

**ACADEMIA MEXICANA
DE LA HISTORIA
CORRESPONDIENTE DE LA REAL DE MADRID**



DISCURSO DE RECEPCIÓN DEL:

Dr. Enrique Florescano

Sillón: 16

18 de julio de 1989

RESPUESTA DEL ACADÉMICO:

Luis González

Mito e historia en la memoria mexicana

Señor director de la Academia Mexicana de la Historia, señores académicos, señoras y señores:

No puedo ocultar la satisfacción que me produce estar en la casa de la Academia Mexicana de la Historia y de ser recibido en el grupo de sus miembros de número. Esta ceremonia es para mí grata y emotiva porque entro en una casa donde todos los rostros me son familiares y me remiten a momentos decisivos de mi vida: están mis maestros, quienes me enseñaron a leer el pensamiento y las acciones de los hombres del pasado y me instruyeron en las exigencias del oficio de historiador. Están aquí los compañeros y los colegas con quienes, en los años de formación, compartí proyectos y lecturas comunes, discusiones sin término, empresas de libros, tareas de aprendizaje y viajes por el pasado y el presente. Me recibe un maestro entrañable, un amigo que me ha brindado lecciones permanentes de generosidad, inteligencia, creatividad y pasión fiel y desbordada por la historia. Y además, entro en esta Academia a ocupar el lugar que en ella había tenido el recordado maestro Wigberto Jiménez Moreno.

Conocí a don Wigberto en un momento inolvidable de mi formación, cuando por primera vez sentí la combustión que produce el acto de ensimismarse en un tema de investigación y todas las energías y los sentidos se imantan hacia ese objetivo. Era el año de 1962, acababa de entrar a hacer mis estudios en El Colegio de México, y antes de que don Silvio Zavala me indujera a investigar ciertos problemas rigurosos de precios del maíz, caí en los seductores temas de Quetzalcóatl y la Tula maravillosa que describían las crónicas antiguas. Acerca de estos temas, me indicaron, era indispensable consultar a don Wigberto Jiménez Moreno.

Lo visité en sus oficinas del Departamento de Investigaciones Históricas, en el cerro mítico de Chapultepec, sin sospechar que ese encuentro iba a crear una relación tan prolongada y estrecha con su persona, con su obra y con las instituciones que había fundado.

Recuerdo que me anonadó su erudición, que me hizo más preguntas que las que yo había pensado hacerle, y que me impuso una bibliografía abrumadora. Fue el primer diálogo del alumno con el maestro sobre un

tema compartido, una suerte de ceremonia de iniciación que todos recordamos por la fuerza emotiva de la relación personal y la sensación gratificante de ser aceptado, por primera vez, como interlocutor intelectual. Es la imagen del maestro benévolo, atento, inspirador y generoso que dejó don Wigberto en varias generaciones de historiadores y antropólogos que tuvieron la fortuna de conocerlo.

Por suerte para quienes fueron sus alumnos en la cátedra, don Wigberto fue un maestro de tiempo completo en todos sus actos: donde quiera que estuviera hacía derroche de sus asombrosos conocimientos. En los años de 1930 a 1950, la época brillante que fundó los modernos estudios históricos y antropológicos de México, Wigberto Jiménez Moreno fue una figura central, presente en casi todas las hazañas realizadas en ese tiempo. Es legendaria su curiosidad por conocer y dominar todas las áreas del saber que entonces adquirieron el rango de disciplinas académicas en nuestras instituciones: antropología, etnología, lingüística, arqueología, geografía, folclore, cronología, además de la historia, de la que practicó todas sus variantes y conoció en todas sus épocas. En esos años caracterizados por una interacción continua entre las disciplinas, por el reflujo y la revisión de conocimientos y por una asombrosa capacidad para fundar cátedras, escuelas, museos, bibliotecas, archivos e instituciones dedicadas a la investigación y la enseñanza, don Wigberto fue columna de apoyo de todas estas actividades y punto de unión en sus coincidencias. En esos años marcados por la efervescencia y la creatividad de tantos ingenios, y señalados también por rupturas y definiciones tajantes, don Wigberto tuvo la virtud de convocar la colaboración de talentos dispares y de intereses diversos: actuó como mediador creativo entre diferentes corrientes, encabezó las célebres mesas redondas y debates que señalaron nuevos rumbos a la arqueología y a la historia, fue un puente entre diversas generaciones, estableció una relación acogedora con los transterrados que por esos años llegaron al país, y se convirtió en el guía y el interlocutor obligado de los especialistas extranjeros que hacían estudios sobre México.

Su obra escrita, que todos lamentamos no culminara en los grandes conjuntos que prometía, se distingue por el rigor, la erudición y la ambición desmedida de clarificar y ordenar todos los conocimientos de la historia: las fuentes, la cronología, los métodos, las teorías, los contenidos y la misma explicación histórica. Es una obra innovadora y fuerte: en ella se sustenta parte del edificio construido por los estudiosos de la historia antigua. Además de roturar campos nuevos y publicar síntesis notables, junto con el maestro José Miranda y María Teresa Fernández, don Wigberto escribió el mejor libro de texto de la historia de México. Entre sus muchos legados está el de haber iniciado, como lo señala Alfredo López Austin, la separación

entre la historia y el mito, y de intentar explicar el mito por la historia*. Este fue el tema del que habló don Wigberto en Chapultepec hace 27 años, y fue tan persuasiva e indeleble su enseñanza, que hace poco volví a él. Es el tema al que me referiré en seguida, en homenaje al maestro creador de rutas de investigación perdurables.

