



# LOS REYES AZTECAS

LA CONSTRUCCIÓN DEL GOBIERNO  
EN LA HISTORIA MEXICA

susan d. gillespie

SIGLO VEINTIUNO



AMÉRICA  
NUESTRA

## COLECCIÓN AMÉRICA NUESTRA

■ américa antigua

AMÉRICA NUESTRA es una colección que Siglo XXI proyecta como una expresión coherente del examen de la realidad que nuestros países viven desde siglos: tierra colonizada que no logra liberarse. Queremos difundir, con sistema, textos que exhiban tanto la grandeza de las culturas destruidas por la Conquista como los testimonios de la lucha por la liberación que llega hasta nuestros días y que tiene expresión en la obra y las ideas de los hombres que las orientan. Nada mejor para definir esa intención que las palabras que escribió José Martí: "... la historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra, nos es más necesaria... Injétese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser de nuestras repúblicas..."

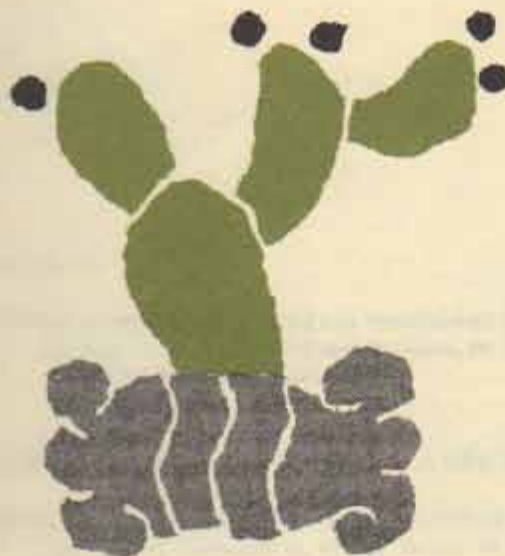


**siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.**

TERRO DEL AGUA 248. DELEGACIÓN COYOACÁN. 04310 MÉXICO, D.F.

**siglo veintiuno de españa editores, s.a.**

CALLE PLAZA 5, 28043 MADRID, ESPAÑA




## LOS REYES AZTECAS

### LA CONSTRUCCIÓN DEL GOBIERNO EN LA HISTORIA MEXICA

por  
susan d. gillespie

COLECCION ▲ américa antigua  
AMÉRICA ■ américa colonizada  
NUESTRA ◆ caminos de liberación  
● los hombres y las ideas



SIGLO VEINTIUNO  AMÉRICA NUESTRA

XXI

siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.  
 avenida de las Americas 1300, colonia  
 condesa, mexico, d.f. 06702  
 tel: 5255 5254 5255  
 www.sigloveintiuno.com.mx



LOS REYES AZTECAS

LA CONSTRUCCIÓN DEL GOBIERNO  
EN LA HISTORIA MEXICA

traducción de  
 stella mastrangelo

portada de maría luisa martínez passarge

primera edición, 1993

© siglo XXI editores, s.a. de c.v.

primera edición en inglés, 1989

© the university of arizona press, tucson

isbn 968-23-1874-2

título original: *the aztec kings. the construction of rulership in mexica history*

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en México/printed and made in Mexico

## INDICE

### PREFACIO

9

### INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS DE LAS TRADICIONES HISTÓRICAS AZTECAS

15

La historia en la visión del mundo azteca, 20; Diálogo y dialéctica, 26; La historia como símbolo, 36

### PRIMERA PARTE: LA MUJER DE LA DISCORDIA

#### 1. UN MODELO DE LA DINASTÍA DE TENOCHTITLAN

45

Los reyes de Tenochtitlan, 49; Las "reinas" de Tenochtitlan, 61

#### 2. LA REINA FUNDADORA

70

La mujer fundadora: variaciones sobre un tema, 71; El modelo genealógico y la fusión de papeles de parentesco, 96

#### 3. MADRES DE DIOS E HIJAS DE CHICHIMECAS

104

Madres de dioses, 105; Hijas de chichimecas, 117; Historia, cosmología y genealogía real, 127

#### 4. LAS HIJAS DE MOTECUHZOMA

147

♀ Atotostli: hija de Motecuhzoma I, 148; ♀ Tecuichpo: hija de Motecuhzoma II, 158; La reina-madre española, 169

### SEGUNDA PARTE: EL REY RECICLADO

#### 5. MOTECUHZOMA Y QUETZALCÓATL: EN LA FRONTERA

177

Motecuhzoma I y II, 178; Topiltzin Quetzalcóatl, 188; Motecuhzoma y Quetzalcóatl, 212; En la frontera, 219

#### 6. LA CREACIÓN DE TOPILTZIN QUETZALCÓATL

231

Contribuciones aztecas y españolas a la saga, 233; El desarrollo de la saga, 245; El diálogo entre el arqueólogo y el etnohistoriador: la reconstrucción de Topiltzin Quetzalcóatl, 263

#### 7. HISTORIA SAGRADA Y REALEZA DIVINA DE LOS AZTECAS

271

La historia sagrada y el calendario, 273; Historia sagrada y realeza, 279; Motecuhzoma y Cortés: la dialéctica de la estructura y el hecho, 291

APÉNDICE: DOCUMENTOS USADOS EN EL ANÁLISIS	297
BIBLIOGRAFÍA	303
INDICE ANALÍTICO	331

## PREFACIO

Este libro se aparta del enfoque acostumbrado en el estudio de las tradiciones históricas del pueblo prehispánico conocido como los aztecas, en cuanto reduce el interés puesto en la búsqueda de la precisión histórica en tales tradiciones y utiliza en cambio una metodología hermenéutica para determinar los significados simbólicos contenidos en ellas. Por consiguiente ha sido escrito teniendo en mente dos públicos que a veces difieren: los lectores familiarizados con la historia azteca y los interesados en la interpretación simbólica de textos. Como arqueóloga de Mesoamérica y especialista en antropología simbólica, me propongo demostrar que un enfoque hermenéutico puede servir para complementar el análisis etnohistórico de las tradiciones históricas aztecas y aumentar nuestro conocimiento de la sociedad azteca, puesto que el uso de más de una metodología permite obtener información adicional de las mismas tradiciones. Los aztecas entendían la historia como una forma narrativa de paradigma, y en particular la creación y repetición de las tradiciones históricas ponen de manifiesto sus concepciones de la naturaleza del gobierno. Como no había una concepción única, tampoco había una única narración, de modo que no se puede suponer automáticamente que contienen algún grado de exactitud literal, puesto que las mismas historias se relataban en otras sociedades complejas por las mismas razones.

Como el análisis se concentra en los relatos aztecas tradicionales del pasado prehispánico que se han conservado desde la época de la conquista española de 1521, los datos asumen la forma de relatos cuya calidad narrativa se ha conservado con el fin de que su estructura y función resulten comprensibles. El lector se encontrará con frecuencia ante el desafío representado por la necesidad de comprender las muchas versiones distintas de episodios de la historia azteca, teniendo que recordar una serie de nombres y relaciones sumamente flexibles. Hay además importante información histórica que se ha preservado

no en prosa sino en pinturas –tanto las pictografías indígenas como ilustraciones europeizadas– las cuales también eran escritadas como un “texto” de otro tipo.

Para comprender tanto el contenido como la organización de este libro y sus objetivos principales puede ser útil saber por qué llegué a escribirlo. La investigación fue una tentativa de resolver un problema arqueológico. La historia de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl que aparece en libros de arqueología mesoamericana me había fascinado. Topiltzin Quetzalcóatl era un gobernante de los toltecas, una civilización preazteca, y los acontecimientos de su vida fueron registrados en tradiciones históricas aztecas escritas después de la conquista española. Obligado a abandonar su capital, la ciudad de Tula en el centro de México, hizo un largo viaje hasta la península de Yucatán, acompañado por un grupo de leales toltecas, y allí reconstruyó la ciudad maya de Chichén Itzá convirtiéndola en una “nueva Tula”, copia del “centro madre” tolteca (para emplear la terminología de Nicholson, 1971a:109).

Empecé a leer sobre la arqueología de Tula y de Chichén Itzá en busca de pruebas de esa migración. Hay una clara relación entre los dos sitios en las semejanzas de la decoración arquitectónica y el uso de escultura tridimensional y en relieve, pese a que en otros aspectos sus restos materiales difieren bastante. Pero lo que determiné a partir de la información publicada fue que la evidencia arqueológica conocida hasta entonces no encajaba con la historia de la migración de los toltecas tal como había sido interpretada a partir de las tradiciones aztecas y mayas conservadas. Sin embargo los arqueólogos que trabajaban en el periodo de las civilizaciones tolteca y azteca (el posclásico, 900-1500 d.C.) siempre aceptaban para sus interpretaciones la evidencia etnohistórica (Diehl, 1981:293), que consideraban superior a los datos arqueológicos. Un estudioso resumió esa posición al afirmar que, con base en los restos materiales, “se podría pensar que elementos toltecas se difundieron a partir de Chichén hacia la lejana Tula”, pero en realidad “las fuentes documentales muestran sin duda alguna que la influencia ocurrió en dirección contraria (Margain, 1971:75).

Lo que saqué en conclusión de esas observaciones fue que yo también tendría que leer los documentos etnohistóricos para entender plenamente la naturaleza de la interacción entre

Tula y Chichén Itzá, puesto que todas las interpretaciones se inclinaban hacia la historia de una migración tolteca a partir de Tula. Sin embargo al examinar los registros escritos descubrí que cada uno contaba una historia diferente, y en particular que ninguno dice que Topiltzin Quetzalcóatl fue a Chichén Itzá. Con todo, las contradicciones e inconsistencias de las narraciones revelaban ciertos patrones, ordenamientos significativos, lo que indicaba que tenían un sentido más profundo que podía ser explicado empleando las metodologías del análisis estructuralista y simbólico. Explicar lo que significaban esos patrones requería primero entender quién estaba narrando esas historias y por qué.

Todos los documentos fueron escritos mucho después por personas que reflexionaban acerca de su pasado, después de la conquista e incluso bien avanzado el periodo colonial. Puesto que estaba estudiando las historias relatadas por los aztecas, las tradiciones históricas deben haber tenido algún significado para la sociedad azteca. Ese significado se hacía visible en las semejanzas entre las historias acerca del rey tolteca Topiltzin Quetzalcóatl y las referentes a los dos reyes llamados Motecuhzoma que gobernaron la más importante capital azteca, Tenochtitlan, habitada por el grupo étnico mexica. Los aztecas, igual que otros pueblos, empleaban la historia para construir y comunicar sus ideas sobre el origen y la naturaleza del gobierno, y así los episodios históricos de Topiltzin Quetzalcóatl y los dos Motecuhzomas habían sido manipulados para ajustarse a esas ideas, lo cual explica su similitud. Ulteriores investigaciones sobre las tradiciones históricas de la genealogía de Tenochtitlan revelaron que tenía una forma cíclica, que determinaba por qué sólo los dos reyes llamados Motecuhzoma habían sido singularizados para ser equiparados a Topiltzin Quetzalcóatl como puntos finales de ciclos dinásticos. Entonces la lógica impuso investigar el impacto de la conquista española en la reescritura de la historia, puesto que fue ese hecho el que convirtió a Motecuhzoma II en punto final dinástico como último rey de Tenochtitlan.

Al final he llegado a una serie de conclusiones que no concuerdan con lo que Diehl llama la “visión ortodoxa” de la historia tolteca (1981:277), aunque derivan de los mismos documentos. Es posible que algunos lectores rechacen estas ideas por-

que parecen basarse en la selección de elementos de diversas fuentes para apoyar mis hipótesis; sin embargo la historia original de Topiltzin Quetzalcóatl también se construyó selectivamente, igual que todas nuestras reconstrucciones del pasado. He aplicado un método de análisis bien conocido a las tradiciones históricas aztecas que pueden incorporar muchos detalles históricos a menudo ignorados o mal entendidos por ser sobrenaturales o contradictorios. Un objetivo de este estudio es estimular el reexamen de algunas viejas interpretaciones y una formulación de explicaciones alternativas para las notables semejanzas entre Tula de Allende y Chichén Itzá. El abandono del paradigma "tulocéntrico", todavía no demostrado, para la Mesoamérica del posclásico debería permitir además ulteriores investigaciones sobre la verdadera naturaleza de la cultura azteca, que tenía un fuerte componente de la costa del Golfo, especialmente en el arte y la religión (véase, por ejemplo, Grove, 1983; Sullivan, 1982; y Townsend, 1979).

Este libro está organizado en cierto modo al revés del orden de la investigación. Empieza con un análisis de la historia dinástica de Tenochtitlan y luego pasa a otros episodios de la historia mexicana que revelan la naturaleza y las cualidades del gobierno —su origen, carácter cíclico y transferencia—, concepciones que están evidentemente relacionadas con concepciones universales del reinado divino. La introducción prepara el escenario para el libro, esbozando brevemente la forma y función de las tradiciones históricas aztecas y examinando cómo fueron modificadas por la conquista y el subsiguiente gobierno colonial español. El estudio de caso empieza en el capítulo 1 y se divide en dos partes. La primera se refiere al papel que desempeñaron en las historias ciertas mujeres reales —las "mujeres de la discordia"— y la segunda se ocupa del papel de ciertos hombres reales, los "reyes reciclados". Son éstos los dos actores clave en la construcción de concepciones del gobierno en relación dinámica con el cosmos y con el Estado. El capítulo final es más una coda que un sumario; más que los primeros capítulos, trata en forma abstracta y comparativa los tipos de información incluidos en la historia sagrada azteca y presenta avenidas para investigaciones ulteriores.

Algunas convenciones que he seguido en este libro necesitan explicación. La grafía de los nombres propios siempre es un

problema en los estudios aztecas porque varían bastante de un texto a otro y en los diferentes grupos étnicos conocidos colectivamente como pueblo azteca. He preferido uniformar las diversas grafías para simplificar la lectura, empleando las grafías que parecen ser preferidas por los autores modernos. Además, he utilizado el nombre Tollan únicamente para las referencias a la ciudad sagrada que aparece en las tradiciones históricas azteca y maya, empleando el sinónimo Tula para indicar el sitio arqueológico. Como es importante que el lector pueda distinguir fácilmente a los hombres de las mujeres, los nombres de mujer van precedidos del símbolo biológico ♀. Las ilustraciones fueron copiadas de facsímiles de diferente calidad y en algunos casos representan una selección de pictografías en que se han eliminado otras imágenes o glosas. Para comodidad del lector las citas de las tradiciones históricas publicadas han sido ligeramente simplificadas.

Este trabajo es una prolongación de mi tesis de doctorado, titulada "Aztec prehistory as postconquest dialogue: a structural analysis of the royal dynasty of Tenochtitlan" [La prehistoria azteca como diálogo posterior a la conquista: análisis estructural de la dinastía real de Tenochtitlan] (Universidad de Illinois en Urbana-Champaign, 1983). Quisiera agradecer el apoyo y consejo de mi comisión de facultad: David C. Grove, el desaparecido Douglas Butterworth, Claire R. Farrer, Norman E. Whitten, Jr., y Rudolph Troike. El presente manuscrito corregido y aumentado debe mucho a la crítica y los consejos de R. Tom Zuidema, John K. Chance, Jonathan E. Reyman y varios revisores anónimos. Agradezco también al personal de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México por la oportunidad de examinar el *Códice García Granados* original, y a Manuel Alvarado Guinchard que me prestó una copia microfilmada del *Códice de Huichapan*.

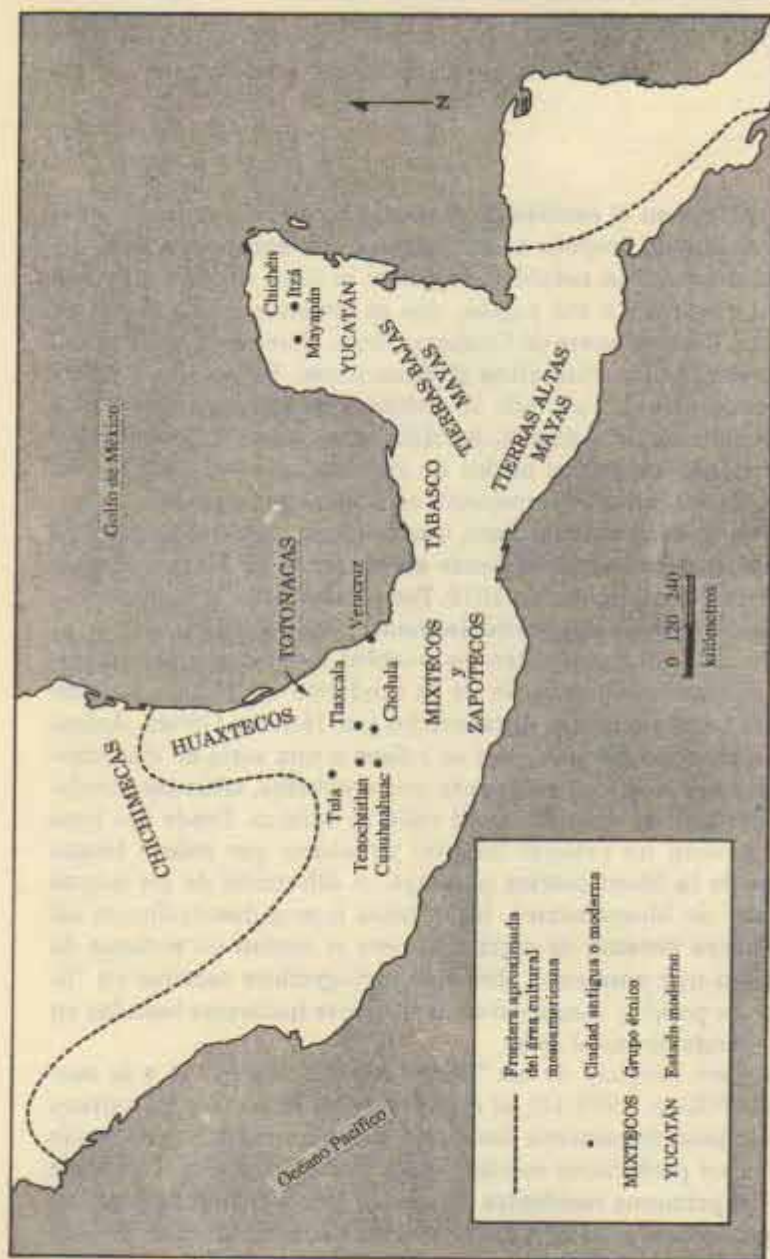
## INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS DE LAS TRADICIONES HISTÓRICAS AZTECAS

La historia en el sentido de registro escrito sólo se inició en el Nuevo Mundo después de la llegada de los europeos a fines del siglo XV, con una notable excepción: el área cultural llamada Mesoamérica. En esa región, que se extiende desde el sur de México hasta el norte de Centroamérica, florecieron en la época precolombina varias altas civilizaciones. Entre sus muchos logros estaba el desarrollo de sistemas de escritura vinculados a un calendario. Además, los diferentes pueblos conservaban tradiciones históricas orales de gran antigüedad, que fueron escritas después de la conquista española en el siglo XVI.

