Austin, *Mito y realidad de Zuyuá*: 53-54.

³ López Austin, *Los mitos del tlacuache*.

Puede plantearse que para poder funcionar plenamente como identidades étnicas, es decir como identidades culturales con una función política, las identidades indígenas tenían que ser capaces de modificarse en el tiempo para vincularse de manera irreversible con un territorio particular, el del altépetl.

En segundo lugar, reconocer que las identidades étnicas indígenas eran plurales y aditivas nos permite comprender que la adopción de nuevos rasgos identitarios, como podían ser los de origen tolteca para los pueblos chichimecas, o viceversa, no implicaba el abandono de los rasgos identitarios previamente existentes. Por eso las identidades tolteca y chichimeca no eran mutuamente excluyentes, sino complementarias, como eran complementarias las identidades particulares de cada altépetl y la identidad tolteca-chichimeca más general que construyeron conjuntamente por medio de sus intercambios ceremoniales. Es así que los mexicas podían definir su identidad a la vez como provenientes de Aztlan y como seguidores de Huitzilopochtli, como chichimecas sacrificadores y como colhuas, de raíz tolteca. Por ello, Alva Ixtlilxóchitl exalta paralelamente el bravío origen chichimeca de la dinastía de Xólotl, el lustre tolteca que ésta recibió por medio de los intercambios ceremoniales que realizó con Colhuacan, Chalco y Mexico-Tenochtitlan y el cristianismo que adoptó en el siglo xvi.

La compleja superposición de rasgos identitarios de diferentes orígenes que acabó por definir la identidad de cada altépetl del valle de México demuestra la profunda historicidad de estas identidades, pues fueron construidas en un proceso diacrónico de modificación interna del grupo y de interacción con sus vecinos, un proceso emergente que, aunque sea narrado retrospectivamente de manera teleológica, no era ni previsible ni predeterminado.

Las tradiciones históricas como parte de la historia

A lo largo de este libro ha quedado claro que las tradiciones históricas indígenas eran un componente esencial de los altépetl, pues la memoria y el registro de cómo habían sido constituidos servían para definir su identidad, establecer la legitimidad de su linaje de *tlatoque* y defender sus derechos territoriales y políticos.

Más allá de estas funciones, puede afirmarse que el vínculo de los altépetl con las historias era aún más profundo, pues ellas también eran producto del mismo proceso que había creado las entidades políticas. Eran instituciones vivas y cambiantes como los altépetl y al igual que ellos se proyectaban hacia el futuro, pues su objetivo no era sólo hacer la crónica de eventos ya pasados, sino definir y constituir realidades presentes para garantizar su permanencia en el tiempo. Por esta razón, tenían que adaptarse a las cambiantes circunstancias

políticas y culturales dentro de las cuales debían sobrevivir y esta adaptación era una parte fundamental de las transformaciones que debían realizar las entidades políticas a las que pertenecían.

Este reconocimiento no debe llevarnos, sin embargo, a descalificar estos discursos sobre el pasado a partir de nuestra concepción de la objetividad histórica que afirma que existe, por un lado, una realidad del acontecer histórico que es independiente de la subjetividad de los actores, la historia “realmente” acontecida, y supone que debe existir, por el otro, un discurso histórico que también debe ser independiente de la subjetividad social, el discurso de la historia científica. Esta doble separación es inexistente e imposible en el régimen de historicidad náhuatl y, más genéricamente, en cualquier régimen de historicidad realmente existente.

En primer lugar, los eventos del pasado formaron parte de, y fueron conformados por, la percepción cultural y política de los actores sociales que participaron en ellos, por lo que intentar reconstruir una realidad objetiva que sea independiente del sentido que éstos le dieron es un ejercicio inútil. Esto no quiere decir, desde luego, que no debamos intentar ir más allá de la percepción y de los discursos de los actores, pero sí que debemos tener presente que la realidad objetiva no puede conocerse independientemente de ellos y que el sentido que los propios actores daban a los eventos en que participaban forma parte de cualquier cadena histórica causal que querramos reconstruir.