Mito e historia en la memoria nahua

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 de poblaciones campesinas, que los aventajaban en 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 medio 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

*López Austin, "Wigberto Jiménez Moreno, el historiador". Palabras pronunciadas en el homenaje al maestro Wigberto Jiménez Moreno. Miércoles 19 de junio, 1985. Mimeografiado. Véase otra semblanza en Ernesto de la Torre Villar, "Wigberto Jiménez Moreno (1909- 1985) y su bibliografía antropológica e histórica", *Historia Mexicana*. Vol. XXXV, octubre-diciembre 1985, No. 138: 309-333 propios, los conocimientos y los símbolos culturales de las antiguas civilizaciones que habían creado el 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 norteadas 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 demostrado 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

¹ El estudio más reciente y amplio del mito cosmogónico de la creación de los Soles, es el de Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique anden préhispanique*, 1987: cap. III.

² Eduard Seler, por ejemplo.

eras, el relato de los mexicas es el único que habla de cinco, recortando y empequeñeciendo 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

Sin embargo, revisiones y cotejos 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 sitúan 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 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 quintaesencia 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

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: 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 Michel Graulich, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollán*. Antwerpen, Instituut voor Anmerikanistick, 1988; 54-57.

⁴ Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia*, edición facsimilar preparada por Francisco del Paso y Troncoso. Madrid, 1907: fols. 172-75; Miguel León Portilla, *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980: 28-30.

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 a 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 fabulosa de Tula y los toltecas se añadió otra imagen portentosa que describía el reino de Quetzalcóatl como una suerte de paraíso agrícola o jardín de la abundancia, 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 no les faltaba cosa alguna, 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 ancestros 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 vinieron a ser 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 forma y en los templos, en las instituciones educativas donde se formaban los sacerdotes y dirigentes mexicas.⁷ Pero durante el largo

⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*. México, Editorial Porrúa, 1956, 4 tomos. Tomo II: 185.

⁶ Ibid. T.I: 279. Véase también T.III: 184-89.

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 grandezas de sus antepasados y suyas [...] había otros cantores que componían

periodo en que no era dado comparar lo que decían los textos con los conocimientos producidos por la Arqueología, la imagen creada por lo 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 sedentarios.

En 1914 Wigberto Jiménez Moreno, Alfonso Caso, Jorge Acosta y otros historiadores y arqueólogos comenzaron a demoler la imagen de la Tollán 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 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 generaciones sucesivas hicieron de sus ancestros.

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, así hoy podemos leer con mayor claridad, tanto en los monumentos como en los textos míticos e históricos, las diferentes interpretaciones y simbolismos que cada época elaboró de sí y de su pasado.

cantares divinos de las grandezas y alabanzas de los dioses y éstos estaban en los templos". *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra firme*. México, Porrúa, 1967, 2 vols. I: 195.

⁸ Wigberto Jiménez Moreno, "Tula y los toltecas según las fuentes históricas". *Revista Mexicana de estudios Antropológicos*. 1941, T.V.; 79-84; Jorge Acosta, "Exploraciones en Tula Hidalgo, 1940", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. 1940, T. IV.

⁹ Claude Lévi-Strauss, *Mitologías. El hombre desnudo*. México, Siglo XXI, 1981: 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 estructurados 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, mas es su adopción en el modo colectivo lo que actualiza, llegado el caso, su "mitismo".

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 métodos 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 buscar "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

¹⁰ Véase Marcel Detienne, *La invención de la mitología*. Barcelona, Ediciones Península, 1985: 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: *Literacy in Additional Societies*. Cambridge, 1968; *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, 1977.

¹¹ *Manuel d'ethnographie*. París, 1947: 97; M. Detienne, ob. cit.: 52.

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

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 estos 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 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 cazadores del norte.

Pero si el edén agrícola de los textos nahuas no concuerda con el paisaje de Tula de Hidalgo, la pregunta que cabe es ¿de dónde tomaron

12 Véase "La structure des mythes", en *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, 1958: 227-55 y los estudios contenidos en *Mitológicas*

13 Véanse diversos ejemplos de estudios modernos sobre el mito en la obra ya citada de M. Detienne y en G.S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Buenos Aires, Paidós, 1985.

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. 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 ha 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 medio de la corriente se ven piedras preciosas. En dos 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. 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 inferior del mural. La deidad que ocupa el centro de la pintura parece emerger de estas aguas nutricias, en tanto que 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 de la vida. Los dos troncos del árbol al cruzarse conforman 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 ricas

¹⁴ Agustín Villagra Caletí, "Mural painting in Central Mexico", en Robert Wauchope (Editor), *Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas Press, Vol. X, 1971: 138-41; Hasso von Winning, *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, 2 tomos: I: 41-46.