Una de esas civilizaciones, que después recibió el nombre de azteca, estaba aún floreciendo en el centro de México cuando llegaron los españoles en 1519. Por consiguiente la historia y la sociedad aztecas son particularmente bien conocidas, debido al abundante contacto entre los pueblos indígenas y los colonizadores europeos después de la rendición en 1521 a los conquistadores españoles encabezados por Hernán Cortés. *Azteca* es un término genérico, que se refiere a una serie de ciudades-estado agrarias, culturalmente emparentadas, situadas alrededor del lago de Texcoco, en el valle de México. Desde esa base controlaban un extenso imperio tributario que cubría buena parte de la Mesoamérica no maya. A diferencia de los mayas del sur de Mesoamérica, los aztecas nunca desarrollaron un verdadero sistema de escritura, pero sí tenían un sistema de registro que empleaba símbolos pictográficos escritos en "libros" de papel, y conservaban tradiciones históricas basadas en un calendario anual solar.

Si bien ninguno de los "libros" aztecas sobrevivió a la conquista (Glass, 1975:11), el registro de su historia y su cultura no fue inmediatamente destruido, y fue en cambio preservado en textos posteriores escritos tanto por la élite indígena como por los primeros residentes españoles (sobre todo religiosos) en lo que sería conocido como la Nueva España. Muchos de esos



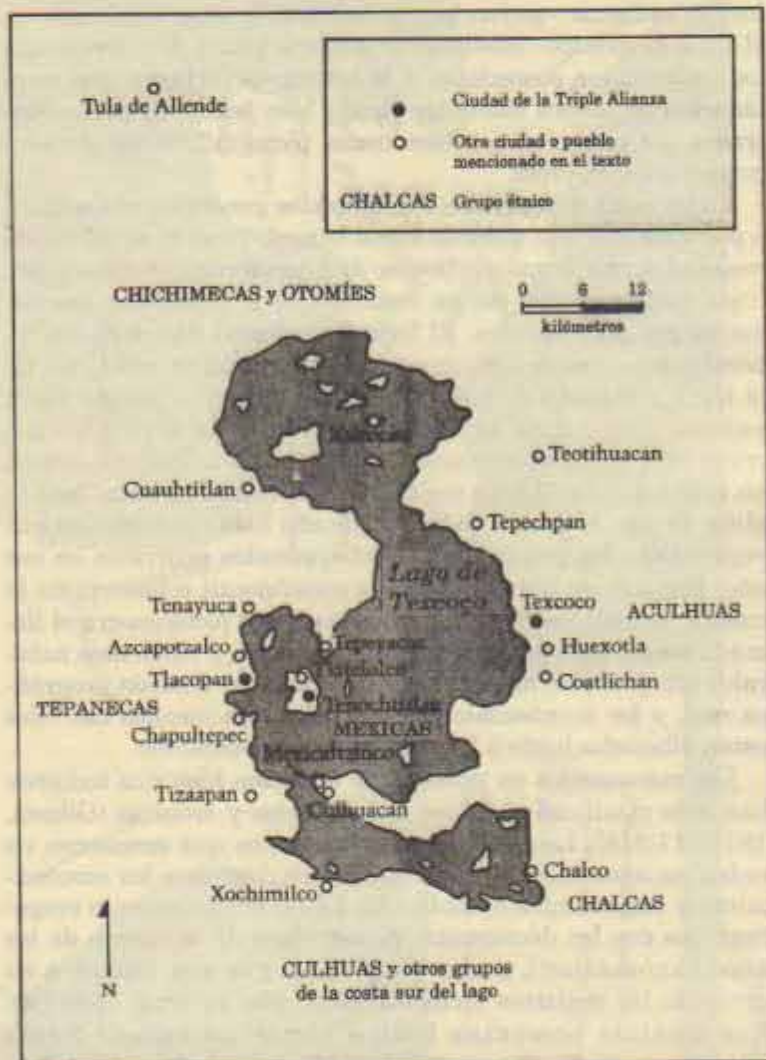


Mesoamérica.

documentos se refieren a acontecimientos ocurridos antes de la llegada de los españoles, y por lo tanto se considera que han preservado la "tradición histórica indígena" (Cline, 1972:6-7). Incluyen tanto pictografías (continuación del sistema de registro original) como textos en prosa, escritos en español o en una lengua indígena—generalmente náhuatl, lengua dominante en el valle de México—mediante el alfabeto latino. Con frecuencia los documentos posteriores a la conquista incluyen una combinación de ambos sistemas, siendo bien textos en prosa ilustrados por pictografías o bien textos pictográficos con glosas y comentarios en prosa.

Todos estos documentos son llamados generalmente códices, a pesar de que este término latino (singular *codex*) se refiere en realidad a una forma particular de manuscrito constituido por hojas sueltas unidas por un costado (Glass, 1975:7-8) y esa forma no era prehispánica. El formato indígena básico de los "libros" aztecas era la tira, una serie de pinturas en una tira o faja larga y delgada de papel de corteza (*ámatl*) o piel de algún animal. Esa forma se adaptaba bien a las series ininterrumpidas de acontecimientos vinculadas al calendario azteca, un ciclo solar de 52 años registrado como una línea continua de glifos de año. Unidos a cada glifo de año había pictografías que registraban los principales acontecimientos ocurridos en ese año. Ese tipo de libro se llamaba *cexiuhámatl* o historia de la cuenta de los años. Otro tipo de documento pictórico era el llamado mapa, en que aparecen varios pueblos y elementos naturales dibujados de manera de representar su relación geográfica real, y los acontecimientos y actores relacionados con ellos están dibujados junto a los lugares correspondientes.

Los manuscritos en prosa en la tradición histórica indígena han sido clasificados en dos tipos: anales y crónicas (Gibson, 1975:317-318). Los anales son documentos que enumeran en orden los años del calendario indígena y describen los acontecimientos importantes de cada año. Están evidentemente emparentados con los documentos pictográficos de la cuenta de los años (*cexiuhámatl*), y algunos piensan que son versiones en prosa de los registros pictográficos (*Codex en cruz*, 1981:14). Las crónicas presentan hechos históricos en una forma narrativa más familiar para los occidentales, relatando en historias lo ocurrido a los diferentes pueblos en el pasado. Se con-



Ciudades en el valle de México y áreas vecinas.

sidera que son una introducción posterior a la conquista (Gibson, 1975: 318).

El foco actual de la investigación sobre esos documentos de la primera parte del periodo colonial en la tradición histórica indígena ha sido precisamente "histórico". El objetivo principal ha sido espigar la "verdad histórica" en los textos escritos por indios y españoles, con el fin de reconstruir una cronología correcta de los acontecimientos de la historia azteca antes de la llegada de los españoles. El análisis ha resultado difícil, sin embargo, porque las varias tradiciones existentes no cuentan la misma historia.

En realidad, los estudiosos modernos han tenido que enfrentar muchos problemas al manejar los documentos, incluyendo la presencia de elementos míticos o sobrenaturales, las tendencias idiosincráticas y regionales de los diferentes autores, el uso de calendarios ligeramente diferentes en las principales ciudades aztecas, malentendidos españoles, ambigüedades del sistema de escritura pictográfica indígena y simples errores (sobre este problema véase Borah, 1984; Davies, 1977, y Nicholson 1975). Además la influencia europea penetró rápida y profundamente en la cultura azteca y afectó la forma y el contenido de los documentos históricos (Anderson, 1960:40; D. Carrasco 1982:12; Kubler, 1972b:II:417; Thompson, 1970:33; véase también *infra*). Además los documentos que sobreviven de ese periodo representan solamente una fracción de las tradiciones históricas existentes, y reflejan puntos de vista estrechamente seleccionados, ya sean obra de indígenas o de españoles (Broda, 1975:123-124; D. Carrasco, 1982:15). Sin embargo, esas degradaciones de la verdad histórica y la reconocida "mitificación" (Nicholson, 1979:39) de los relatos de la historia azteca son vistos en general como aberraciones que pueden ser eliminadas empleando una metodología crítica desarrollada por los etnohistoriadores para distinguir los elementos realmente históricos de los detalles ficticios o erróneos (P. Carrasco, 1966:110; Cline, 1972:4; Harvey y Prem, 1984:8; Hudson, 1966:53; López Austin, 1973:10-11; Nicholson, 1975:504; Sturtevant, 1966:44).

En el proceso de reconstruir la secuencia más probable de acontecimientos pasados ha sido necesario desacreditar algunas de las versiones de la historia azteca, concretamente las que no concuerdan con la cronología que se considera más co-

recta. De otro modo el análisis no podría proceder: "Negar el derecho a adoptar a veces un enfoque selectivo es en realidad negar a los estudiosos contemporáneos el derecho a tratar de reconstruir la historia de Mesoamérica en absoluto" (Davies, 1987:37). En ocasiones, documentos enteros son declarados sospechosos, pero lo más frecuente es que sólo se considere errónea o distorsionada una parte de un relato (Nicholson, 1957:106) mientras que el resto se acepta como probablemente exacto. También se reconoce que el analista con frecuencia tiene que reordenar acontecimientos y personas de otro modo que como aparecen en los textos originales con el fin de hacerlos "más comprensibles" (Davies, 1984:207), especialmente porque los estudiosos consideran que los autores originales "movieron y reordenaron" los mismos hechos al escribirlos (Nicholson, 1957:190; también Davies, 1977:12; Prem, 1984a). Así, una consecuencia de esta metodología es el rechazo de muchos detalles en los varios relatos históricos (Davies, 1982:106), especialmente los que resultan "inaceptables o improbables" (Davies, 1987:4). Queda entonces un residuo, un descarte misceláneo que incluye la "excrecencia mitológica" (Heusch, 1982:8), los pasajes contradictorios, los documentos sospechosos, la influencia española, las tendencias y los errores.

#### LA HISTORIA EN LA VISIÓN DEL MUNDO AZTECA

Hay otras "verdades" que pueden encontrarse en esos documentos, y se refieren no tanto de la "historia" como al modo como los indígenas (e incluso los españoles) concebían el pasado azteca y lo usaban para comprender su mundo presente, un mundo que en aquella época incluía no sólo el recuerdo de pasadas glorias sino también un extraño —y para los aztecas altanero— "otro". A pesar de las afirmaciones de que los aztecas eran un pueblo "histórico" porque poseían un calendario y ciertos registros de aspecto histórico (Feldman, 1966:167; Prem, 1984b:6; Radin, 1920:6), ellos, al igual que los demás pueblos preliterarios, no concebían la historia como el proceso invariable y absolutamente lineal que los europeos en general suponen. Por eso de sus tradiciones históricas se puede apren-

der algo más que la simple cronología, y el objetivo del análisis presentado aquí es determinar qué otros tipos de información pueden contener.

Las tradiciones nativas que sobreviven de ese periodo no son un mero recuerdo estático del pasado prehispánico. Revelan en cambio una actitud dinámica hacia la historia y tradiciones en estado de fluencia: "Durante los primeros cincuenta años del periodo colonial los indios del valle de México continuaron desarrollando [su] conciencia histórica, tanto para el establecimiento de su propia legitimidad histórica y sus reclamos como para la edificación de los españoles curiosos" (Glass, 1975:16). Durante ese tiempo, igual que lo habían hecho antes, los aztecas manipulaban la "historia" —la comprensión del pasado— para explicar su situación sociopolítica, exactamente como lo han hecho muchas otras culturas: "los pueblos preliterarios sólo se esfuerzan por preservar versiones de su pasado histórico que explican sus agrupamientos e instituciones sociales en existencia, aun cuando esas versiones del pasado puedan tener escasa relación con la verdadera serie de acontecimientos en el caso de la tribu en cuestión" (Richards, 1960:177).

El uso activo y a menudo consciente de la "historia" por los aztecas se hace evidente cuando se examina la función, la forma y el contexto de sus registros históricos. Analizar el pasado de otra cultura según lo relatan sus representantes exige conocimiento de la visión que esa cultura tiene del pasado y del tiempo mismo. Las concepciones mesoamericanas del tiempo eran tanto lineales como cíclicas. Con el tiempo lineal, el tiempo registrado empieza en un punto de referencia "cero" situado en el pasado y avanza al ritmo que se mida hacia el presente y el futuro. Como es irreversible e irreplicable, proporciona un punto absoluto y único para cada acontecimiento en el tiempo. En cambio el tiempo cíclico se mide en círculos que se repiten infinitamente de modo que vuelve continuamente a su punto "cero", y cada acontecimiento se repite cada vez que se repite el ciclo. Los conceptos del tiempo cíclico, que predominaban en las culturas mesoamericanas, se basan en parte en los interminables ciclos naturales de las estaciones y el movimiento de los cuerpos celestes. Los ciclos temporales aztecas incluían el concepto de un ciclo ritual de 260 días, un año solar de 365 días, un "siglo" de 52 años y el ciclo de 5 edades del mundo o "soles",

así como ciclo más mundanos, como la rotación de los cargos públicos (P. Carrasco, 1976).

Como el tiempo cíclico es reversible y repetible, en la visión del mundo azteca la historia pertenecía al pasado y también al futuro. Explicaba tanto lo que había ocurrido como lo que ocurriría (López Austin, 1973:97). Es la "historia profética" (Gibson, 1975:319), en que se considera que los acontecimientos presentes han sido puestos en movimiento por acontecimientos pasados, de manera que tanto el presente como el futuro son conocidos y explicables (D. Carrasco, 1980:302-303). La ventaja de este concepto es que "el presente se hace más inteligible y al mismo tiempo menos inadmisibile, desde que es posible verlo ya anunciado en el pasado" (Todorov, 1984:74). En consecuencia, el pasado no puede ser considerado inmutable o irreversible. Tiene que poder ser modificado si hechos posteriores lo requieren —es el pasado lo que se altera para conformarse a, y ser continuo con, el presente.

De acuerdo con esa función profética de la historia, el calendario azteca se utilizaba principalmente no para llevar la cuenta del tiempo lineal sino para la adivinación (Dibble, 1971: 323). Había ciertas influencias buenas, malas o ambiguas asociadas con cada uno de los días del ciclo de 260, y esas influencias eran interpretadas por un adivino que era capaz de leer las pictografías de los libros o las sabía de memoria. El mismo sentido de destino predicado con base en las influencias de cada día se aplicaba también a los distintos años en el ciclo repetitivo de 52. Por ejemplo, el año 1 Conejo (*ce tochtli*), que se repetía cada 52 años, era temido como un año de hambre, mientras que 1 Pedernal (*ce técpatl*) era un año de abandono y fundación de ciudades (López Austin, 1973:101).

Debido a las asociaciones cosmológicas de los periodos, días y años particulares poseían significados inherentes que influían en el modo como los aztecas percibían qué hechos habían ocurrido necesariamente en el pasado y en qué orden. Las concepciones profética y adivinatoria del tiempo tuvieron gran importancia cuando se escribieron los relatos históricos que han sobrevivido. Es preciso recordar que esos documentos son libros sobre la historia, que relatan acontecimientos que tuvieron lugar siglos antes en el pasado azteca, aun cuando en realidad fueron escritos durante el periodo colonial. Además, aun en ca-

so de que los aztecas, como los mayas, hubieran hecho registros permanentes de los hechos cuando ocurrían (algunos de los tardíos monumentos aztecas en piedra lo son), éstos no necesariamente habrían sido interpretados como fuentes históricas primarias en sentido europeo. Entre los mayas el calendario era deliberadamente manipulado a fin de obtener fechas determinadas para los hechos conmemorados en muchas inscripciones monumentales. Era fácil para ellos determinar la fecha verdadera, pero el deseo era "no registrar la historia sino dar una sanción o un mandato cósmico al gobernante y su linaje dinástico y asegurar pronósticos positivos para el futuro" (Carlson, 1980:203). Las otras sociedades mesoamericanas manipulaban su pasado del mismo modo, por lo que se consideraba que ciertos tipos de acontecimientos ocurrían siempre en días o años de determinado tipo, para fines ideológicos mucho más importantes que cualquier deseo de exactitud histórica (Davies, 1987:25; Umberger, 1982, para los aztecas; Furst, 1978b:98-102, para los mixtecos).

La razón de tales invenciones era que para los aztecas, la historia no era algo separado de la religión o la cosmología, sino una manifestación de su visión del mundo en forma narrativa. Explicaba los orígenes y el funcionamiento del cosmos, al cual estaban inextricablemente ligadas instituciones sociales, políticas, económicas y religiosas cuya naturaleza y justificación se basaban necesariamente en el pasado. Para los aztecas, como para muchos otros pueblos, el propósito de la historia era explicar la organización de la sociedad en el marco del desarrollo de su mundo:

Alguna versión de hechos históricos da a los privilegiados el derecho a gozar de autoridad política —algún mito por fantástico que sea, alguna leyenda de migración, conquista u ocupación de un nuevo territorio, aunque no tenga pruebas, alguna línea de descendencia aunque sea trunca— versiones del pasado que los antropólogos sociales ahora agrupan bajo el título general de "paradigmas históricos" (Richards, 1960:176).

El uso de tradiciones históricas rivales para tales fines era particularmente agudo entre los aztecas porque no eran étnicamente homogéneos, sino que incluían distintos grupos que polí-

ticamente eran rivales. En esa situación, "como los mitos y las leyendas se usan para apoyar afirmaciones políticas, esto significa que serán más numerosos y complejos allí donde las afirmaciones son contestadas o la población es mixta" (Richards, 1960:177).

Como se ha señalado para muchas culturas africanas (p.ej., Richards, 1960:176, 178), la creación de "historia" no es *ad hoc* ni arbitraria sino que debe conformarse a ciertos principios y transmitirse a generaciones posteriores para que sea útil. Entre los grupos preliterarios, la transmisión de saber histórico requiere una serie de mecanismos mnemónicos que ayuden en el proceso de recordar y reproducir el pasado. Éstos pueden incluir términos clasificatorios de parentesco; sucesión posicional, tal que un hombre sucede a su predecesor en su nombre y relaciones de parentesco; recitación formal de nombres ancestrales en determinados ritos, a menudo como parte de un canto a fin de recordarlos mejor; posesión por distintos grupos dentro de la sociedad de sus versiones particulares del pasado y consiguiente responsabilidad de mantenerlas; y un grupo especial de "custodios del paradigma", personas cuya tarea consiste en recordar y transmitir las tradiciones históricas (Richards, 1960:179-180).