En segundo lugar, la idea de construir un discurso sobre el pasado independiente de la determinación y la subjetividad social es también una ilusión, pues hasta la historia más pretendidamente científica de la actualidad reproduce las ideologías de su tiempo, desde las definiciones identitarias y las certidumbres de los discursos nacionalistas, hasta la creencia en la independencia y objetividad de la ciencia.⁴ Además, en el remoto caso de que lograra esta objetividad absoluta, la historia se convertiría en un discurso carente de sentido para la sociedad donde se produce. Esto no significa, desde luego, que debamos abandonar una actitud crítica, sino que debemos estar conscientes de que las premisas de esa actitud son producto también de una situación y una determinación social y que necesitamos intentar entablar un diálogo con los discursos históricos que son producto de otra situación específica, diferente de la nuestra.

Lo que hemos analizado a lo largo de este libro es la manera particular en que los discursos de las tradiciones históricas indígenas, con toda su carga ideológica, religiosa y cultural, se articularon con los acontecimientos sociales y políticos

4 Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*.

que experimentaron los altépetl en su proceso de formación para construir una historia legitimadora y definidora de identidades, y también la manera en que los mismos discursos históricos se articularon con los altépetl y sus elites gobernantes para funcionar como garantía de su identidad, sus derechos y sus privilegios. Esta doble articulación existe, como afirmamos en el primer capítulo, en cualquier “historia oficial”, y por ello planteamos que las tradiciones históricas de los altépetl debían analizarse de la misma manera en que se analiza este tipo de discursos.

La misma perspectiva debe emplearse para entender la transformación colonial de las tradiciones históricas indígenas que produjo las fuentes que conocemos en la actualidad y en las cuales se basó este libro. Los españoles impusieron sobre los altépetl del valle de México un nuevo tipo de dominio político y también nuevas formas religiosas y culturales y éstos tuvieron que adaptarse a ellas para garantizar su supervivencia. En el nuevo contexto la historia continuó siendo un arma fundamental para la defensa de los intereses, los derechos y los privilegios de los altépetl y de sus elites gobernantes, y por ello las tradiciones históricas indígenas pasaron por un proceso de adaptación paralela y equivalente al que experimentaron sus entidades políticas.

En estas transformaciones, como en otras que habían sucedido anteriormente, se utilizaron los mecanismos aditivos de la lógica cultural mesoamericana, de modo que la aceptación de conceptos, formas de notación, géneros y valores cristianos y europeos no implicó necesariamente el abandono o la sustitución de los indígenas, sino muchas veces vino a complementarlos. Por ello las fuentes son documentos de gran complejidad que se dirigían al mismo tiempo a sus públicos indígenas tradicionales, para los cuales conservaban los elementos prehispánicos políticos, simbólicos y legitimadores clave de sus argumentaciones, y a los nuevos públicos españoles, para los que realizaron una magna labor de traducción y adaptación cultural, religiosa, cronológica, formal y lingüística.

Tan vinculadas estaban las tradiciones históricas a los altépetl y su destino que desaparecieron finalmente a principios del siglo XVII cuando las elites gobernantes que las sostenían perdieron su situación de privilegio y se disolvieron virtualmente como grupo social. Pero los textos pictográficos y alfabéticos que habían producido les sobrevivieron y continuaron funcionando dentro de un contexto radicalmente diferente, el de la historia occidental practicada por los criollos y europeos de la Nueva España y posteriormente de la historiografía nacionalista mexicana y la historiografía científica moderna. El que hayan podido incorporarse con tanto éxito a estas tradiciones históricas tan distintas muestra, por un lado, su riqueza informativa y, por el otro, el éxito de la adaptación que

realizaron los transmisores de las tradiciones históricas indígenas en el periodo colonial temprano. Por ello, podemos decir que si hoy las comunidades del valle de México, el Estado-nación mexicano y los grupos chicanos en Estados Unidos pueden reivindicar su origen en los mexicas y en su migración desde Aztlan, es gracias a la vitalidad y la fuerza cultural que tuvieron las tradiciones históricas indígenas y los altépetl a los que pertenecían hace casi medio milenio.