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 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 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, 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 árboles que asciende hacia el, cielo, se integraron alrededor de una deidad

¹⁵ Véase Alfonso Caso, "El paraíso terrenal en Teotihuacan", *Cuadernos Americanos*, 1942, 6:127-136; Esther Pasztory, *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*. Nueva York, Garland Publishing, 1976; y Doris Heyden, *México, origen de un símbolo*. México, Departamento del Distrito Federal, 1988: 77.

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 ubican 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 de la tierra más diversos, que los hombres, con sólo hacer los sacrificios propicios y ejecutar 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

¹⁶ Pasztory, *ob. ch.*: 169, 174-79. Esta pintura, dice Pasztory, "podría representar a Tamoanchan": 178. Doris Heyden señala que "tanto el mural del 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", *ob. cit.*: 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". *La iconografía de Teotihuacan*. 1: 136.

las conducía a convertir sus centros políticos en espejo y cifra de la fundación original del cosmos. Los relatos que representan 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 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 espacial y discurrió una planeación urbana que hacía corresponder el espacio terrestre con

¹⁷ Véase Richard A. Diehl, *Tula the Toltec capital of Ancient Mexico*. Londres, Thames and Hudson, 1983.

¹⁸ Enrique Florescano, *Memoria Mexicana*. México, Joaquín Mortiz, 1987: 23-30.

¹⁹ René Millon, "Teotihuacan: City, State and Civilization", en Victoria Reifler Bricker (Editor), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas Press, 1981: 1;

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. 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 aquellos edificios, aun los destinados a los usos más profanos, presentaban la fachada y conformación de un templo.¹⁹

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

198-243. "Considerando la disposición arquitectónica de Teotihuacan, a lo largo de un eje norte a sur, se puede inferir 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", Hasso von Winning, *La iconografía de Teotihuacan*, 1: 13. Doris Heyden, "¿Un Chicomoztoc en Teotihuacan? La cueva bajo la pirámide del Sol", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Época 11, 6: 3-18; René Millon, ob. cit.: 233; Esther Pasztory. "A Reinterpretation of Teotihuacan and its Mural Painting Tradition", en Kathleen Berrin (Editor), *Feathered Serpents and Flowering Tress. Reconstructing the Murals of Teotihuacan*. Hong Kong, The Fine Arts Museums of San Francisco, 1988: 53-54 y 74.

19 René Millon, "Teotihuacan: City, State and Civilization", en Victoria Reifler Bricker (Editor), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*. Austin, University of Texas Press, 1981: 1; 198-243. "Considerando la disposición arquitectónica de Teotihuacan, a lo largo de un eje norte a sur, se puede inferir 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", Hasso von Winning, *La iconografía de Teotihuacan*, 1: 13.

20 Doris Heyden, "¿Un Chicomoztoc en Teotihuacan? La cueva bajo la pirámide del Sol", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Época 11, 6: 3-18; René Millon, ob. cit.: 233; Esther Pasztory. "A Reinterpretation of Teotihuacan and its Mural Painting Tradition", en Kathleen Berrin (Editor), *Feathered Serpents and Flowering Tress. Reconstructing the Murals of Teotihuacan*. Hong Kong, The Fine Arts Museums of San Francisco, 1988: 53-54 y 74.

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 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 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, lo graneros, el comercio, las artes y los conocimientos especializados aparecen directamente vinculados al soberano o la familia real, en Teotihuacan la mayoría de estas actividades y funciones tienen una expresión estatal.²¹

²¹ René Millon, *ob. cit.*: 215-17 y 219-22; Pasztory, 1988: 53 y 74-5.

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, cultos, 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 dirigidas 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. En primer lugar, era sinónimo de espacio sagrado: un *axis mundi* donde confluían las fuerzas que mantenían el orden universal, el lugar dónde 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 más 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 las provincias lejanas. En suma, era un microcosmos que contenía en su espacio

²² "Artistic Traditions of the Middle Classic Period", en E. Pasztory (Ed.) *Middle Classic Mesoamerica: A.D. 400-700* Nueva York, Columbia University Press, 1978: 131-132.

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 aldeas 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 también que ahí tuvieron su origen.

La pretensión de los centros ceremoniales para asumirse como 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 esplenden y el resto de las poblaciones en que son precarios o no existen. De esta forma el centro político y religioso denuncia una diferencia entre la ciudad y el campo; entre mundo bárbaro y 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 siempre un tiempo pasado, *in illo*

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 *The Pivot of the Four Quarters*. Chicago, Aldine, 1971; y *From Court to Capital*. Chicago, University of Chicago Press, 1978.

²⁴ Véanse las obras de P. Wheatley citadas en la nota 20.

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 manera que 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, debían por fuerza 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 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, tierra habitada por los dioses, lugar de los mantenimientos abundantes y principio de la sabiduría y las ciencias.

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 sentados 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 efervescente lugar de los orígenes, la fuente de la sabiduría y la ciudad magnífica.