Todos estos mecanismos eran utilizados en los registros aztecas, pues a pesar de la presencia de un rudimentario sistema de notación pictográfico e incluso fonético, el principal medio de preservar el pasado era oral. El contenido de los "libros" pictográficos es taquigráfico, carece del detalle que encontramos en los documentos en prosa, escritos ya con influencia europea. La diversidad y ambigüedad de los símbolos del sistema glífico aborigen provocaba numerosos desacuerdos sobre su interpretación incluso entre los propios aztecas letrados (por no hablar de los epigrafistas modernos) que deseaban conocer su significado (D. Carrasco, 1982:23). No se trata de que los aztecas no fueran capaces de inventar un sistema de escritura mejor —cosa que algunos estudiosos encuentran difícil de entender, teniendo en cuenta que su "conciencia histórica ponía tanto énfasis en la información cronológica" (Prem, 1984b:6)— sino más probablemente de la ausencia de todo deseo de fijar o uniformar sus tradiciones, cosa que haría el pasado menos flexible a las variaciones y modificaciones necesarias.

Así las tradiciones históricas eran efectivamente transmitidas de generación en generación por memorización, y las pictografías servían tan sólo de ayuda o reificación. Enseñar esa historia memorizada era una función importante de las escuelas aztecas, en particular las escuelas para niños de la élite y sacerdotes novicios. Esos estudiantes de historia no memorizaban una simple lista de reyes, conquistas y fechas que pudieran recitar cuando se les ordenara: "No podemos suponer que sólo los relatos y los datos ficticios eran representados en el sentido de 'actuados' mientras que las narraciones de alguna manera históricas serían recitadas *recto tono* en cadencia medida y en un silencio religioso" (Vansina, 1985:36). La información histórica estaba incorporada en cantos, discursos, himnos, plegarias y otros tipos de arte verbal (León-Portilla, 1983; véase también Acosta, 1940:642), presentados en ocasiones especiales que incluían la realización de rituales.

La transmisión de tradiciones históricas estaba por lo tanto subordinada a las demandas de la forma y el contexto de esas presentaciones. "Leer" los "libros" originales era en realidad actuar la tradición oral (Dibble, 1971:323), literalmente "cantar las pinturas" (León-Portilla, 1983). Así, aun teniendo en cuenta el declarado énfasis de los aztecas en la importancia de la memorización, los textos de esas historias no pueden haber sido fijos, puesto que el arte verbal se recrea cada vez que se ejecuta (Lord, 1964:29; Maranda, 1972:56; Vansina, 1973:54). Los mismos libros eran sumamente sagrados, y el cargo de escriba era muy favorecido en la sociedad (Davies, 1977:9). Tanto para los aztecas como para los mayas la quema de sus escrituras por los españoles fue un hecho doloroso (Acosta, 1940:461; Landa, 1966:105). Esos documentos no eran tanto la fuente principal de registros cronológicos como mecanismos simbólicos que mantenían el control del conocimiento —la "historia" que explicaba el cosmos y legitimaba las instituciones sociales— en manos de la élite, cuyos miembros eran los únicos autorizados a poseerlos y leerlos (D. Carrasco, 1982:20).

No sólo no había textos fijos sino que hay indicios de que las varias ciudades-estado mantenían deliberadamente sus propias versiones distintas de la historia, con pleno conocimiento de que diferían entre sí (Zantwijk, 1985:9). Los letrados mismos no intentaban conciliar sus tradiciones y construir a partir

de ellas una secuencia histórica única (cosa que los españoles empezaron a hacer), porque no era ése su propósito. La actitud azteca hacia la historia era igual a la de los kachin de Birmania, para quienes "cada versión [del pasado] era propiedad de un grupo particular y ...se reconocía tácitamente que grupos rivales tenían derecho a tener sus propias diferentes historias" (Leach, 1965:98-99). La narración de distintas versiones de la historia, de cómo cada grupo había llegado a vivir y establecerse en el centro de México, era una manera de explicar la diversidad étnica allí existente (por una situación similar en Hawái, véase Linnekin, 1983:241-242). Las variantes en las historias justificaban antagonismos y alianzas presentes, y mantenían las identidades individuales de las varias ciudades-estado en el valle de México y más allá.

#### DIÁLOGO Y DIALÉCTICA

Para el análisis presentado aquí las tradiciones históricas del temprano periodo colonial son consideradas como narraciones del siglo XVI en que el pasado era el modelo preeminente para interpretar las circunstancias presentes. Por lo tanto, el presente pasaba a ser el modelo para reconstruir el pasado, porque cada vez que la situación presente cambiaba a tal punto que ya no era percibida como continua con el pasado conocido, era necesario crear de nuevo el pasado. Además, debe haber habido tantas versiones del pasado como comprensiones del presente. La primera pregunta a formular ante esos documentos es, por lo tanto, de índole antropológica: ¿Qué realidad está simbolizada en cada narración?, en lugar de histórica: ¿Qué ocurrió realmente en el pasado? (siguiendo a Middleton, 1967:x; sobre esta dicotomía, véase también Dorson, 1961:13-14; Hudson, 1966; y Sturtevant, 1966: 22-24). Una preocupación más fundamental que deriva de esa pregunta se refiere no tanto al contenido de las historias como "realidad" simbolizada sino a los principios organizadores, la estructura subyacente, que gobernaba su creación.

Las tradiciones históricas preservadas ofrecen vislumbres importantes de la historia azteca no sólo prehispánica sino

también del propio periodo colonial. Como fueron escritas tanto por indígenas como por españoles, son ventanas hacia las mentes de representantes de dos culturas que habían entrado en contacto en forma abrupta y violenta pero que eventualmente siguieron en contacto. El examen del modo como interpretaron los acontecimientos que llevaron a la conquista y el sojuzgamiento puede darnos las percepciones india y europea de ese encuentro y la mutua.

La visión del mundo y la experiencia acumulada no había preparado para la conquista ni a los españoles ni a los aztecas. Dicho de otro modo, los hechos ocurridos llegaron a ser percibidos como algo no conforme a las categorías y relaciones conocidas por medio de las cuales esos pueblos construían y estructuraban sus mundos, y en tal caso era necesario redefinir tales categorías y relaciones (Sahlins, 1981:67). Especialmente los aztecas (pero también los españoles) miraban a su pasado para hallar una solución para lo que había sucedido, puesto que la historia era el principal medio de explicar el origen y la naturaleza de la realidad. Para seguir en esa función, la historia azteca fue transformada de modo que pudiera integrar los hechos de la conquista y colonización.

Ese proceso de transformación de categorías culturales para que se conformen a hechos reales tal como se interpretan es la "dialéctica entre estructura y hecho" (Bucher, 1981:167; véase también Sahlins, 1985). Si bien es un proceso continuo, se hace más prominente en situaciones de contacto de culturas, cuando una sociedad se enfrenta al comportamiento nuevo y no anticipado de un pueblo extraño (Sahlins, 1981:68). Los aztecas en particular tenían que enfrentar el profundo problema de mantener la continuidad entre el pasado y el presente que ordenaba su mundo, frente a acontecimientos totalmente inesperados y por lo tanto inexplicables.

El encuentro entre el conquistador y el indígena dio origen a un problema similar para los españoles —concretamente, cómo explicar la existencia de ese otro antes desconocido. La extrañeza de las sociedades del Nuevo Mundo desafiaba las concepciones europeas del mundo (Bucher, 1981:164). Era especialmente difícil para los europeos aceptar el hecho de que los indios no estaban mencionados en la Biblia, autoridad última. Las profundas cuestiones filosóficas provocadas por esa omi-

sión con respecto a la naturaleza de los indios y sus culturas, la relación correcta entre indios y europeos, y la justificación de la conquista y el posterior sojuzgamiento; todo eso estimuló una multitud de debates a ambos lados del Atlántico que se prolongaron por varios siglos (Keen, 1971:71; para estudios detallados de esa literatura europea véase esp. Keen, 1971, Lafaye, 1976, y Phelan, 1970, y para un análisis iconográfico de las percepciones europeas del Nuevo Mundo véase Bucher, 1981).

Así, los dos grupos tenían que empezar a tratar de entenderse mutuamente, pero inmediatamente hubo malentendidos e interpretaciones erróneas. Para los aztecas, la devastadora destrucción de su ciudad suprema, Tenochtitlan, capital del grupo étnico mexica, que había sido considerado un hecho impensable, llegó a ser percibida como algo milagroso, que obviamente requería una intervención sobrenatural (Uchmany, 1980:10). Los aztecas consideraron que su derrota había sido la derrota de sus dioses por los dioses de los españoles, puesto que ésa era la creencia orientadora del periodo anterior a la conquista, cuando se pensaba que el poder de las diversas divinidades tutelares se probaba en las batallas entre sus adherentes (1980:10). El grupo derrotado estaba obligado a adoptar el culto del dios de sus conquistadores, asimilando a la nueva deidad en su panteón. Al aceptar al dios de los españoles los aztecas indicaron su sumisión a él (1980:46).

Los españoles también creían que el poder del dios de cada quien determinaba el resultado de los conflictos; sin embargo, exigían además la abolición del panteón indígena preexistente. La imposición de una nueva religión sustituyendo completamente a la existente era algo totalmente extraño a los pueblos indígenas, especialmente teniendo en cuenta que el calendario ritual/solar de ceremonias y los conceptos de tiempo y espacio deificados gobernaban una parte muy grande de la vida azteca. Para el indio la conquista no significaba conversión absoluta, pero para los españoles las dos cosas iban juntas (Gibson, 1952: 28-29), opinión reforzada por hechos de la historia reciente de España, incluyendo la reconquista —la expulsión de judíos y moros— y las luchas religiosas en curso en Europa entre católicos y protestantes.

Por lo tanto los españoles interpretaron la conquista como una oportunidad enviada por Dios para crear una nueva socie-

dad católica en que ellos serían los dominadores. Los aztecas —totalmente, y para ellos incomprensiblemente, derrotados— tenían que comprender y adaptarse al nuevo orden. Para que ambas partes alcanzaran sus diferentes objetivos necesitaban conocerse mutuamente, pero sólo podían empezar a hacerlo en sus propios términos, utilizando conceptos y relaciones ya conocidos. Por ejemplo, los primeros relatos europeos describen el sistema político indígena empleando términos como *rey*, *imperio*, *aristocracia*, *esclavo*, *confederación* y *república*, términos que ya eran familiares para ellos y sus lectores (Muría, 1973: 103; Keen, 1971:56) pero que no pertenecían a la sociedad azteca. Las historias indígenas ofrecieron un puente importante entre las dos culturas, algo que ambos grupos reconocían como potencialmente capaz de ofrecer explicaciones de los hechos. Las tradiciones históricas pasaron a ser una parte importante del diálogo entre los dos grupos (Lafaye, 1976:301). Por lo tanto la transformación de la historia azteca no fue una empresa exclusivamente indígena sino que fue producto de aportaciones indígenas y españolas.

Los textos históricos que sobreviven representan fragmentos de ese diálogo azteca-hispano congelados en el tiempo. Contienen intentos de los dos grupos de conciliar los hechos de la conquista con sus diferentes visiones del mundo, y ninguno de los dos puede ni rechazar completamente sus propias categorías y principios ni incorporar plenamente los del otro. Como los diferentes autores escogieron distintas porciones del pasado para explicar y reformar si era necesario, el diálogo tomó la forma de una dialéctica, dando como resultado nuevas síntesis que a su vez eran modificadas ulteriormente a medida que avanzaba el periodo colonial y seguían produciéndose cambios.

El diálogo —y lo fue literalmente— entre el europeo, para quien las enseñanzas bíblicas revelaban todas las cosas, y el indio cuyo presente representaba una continuidad con el pasado y el futuro, empezó con las discusiones mantenidas entre las élites nativas y los conquistadores cuando estos últimos iniciaron su marcha hacia el valle de México en 1519. Prácticamente no existen registros contemporáneos de esos encuentros; la única excepción son las cartas de Cortés al rey de España (Cortés, 1971), documentos unilaterales y coloreados por las tendencias de su autor, así como por sus intenciones y errores de

comprensión (véase capítulo 6). Más prolongadas y más profundas discusiones tuvieron lugar entre los aztecas y los misioneros franciscanos. Esta orden religiosa fue la primera que se trasladó a la Nueva España, en 1523-1524. Un grupo de doce, conocidos como los Doce Apóstoles en deliberada imitación de la misión proselitista de la iglesia primitiva, llegó en 1524. Fueron principalmente los religiosos quienes buscaron información sobre la historia y la cultura aztecas, con la esperanza de utilizarla para convertir a los indígenas a la religión cristiana así como a la cultura europea.

Los aztecas acababan de ser derrotados, y los sacerdotes indígenas y demás élites religiosas y seculares estaban siendo exterminados. La pérdida de la clase educada de la sociedad azteca, los que poseían plenamente la "gran tradición" (D. Carrasco, 1982:3), es incalculable. Sin embargo se reunió un grupo de sobrevivientes representativos para ser interrogado por los Doce, quienes les hicieron muchas preguntas. Algunas de sus respuestas se han conservado en los *Coloquios de los doce primeros misioneros de México*, manuscrito que estuvo perdido hasta 1924, aunque partes de él pueden encontrarse también en la obra —del siglo XVI— de fray Bernardino de Sahagún, franciscano que llegó en 1529 (León-Portilla, 1974a:18-19).

Las conversaciones entre indios y españoles se intensificaron en las escuelas fundadas por los franciscanos y otros religiosos para educar a los hijos de los nobles aztecas, incluyendo el colegio franciscano de la Santa Cruz, ubicado en Tlatelolco, la ciudad gemela de Tenochtitlan. Allí Sahagún, Molina, Mendieta, Motolinía, Torquemada y otros frailes enseñaban la cultura literaria europea contemporánea a un ávido y brillante grupo de jóvenes ansiosos de aprender lo que pudieran (Robertson, 1959:155). Los religiosos aprendieron de sus alumnos la lengua náhuatl, visiones indígenas de la historia, la religión y el folclor (1959:155-156) y el sistema de escritura pictográfica. Algunos de los religiosos utilizaron las pictografías prehispánicas en sus enseñanzas cristianas (Dibble, 1960:174; Dibble, 1974).

Los alumnos de esas escuelas adoptaron rápidamente el conocimiento y las convenciones de sus maestros, cuya influencia casi inmediata se manifiesta con la mayor claridad en el uso del estilo literario y formas artísticas europeas en sus escritos e

ilustraciones (Anderson, 1960:40; Dibble, 1960:174; sobre la rapidez de la influencia en el arte indígena véase esp. Dibble, 1960; Kubler, 1972b:II:417-424, y Robertson, 1959 y 1974). Sahagún estaba particularmente preocupado por la rapidez con que estaba cambiando la cultura indígena (Nicolau d'Oliver y Cline, 1973:188). Métodos, términos y convenciones europeos eran aceptados "como si siempre hubieran sido parte de la cultura azteca" (Anderson, 1960:40). Además de la adopción de convenciones europeas en la escritura en prosa y la ilustración, la lengua náhuatl se simplificó y se uniformó (1960:40) y el sistema de registro pictográfico indígena, todavía en uso en la época colonial, sufrió una modificación haciéndose más fonético. Eso se debía no sólo a la presencia de un alfabeto fonético español sino también a un cambio en el contenido de los textos indígenas. En lugar de ser principalmente rituales, los documentos de estilo indígena empezaron a concentrarse en la historia, las genealogías y las reclamaciones de tierras y otros procedimientos legales. Esa modificación del contenido hizo necesaria la capacidad de expresar nombres de personas y lugares, estimulando el mayor uso de homonimias y símbolos fonéticos silábicos (Dibble, 1960:174).

Los discípulos de los frailes eran elogiados por su capacidad de aprendizaje y también por su habilidad en la imitación exacta de los estilos europeos de ilustración (Robertson, 1959:156). Pero los manuscritos pictóricos de comienzos de la época colonial que ellos y otros produjeron son algo más que un injerto de arte y escritura españolas en un formato esencialmente indígena: eran una fusión de dos tradiciones, una nueva síntesis (1959:34). Para los indios, el principal impulso para esa fusión era "el deseo de llegar a ser cristianos, tan fuerte entre la joven generación de indígenas, y también el deseo de adueñarse de los conocimientos técnicos de los europeos así como de los aspectos religiosos de la cultura europea" (1959:156). Si para los aztecas la derrota significaba la derrota de sus dioses por el dios de los vencedores, entonces sus propias creencias prehispánicas exigían que aceptaran al nuevo dios lo más pronto posible a fin de unirse a sus conquistadores. Por lo tanto fue "compulsión social" más que coerción militar, la causa del tremendo cambio de las prácticas aztecas a las españolas (Kubler, 1972b:II:418). Además, el derrumbe de la cultura azteca signi-



ficó la pérdida de la estructura, las instituciones y los rituales religioso/calendáricos, que los religiosos europeos sustituyeron con su gúfa religiosa y calendario propios, y que exigía trabajo en obras públicas, cosa que ya los sacerdotes aztecas habían impuesto anteriormente (1972b:II:420).

Los frailes, por su parte, tenían mucho que aprender de sus alumnos. Sin embargo, no buscaban el conocimiento de la cultura azteca con el fin de preservar un modo de vida que iba desapareciendo rápidamente, sino concretamente para contribuir a la conversión de los indios y la erradicación de sus creencias y prácticas aborígenes, que era el objetivo principal de la presencia franciscana en la Nueva España. Sahagún escribió que sus superiores quisieron que escribiera en náhuatl (que había aprendido y que ahora se podía escribir en caracteres europeos) "lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad destos naturales de la Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan" (Sahagún, 1989: prólogo al libro 2).

También conocemos con cierto detalle la forma precisa de las conversaciones entre españoles y aztecas sobre religión e historia indígenas porque los frailes españoles utilizaban una metodología particular con base en entrevistas para obtener información (Cline, 1971; López Austin, 1974; Robertson, 1959:46). Esa metodología fue utilizada por los franciscanos por lo menos desde la década de 1530, empezando por Motolinía y Olmos (Gibson, 1975:320), y los detalles de su funcionamiento fueron registrados por Sahagún. Sahagún vivía en Tepepolco, un pueblo situado al noreste, en el borde del valle de México (Nicholson, 1974:145-147), y allí reunió a diez o doce ancianos notables que fueron sus principales informantes para lo que eventualmente llegaría a ser su *Historia general de las cosas de Nueva España*. Los interrogaba con base en un cuestionario preparado por él, de manera que el proceso de entrevistas resultaba bastante concentrado en un foco. Después de hacer sus preguntas, los ancianos tenían varios días para discutir las entre sí y preparar una respuesta (Sahagún, 1989:libro 2: prólogo), método que ha sido llamado de "entrevista/acuerdo de mesa redonda" (Nicolau d'Olwer y Cline, 1973:189).

Algunos alumnos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco que habían aprendido el latín actuaban como traductores de

las respuestas pictográficas de los informantes.