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, pues 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

²⁵ *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973: 91.

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 aun 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, los 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 tuvieron 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 convirtiéndose en la nación más poderosa.

Esta historia salpicada de prodigios está contada en los relatos de la peregrinación y en casi todos los mitos de manera simbólica, según lo han mostrado las investigaciones más recientes.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 con 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 ese 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 cósmico 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 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 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, espinas 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

²⁶ Véase por ejemplo, Gutierre Tibon, *Historia del nombre y la fundación de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975. Michel Graulich, 1982; Christian Duverger, *El origen de los aztecas*. México, Grijalbo, 1987, y la obra ya citada de Doris Heyden, 1988.

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 arrojó al fuego fue seguido por un águila, en tanto que a Tecuciztécatl 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 agrícolas. 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, aun cuando enfermo, pobre y sin méritos, el arrojamiento de Nanahuatzin 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 400 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

²⁷ Véanse las versiones nahuas de este mito en *Historia de los mexicanos por sus pinturas* e *Historie du Mechique*, en Angel María Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos*. México, Editorial Porrúa, 1965; y la *Leyenda de los Soles*, en Primo Feliciano Velázquez, *Códice Chimalpopoca*. México, Imprenta Universitaria, 1946.

²⁸ Para estas interpretaciones véase Jacques Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens mexicains*: París, Hermann, 1940; Duverger, *El origen de los aztecas*: 286; Graulich, *Mythes et rituels*: 118-129; y Graulich, *Quetzalcóatl*: 124-126.

mujer. El Sol llamó entonces a los 400 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 400 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 400 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 400, de pronto se desgajó el árbol, tembló la tierra, se derrumbó el cerro, hirvió el agua y los cinco mimixcoa postreros cayeron sobre los 400 primeros y los destruyeron, y así le dieron de beber y 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 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 la característica de 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 *Historia de los mexicanos por sus pinturas*; y Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975; 32-34 y 214- 215.

³⁰ Para la interpretación del episodio de los mimixcoa véase Graulich, *ob. cit.*; 160-65. Este autor cita un episodio muy semejante a éste, relatado en el *Popul Vuh*, donde los quichés, invasores de las

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 difuminar 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 aún 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 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 mexicas se individualizan frente a sus congéneres: según sus crónicas ellos proceden de Aztlan y por ello se llaman 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 dominante. Según

tierras de los agricultores autóctonos, juegan el papel de los cinco mimixcoa. Véase también Duverger, *ob. ch.*: 325 y 343-47; y Graulich, *Quetzalcópill*: 131-132.

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 trastueca 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 ésta 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 de su arribo al valle de México, tiempo en que ya están asentadas en éste 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 sotos su peregrinación a la tierra prometida. Al reiniciar solos su camino Huitzilopochtli vuelve a hablarles para anunciar otra revelación: “Ahora —les dice— ya vuestro nombre no será el de aztecas, os hago entrega de vuestro nuevo nombre (...) de ahora en adelante seréis Mexitin”.³¹

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, 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

³¹ Duverger, *ob. cit.*: 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 resumen en estas páginas, aun cuando no se expone la compleja trama de símbolos, mitos e ideologías que va desmenuzando y explicando el autor.

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 legitimización 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 ancestros 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 "fueron 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, Coyoacán, Colhuacan), quienes se unieron para combatir al invasor. Los aztecas fueron derrotados por completo: su jefe Huitziliuhtl cayó prisionero de los de Colhuacan y fue sacrificado, los guerreros que no murieron padecieron esclavitud y sus mujeres fueron deportadas.

La memoria mexica se disuelve al registrar los años que siguen a esta derrota afrentosa. 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 como 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 desciende de una

"gran señora hija del rey de Colhuacan". Así, desde la fundación de México en 1325 hasta que los mexicas consolidan su poder, "la alianza con Colhuacan constituirá el eje privilegiado de toda la política mexica".³²

De este modo, al hacer suyas las tradiciones y los símbolos míticos de Chicomoztoc, Aztlan, Tula y Colhuacan, los mexicas 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 a la Cuenca de México (...). Es decir, el sincretismo azteca es eminentemente selectivo. Los aztecas *nabuatlizan* 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 modo que por todos estos hechos históricos reales 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 capital 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 quienes 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 Copil), o infaustos (los momentos de derrota y humillación) que

³² Duverger, *oh. cit.*: 238-41.

³³ *Ibid.*: 254.

adquieren el sentido de signo 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 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 ahuehuate 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 tribus [...], 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 el 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 claves 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 la concepción 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.

En efecto, es notable 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 arroyos, uno de color

³⁴ Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicayotl*. Traducción de Adrián León: México, Imprenta Universitaria, 1944: 65-65.

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, o 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 tanto como decir que México es la tierra que los aztecas "ya habían poseído en otros tiempos" y que, 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 pobladores anteriores de ese 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 lengua e inventaron el artificio de llamarse mexitin, pues de ese modo México, interpretado como *Mexi(tin) -co*, equivalía a "el lugar

³⁵ Duverger, *ob. cit.*: 101-104, 107-17; 123-38; y Graulich, *Mythes et rituels*: 210-11. A principios del 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 sino 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". 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 Krickberg ya citada: *Mitos y leyendas*: 229.

de los mexitin", adquiriría la connotación de un hombre y una fundación de los mexitin. ³⁶A su vez, esta connotación del nombre le da sustento a la figura legendaria del personaje llamado Mexitl, Mecitli o Mezitli, 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 viene a ser 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 evoca, 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 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 mexica.

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 mexica alude particularmente al topónimo Tenochtitlan. Este topónimo está compuesto de las voces *tetl*, que quiere decir piedra, *nochtli* que significa tuna (el fruto del nopal) y el locativo *Clan* 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

³⁶ *Ibid*: 148-150 y 154-157. Excavaciones recientes en el área del Templo Mayor de Tenochtitlan indican que hacia el año 1 000 había una población en ese lugar que, con motivo de una inundación, abandonó el sitio. Véase Doris Heyden, *México, origen de un símbolo*: 85-86. Véase una tesis diferente a la aquí expuesta en Carlos Martínez Marín, "La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas", en *Cuadernos Americanos*. Año XXII, Vol. CXXIX, Núm. 4, julio-agosto 1963: 175-183.

³⁷ Duverger, *ob. cit.*: 153-154.

fundación de Tenochtitlan, 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 tlachinolli*, "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 mexicas. 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 esa 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 mexicas se asientan 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. 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 norteañas era la fruta preciosa de pulpa acuosa y jugo rojo que proporcionaba alimento y calmaba la sed. Como lo ha visto con agudeza Chirsitian Duverger, esta fruta tiene un lugar relevante en la iconografía sacrificial y en la mentalidad guerrera de los mexicas, pues es una

³⁸ Sobre el simbolismo de la muerte de Cópil véase Doris Heyden, *México, origen de un símbolo*: 23-29; Duverger, *El origen de los aztecas*: 364-386; Graulich, *Mythes et rituels*: 245.

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 *quaubnochtli 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 *quaubxicalli* (el vaso del águila). Y a los cautivos que morían en el sacrificio los llamaban *quaubteca* (los hombres del águila)". El monumento conocido con el nombre de "teocalli de la guerra sagrada", que es la representación mexicana más antigua de la fundación de Tenochtitlan, confirma esta interpretación. Mí 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.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 al sol.

Este simbolismo de la guerra sagrada y el sacrificio culmina en la representación del águila. El águila, que en las imágenes 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 (*xiubtotol*), de flamenco rojo (*tlauhquéchol*), de 'quetzal' ", es una imagen del Sol y un símbolo de conquista y de apropiación de trofeos. En la simbología de los mexicas 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 imaginarios. 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 monumento de la fundación de Tenochtitlan se ve enfrente del pico del águila 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 capital azteca es un símbolo de la fuerza de las armas y de la voluntad de

³⁹ Duverger, *ob. cit.*: 359 y 361-362.

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 a todas las naciones y comarcas, sujetando de mar a mar todas las remotas provincias y ciudades, haciéndonos señores del oro y la 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 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 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 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 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 ha introducido en la comprensión y explicación del pasado el estudio del pensamiento mítico.

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,

⁴⁰ Duverger, *ob. cit.*: 359-364 y 370; Graulich, *Mythes et rituels*: 243-245. La cita del texto nahua corresponde al llamado *Códice Ramírez*, publicado en la obra de Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicana*, Editorial Porrúa, 1975: 9-149.

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 lógicas. 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 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 el mundo sobrenatural, la naturaleza y la relación del hombre con ambos, y que el conocimiento de este código permite una lectura nueva del mito el cual ilumina partes profundas e inexploradas del pensamiento de los pueblos que se sirvieron de él como medio para

⁴¹ Véase su obra ya citada *El mito*: 55.

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 establecer 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. Este 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 este 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, como muchas de las verdades que transmiten los libros de historia, está fundada en la aceptación colectiva de lo que se dice o se nada. Es una creencia social compartida, antes que una verdad científicamente demostrada. Pero en este sentido sus versiones están más

⁴² *El hombre desnudo*. Mitológicas IV. México, Siglo XXI, 1987: 547; *Anthropologie Structurale*: 231

decantadas que las de los libros de historia, pues sólo llegaron 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 que el de recoger y transmitir auténticamente la expresión colectiva de las ideas, el mito es y seguirá siendo el instrumento más idóneo de las identidades y aspiraciones colectivas: 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 más sublimes 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.

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 fábula, 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 una 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, quienes 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

Bibliografía

Acosta, Jorge. "Exploraciones en Tula Hidalgo, 1940" en *Revista mexicana de estudios antropológicos*. 1940.

Caso, Alfonso. "El paraíso terrenal en Teotihuacan". *Cuadernos americanos*, 1942, 6: 127-136.

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

Diehl, Richard A. *Tula the toltec capital of Ancient México*. Londres, Thames and Hudson, 1983.

Durán, Fray Diego. *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de tierra firme*. México, Porrúa, 1967, 2 vols.