La naturaleza de las preguntas planteadas, la negociación de una respuesta apropiada y el deseo de agradar a los frailes ciertamente deben haber influido en la información obtenida (Sotomayor, 1979:100). La obra de Sahagún en particular, en la que fue asistido por indígenas hispanizados y que pasó por muchas revisiones y reelaboraciones, es tan española como azteca (Frankl, 1966:14). En realidad, de los primeros materiales originales de Tepepolco nada sobrevivió a ese proceso (Nicholson, 1974:146). Sahagún continuó revisando y editando su manuscrito durante algún tiempo: "por espacio de tres años pasé y repasé a solas mis escrituras, y las torné a emendar y dividirlas por libros, en doce Libros, y cada Libro por capítulos, y algunos Libros por capítulos y párrafos" (Sahagún 1989: libro 2: prólogo). A continuación entregó el manuscrito a los graduados del Colegio para que lo copiaran, y ellos modificaron y agregaron secciones en el proceso (Cline, 1971:243). Así el producto final, la *Historia general de las cosas de Nueva España*, considerada con frecuencia como una fuente muy representativa de la cultura azteca aborígen, refleja una tremenda mezcla de conceptos e interpretaciones de ambos lados.

El escepticismo acerca de hasta qué punto está presente la visión indígena intacta se ha dirigido también hacia los primeros *Coloquios de los Doce*, que registran el primer encuentro entre frailes e indígenas en 1524, en el cual aun en esa temprana fecha el objetivo de los cristianos de convertir y edificar influyó tanto en las preguntas como en la interpretación dada por los españoles a las respuestas recibidas (Frankl, 1966:16). Como ese documento se refiere a una conversación sostenida en 1524, apenas tres años después de la caída de Tenochtitlan, suele ser considerado como un registro fiel de los conocimientos religiosos de la élite azteca; sin embargo esa idea es sospechosa, por varias razones (Garibay, K., 1954:II:240-241). Es dudoso que hubiera aún dirigentes religiosos o seculares que interrogar, y no hay noticia de un escriba bilingüe en esa fecha, especialmente uno capaz de transcribir adecuadamente tan largos discursos. En realidad la transcripción directa del encuentro original debe haber sido compuesta primero en español o en latín, utilizando los traductores orales disponibles. Sólo mucho después (c. 1564) fue traducido otra vez al náhuatl por Saha-

gún, quien no había estado presente en el encuentro.

Por lo tanto es difícil distinguir los conceptos indígenas de los aztecas prehispánicos entre su interacción con las creencias y categorías españolas en el proceso dialéctico, debido a la naturaleza desigual de la interacción entre las dos culturas, a la rapidez con que los aztecas internalizaron muchas convenciones europeas y a la grave influencia que ejercían los autores españoles en sus registros de información indígena. Es posible que las concepciones indígenas simplemente no hayan sido preservadas en los documentos en forma libre de influencias, y es concebible que muchas categorías y relaciones culturales que creemos prehispánicas hayan sido en realidad el resultado de una síntesis muy rápida. (Para el más conocido punto de vista español en el proceso dialéctico, véase esp. Keen, 1971 y Bucher, 1981.) Además, distinguir lo poshispánico se dificulta aún más por el hecho de que aztecas y españoles tenían en común una serie de creencias y prácticas religiosas que existían independientemente en ambas culturas (Litvak King, 1972:26). Cuando aparecen esas similitudes, a veces es difícil decidir si en realidad son producto de una fusión de culturas o si reflejan ideas elaboradas independientemente. Por otra parte, la presencia de tan estrafalarios paralelos podría haber facilitado el diálogo y los intentos de las culturas de comprenderse mutuamente, incluso aunque al mismo tiempo haya producido confusiones y malentendidos respecto a fenómenos que parecían vagamente familiares.

Un ejemplo de principio fundamental compartido por los aztecas y los españoles es la ciclicidad del tiempo. Con la conquista y la derrota de sus dioses, para los aztecas el mundo había terminado, y algunos representantes de la sociedad vencida solicitaron que se les permitiera morir con él. Dijeron a los franciscanos: "déjennos pues ya morir, déjennos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto" (León-Portilla, 1974b:130). Así era su creencia en el ciclo de edades del mundo. Pero esa visión no era exclusiva de ellos, aunque posiblemente lo fuera el pesimismo. La idea del tiempo cíclico, considerada generalmente como la antítesis de la concepción lineal europea, formaba parte del bagaje cultural que los franciscanos trajeron a Nueva España.

Para los franciscanos también había terminado un mundo,

pero ellos esperaban ansiosos el cambio. Para ellos, el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo eran parte del plan de Dios para una nueva iglesia en una nueva sociedad en cuya construcción, según creían, debían desempeñar una parte importante (Elliott, 1967:54-55). En Europa la Iglesia estaba declinando, como se veía por el surgimiento del Anticristo, Lutero (Phelan, 1970:24) y la pérdida de antiguos centros de la cristiandad que habían pasado a los musulmanes. A medida que la Iglesia católica perdía terreno al este, los franciscanos vieron el descubrimiento de nuevas tierras al oeste como un signo del resurgimiento de la Iglesia y nueva prominencia para sus compatriotas. A sus ojos, Cortés se convirtió en el principal agente del plan de Dios para poner en manos de los españoles el deber y el privilegio de convertir a la fe a millones de nuevas almas y así provocar el tan anhelado milenio (Elliott, 1967:55). Eso prepararía el camino para la Segunda Llegada, que para los franciscanos sería la tercera y última edad del mundo (Lafaye, 1976:30-31). Esas ideas mesiánicas encontraron su más plena expresión en los escritos del místico franciscano fray Gerónimo de Mendieta (Phelan, 1970), aunque su influencia es visible también en las obras de sus contemporáneos.

La conquista fue pues el acontecimiento decisivo tanto para los vencidos aztecas, cuyo mundo había llegado a un sombrío e incierto fin, similar a la destrucción del quinto y último "sol" o edad del mundo en el sistema de creencias prehispánico, y para los victoriosos frailes españoles, que veían en ella el fin del Viejo Mundo y el comienzo del Nuevo. En esa concepción básica subyacente, al parecer, las dos culturas eran como una (Lafaye, 1972:19), a pesar de que sus puntos de vista eran diametralmente opuestos. En lo que difieren es en el hecho de que para los milenaristas franciscanos, ésa sería la última en una serie de edades del mundo antes del juicio final. La concepción cíclica de los aztecas nunca se desvaneció del todo, sin embargo, y si vieron la nueva era como una época de gran desesperación y degradación, también llegaron a abrigar la esperanza de que con el paso del tiempo también ese ciclo terminaría y uno nuevo tomaría su lugar.

## LA HISTORIA COMO SÍMBOLO

La repercusión de la conquista sobre las tradiciones históricas entre los aztecas, como parte del proceso dialéctico, puede quizá deducirse de los documentos de comienzos del periodo colonial que sobreviven. Como ya se ha señalado, para emprender ese análisis es preciso enfrentar una serie de problemas: 1) sólo se han conservado unas pocas voces de ese "diálogo"; 2) no nos queda ninguna versión prehispánica pura de historia narrativa azteca, lo que hace difícil discernir qué elementos aportó originalmente al diálogo; 3) distinguir los conceptos aztecas anteriores a la conquista de las síntesis posteriores a ella se complica por la presencia de similitudes independientemente desarrolladas en las visiones del mundo azteca y española; 4) en las historias recurren fechas, personajes y hechos específicos, debido a la concepción azteca del tiempo como cíclico y sometido a la influencia de fuerzas sobrenaturales, y 5) hay contradicciones entre los distintos relatos debido a rivalidades y comprensiones diferentes.

Pese a esos problemas, como las tradiciones han sido preservadas en textos escritos a lo largo de un siglo, es concebible una reconstrucción del proceso de su transformación, especialmente si nos concentramos en aislar las categorías organizadoras y sus relaciones sintagmáticas (Valeri, 1985:193) subyacentes a la creación de las narraciones históricas. En otras palabras, un examen de la estructura de las narraciones y cómo esa estructura se modificó para incorporar acontecimientos debería dar resultados. El enfoque estructuralista contrasta con la metodología histórica crítica más habitual en varios aspectos y ha sido recomendada como complementaria de ella: "La ventaja del análisis estructuralista es que no es selectivo [como el enfoque histórico], sino que respeta la necesidad de conservar *todos* los detalles de un relato determinado como parte del proceso de descodificación, aparte de que tengan o no sentido inmediatamente" (Davies, 1987:12).

Al no ser selectivo, este enfoque postula que todos los relatos contradictorios del pasado pueden ser igualmente legítimos, es decir, que no hay ninguna versión correcta o texto más digno de confianza (Lévi-Strauss, 1963:218). En cambio, "cada versión debe ser considerada en la medida en que todas docu-

mentan... un sistema de posibilidades, cada una de las cuales puede 'transformarse' en todas las demás" (Valeri, 1985:194). El objetivo, por lo tanto, no es reconciliar las contradicciones planteadas por las diferentes tradiciones, sino explicarlas en una forma que permita no sólo las contradicciones sino la incorporación de elementos sobrenaturales o improbables. Un axioma básico del análisis, entonces, es que las narraciones se aceptan simplemente "tal como son" (Lévi-Strauss, 1973:121). Son textos simbólicos que deben ser "leídos" en el sentido de "interpretados" (siguiendo a Geertz, 1973).

Debido a que los relatos históricos son de formato narrativo, muchos acontecimientos y personas que parecen asemejarse están separados por tiempo cronológico y por lo tanto aparecen como distintos. Sin embargo, esos detalles son simplemente manifestaciones diferentes de un mismo episodio (véase Lévi-Strauss, 1979:190), parte de la repetición que hace más visible la estructura de los textos (Lévi-Strauss, 1963:229). Además, esas repeticiones de la misma historia narrada una y otra vez reflejan la concepción azteca del tiempo cíclico, de la historia profética, del pasado que se repite. Por lo tanto el tiempo cíclico aumenta el número de relatos distintos del mismo hecho, lo cual lejos de ser un estorbo es absolutamente necesario para el análisis. Esa repetición es necesaria porque las versiones rivales de una historia expresan colectivamente ideas que ninguna de ellas de por sí puede expresar (Leach, 1970:72) acerca de problemas fundamentales de la naturaleza del cosmos y de la sociedad. Es en esa totalidad de expresiones superficiales que se revelan las reglas subyacentes que rigen la creación y recreación del texto.

Mediante el examen de la transformación de la historia azteca después de la conquista podemos empezar a elucidar esas reglas y categorías del pensamiento azteca. Muchos de los elementos de las narraciones históricas aztecas están unidos entre sí por medios como " semejanza, oposición, paralelismo, trasmutación, yuxtaposición, el uso de *pars-pro-toto* u otros mecanismos ... operadores, en sentido lógico, que crean los códigos míticos y desarrollan sus relaciones" (Hunt, 1977:43). Esos vínculos revelan que los elementos son a la vez el mismo y distinto. Así, a partir de las variantes de episodios históricos se reconstruyen "los patrones recurrentes que establecen relacio-

nes de sustitución y combinación" (Valeri, 1985:193).

Un historiador posiblemente preferiría manejar los acontecimientos que tienen una forma congruente de un texto a otro, tomando esa congruencia por exactitud histórica (Calnek, 1973), pero desde el punto de vista adoptado aquí las contradicciones son más significativas que las congruencias (Leach, 1965:267; Leach, 1983:24). Esto se debe a que las contradicciones indican los puntos de las diferentes narraciones que son manifestaciones superficiales alternativas de un principio subyacente, otros relatos de básicamente el mismo episodio, unidos entre sí por diversos medios. La mutabilidad de esos puntos es un indicio de la complejidad de sus múltiples significados, y su comprensión proporciona las claves de las categorías y relaciones culturales que generaron los distintos relatos.

El enfoque adoptado aquí es similar en ciertos aspectos al de los estudios de R. Tom Zuidema de las historias tradicionales del área andina después de la conquista (Zuidema, 1962, 1978), que lejos de ser simples cronologías revelan las concepciones incaicas del gobierno y su experiencia de la conquista española. Al otro lado del mundo, pueden establecerse comparaciones con los análisis estructuralistas de relatos bíblicos de Sir Edmund Leach (Leach, 1967, 1969, 1976, 1983), que demuestran algunos de los modelos básicos sobre los cuales se construyeron episodios del Viejo y Nuevo Testamento. Con respecto a los procesos dialécticos manifiestos en el choque de culturas, también se observan semejanzas con el trabajo de Marshall Sahlins en la "antropología de la historia" (Sahlins, 1981, 1982, 1985), que investiga la transformación de las concepciones polinesias debido al impacto de la presencia inglesa en las islas a partir del siglo XVIII. Además, se verá que las relaciones entre la monarquía divina azteca y la historia y la cosmología son bastante comparables a concepciones africanas, basándose especialmente en el estudio de Luc de Heusch (1982) de las tradiciones históricas de pueblos bantúes de África central.

Se ha objetado que la orientación estructuralista es más apropiada para el estudio del mito o el folclor, mientras que los documentos aztecas de las tradiciones históricas indígenas son historia, y cualquier tratamiento simbólico o acronológico les negaría esa cualidad intrínseca (Davies, 1982). Es verdad que algunos antropólogos han ido demasiado lejos en el trata-

miento de tradiciones históricas orales como paradigmas sociales y nada más, ignorando su potencial registro de acontecimientos históricos reales (Richards, 1960:177), pero la práctica de fragmentar esos documentos en diferentes partes, que a continuación son rotuladas falsas o verdaderas, no hace justicia a las historias aztecas si no indaga por qué existen tantas contradicciones tan conforme a un patrón, y tantos elementos sobrenaturales, dentro de los registros históricos. Además, los aztecas no conocían nuestra distinción entre historia y mito (P. Carrasco, 1976:247, pero véase Calnek, 1978:241), de manera que este argumento no tiene sentido cuando se trata de interpretar su punto de vista.

En realidad, la idea de una oposición entre historia y mito es una construcción artificial de la cultura occidental, porque ambas cosas son el punto final de los mismos procesos (Brady, 1982:185; Gossen, 1977:250; Leach, 1970:8). Afirmar, como tendemos a hacerlo, que nuestra historia es verdadera mientras que los mitos son falsos por definición (Bricker, 1981:3; Leach, 1970:54) es ignorar la realidad de que ambos son narraciones simbólicas. "El mito y la historia son conjuntos de experiencia significativa acerca del pasado—símbolos, en una palabra—condicionados por la utilidad por y la importancia para el presente, tal como es experimentado por una tradición cultural particular" (Gossen, 1977:250).

Además, como el análisis contenido en este libro demuestra, es un error considerar ahistóricos o sincrónicos los estudios estructuralistas, porque "la estructura es procesal" (Sahlins, 1985:77). La incorporación de acontecimientos históricos reales, interpretados contra un fondo de categorías y relaciones culturales subyacentes, es crucial para comprender cómo y por qué esas tradiciones fueron creadas para comunicar una realidad social. Por último, esos documentos pueden y deben ser analizados con diversos enfoques a fin de extraer de ellos toda la información sobre la sociedad y la historia aztecas que puedan contener. Las tradiciones históricas aztecas, igual que las de otros pueblos preliterarios, incluso los poseedores de sistemas sociopolíticos altamente desarrollados, suelen ser muy sensibles a este tipo de análisis.

El estudio de las tradiciones históricas aztecas presentado aquí se limita a documentos disponibles escritos tanto por

aztecas como por españoles aproximadamente en el primer siglo siguiente a la conquista (véase apéndice). Ése fue el periodo en que fue compuesta la mayoría de los relatos históricos existentes, y lo que es más importante, esos textos conservan la mayor variabilidad y creatividad, reflejo de la visión indígena de que la historia se concibe y se utiliza para ciertos fines, y por lo tanto habrá muchas versiones del pasado en competencia entre sí. Se han excluido las obras de autores españoles que intentaron sintetizar las diferentes tradiciones en una única cronología congruente, oscureciendo así la variedad y el carácter separado de las diferentes tradiciones, muchas de las cuales fueron suprimidas. Esta categoría incluye las obras de Bartolomé de Las Casas, Joseph de Acosta, Antonio de Herrera y Juan de Torquemada (León-Portilla, 1980:97), así como historias posteriores como las de Francisco Clavijero y Mariano Veytia.

El análisis se concentra en una pequeña fracción del pasado azteca: la genealogía de la dinastía reinante de Tenochtitlan, principal ciudad del pueblo mexica y virtualmente capital del imperio en el momento del contacto con los españoles. Es bastante breve, puesto que Motecuhzoma II, que se encontró con Cortés en 1519, era apenas el noveno rey mexica. Estudiosos modernos han intentado deducir una única historia dinástica exacta para Tenochtitlan de los distintos relatos; sin embargo, posiblemente hay menos congruencia entre un relato y otro de esa genealogía que en ningún otro segmento del pasado azteca. El alto grado de desacuerdo entre las diferentes versiones es un indicio de la importancia de la historia dinástica en el pensamiento azteca. Esa significación no debe sorprender, puesto que las genealogías, forma muy compacta de narración histórica, funcionan en otras culturas para validar relaciones sociopolíticas y económicas (Bohannon, 1952; Goody y Watt, 1962-1963:308-309). Cuando las relaciones cambian, las genealogías deben cambiar. Por lo tanto las disputas sobre relaciones sociales a menudo se manifiestan en diferentes versiones de una genealogía, en que cada parte en la disputa defiende una versión que corresponde a su visión de la situación presente.

Las variantes en los relatos de la dinastía de Tenochtitlan, sin embargo, revelan mucho más que discusiones y rivalidades entre diferentes grupos étnicos prehispánicos: reflejan cuestio-

nes profundas sobre la naturaleza del gobierno que muchas sociedades se han planteado, así como elementos importantes de la visión del mundo azteca. También revelan la fuerte influencia española como parte de la conversación dialéctica entre dos culturas. Es interesante observar que la mayor parte de esa variación no se refiere a los nueve reyes mismos sino a las mujeres que fueron sus esposas y madres. Las "reinas" aztecas proporcionan una clave para comprender cómo la historia en forma de genealogía era manipulada, en el México pre y poshispánico, para comunicar ideas básicas sobre el hombre, la sociedad y la cosmología.

La primera parte de este libro se ocupa de esas mujeres en detalle, mostrando cómo su posición estructural dentro de la dinastía de Tenochtitlan revela un aspecto importante de la genealogía —concretamente, que adoptaba la forma de un ciclo repetitivo, igual que otros ciclos temporales aztecas. Tres reinas en particular reaparecen en la dinastía en ciertas coyunturas críticas, precisamente en los puntos en que un ciclo dinástico de reyes está terminando y el siguiente está por empezar. Similitudes en los relatos históricos concernientes a esas mujeres revelan que son manifestaciones repetidas de una misma, y también que están ligadas con otras mujeres del pasado mexica, antes de la fundación de Tenochtitlan. Un examen de esos episodios históricos anteriores indica que esas mujeres clave son todas aspectos de la diosa madre-tierra azteca (lo que significa en realidad un complejo de diosas asociadas con la tierra y la fertilidad), y en las historias funcionan generando el próximo ciclo temporal, acto que a menudo requiere su muerte sacrificial. Así se vinculan a un hecho bien conocido del pasado mexica, el sacrificio de la "mujer de la discordia".