Duverger, Christian. *El origen de los aztecas*. México, Grijalbo, 1987 (Primera edición francesa, 1983).

Florescano, Enrique. *Memoria mexicana*. México, Joaquín Mortiz, 1987.

Goody, Jack. *Literacy in traditional societies*. Cambridge, 1968.

— *The Domestication of the savage mind*. Cambridge, 1977.

Graulich, Michel. *Mythes et rituels du Mexique ancien prehispanique*. 1987.

Quetzalcóatl y el espejismo de Tollán. Antwerpen, Instituut voor Amerikanistiek, 1988.

Heyden, Doris. "¿Un Chicomoztoc en Teotihuacan? La cueva bajo la pirámide del Sol". *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Época II, 6: 3-18.

— *México, origen de un símbolo*. México, Departamento del D.F., 1988.

Jiménez Moreno, Wigberto. "Tula y los toltecas según las fuentes históricas". *Revista mexicana de estudios antropológicos*. 1941. TV: 79-84.

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

⁴³ John Updike. "El escritor como conferenciante". *La Jornada*. Suplemento semanal. Febrero 19, 1989.

León Portilla, Miguel. *Toltecayotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

López Austin, Alfredo. *Hombre-Dios. Religión y Política en el mundo Náhuatl*. México, UNAM, 1973.

Lévi-Strauss, Claude. *Mitologías. El hombre desnudo*. México, Siglo XXI, 1981.

Millon, René. "Teotihuacan: City, State and Civilization" en Victoria Reifler Bricker (editor). *Supplement to the Handbook of middle american indians*. Austin, University of Texas press, 1981: 1: 198-243.

Monjaráz-Ruiz, Jesús (Editor). *Mitos cosmogónicos del México indígena*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.

Pasztor, Esther. *The murals of Tepantitla, Teotihuacan*. New York, Garland Publishing, 1976.

— "Artistic traditions of the middle classic Period" en *Middle Classic Mesoamerica: A.D. 400-700*. New York, Columbia University Press, 1978: 131-132.

— "A Reinterpretation of Teotihuacan and its mural Painting tradition". En Kathleen Berrin (editor), *Feathered Serpents and Flowerings trees. Reconstructing the murals of Teotihuacan*. Hong Kong, the Fine Arts Museums of San Francisco, 1988: 53-54 y 74.

Sahagún, Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. México, Editorial Porrúa, 1956, 4 tomos.

Sahagún, Informantes de. *Códice Matritense de la Real Academia*. Edición Facsimilar preparada por Francisco del Paso y Troncoso. Madrid, 1907.

Soustelle, Jacques: *La pensée Cosmologique des anciens mexicains*. París, Hermann, 1940.

Tezozomoc, Alvarado. *Crónica Mexicayoll*. Traducción de Adrián León. México, Imprenta Universitaria, 1944.

— *Crónica Mexicana*. México, Editorial Porrúa, 1975.

Tibón, Gutierre. *Historia del nombre y la fundación de México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980 (primera edición: 1975).

Villagra Caleti, Agustín. "Mural painting in Central México", en Robert Wanchope (Editor), *Handbook of middle American indians*. Austin, University of Texas Press, Vol. X. 1971: 138-41.

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

— *From court lo Capital*. Chicago, University of Chicago Press, 1978.

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

Respuesta al discurso de ingreso del Dr. Enrique Florescano

Por el maestro Luis González

Señores académicos, señoras y señores:

Si estuviera aquí y ahora el inolvidable historiador Jiménez Moreno, el ilustre autodidacta cuya silla acaba de ocupar el doctor Enrique Florescano, comenzaría la semblanza de éste descubriendo su pertenencia al penúltimo trozo de un largo desfile de generaciones mexicanas. Como si lo oyera, diría que su tenaz sucesor, pues por segunda vez lo sucede en un puesto honroso, es de la camada que él denominó parricida, pero cuyos integrantes, estremecidos por la hecatombe de aquel año, nombraron generación del 68.

De aquellos estudiantes universitarios y profesionistas en ciernes salió la minoría directora que conduce, a partir del actual sexenio, los destinos de la República Mexicana. Según decires, la novísima dirigencia la constituyen, salvo muy honrosas excepciones, gente que va de los cuarenta a los cincuenta y cinco años de edad, nacida en un quindenio color de rosa, formada en institutos de cultura superior de aquí y de fuera, muy consciente de su circunstancia y muy capaz de salvarse y salvar a México. En la nueva cúpula ni hay autodidactas ni nadie puede repetir la *quejumbrosa* frase de Orozco y Berra: "Cuando tengo tiempo para la investigación me falta el pan y cuando como bien no dispongo de horas para el estudio". La nueva élite de nuestro mundo cultural la constituyen individuos sapientes, de buen vivir, "apasionados, sobre-emotivos, románticos, honorables, insobornables, iconoclastas, perseverantes, que transitan del nihilismo al dogma. Hombres — según Enrique Krauze— que viven ese estado espiritual que Ortega y Gasset llamó "extremismo". Algunos se autodefinen de izquierda; no falta quien siga siendo marxista dogmático, pero la mayor parte sólo descubre ansias de modernización, deseos vehementes de colocar a su país al mismo nivel de los países de vanguardia. Por otra parte, en la élite del 68, los que construyen aprecian el saber y los que saben gustan del manejo de la pala. Activos y contemplativos intercambian papeles.

Para don Wigberto, Enrique Florescano era un hombre típico de la minoría dirigente que asomó la cabeza en 1968. Sin embargo, el nuevo académico de número es como lo saben ustedes, mucho más que la media de la un tanto mítica generación del 68. Y no obstante, que la personalidad del nuevo colega es harto conocida y apreciada por los señores académicos y el distinguido auditorio que nos acompaña esta noche, me voy a permitir una rápida reseña de la vida y la obra de quien enriquece este cenáculo académico a partir de hoy.

Nació en San Juan Coscomatepec, uno de los paraísos agrícolas de este país, en 1937, año cumbre de la revolución agraria. En la ciudad de Córdoba, capital de otro edén, cursó los estudios primarios y parte de la segunda enseñanza, concluida en un tercer paraíso, en la capital del Estado de Veracruz. Como la mayoría de los historiadores mexicanos siguió la carrera de leyes antes que la de historia. En 1958 empezó a recorrer muchos caminos. Sin dejar el estudio del Derecho se puso a estudiar historia, a ejercer el periodismo, agitar la Federación Estudiantil Veracruzana e impartir clases. Durante dos años corrió de las facultades de Derecho y de Filosofía, a los talleres de la revista *Situaciones*, fundada por él, y del *Diario de Xalapa*, donde solía escribir; organizó mesas redondas, concursos y conferencias de nivel universitario, y no sé a qué horas, enseñaba historia.

Desde 1962, El Colegio de México se propuso convertirlo en ratón de un solo agujero. Obligado a ser estudiante-investigador todo el día, obtuvo el posgrado que otorgaba entonces el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, y formó consorcio con la distinguidísima y dinámica historiadora Alejandra Moreno. En 1965 la pareja fue a pulir sus estudios en la Soborna. De allá vino con sendos grados de Doctor en Historia y el gusto a lo que la gente de *Les Annales* llamaban la "nueva historia", en la que los temas económicos eran preferidos a los de índole política y cultural, los tiempos largos a los cortos y relampagueantes, los acaeceres que se repiten a los únicos y la cuantificación a la narración.

Durante un lustro, a partir de 1968, fue dinámico investigador de El Colegio de México; puso a la altura de *Les Annales* la revista *Historia Mexicana*; impartió un seminario de historia económica y social en Colmex; otro semejante en la Facultad de Filosofía y Letras en la UNAM y estuvo en numerosos congresos. En 1973 organizó el Cuadragésimo primer Congreso Internacional de Americanistas, Dos

años más tarde fue nombrado Presidente del Comité Mexicano de Ciencias Históricas. Ya para entonces reorganizaba, en calidad de director, los estudios históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Durante quince años combatió en muchos frentes de la cultura. Su impetuosa y lúcida actividad se hizo sentir positivamente en la colección Sep-setentas, en el Instituto Mexicano de Comercio, en el Fondo de Cultura Económica, en el Comité de Ciencias Sociales del CONACYT, en la Academia de la Investigación Científica y en la Universidad Autónoma Metropolitana. Del 82 al 88 fue un eficiente y brillante director del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Al través de veinticinco años, sin menoscabo de sus direcciones, asesorías, cursos y asistencia a congresos y coloquios, ha dado a las prensas diez libros de historia, ocho compilaciones de documentos, veinte capítulos en obras colectivas y sesenta artículos de fondo. La vastedad de la labor historiográfica de Florescano me impide hacer referencia a cada una de sus publicaciones, pues debo ser breve. De sus libros originales, tres han roturado riquísimas tierras vírgenes: 1) *Precios del maíz y crisis agrícolas en México, 1708-1810*, publicado en 1969; *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México, 1550-1821*, y *Memoria mexicana*, cuyo primer volumen apareció en 1987. Han sido muy útiles para los estudiosos de la sociedad novohispana la edición en cuatro tomos de las *Descripciones económicas de la Nueva España* y de *Ensayos sobre desarrollo económico de México y América Latina*. Sus rigurosos artículos cubren una amplia variedad de temas, aparte de los económicos: la idea de la historia, el desarrollo de la investigación histórica en México, el nacionalismo indigenista, la memoria indígena, etcétera. En muchas de sus obras se palpa la colaboración de Alejandra Moreno Toscano.

Pese a su relativa juventud, dada la fecundidad y la lucidez de su obra escrita, ha sido incorporado a esta corporación académica donde predomina la senectud y la gente que quizá nunca ha plantado un árbol ni tenido un hijo, pero sí ha hecho publicaciones históricas a granel y de fina factura. En este momento, la media de edad de los veinticuatro miembros de número de la Academia Mexicana de la Historia es de 65 años. Como quiera, sólo dos están a punto de cumplir los cien. Ocho pertenecen a la generación neocientífica y viven una fecunda tercera edad, pues el trabajo histórico no sufre deterioro por la vejez de sus autores. Ocho pertenecemos a la generación del "medio siglo" y andamos entre once y trece lustros de edad, y los seis restantes, entre los cuales se encuentra Enrique, le dan un aire juvenil y audaz al Instituto, que en este verano de 1989, cumple setenta.