La segunda parte del libro se concentra en los dos reyes que aparecen en los puntos finales del ciclo dinástico recurrente, los cuales están vinculados por tener en común el nombre Motecuhzoma, además de otros detalles. El patrón que revelan los dos Motecuhzomas ilumina aún más el modo como los acontecimientos históricos eran replicados hacia atrás en el tiempo hacia el periodo anterior a los aztecas, a la era de sus predecesores, los toltecas. Los reyes cíclicamente recurrentes de Tenochtitlan están firmemente ligados a los episodios históricos del rey tolteca Topiltzin Quetzalcóatl, que aparecía en la mis-

ma posición estructural en los ciclos de la historia dinástica tolteca. La conformación de la historia tolteca después de la conquista fue parte de un continuo proceso de reescritura de la historia azteca a fin de explicar la derrota sufrida a manos de los españoles mediante una referencia a la caída de un imperio anterior, el de los toltecas, que eran los antepasados culturales de los aztecas. Eso hacía inevitable el destino de los aztecas, pero también ofrecía la esperanza de que sus descendientes volvieran a levantarse, así como los aztecas creían que ellos se habían levantado de las cenizas de la civilización tolteca.

Finalmente, el último capítulo pasa a un examen de la historia azteca como historia "sagrada". Investiga cómo se integraba el tiempo histórico del pasado con el ciclo calendárico anual, que servía de "mapa" o modelo espacio-temporal para la organización del pueblo de Tenochtitlan. También se ocupa en forma más general y comparativa de cómo los aztecas construyeron e integraban sus concepciones de la monarquía divina dentro de sus propios principios históricos en formas que son casi idénticas a las de otras sociedades complejas.

## LA MUJER DE LA DISCORDIA

Las historias narradas sobre los señores de Tenochtitlan y sus sucesores se ocupan de los acontecimientos de las gobernaciones, el establecimiento de sus conquistas, de cómo los señores marcharon con sus guerras de conquista, de las diferentes guerras libradas por el valle de México en sus gobernaciones, en sus imperios, en sus diferentes posesidiones, así de su guerra de sujeción a los señores de Texcoco, de su guerra con los señores de Tlacotalpan, Texcoco y Tlacotalpan (1519-1521). A los gobernantes de Tenochtitlan se atribuye la conquista de muchos de los pueblos que la Triple Alianza ocupó y obligó a pagar tributo, y por lo tanto sus historias se relacionan con las tradiciones literarias de muchos pueblos del valle de México, así como de las regiones circinas.

El pueblo de Tenochtitlan tenía sus propias tradiciones culturales, religiosas y la cultura leonesa del valle que le heredó por sus demás ciudades del valle de México, pero entre las varias lenguas y civilizaciones pertenecientes a varios grupos étnicos diferentes, sus diferencias eran demasiado explícitamente en sus historias tradicionales, que tenían sus raíces, cada una de las historias tenían algunas de sus raíces en algunas o muchas o en algunas de las lenguas y civilizaciones. Por lo tanto, las historias de las historias se separaron por los señores de Tenochtitlan, el pueblo de Tenochtitlan era conocido como Tenochtitlan, y sus historias de historias de historias, después de la fundación de la ciudad de Tenochtitlan, a él mismo se refirió al valle, que de las historias quince tradicionales, que en origen eran cuentos y en historias tradicionales y que parte de ellas están en algunas partes del valle de México. Abundantemente se habla de algunas de ellas y se menciona por los señores señores de Tenochtitlan, de Texcoco y Tlacotalpan y Tlacotalpan, y especialmente se habla abundantemente sobre el valle de México, las palabras de historia.

## UN MODELO DE LA DINASTÍA DE TENOCHTITLAN

Las historias aztecas, igual que los libros de historia en otros lugares, se ocupan de las actividades de los gobernantes, especialmente de sus conquistas. Si bien las tradiciones históricas de muchas de las diferentes ciudades-estado del valle de México se han conservado, en esos documentos está claro que Tenochtitlan era de suprema importancia. Esa ciudad encabezaba el imperio tributario llamado imperio azteca y conocido más formalmente después de la conquista española como Triple Alianza de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan (Gibson, 1971:389). A los gobernantes de Tenochtitlan se atribuía la conquista de muchos de los pueblos que la Triple Alianza sojuzgó y obligó a pagar tributo, y por lo tanto sus hazañas se encuentran en las tradiciones históricas de muchas ciudades del valle de México así como de las regiones cercanas.

El pueblo de Tenochtitlan tenía los mismos patrones culturales básicos y la misma lengua (el náhuatl) que la mayoría de las demás ciudades del valle de México, pero todas las ciudades se consideraban pertenecientes a varios grupos étnicos diferentes. Sus diferencias eran destacadas especialmente en sus historias tradicionales, que relataban cómo cada uno de los grupos había llegado al valle en distintos momentos o se habían establecido en diferentes áreas. De acuerdo con los relatos sagrados narrados por los letrados de Tenochtitlan, el pueblo de esa ciudad era conocido como mexica, y más tarde tomó el nombre de tenochca, después de la fundación de la ciudad. Se consideraban a sí mismos intrusos en el valle, uno de los muchos pueblos chichimecas, que en origen eran cazadores y recolectores nómadas y cuya patria de origen estaba en algún lugar del noroeste de México. Abandonaron su lugar de origen (fig. 1.1), conocido por los varios nombres de Chicomóztoc, Aztlan y Culhuacan o Teoculhuacan, y emprendieron la larga migración hacia el valle de México. Los guiaba su deidad tutelar,





Fig. 1.1. Los chichimecas saliendo de su lugar de origen, Chicomóztoc ("Siete Cuevas") para emprender su migración hacia el valle de México. La entrada de la caverna aparece como la boca de un monstruo de la tierra. Los hombres visten pieles y llevan equipos de caza como corresponde a su ocupación (Durán, 1967:II:Fig. 3).

el hombre-dios Huitzilopochtli ("Colibrí de la Izquierda"), que había nacido en circunstancias milagrosas, y una serie de jefes seculares. Los mexicas y demás grupos chichimecas que eventualmente se establecieron alrededor del lago de Texcoco, el principal lago del valle de México, adoptaron rápidamente la civilización de los agricultores sedentarios que ya residían en la ribera sur del lago.

Los mexicas creían que eran el último pueblo que había abandonado su lugar de origen y llegado al valle, en momentos en que todas las tierras de la región ya habían sido ocupadas por otros grupos. Las principales potencias del valle en esa época eran los tepanecas al poniente del lago, los aculhuas al oriente y los culhuas al sur. Encabezados por un jefe llamado Huitziluhuitl el Viejo, los mexicas se establecieron en Chapultepec en la ribera oeste del lago, territorio considerado como propio por grupos establecidos con anterioridad. Las otras ciudades conspiraron para expulsar a los mexicas de Chapultepec, y éstos se vieron obligados a buscar refugio en Tizaapan, parte del territorio de Culhuacan, la capital de los culhuas.

Eventualmente lograron construir su propia ciudad, Tenoch-



Fig. 1.2. La fundación de la ciudad de Tenochtitlan en un punto del lago de Texcoco donde hay un águila sobre un nopal que brota de una peña. El águila tiene en el pico una serpiente. A la derecha, el individuo del centro tiene un glifo onomástico en la ropa -el nopal sobre la peña- que indica que es Ténoch, jefe de los mexicas en el momento de la fundación de su ciudad, Tenochtitlan (Durán, 1967:II:fig. 6).

titlan, en una isla del lago. Fueron dirigidos a ese lugar por una visión, un águila parada sobre un nopal, producida por su dios. Esa visión incorporaba el glifo de lugar de Tenochtitlan, una roca (=teti) de la que brota un nopal (=nochtli), lo que da los sonidos del nombre Tenochtitlan. En algunas versiones, el jefe de los mexicas en ese momento se llamaba Ténoch, y la ciudad se llamó así por él (fig. 1.2). Una parte del pueblo mexica se separó para formar otra ciudad inmediatamente al norte de Tenochtitlan, Tlatelolco. En la época de la conquista española Tlatelolco estaba prácticamente confundida con Tenochtitlan, como resultado de la violenta toma de Tlatelolco por Tenochtitlan.

Con la fundación de su propia ciudad, los mexica-tenochcas quisieron establecer una verdadera dinastía real para sustituir a sus jefes militares. El primer "rey" (*tlatoani*, que significa "el que habla") fue Acamapichtli. Aun cuando ahora la ciudad tenía un rey, Tenochtitlan no era un cuerpo político independiente sino que era tributaria de Azcapotzalco, la capital tepaneca situada al poniente del lago. Según la tradición, la hegemonía tepaneca fue finalmente derrocada por los tenochcas bajo su

cuarto rey, Itzcóatl, con ayuda de la ciudad de Texcoco, capital del grupo étnico aculhua. Al término de esa guerra, Itzcóatl reorganizó la estructura sociopolítica y económica de su ciudad. Se creó una poderosa alianza entre Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan (la nueva capital tepaneca) para gobernar el valle de México, imponiendo tributo a otras ciudades. Tenochtitlan estaba a la cabeza de esa alianza. Posteriores gobernantes tenochcas continuaron la expansión del imperio con nuevas conquistas, muchas de ellas en regiones muy alejadas del valle de México. Las hazañas de los reyes posteriores proporcionan a las historias gran parte de sus detalles.

La forma de las tradiciones aztecas, por lo tanto, es perfectamente comparable con las leyendas históricas de otros pueblos, puesto que su propósito y función eran los mismos: utilizar la historia para comprender la realidad presente. Se han encontrado patrones idénticos, por ejemplo, para los maoríes de Nueva Zelanda (Sahlins, 1985:57) y para muchos pueblos africanos:

[Las tradiciones históricas africanas] pueden consistir, en realidad, en un primer periodo que es poco más que una serie de puntos-cero postulados para el origen de grupos sociales como tribus o clanes —un área geográfica o incluso un punto cardinal; un relato de la primera ocupación del territorio tribal; un antepasado epónimo sin más atributo que el de ser el primero; o quizás, alternativamente, un antepasado de origen milagroso que por lo tanto es algo más que humano y hace cosas que ningún ser humano ha hecho nunca después de él—, mitos que parecen ser comunes en las sociedades con jefes, donde los gobernantes efectivamente afirman poseer poderes extraordinarios.

A continuación viene un segundo periodo en que procesos sociales bien conocidos no hacen más que repetirse. Los linajes crecen y se dividen y los jefes se suceden. Los acontecimientos históricos no son "únicos": por el contrario, son lo más idénticos posible ... Finalmente hay... "tiempo histórico", un periodo en que han tenido lugar acontecimientos reales y del cual se recuerdan genealogías reales (Richards, 1960:177-178).

La historia dinástica de Tenochtitlan puede hallarse en documentos que relatan las tradiciones de muchos de los grupos étnicos, a menudo en forma de una lista regia que da las fechas

de entronización de los gobernantes de Tenochtitlan, a veces con información adicional sobre sus conquistas. Esos gobernantes descendían de un linaje común, formando una genealogía única, que es el foco del análisis de cómo los aztecas concebían y explicaban su mundo usando la historia —en este caso, la historia condensada y representada por la genealogía real más importante.

En los documentos históricos de comienzos del periodo colonial aparece una serie de contradicciones acerca de las relaciones biológicas de los reyes de Tenochtitlan. Esas contradicciones no aparecen al azar, sino de acuerdo con un patrón que revela ciertas concepciones subyacentes del gobierno, la cosmología y el tiempo. Este capítulo resume las versiones existentes de la historia dinástica, mostrando que sus incongruencias pueden ser entendidas como reflejos de un modelo generacional de la sucesión de reyes. Ese modelo giraba en torno a ciertas mujeres clave que desempeñaban un papel importantísimo: ellas eran quienes conferían los propios atributos de la realeza.

#### LOS REYES DE TENOCHTITLAN

Se dice que nueve reyes o *tlatoque* (plural de *tlatoani*) gobernaron Tenochtitlan desde la fundación de la ciudad, que la tradición sitúa en el siglo XIV, hasta la llegada de los españoles en 1519. Después de la muerte del noveno rey pero antes de la caída de Tenochtitlan en manos de Cortés, dos personas más actuaron como gobernantes de Tenochtitlan (fig. 1.3). La mayoría de las fuentes documentales están de acuerdo en sus nombres y en el orden de su reinado, como sigue (las etimologías proceden de *Codex en Cruz* 1981:1):

1. Acamapichtli ("Manojo de Cañas", de *ácatl* = caña o flecha + *mapichtli* = asido en la mano); su glifo es una mano sosteniendo cañas o flechas.
2. Huitzililhuitl ("Pluma de Colibrí", de *huitzilin* = colibrí + *ihuitl* = pluma); su glifo es a menudo un colibrí o una cabeza de colibrí con plumas encima.

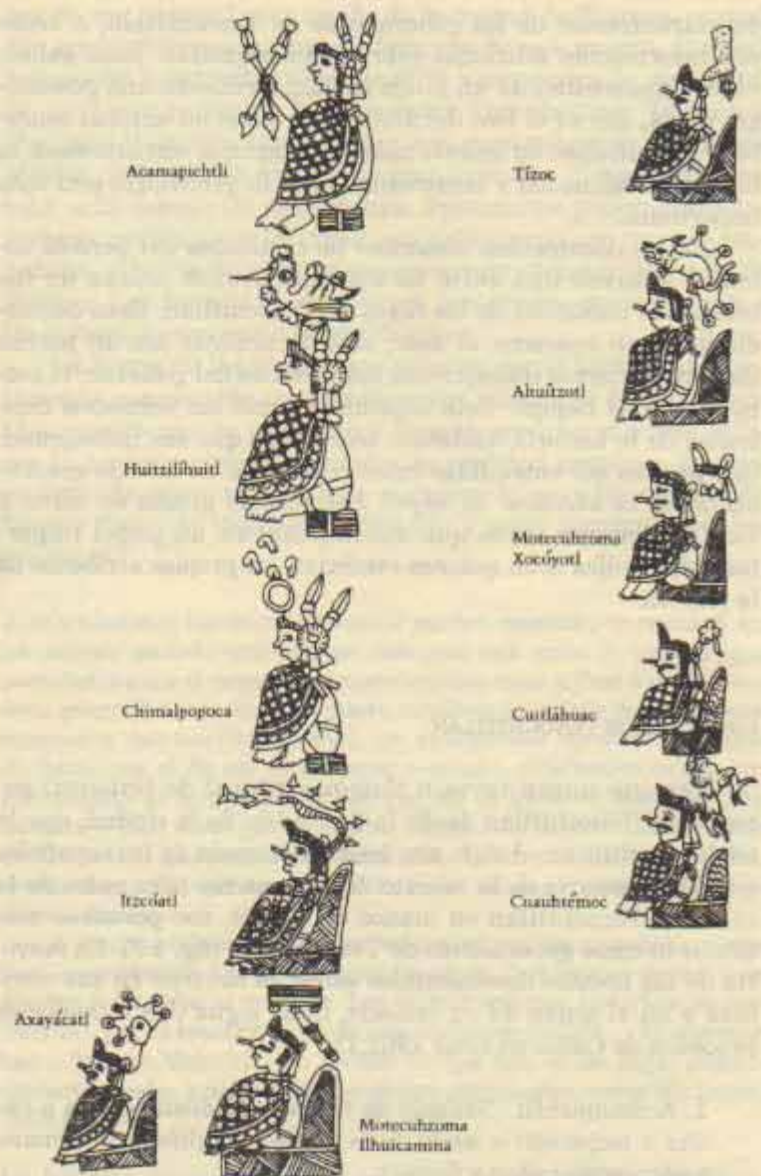


Fig. 1.3. Los once reyes (*tlatoque*) de Tenochtitlan, de los *Códices matritenses* (Sahagún, 1964:lám. 39). A partir de Itzcóatl, que organizó la Triple Alianza, llevan la diadema real (*xiuhuitzollí*) y están sentados en tronos.

3. Chimalpopoca ("Escudo Humeante", de *chimalli* = escudo + *popoctli* = humo); su glifo es un escudo redondo del cual se elevan volutas de humo.

4. Itzcóatl ("Serpiente de Obsidiana", de *itzli* = obsidiana + *cóatl* = serpiente); su glifo es una serpiente con filos de obsidiana a lo largo del lomo.

5. Motecuhzoma ("Señor enojado", de *tecuhtli* = señor + *zomalli* = enojado), llamado a veces Huehue Motecuhzoma (Motecuhzoma el Viejo); su glifo es la diadema (*xiuhuitzollí*) usada por un gobernante o señor (*tecuhtli*). Motecuhzoma era llamado también Ilhuicamina ("Flechador del Cielo", de *ilhuicatl* = cielo + *mina* = flecha [Chavero s.f.: 552]); este glifo es una flecha penetrando en el cielo, que en la conversión prehispánica se dibuja como un rectángulo con líneas horizontales que representan las capas celestiales.

6. Axayácatl ("Cara de Agua", de *atl* = agua + *xayácatl* = cara); su glifo es un rostro humano del que brota agua.

7. Tízoc (etimología incierta, quizá "El Sangrado", de *zo* = sangrar); el glifo de su nombre es generalmente una pierna ensangrentada o pinchada.

8. Ahuítzotl (el *ahuitzotl* era un animal acuático místico); su glifo es el mamífero *ahuitzotl* dibujado con agua a lo largo del lomo.

9. Motecuhzoma, a menudo llamado Motecuhzoma Xocóyotl o Motecuhzoma el Joven. *Xocóyotl* es el ornamento nasal en el glifo de su nombre, y *xocóyotl* significa más joven o hijo menor [Molina, 1977]; su glifo es la diadema del señor, igual que el de Motecuhzoma el Viejo, a veces con el agregado de un ornamento nasal. Motecuhzoma el Joven era el *tlatoani* reinante cuando Hernán Cortés penetró, a la cabeza de sus hombres, en el valle de México y es más conocido hoy por la forma corrupta de su nombre, Moctezuma.

10. Chuitláhuac (de *cuitlal* = excremento); su glifo es frecuentemente una voluta de excremento, a veces en agua.

11. Cuauhtémoc ("Águila Descendente", de *cuauhtli* = águila); su glifo es un águila o una cabeza de águila invertida, a menudo con huellas de pies que apuntan hacia abajo. Fue Cuauhtémoc quien finalmente cedió al asedio

español de Tenochtitlan y se rindió, con su ciudad, a los conquistadores.

Los documentos posteriores a la conquista en la tradición histórica indígena que preservan la historia dinástica de Tenochtitlan caben en dos grandes categorías: 1) los que se limitan a enumerar a los gobernantes en orden, con o sin la fecha de entronización, y 2) los que ofrecen información genealógica adicional vinculando a los gobernantes a un linaje (cuadro 1.1). Esa dicotomía no es arbitraria, sino que se conforma con bastante exactitud a los dos principales tipos de documentos históricos. En general, la información genealógica está ausente en los documentos en prosa del tipo de los anales y en los libros pictográficos, relacionados con ellos, del formato de la cuenta de los años (*cexiuhāmatl*), a menudo considerado como el más representativo de los registros indígenas. Especialmente en los documentos pictográficos, donde los acontecimientos están representados según el año en que ocurrieron como parte de una secuencia continua de ciclos de 52 años, es difícil indicar los padres, hermanos, cónyuges o hijos del rey. Algunos registros pictográficos de la "escuela texcocana" de pintura de manuscritos (Robertson, 1959), como el *Codex Xólotl*, utilizaban el formato del mapa antes que el de la tira (el de la cuenta de los años), y mostraban las esposas y los hijos de los reyes, pero esos documentos son pocos y se concentran en la historia aculhua antes que en la historia de Tenochtitlan.