Después de muchas intentonas nuestra corporación se puso en marcha en 1919. Es, pues, bastante joven y pocas veces ha perdido su espíritu juvenil. Quizás algunas academias merezcan los mote de chocha y reaccionaria que les atribuye la intelectualidad en ascenso. La nuestra ha sabido defenderse de las arrugas y sabe acoger todas las corrientes de teoría y praxis historiográficas. Aunque sólo la integra el 6% de los historiadores mexicanos que escriben y publican, ilustra la historia de México en todos sus aspectos y los estudia con seriedad desde todas las perspectivas. Aquí se reúnen sabios en las tres épocas canónicas de la nación mexicana: especialistas en desarrollos económicos sociopolíticos y culturales, y seguidores, más o menos ortodoxos, de las distintas corrientes de pensamiento: neopositivismo, materialismo histórico, historicismo, etcétera.

No es una sociedad igualitaria puesto que cada uno de sus miembros difiere de los otros en edad, en teoría y en método, aunque vale lo mismo el voto de cada quien a la hora de elegir nuevos colegas. Quizá tampoco sea un dechado de fraternidad, pues ha habido agrias polémicas entre sus socios. Es, sin duda, un islote de libertad. Aunque correspondiente de la de Madrid, es autónoma. El subsidio extremadamente módico que recibe del Estado no la obliga a nada. Aquí tienen cabida lo mismo los que coinciden con el gobierno en turno que los opositores y los marginados. Recibe ataques de derecha e izquierdas, pero se mantiene íntegra. Como corporación no es gravosa para nadie. En algunas ocasiones, como las de recepción, peca de solemnidad y sube a los académicos, vestidos de gala, a este entarimado.

La prueba de que es más joven, abierta y liberal de lo que parece es la incorporación a sus filas de un estudioso del pasado insumiso y a la última moda; nada dogmático como lo demuestra el elogio que acaba de hacer de don Wigberto Jiménez Moreno, y muy al último grito del quehacer histórico como lo revela el discurso de ingreso que acabamos de escuchar, la magnífica exposición que ha hecho de los mitos que se consumían como historia en el imperio azteca. El antiguo historiador de la economía, convertido a la historia de las mentalidades, ha expuesto con nitidez y otros lujos del intelecto las antiquísimas leyendas mesoamericanas de los cuatro soles arrasados y la construcción de un quinto y las imágenes fabulosas del paraíso de Tlaloc, la ciudad de Teotihuacan y el reino de Quetzalcoatl, los mitos puramente mexicas de la isla originaria de Aztlán, de la penosa peregrinación de los aztecas, del pueblo escogido guiado por Huichilopochtli, que concluye en la isla donde el águila sobre el nopal desgarró una serpiente. Pero no ha sido una

exposición sólo descriptiva. Al final de su discurso nos muestra la verdad histórica escondida detrás de los mitos, los sueños e ideales que descubren y la obsesión de inmortalidad que los acompaña.

No por falta de ganas deo de comentar un asunto de historia de las mentalidades tan suculento como el ofrecido aquí por Enrique Florescano. Es un tema que se presta para el güiri-güiri sin fin. Quizá no sea un buen pasto de controversias pero sí de retozo para la imaginación, esa locura que el amante de Clío debe soltar de vez en cuando. La historia de las mentalidades quizá sea el polo opuesto de la historia económica. Le sirven de poco las series de documentos y las computadoras, aunque no descarta totalmente el método cuantitativo. Estudia la larga duración, pues la mentalidad cambia con paquidérmica lentitud, pero difiere mucho de los análisis hechos a las estructuras económicas. Es una reacción saludable al economicismo que ha esclavizado a numerosos historiadores modernos. Busca los valores que le dan sentido y cohesión a una colmena humana, valores con textura de peces, escurridizos, difíciles de extraer de los mares de la documentación. Hablamos de una historia refinada, de ebanista, de artífice minucioso, de un hombre a la vez imaginativo y veraz, como el autor de *Memoria mexicana* o del cuadro múltiple de los modos mexicanos de asir, mostrar y poner en uso la trayectoria del país. En ese libro y en su hermoso discurso de esta noche trepa ágilmente a las cumbres más borrascosas del quehacer histórico. La Academia lo incorpora a sus filas en un momento de gran intrepidez.

Doctor Enrique Florescano: la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente a la Real de Madrid, se complace en hacer pública su satisfacción por contarle entre sus miembros y le desea una larga y fecunda vida, según la costumbre de esta Institución. Nuestro colega don Jesús Reyes Heróles solía decir: "Hacer la historia exige años y ayuda a tenerlos". Todos esperamos de usted la longevidad que da y demanda el oficio del historiador, para bien suyo y de sus numerosos y ávidos lectores.