Por lo tanto, la mayor parte de la información genealógica y las consiguientes reglas de herencia deben haber sido conservadas por los aztecas como parte de la tradición histórica oral. Después de la conquista esos datos se conservaron en los relatos en prosa tipo crónicas, así como en los "árboles genealógicos" introducidos por los europeos, que se dibujaban para verificar la ascendencia de alguien en procesos legales en los nuevos tribunales españoles. Algunos de esos documentos de estilo no indígena ofrecen sólo una información genealógica parcial para la dinastía de Tenochtitlan, dejándonos a oscuras acerca de las relaciones biológicas entre algunos de los reyes.

Por ejemplo, el árbol genealógico que aparece en la *Genealogía de los príncipes mexicanos* sólo menciona los reyes tenochcas del cuarto al octavo. Pero hay varios relatos que inclu-

## CUADRO 1.1

## INFORMACIÓN GENEALÓGICA Y LISTAS DE REYES DE LA DINASTÍA DE TENOCHTITLAN

<i>Categoría</i>	<i>Información genealógica</i>	<i>Lista de reyes solamente</i>
Pictográfica	<i>Codex Mendoza</i> (comentario) <i>Codex mexicanus</i> (árbol genealógico) <i>Genealogía de los príncipes mexicanos</i> <i>Codex Xólotl</i>	<i>Codex Aubin</i> <i>Codex Azcatitlan</i> <i>Codex Cozcatzin</i>  <i>Codex en Cruz</i> <i>Codex García Granados</i> <i>Codex de Huichapan</i> <i>Plano en papel de maguey</i> <i>Codex Ríos</i> <i>Codex Telleriano-Remensis</i> <i>Tira de Tepechpan</i> <i>Anales de Tula</i>
Prosa de autor indígena o mestizo	<i>Crónica mexicana</i> <i>Relaciones de Chimalpahin</i> <i>Anales de Cuauhtitlan</i> <i>Leyenda de los soles</i> <i>Relaciones e Historia chichimeca de Ixtlilxóchitl</i> <i>Crónica mexicáyotl</i> <i>Carta de Pablo Nazareo</i>	<i>Anales de Tlatelolco</i>
Prosa de autor español	<i>Relación de la genealogía Origen de los mexicanos</i> <i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i> <i>Historia de Durán</i> <i>Historia de Tovar</i> <i>Códice Ramírez</i> <i>Historia de Mendieta</i> <i>Historia y Memoriales de Motolinía</i>	<i>Historia general de Sahagún</i> (Códices matritense y florentino)

yen una genealogía completa de los reyes de Tenochtitlan, mostrando que todos fueron miembros de un mismo linaje familiar. Para este análisis, todos esos datos han sido resumidos utilizando diagramas de parentesco antropológicos para indicar la descendencia (mediante una línea vertical), matrimonio (con un signo de igual), y lazos de hermandad (con una línea horizontal).

Incluso los documentos que contienen información genealógica no presentan un cuadro claro de la historia dinástica, porque no concuerdan en el parentesco entre los reyes. Las frustraciones que generan las contradicciones presentes en ellos están expresadas en la declaración de un estudioso que ni siquiera intentó descifrar los glifos onomásticos de un árbol familiar dinástico porque, dijo, "las tradiciones que poseemos están llenas de huecos, errores y contradicciones, es imposible tratar de identificar en detalle los numerosos glifos que se encuentran en estas páginas" (*Codex mexicanus*, 1952:414). No sólo los lazos biológicos entre los reyes están indicados en forma incongruente de un texto a otro, sino que ni siquiera el orden de sus respectivos reinados se mantiene siempre igual. Y las contradicciones no son una simple consecuencia de la pluralidad de autores; existen entre diferentes obras del mismo autor y pueden encontrarse incluso en las páginas de un mismo relato.

Se han propuesto varias explicaciones de esas discrepancias (véase la introducción). La confianza en la imperfecta memoria humana, el error o la mala comprensión y las tendencias personales o étnicas son las razones que se citan habitualmente, especialmente cuando se considera que estos documentos fueron escritos tanto por españoles como por indígenas de distintos pueblos en un lapso de más de un siglo. En parte la oscuridad se debe también al hecho de que la posición genealógica de un gobernante recién entronizado se daba solamente en referencia a su predecesor inmediato. Esto significa que si dos hermanos sucedían en el trono a su padre, el segundo no sería mencionado como hijo menor del padre que había reinado antes, sino como hermano de su predecesor directo. El lector tiene que inferir que por lo tanto ese hermano era hijo del rey anterior. La construcción de genealogías reales a partir de estos documentos implica una buena cantidad de trabajo hacia atrás.

Otra explicación de las incongruencias de los relatos referentes a las posiciones de parentesco es que en la familia real había matrimonios que "saltaban" una generación. El resultado de esos matrimonios era que algunas personas terminaban por tener más de una posición de parentesco. Por ejemplo, la hija de Motecuhzoma I se casó con un primo de su padre,

Tezozómoc, hijo de Itzcóatl (tío de Motecuhzoma); por lo tanto los hijos de esa pareja consideraban abuelos (a dos generaciones de distancia) tanto a Motecuhzoma I como a Itzcóatl, a pesar de que en realidad Motecuhzoma estaba a una generación de distancia de Itzcóatl (véase capítulo 4).

También es probable que en algunos casos los cronistas españoles trataran de escoger entre tradiciones diferentes forzando los datos históricos a encajar dentro de ciertas reglas de sucesión. Un ejemplo evidente de esa práctica se encuentra en la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta (1945:164), donde el autor afirma primero que algunos decían que Chimalpopoca era hijo de Huitzilfuitl, mientras que otros decían que era su hermano. Mendieta zanja la cuestión afirmando categóricamente que Huitzilfuitl, Chimalpopoca y también Itzcóatl tienen que haber sido hermanos porque la regla de herencia imponía que los hermanos se sucedieran mutuamente.

Algunos malentendidos deben haber derivado de los intentos de los cronistas españoles de entender la terminología de parentesco indígena, puesto que las categorías de parentesco del náhuatl clásico no corresponden al sistema español de clasificación del parentesco. En particular, entre los aztecas la distinción entre parientes lineales y colaterales con respecto a Yo no se establecía en cada generación, como se hace en el sistema europeo. Las únicas generaciones con términos para distinguir a los parientes colaterales de los lineales son la primera ascendente y la primera descendente, los padres y los hijos de Yo (P. Carrasco, 1966b:161; P. Carrasco, 1984:51; Gardner, 1981:98). Esto significa, por ejemplo, que los primos hermanos de Yo se clasifican junto con sus hermanos con un término que significa "descendientes del mismo abuelo" (P. Carrasco, 1966b:151; véase también Berdan, 1982:67; Offner, 1983:cuadro 5.1). Del mismo modo, los términos para sobrinos y sobrinias denotaban también los hijos de los primos, y los términos para nietos y nietas se aplicaban también a los hijos de sobrinos y sobrinias (P. Carrasco, 1984:51). Así, la generación era un elemento crucial en la terminología de parentesco del náhuatl clásico, pero dentro de la misma generación las diferencias entre lineal y colateral a menudo se borran.

Como ya se ha señalado, la información sobre la generación representada por un gobernante no se encuentra en los libros

de cuenta de años y textos en prosa de estilo aborigen que simplemente enumeran a los reyes en sucesión, porque esos documentos carecen de los detalles genealógicos necesarios. Lo que revelan es una sucesión "vertical" de reyes. Cada rey ocupa el puesto del rey muerto que lo precedió y por lo mismo lo reemplaza y repite. Los relatos pictóricos ilustran gráficamente ese concepto en su ausencia de cualquier intención de retratar: cada rey es presentado como idéntico a todos los demás, salvo por el glifo de su nombre. Con la adición de la información genealógica de los otros relatos, los diferentes reyes quedan biológicamente vinculados, y eso provoca el derrumbe de la sucesión vertical. Debido a las relaciones de hermandad, algunos de los reyes aparecen en la misma generación, unidos por ese lazo horizontal. Esos individuos, por lo tanto, están equiparados en sentido generacional, representando ambos la misma generación. Otros reyes, en cambio, carecen de lazos colaterales con sus predecesores o sucesores y por lo tanto están solos en su generación. Entre las varias tradiciones, los vínculos de parentesco que más varían se refieren a reyes que eran parientes colaterales.

Emerge así un patrón referente al grado de congruencia concedido a los reyes, de acuerdo con sus relaciones generacionales con los reyes adyacentes, sus predecesores y sucesores. Por ejemplo, la comparación de la información procedente de varias fuentes en prosa revela relaciones variables, especialmente para los tres reyes que sucedieron al primero, Acamapichtli (fig. 1.4). El desacuerdo básico es sobre si esos tres eran hermanos, padre e hijos, o bien tío y sobrino (como ya se ha indicado en la versión de Mendieta). Esas discrepancias son más aparentes que reales, porque esas relaciones (especialmente hermano-hermano y tío-sobrino) suelen ser equivalentes en los textos aztecas y también en relatos sagrados de otras culturas. En los relatos referentes a la divinidad tutelar de los aztecas, Huitzilopochtli, y el héroe cultural tolteca, Topiltzin Quetzalcóatl, sus enemigos son en unas versiones sus hermanos y en otras sus tíos (capítulos 3 y 5). Las epopeyas heroicas mayas presentan el mismo patrón de ambigüedad con parejas de hermanos que son equivalentes a parejas de padre-hijo (Pickands, 1986:114). Un ejemplo de otra cultura se encuentra en los mitos egipcios de Horus y Seth, quienes aparecen a veces

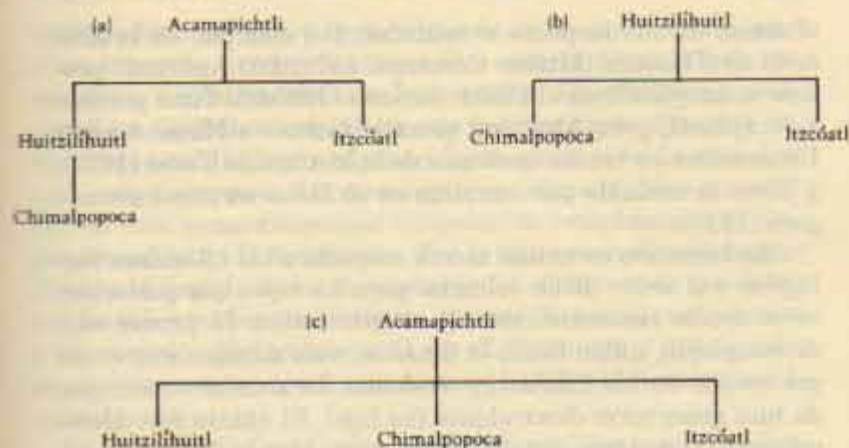


Fig. 1.4. Variantes en la posición genealógica de los reyes segundo, tercero y cuarto en las diferentes versiones: a) versión encontrada en la historia de Mendieta, la historia de Durán, las *Relaciones Tercera y Séptima de Chimalpahin*, la *Crónica mexicáyotl* y la *Leyenda de los soles*; b) versión de las *Relaciones* y la *Historia chichimeca* de Ixtlilxóchitl, el *Códice Xólotl* y la *Crónica mexicana*; 3) versión que aparece en la historia de Mendieta, la historia y los *Memoriales de Motolinía*, el *Origen de los mexicanos*, la *Relación de la genealogía* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

como hermanos y otras veces como sobrino y tío (Watts, 1963: 116). Una explicación plausible de esa equivalencia es que para algunos fines los hijos, como "extensiones" de sus padres, pueden ser equiparados a ellos como hermanos (Pickands, 1986: 114).

Otro grupo de tres reyes, los que siguieron a Motecuhzoma I (Axayácatl, Tízoc y Ahuítzotl), también son objeto de bastantes contradicciones en los documentos escritos en la tradición histórica indígena. Este segundo grupo de tres muestra más variabilidad que el primer grupo en cuanto al orden de sus respectivos nacimientos y su sucesión, pero mayor congruencia en las relaciones biológicas. En la mayoría de los casos se dice que son hermanos, a veces nietos de Motecuhzoma I y otras veces sus hijos (capítulo 4). Algunos autores especifican que reinaron en orden de nacimiento, mientras que otros destacan que ocurrió lo contrario, que Tízoc y Ahuítzotl eran mayores que Axayácatl y sin embargo éste fue elegido para reinar antes que ellos. La incongruencia de los documentos es mayor en cuanto

al orden de sus respectivos reinados. Por ejemplo, en la *Historia de Tlaxcala* (Muñoz Camargo, 1978:107) Ahuítzotl precede a Axayácatl; en el *Codex Ramírez* (1980:66) Tízoc precede a Axayácatl, pero Ahuítzotl precede incluso a Motecuhzoma Ilhuicamina en las ilustraciones de la historia de Tovar (1972), y Tízoc es excluido por completo en el *Plano en papel de maguay* (1910).

La variación es mucho menor respecto a las relaciones biológicas o el orden de los reinados para los reyes que gobiernan como únicos representantes de su generación. El primer rey, Acamapichtli, quien fundó la dinastía, está siempre solo en su generación en las diferentes versiones. Su sucesor es siempre de una generación descendente (su hijo). El quinto rey, Motecuhzoma I, aparece generalmente como hijo de Huitzilhuítl, aunque los relatos de la zona de Texcoco, que reflejan tradiciones aculhuas (Ixtilxóchitl 1975:409; Ixtilxóchitl 1977:80), dan como su padre a Chimalpopoca. Así, aun cuando hay alguna variación sobre su paternidad, Motecuhzoma Ilhuicamina siempre aparece como hijo de uno de los tres reyes que lo precedieron, en general Huitzilhuítl, y prácticamente siempre está una generación por debajo de Itzcóatl, su predecesor. Motecuhzoma está siempre también por lo menos una generación por encima de su sucesor, Axayácatl. Así el quinto rey está solo en su generación, igual que el primero, Acamapichtli.

Hay una aparente excepción a esta regla, que es sumamente reveladora. El autor de los *Anales de Cuauhtitlan* (1975:35) indica primero que Itzcóatl y Motecuhzoma eran hermanos, y por lo tanto de la misma generación, colocándolos a ambos en la lista de los hijos de Chimalpopoca. Significativamente, más adelante en el texto cuando Itzcóatl asciende al trono y se decide que su sucesor será Motecuhzoma, sólo entonces Motecuhzoma se refiere a Itzcóatl como su tío, colocándolo una generación por encima de él mismo, puesto que debía precederlo (1975:38). En ese relato parece que era el orden de sucesión lo que determinaba la posición generacional, y no viceversa.

Finalmente, Motecuhzoma II se describe casi siempre como el único miembro de su generación que reinó antes de la llegada de los españoles. Si bien tenía un hermano, Cuitláhuac, que reinó después de él en algunos relatos, el reinado de Cui-

tláhuac fue muy breve (generalmente se da como de ochenta días, lapso de tiempo ceremonial) y ocurrió después que los españoles habían entrado en Tenochtitlan. Cuauhtémoc, quien sucedió a Cuitláhuac, estaba a una generación de distancia de Motecuhzoma II. Según algunas fuentes, ninguno de esos dos últimos gobernantes fue coronado como *tlatoani*, sino que sirvieron sólo como dirigentes temporarios remplazando al depuesto o difunto Motecuhzoma. Por lo tanto para el periodo anterior a la llegada de los españoles (y ése es el periodo que interesaba a los posteriores intentos aztecas de conciliar el pasado y el presente), Motecuhzoma II era el último rey y estaba solo en su generación, igual que Acamapichtli y Motecuhzoma I antes que él.

Así, las variaciones entre los distintos relatos respecto a las posiciones de parentesco de los nueve reyes revelan una singularización de tres reyes como únicos representantes de su generación. Los tres así marcados son el primer rey, el último y el del medio. Los otros seis a menudo componen grupos de tres, representando una sola generación o relaciones tío-sobrino, y alternan con los únicos representantes, como lo indican los lazos colaterales que tienen. Esos seis gobernantes pueden ser tentativamente presentados como dos grupos de tres hermanos, lo que da la mayor importancia a los vínculos horizontales, y en realidad ésa es frecuentemente la relación indicada, especialmente para el segundo grupo de tres. Este modelo generacional de la dinastía adopta la forma de una alternación de uno y tres reyes por generación (1-3-1-3-1).

Esta forma abstracta de la dinastía construida a partir de los diferentes relatos históricos se refiere no a las reglas de parentesco ni a la sucesión histórica real sino a una manifestación superficial de ciertos principios subyacentes, y en ese sentido es similar a los modelos de dinastías reales propuestos para los mayas (Joyce, 1981) y los incas (Zuidema, 1977). Además, Rudolph van Zantwijk (1978), quien ha llamado la atención sobre el patrón revelado en los dos grupos de tres hermanos, observó que los reyes individuales que integran esas triadas tienen algunas características en común con sus contrapartidas posicionales en la otra mitad de la dinastía, lo que indica que ese patrón se extendía más allá de las consideraciones genealógicas y era instrumental para determinar cómo eran vistos los

reyes históricamente. En particular Itzcóatl y Ahuítzotl, los últimos reyes de cada grupo de tres hermanos, fueron grandes conquistadores que agrandaron el imperio. En contraste, Tízoc y Chimalpopoca, en el medio de los dos grupos, son descritos como cobardes que tuvieron reinados cortos y muertes ignominiosas (Zantwijk, 1978:95).

Las semejanzas entre los últimos dos van más allá de estas breves observaciones. Tízoc y Chimalpopoca tuvieron destinos idénticos en los diversos relatos, siendo envenenados por su propio pueblo (Chimalpopoca en Motolinía, 1973:4; Tízoc en Durán, 1967:II:311; y *Codex Ramírez*, 1980:67) o muertos por orden de un extraño que en los casos de ambos reyes tenía el mismo nombre, Maxtla (Chimalpopoca en *Relación de la genealogía*, 1941:252; Ixtlilxóchitl, 1977:112, 119; Chimalpahin 1965:190; y Tezozómoc, 1975:104; Tízoc en dos fuentes posteriores, Torquemada, 1975:255 y Veytia, 1944:I:236). En cuanto a los reyes quinto y noveno, que compartían el mismo nombre, Motecuhzoma, ambos fueron legisladores del imperio (*Codex Mendoza*, 1964:34) y en las narraciones históricas son equiparados en muchas otras formas importantes (capítulo 5).

Así, en la historia azteca algunos gobernantes de Tenochtitlan eran intercambiables, exactamente los que ocupaban la misma posición en la repetición de la estructura generacional de la dinastía. Por esta razón los acontecimientos que una fuente atribuye a Chimalpopoca, como su muerte por veneno, aparecen atribuidos a su contrapartida posicional, Tízoc, en otras fuentes. El patrón que revelan estas similitudes indica adherencia a principios que gobiernan la construcción de las narraciones, a pesar del aparente descuido por la congruencia del contenido —los detalles históricos— de las tradiciones.

Las repeticiones significativas de la genealogía, vistas en términos de relaciones biológicas y de sucesión, acontecimientos en el reinado de cada rey y en un caso en sus nombres, no son algo exclusivo de la dinastía de Tenochtitlan sino una función de ciertas concepciones del gobierno en que la naturaleza del rey está vinculada al funcionamiento del cosmos; por lo tanto la monarquía, como el cosmos, es cíclica (capítulo 7). Exactamente el mismo principio operaba en las tradiciones de otros pueblos. Los rwanda de África, por ejemplo, también concebían la sucesión regia como cíclica y expresaban ese principio

en los nombres y atributos de sus reyes:

Todos los reyes de Rwanda reciben uno de cuatro nombres dinásticos, según su posición en el ciclo [de sucesión]. Son Yuhi, Mutara, Kigeri y Mibambwe. El código ritual secreto prometió al rey que inició el ciclo, así como a su sucesor, que alcanzarían una edad muy avanzada. Tienen funciones místicas específicas relacionadas con la fertilidad de hombres y ganados. Por otra parte, los reyes Kigeri y Mibambwe tenían vocación militar. La historia dinástica enseña que todos los que reinaron bajo el nombre Mibambwe tuvieron una muerte dramática o bien, por diversas razones, fueron agraciados con el título de "libertador"... El ciclo dinástico tiene que terminar con la muerte sacrificial del rey Mibambwe antes que el rey Yuhi, a quien se ha prometido que vivirá hasta una edad avanzada, regenere la fuerza vital del universo extinguiendo el fuego sagrado y luego volviendo a encenderlo para cuatro generaciones (Heusch, 1985:116-117).

Igual que los reyes de Rwanda, los reyes aztecas eran vistos como estructurados en un ciclo de cuatro después del primero, Acamapichtli —algunas fuentes consideran que Acamapichtli no gobernó como *tlatoani* (capítulo 2)— termina con un gobernante llamado Motecuhzoma. Además, igual que con los reyes de Rwanda, la dinastía de Tenochtitlan debía ser regenerada al término del primer ciclo para que pudiera comenzar el segundo. El principal agente de esa coyuntura crítica era una mujer, una reina, que tenía derecho a otorgar la realeza. Así, la función de las mujeres reales en el mantenimiento de la dinastía era tan importante como el de los hombres que gobernaban.

#### LAS "REINAS" DE TENOCHTITLAN

Las mujeres, por supuesto, son necesarias en sentido biológico para el mantenimiento de cualquier linaje familiar, porque es por medio de ellas que los hombres están emparentados entre sí. Más en particular, cuando se añaden a la genealogía real de Tenochtitlan ciertas mujeres clave, el modelo abstracto de la alternación de uno y tres reyes alcanza su máximo potencial para la explicación del patrón de esa dinastía. Tres mujeres desempeñaron papeles muy importantes en la fundación, el



ennoblecimiento y el mantenimiento de la línea gobernante. Significativamente, en algunos relatos se dice de las tres que eran reinas por derecho propio, o al menos que tenían legítimo derecho a reinar. Aún más interesante es el hecho de que cada una de esas tres mujeres está asociada con uno de los tres reyes "marcados" del modelo generacional: el primero, el del centro y el último. Si bien en general esas mujeres están ausentes de las listas de reyes, su contribución a la dinastía es crucial para descubrir cómo se construyó la genealogía. Las incongruencias referentes a la existencia misma, los nombres y las relaciones de parentesco de esas mujeres, que superan con mucho las contradicciones relativas a los reyes (Zantwijk, 1985:187), revelan grandes principios estructurales sobre los cuales se creó la historia azteca.

Las semejanzas existentes entre dos de esas mujeres son brevemente señaladas en un estudio de Zantwijk (1978) sobre las pocas versiones de la historia tenochca en que el hijo de Motecuhzoma I, en lugar de heredar el trono de su padre, fue hecho a un lado en favor de su hermana. Esa mujer, quien a continuación gobernó como reina, recibe en la mayoría de los casos el nombre ♀ Atotoztli ("Pájaro Acuático", de *atl* = agua + *tótotl* = pájaro) en los diversos relatos. La preferencia por esa mujer, por encima de un hijo de Motecuhzoma, es aún más extraordinaria, y sin embargo se vuelve más comprensible, a la luz del hecho de que el mismo acontecimiento aparentemente habría ocurrido después de la muerte de Motecuhzoma II, según la interpretación de Zantwijk de algunos relatos (1978:95). La hija de ese último rey, conocida por su nombre bautismal de Isabel, no llegó a ser reina porque para entonces los españoles habían perturbado la sucesión dinástica, pero aparentemente sí tenía derecho a gobernar, pues unas pocas fuentes indican que Cuauhtémoc, el heroico pero condenado sucesor de Motecuhzoma II, legitimó su derecho a gobernar casándose con ella. Esas dos hijas de los dos reyes llamados Motecuhzoma están vinculadas además por el hecho de que ambas se casaron con hombres que ocupaban exactamente la misma posición de parentesco, el hijo del hermano del padre de su padre (HHPP).

La tercera mujer clave es ♀ Ilancueitl ("Falda de vieja", de *ilama* = mujer vieja + *cueitl* = falda), quien aparece anteriormente en la dinastía asociada con el primer rey, Acamapichtli,

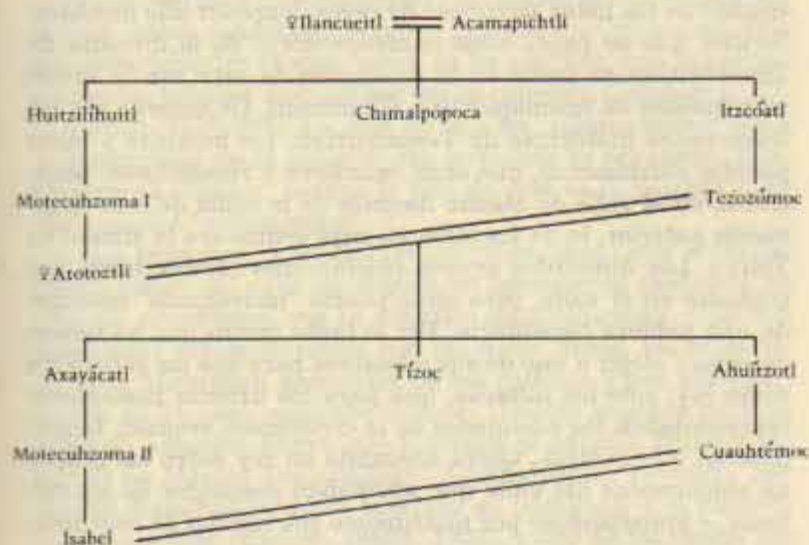


Fig. 1.5 Reconstrucción significativa de la genealogía de Tenochtitlan según Zantwijk, 1978, que hace hincapié en el vínculo fraternal entre los reyes segundo a cuarto y sexto a octavo, y los matrimonios de las hijas de los reyes del medio y último con los hijos de los hermanos de los padres de sus padres.

y ella confirma una vez más la significación del patrón del modelo generacional. Cuando es agregada a la dinastía como esposa de Acamapichtli, la posición que ocupa con respecto a ♀ Atotoztli (como bisabuela suya) es idéntica a la posición que esta última ocupa con respecto a Isabel (Zantwijk, 1978:95; véase fig. 1.5). Así, la sugerencia tentativa de Zantwijk de que los aztecas podrían haber empleado ciertos principios estructurales en la historia dinástica de Tenochtitlan (1978:96; véase también Zantwijk, 1985:186-192) es aquí apoyada y elaborada al demostrarse que la "usurpación" por las hijas de los dos reyes llamados Motecuhzoma es sólo un aspecto de un modelo abstracto sobre el cual se construyeron en el periodo colonial versiones de la dinastía prehispánica.

De las tres mujeres clave se dice en ocasiones que tenían derecho a gobernar o a conferir ese derecho a sus maridos o a sus hijos. Esto significa que el poder, en el sentido de gobierno con legitimidad, venía con o a través de esas mujeres, aun

cuando en las listas pictóricas de reyes aparecen sólo hombres. Se dice que su papel como ennoblecedoras de la dinastía de Tenochtitlan se inició en la fundación de ésta con la unión matrimonial de Acamapichtli e *♀*Ilancueitl. De acuerdo con las tradiciones históricas de Tenochtitlan, los mexicas y otros pueblos chichimecas, que eran cazadores y recolectores, penetraron en el valle de México después de la caída de una civilización anterior, la de los toltecas, cuyo centro era la ciudad de Tollan. Los diferentes grupos chichimecas establecieron sus ciudades en el valle, pero como pueblo "incivilizado" carecían de una nobleza hereditaria. Por lo tanto creían que no tenían derecho a elegir a uno de sus miembros para que los gobernara como rey: sólo los toltecas, que para los aztecas posteriores representaban las cualidades de la civilización original, tenían derecho a la realeza. Quizá buscando un rey entre los grupos no chichimecas del valle que afirmaban descender de los toltecas, o vinculándose por matrimonio con alguno de esos linajes, esos grupos forasteros e intrusos podían establecer sus propias casas nobles.

Los culhuas de Culhuacan, en la ribera sur del lago, eran justamente uno de esos "civilizados" pueblos agricultores, y conservaban una fuerte tradición de ser descendientes directos de los toltecas. Algunas fuentes indican que los toltecas y los culhuas eran en realidad el mismo pueblo. Según la *Histoire du Mexique* (1905:19-20) el pueblo conocido como tolteca había vivido antes en un lugar lejos del valle de México llamado Culhuacan, y sólo después que se trasladaron a Tollan recibieron el nombre derivado de toltecas. Cuando Tollan cayó, señalando el fin de la hegemonía tolteca, el pueblo se trasladó a la parte meridional del valle de México y construyó una nueva Culhuacan, donde practicaban la muy productiva agricultura de *chinampa* (= campo elevado) y donde eran considerados un pueblo "noble".

Otras versiones de la historia azteca que no mencionan la antigua población de Culhuacan sí indican que la Culhuacan del valle de México había sido poblada por grupos toltecas que sobrevivieron después de la destrucción de Tollan. El autor de los *Anales de Cuauhtitlan* (1975:71) explicaba que "después de que los toltecas se dispersaron, su único nombre era culhuas". Del mismo modo, en la ribera oriental del lago la tradición

aculhua sostenía que Náuhuyotl, un pariente del último rey tolteca, había fundado una nueva dinastía en Culhuacan. Él y sus descendientes fueron "reyes de los culhuas, que así se llamaron los tultecas después por ser su cabecera Culhuacan" (Ixtilxóchitl, 1975:285). La idea de que los culhuas preservaban la legitimidad de la anterior era civilizada se encuentra también en su nombre, porque la raíz de éste es la palabra *colli*, que significa "antepasados".

Los primeros reyes de Tenochtitlan, igual que otras familias reales del valle de México, se legitimaron mediante un lazo de parentesco con la dinastía de Culhuacan. Una vez vinculados por matrimonio con ese noble linaje, los reyes tenochcas afirmaban descender de los culhuas y por ahí finalmente de la casa reinante tolteca: "Destos mismos tulanos salieron aquellos nueve que tuvieron el palacio, trono y gobierno de México Tenochtitlan" (Chimalpahin, 1965:62). Por eso los tenochca-mexicas también se llamaban a sí mismos culhua-mexicas (Barlow, 1945b, 1949), y uno de los títulos del *tlatoani* de Tenochtitlan era Culhuacatecuhtli -"Señor de los culhuas". Es por esa razón que Cortés (1971:47), al escribir sobre el "imperio" azteca en su segunda carta al rey de España, usa el término "Culua" como nombre de sus dominios (véase capítulo 7).

El vínculo entre las dinastías de Tenochtitlan y Culhuacan estaba encarnado en una mujer, una princesa culhua. Las versiones difieren acerca del parentesco específico que la ligaba al linaje real tenochca, presentándola generalmente ya sea como madre o como esposa del primer rey, Acamapichtli. Así, en algunas fuentes Acamapichtli era mitad mexica y mitad culhua, hijo de una princesa culhua y un hombre mexica. En otras versiones era étnicamente puro mexica pero estaba casado con una princesa culhua, de modo que sus hijos eran mitad mexicas y mitad culhuas. Otras versiones más refuerzan el vínculo femenino de los culhuas con la dinastía de Tenochtitlan insistiendo en que el primer rey no sólo era hijo de una princesa culhua sino también esposo de una princesa culhua, combinando así las dos variantes (véase capítulo 2).

Por lo tanto, las mujeres constituían el "contacto con Culhuacan" necesario para la institución de una monarquía en Tenochtitlan. El vínculo entre *♀*Ilancueitl, princesa culhua, y

Acamapichtli dio a los tenochcas derecho a declararse herederos del viejo imperio tolteca. Ese matrimonio además unió a las dos categorías opuestas de pueblos, los bárbaros y nómadas chichimecas venidos del norte y los agricultores sedentarios y civilizados del valle del sur (Zantwijk, 1981:25). Sobre esa base se estableció la más poderosa de las dinastías aztecas. Sin embargo ni aun entonces pudo sostenerse sin la intervención de otras mujeres, necesarias para renovar la legitimidad de la dinastía —es decir, para regenerarla— después del quinto y el noveno *tlatoque*. Ése fue el papel desempeñado por las hijas del rey del medio y el último (véase capítulo 4).

El poder ennoblecedor de las mujeres no está limitado al caso de Tenochtitlan sino que también aparece como principio estructurador del gobierno en otras culturas (capítulo 7). Un ejemplo del Viejo Mundo se encuentra en los rituales de sucesión de los pabir de Nigeria, un pueblo hablante de chadic entre los cuales era deber y privilegio de la "reina madre" (título que no se refería a la verdadera madre del rey) ennoblecer al rey como "sagrada dadora de poder regio" (Cohen, 1977:22):

Ella literalmente legitima al rey proporcionándole el poder místico de los objetos sagrados del estado, que se remontan al fundador de la dinastía. Esos objetos representan tanto la continuidad del Estado como la capacidad del rey de comunicarse con los regios antepasados para asegurar el bienestar de su tierra y de su pueblo (1977:23).

En un nivel menos abstracto, la continuidad de la dinastía representada por las mujeres reales de Tenochtitlan es otro dato en apoyo de la construcción significativa del modelo genealógico (donde están asociadas con los tres reyes marcados), al reiterar su naturaleza cíclica. Como esposa o madre del primer rey, Acamapichtli, la reina nacida en Culhuacan es instrumental en el establecimiento de la dinastía. Como hija de Motecuhzoma I y madre de su sucesor, vincula las dos mitades de la dinastía manteniendo la línea gobernante. Y como hija de Motecuhzoma II es la última esperanza de resurgimiento de la cultura indígena frente a la destrucción inevitable. Todas esas apariciones en coyunturas críticas de la genealogía revelan que la historia de la familia real de Tenochtitlan, modelada sobre un ciclo repetitivo de reyes, era regenerada periódicamente entre esos ciclos por el poder ennoblecedor de esas reinas.

La naturaleza cíclica de la dinastía es parte de las concepciones mesoamericanas del tiempo, porque las genealogías son un modo de medir el tiempo (Vansina, 1973:101). En consecuencia, la genealogía muestra otras características de los ciclos. Los ciclos plantean contradicciones intrínsecas que deben ser enfrentadas a nivel filosófico. Se mueven efectivamente a través del tiempo, y para los mesoamericanos también a través de los puntos cardinales del espacio, puesto que ambas cosas eran entendidas como espacio-tiempo (Elzey, 1976b; León-Portilla, 1974b:120; Soustelle, 1959:97). Los pueblos mesoamericanos concebían ese movimiento en forma sumamente gráfica, como un individuo que llevaba la carga de un determinado periodo por un determinado segmento del espacio al que estaba ligado y luego transfería la carga al siguiente cargador de la serie.

Debido a ese movimiento, todos los ciclos de una serie repetitiva tienen una calidad dinámica. Sin embargo, los periodos individuales que forman esa serie, como cada día llamado 1 Viento o cada año llamado 1 Caña, son idealmente repetitivos e inmutables de una serie a otra, y por lo tanto estables e intemporales. Así, los ciclos tienen a la vez cualidades dinámicas y estáticas. Del mismo modo, cualquier hecho de un ciclo tiene una identidad y un punto en el tiempo únicos, lo que permite la existencia de una cronología e incluso de un progreso evolutivo, pero también tiene sus contrapartidas en otros hechos de los ciclos paralelos que han ocurrido en el pasado y volverán a ocurrir en el futuro. En esa visión, los hechos y las personas son a la vez únicos y recurrentes.

Otro problema inherente al concepto cíclico es que a pesar de que su naturaleza repetitiva permite un sentimiento de certeza, proporcionando conocimiento sobre el presente y el futuro siempre que uno conozca el pasado, el hecho inescapable de que un ciclo termina y debe ser sucedido por otro entraña la máxima incertidumbre. A diferencia de la visión lineal del tiempo que marcha hacia el infinito a un paso firme e imposible de detener, hay un punto de inestabilidad en el tiempo cíclico en la juntura de dos ciclos adyacentes. En ese punto existe la posibilidad de que no empiece un ciclo nuevo al terminar el viejo, de que no haya nadie para recibir la carga. Ése era el punto crítico (Elzey, 1976a:128), porque si no empezaba un ciclo

nuevo no habría tiempo ni orden y el mundo caería en el caos.

Esa posibilidad era fuente de gran ansiedad para los pueblos mesoamericanos. Creían que era responsabilidad de la sociedad —la antítesis del caos— minimizar el desorden asegurando la pronta sucesión del siguiente ciclo: "Los principales temas de la mitología y el ritual [en las tierras altas del centro de México] se referían a las crisis relacionadas con la terminación de un ciclo y el comienzo de otro" (Cohodas, 1978:20). Entre los aztecas el temor a la catástrofe inminente al término de los periodos cíclicos se expresaba en la calidad negativa de los cinco días "vacíos" al final del año solar (que caían fuera de los dieciocho meses de veinte días que formaban el año de 360 días), los grandes rituales del Fuego Nuevo en la juntura de dos "siglos" de 52 años y los notorios sacrificios a los dioses que según se decía servían para asegurar el ciclo diario del sol y la existencia de su edad del mundo, el quinto "sol" de la serie.

La historia dinástica de Tenochtitlan incorporaba esos aspectos del principio cíclico también. Las tres mujeres regias clave son a la vez únicas y recurrentes. Si bien todas son superficialmente diferentes y viven en distintos momentos, pueden ser consideradas estructuralmente idénticas debido a las posiciones de parentesco que asumen en la genealogía (fig. 1.5). Son manifestaciones de una mujer que reaparece a intervalos significativos en la historia dinástica. Esa identidad subyacente produce las similitudes de detalles históricos que vinculan a *♀Hancueitl*, *♀Atotoztli* e Isabel, como se verá en los capítulos siguientes. Además, aparecen en la juntura de los ciclos dinásticos repetitivos, que de acuerdo con otros ejemplos de medición del tiempo sería el punto de máxima incertidumbre e inestabilidad. Ese punto es representado pues por una mujer, la antítesis de la hegemonía masculina expresada en la monarquía masculina. Criatura ambigua, representa el caos y amenaza el orden (es decir, la sucesión de reyes hombres), pero es también la fuente de poder, puesto que ella legitima a su marido o a los herederos de su marido, y es absolutamente necesaria como eslabón que une a los hombres gobernantes entre sí, en una línea descendente. Su naturaleza equívoca se expresa en los contradictorios papeles de parentesco que desempeña en las varias tradiciones (capítulo 2), en sus múltiples encarnaciones como otras mujeres en la historia

mexica (capítulo 3) y en su posición estructural en la genealogía, en la que a la vez inicia y termina los ciclos de la historia dinástica tenochca (capítulo 4).

Por lo tanto, a pesar del hecho de que Tenochtitlan fue (según casi todas las versiones) gobernada exclusivamente por reyes, su historia dinástica, tal como fue conformada después de la conquista española, literalmente giraba en torno a unas pocas "reinas" relativamente desconocidas. Esas mujeres desempeñaban un papel crucial en la genealogía real, confiriendo a los reyes una nobleza que de otro modo no habrían tenido. Esa nobleza debía ser regenerada en ciertos puntos de la genealogía —concretamente, al comienzo de los sucesivos ciclos, asociados en el modelo con los tres reyes que eran los únicos representantes de su generación. Con el comienzo de cada ciclo, una mujer dotaba a los reyes siguientes del derecho a reinar, una mujer que por eso mismo se confundía con sus contrapartidas anteriores y posteriores a ella, a las que era estructuralmente idéntica. Era a la vez una y muchas mujeres, un medio de alcanzar la unión pero representante de la oposición, una fuente de poder pero también de caos, una amenaza para la progresión ordenada del mundo y absolutamente necesaria para su mantenimiento; en suma, una mujer de la discordia.

## LA REINA FUNDADORA

La fundación de la dinastía de Tenochtitlan se inició con su primer rey, Acamapichtli, porque él estaba casado con, o bien era hijo de, una princesa culhua (tolteca). Las dos mujeres que desempeñaron los papeles de madre y esposa de Acamapichtli son llamadas generalmente ♀Atotoztli e ♀Ilancueitl, respectivamente, en las varias narraciones históricas que las mencionan. Sin embargo también se dice que además de estar emparentadas como suegra y nuera eran hermanas. La proximidad de su lazo de parentesco es un aspecto de una identidad más profunda que une a las dos mujeres en una. La variación significativa del tratamiento que reciben en las diferentes tradiciones demuestra que son intercambiables. En otras palabras, la esposa y la madre del primer rey eran, para ciertos fines conceptuales, la misma mujer.

Ese acto de "incesto real," el matrimonio de un hombre con su madre, se revela en el modo como fueron manipulados los episodios históricos, que tratan no tanto la historia como problemas filosóficos y cosmológicos básicos referentes a la naturaleza de la realeza y la relación de los reyes con los dioses. Las tradiciones históricas de los aztecas, igual que las narraciones simbólicas sagradas de otras culturas, preservan en forma escrita los intentos de un pueblo por conciliar contradicciones fundamentales inherentes a su visión del mundo. Entre éstas se cuentan 1) la necesidad de demarcar a alguien con el poder de gobernar y por consiguiente separarlo de sus súbditos, aun cuando ostensiblemente sea igual a ellos; 2) la necesidad de relacionar el funcionamiento del mundo sociopolítico —el reino del pueblo— con el dominio de los dioses y el cosmos, dotándolo así de orden, legitimidad y permanencia, es decir de "verdad", según la visión azteca; 3) la confrontación de la hegemonía masculina con la efectiva imposibilidad de sucesión por la

línea masculina, puesto que los hombres nacen de mujeres; 4) la yuxtaposición de un cargo eterno como el de rey con la mortalidad de los individuos que lo ocupan, y 5) el choque entre los aspectos dinámicos y estáticos del tiempo-espacio cíclico. Esas contradicciones se manejan en parte, en estas narraciones, mediante la inclusión de personajes clave, como las mujeres de la discordia, que encarnan la ambigüedad.

Para entender cómo los aztecas utilizaban la creación y narración de la historia dinástica como un proceso continuo de comunicación de ideas acerca de sí mismos, así como de enfrentamiento de problemas filosóficos en última instancia insolubles, es necesario examinar las diversas narraciones con algún detalle, en especial en lo que respecta a las relaciones de parentesco. Este capítulo inicia el análisis del papel crítico desempeñado en la conformación de la dinastía por las tres "reinas" de Tenochtitlan, considerando cómo la primera de las tres, la fundadora de la casa real, es representada en las diferentes versiones de las tradiciones históricas. Como oriunda de Culhuacan, ella dio a la naciente dinastía su nobleza; en un acto de "incesto real" con su marido-hijo, demostró que el poder de los reyes está más allá del de sus súbditos (capítulo 7); y como generatriz última, era una manifestación de la divinidad madre-tierra, tema que se explorará en el próximo capítulo.

## LA MUJER FUNDADORA: VARIACIONES SOBRE UN TEMA

## ♀Atotoztli: madre de Acamapichtli

Hay dos versiones básicas de la historia dinástica de Tenochtitlan que mencionan a la mujer fundadora: las que afirman que ♀Atotoztli, princesa de Culhuacan, era la madre de Acamapichtli, y las que mencionan a ♀Ilancueitl, también princesa de Culhuacan, como su esposa. Dentro de esta simple dicotomía hay abundantes variaciones respecto a las relaciones de parentesco entre esos personajes principales. Por ejemplo, varias de las *Relaciones* de Chimalpahin, quien era nativo de Chalco en el sur del valle, se refieren a ♀Atotoztli como madre de Acamapichtli, destacando la descendencia del primer rey tenochca de

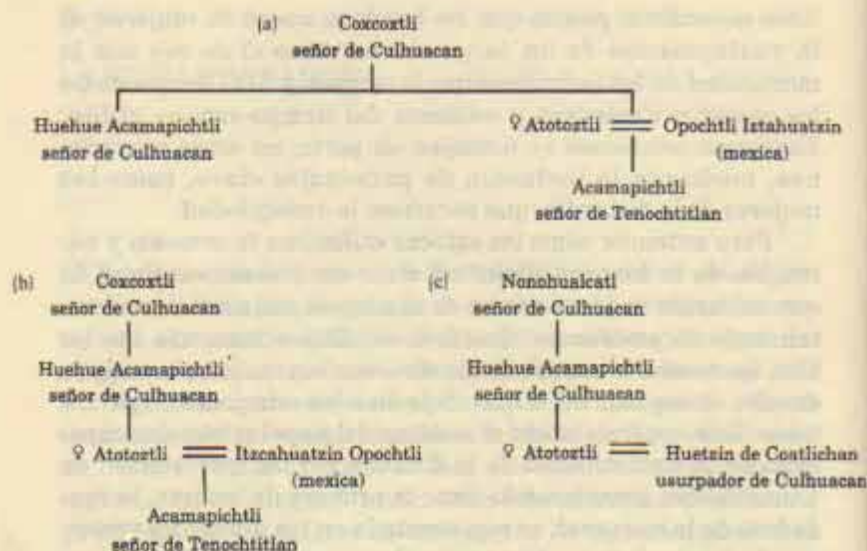


Fig. 2.1. Variantes en la posición genealógica de ♀Atotoztli en tres de los relatos de Chimalpahin: a) la fundación de la dinastía de Tenochtitlan según la *Séptima relación*; b) la fundación de la dinastía de Tenochtitlan según la *Quinta relación*; c) el parentesco entre ♀Atotoztli, princesa de Culhuacan, y Huetzin de Coatlichan usurpador de Culhuacan, según el *Memorial breve*.

una princesa culhua. Sin embargo, ninguna de esas versiones del mismo autor son idénticas a ninguna de las demás.

En la *Séptima relación* escrita por Chimalpahin (1965: 182), los padres de Acamapichtli son Opochtli Istahuatzin, hombre de etnicidad mexica, y ♀Atotoztli, hija de Coxcoxtli, gobernante de Culhuacan. El pueblo mexica quería a Acamapichtli como rey justamente por su ascendencia a la vez mexica y culhua. Acamapichtli no vivía en Culhuacan en ese tiempo, sino en Coatlichan, ciudad aculhua gobernada por Acolmiztli, en la ribera oriental del lago. Los mexicas enviaron a Coatlichan una delegación a buscar a su nuevo rey y llevarlo a Tenochtitlan. En este relato hay además otro Acamapichtli, llamado Huehue Acamapichtli (Acamapichtli el Viejo, para distinguirlo del joven Acamapichtli, rey de Tenochtitlan). El texto dice que Huehue Acamapichtli era tío de Acamapichtli el Joven y sucesor de Coxcoxtli como rey de Culhuacan. Presumiblemente pues Huehue Acamapichtli era hijo de Coxcoxtli

y hermano de ♀Atotoztli (fig. 2.1a).

En la *Quinta relación* de Chimalpahin (1965:51), más breve, la madre de Acamapichtli, ♀Atotoztli, figura de nuevo como esposa del mexica, llamado aquí Itzcahuatzin Opochtli. Pero a diferencia de la versión de la *Séptima relación*, ella es hija y no hermana de Huehue Acamapichtli, y nieta en lugar de hija de Coxcoxtli de Culhuacan (fig. 2.1b). Por lo tanto está sólo a una generación de distancia de sus parientes maternos según la *Séptima relación*.

En otro relato de Chimalpahin, el *Memorial breve* (Chimalpahin, 1958:39), se narra una historia bastante distinta, vinculada por último a las dos primeras por referencia a otros textos. El *Memorial breve* ofrece poca información sobre los reyes de Tenochtitlan porque ese documento se refiere principalmente a la historia temprana de Culhuacan, y la narración termina antes de la fundación de Tenochtitlan. Sin embargo, la princesa ♀Atotoztli sí aparece en ella, como hija de Huehue Achitómetl (no Huehue Acamapichtli), rey de Culhuacan que había sido precedido por su padre, Nonohualcatl (fig. 2.1c). Otra referencia es que en lugar de casarse con el padre de Acamapichtli se casa con Huetzin, nativo de Coatlichan. (Coatlichan es la ciudad donde Acamapichtli vivía en la *Séptima relación* mencionada más arriba.) Finalmente, se dice que todo esto ocurrió más de cien años antes del reinado de Coxcoxtli y la llegada de los mexicas al valle de México.

Todos estos detalles podrían inducir a creer que esta ♀Atotoztli no debe ser asociada con los acontecimientos de la fundación de la dinastía de Tenochtitlan; parecería que se trata de una mujer totalmente distinta, con el mismo nombre. Su relación tanto con Achitómetl, como hija suya, como con Huetzin como esposa de él, sin embargo, indica que es indudablemente la mujer asociada en otros textos con Acamapichtli, a pesar de su ubicación en el tiempo cien años antes. Esto se debe a que las tradiciones aculhua de la ribera oriental del lago mencionan a ♀Atotoztli, esposa de Huetzin de Coatlichan e hija de Achitómetl de Culhuacan, como la *hermana* de la princesa culhua que se casó con Acamapichtli de Tenochtitlan. Además otras fuentes vinculan a esa ♀Atotoztli con la madre de Acamapichtli en otros contextos que las *Relaciones* quinta y séptima de Chimalpahin.

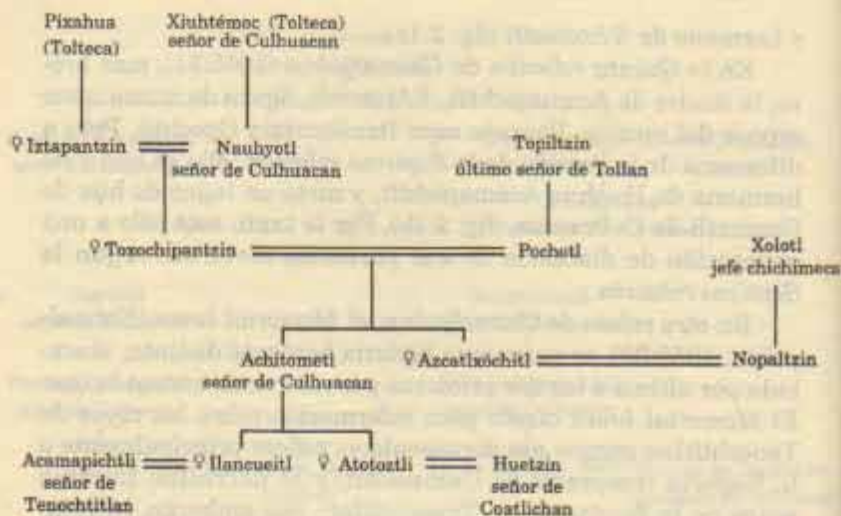


Fig. 2.2 La fundación de la dinastía de Tenochtitlan según las historias aculhuas (del área de Texcoco) de Ixtlilxóchitl.

#### ♀ Ilancueitl: hermana de ♀ Atotoztli

La tradición aculhua está preservada en las historias en prosa escritas por Ixtlilxóchitl, portavoz de Texcoco, quien también es autor de la vinculación genealógica más directa entre las dinastías culhua y tolteca.

Según Ixtlilxóchitl (1975:297-303), los reyes culhuas eran descendientes no sólo de los toltecas en general sino de los reyes toltecas. En su genealogía Póchotl, hijo sobreviviente de Topiltzin, el último rey tolteca de Tollan, se casó con ♀ Toxochipantzin, hija de Náuhoyotl, el gobernante de Culhuacan (a veces equivalente al Nonohuácatl de las otras tradiciones, por ej. el *Memorial breve* antes mencionado). El hijo de Póchotl y ♀ Toxochipantzin fue Achitómetl, descendiente directo de Topiltzin de Tollan, que sucedió a Náuhoyotl en el trono de Culhuacan (fig. 2.2). Achitómetl tuvo dos hijas: ♀ Ilancueitl, que se casó con Acamapichtli, señor de Tenochtitlan, y ♀ Atotoztli, quien se casó con Huetzin, heredero del trono de Coatlichan (igual que arriba en la versión del *Memorial breve*).

Los matrimonios de estas dos mujeres están ilustrados en

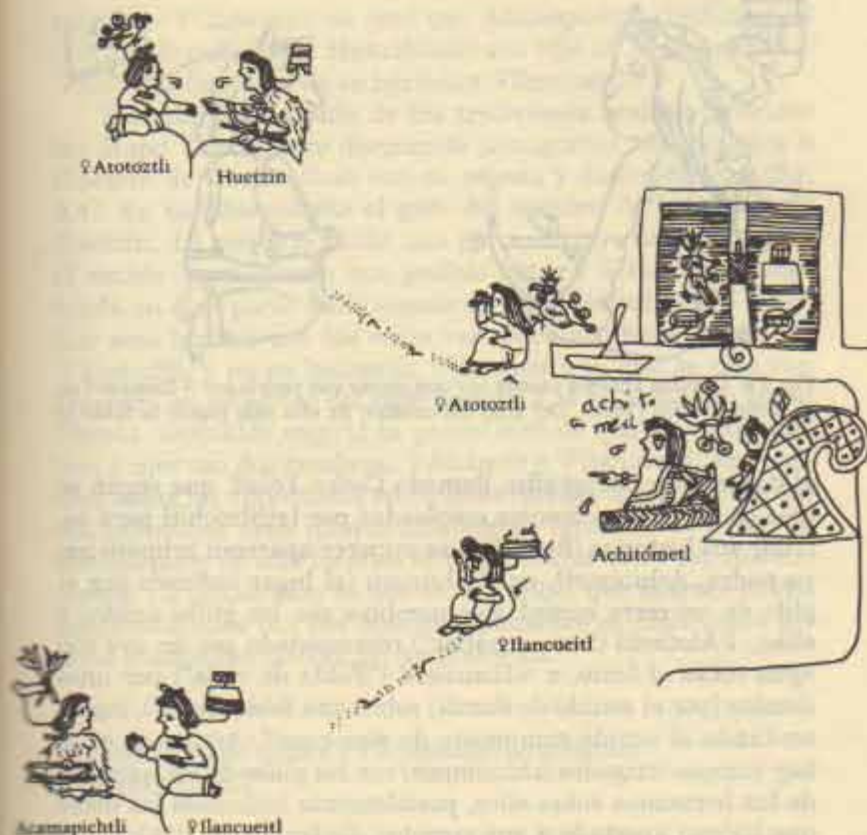


Fig. 2.3 ♀ Ilancueitl y ♀ Atotoztli, princesas de Culhuacan o hijas de Achitómetl, aparecen con su padre en Culhuacan (derecha) y luego con sus respectivos esposos, ♀ Atotoztli casada con Huetzin de Coatlichan (arriba) e ♀ Ilancueitl casada con Acamapichtli de Tenochtitlan (abajo). Encima del glifo topónimo de Culhuacan (el cerro curvado) hay dos parcelas de chinampa con los glifos onomásticos de las dos mujeres (pictografías seleccionadas del *Codex Xólotl*, 1980: n.lám. m)



Fig. 2.4. Huetzin aparece casado con una mujer que podría ser ♀Ilancueitl en el *Mapa Tlotzin* (1886). Del glifo del nombre de ella sólo queda la falda (= *cueitl*).

el documento pictográfico llamado *Codex Xólotl*, que según se cree es una de las fuentes empleadas por Ixtlilxóchitl para escribir sus historias (fig. 2.3). Las mujeres aparecen primero con su padre, Achitómetl, en Culhuacan (el lugar indicado por el glifo de un cerro curvo). Sus nombres son los glifos unidos a ellas, ♀Atotoztli ("Ave acuática") representado por un ave con agua sobre el lomo, e ♀Ilancueitl ("Falda de vieja") por unos dientes (por el sonido de *tlantli*) sobre una falda (*cueitl*), representando el sonido compuesto de *tlancueitl*. Arriba de ellas hay campos irrigados (chinampas) con los glifos de los nombres de las hermanas sobre ellos, posiblemente indicando las dotes que habían aportado a sus maridos (*Codex Xólotl* 1980:I:52) y vinculándolas claramente con las prácticas agrícolas de un pueblo civilizado. Sus maridos, en contraste, llevan pieles de animales y arcos, lo que los identifica como cazadores nómadas, chichimecas. Las mujeres están retratadas otra vez en la misma página junto a sus respectivos maridos e hijos en sus nuevos hogares.

En los relatos aculhua, entonces, ♀Ilancueitl y ♀Atotoztli eran hermanas, hijas de Achitómetl de Culhuacan. Aun dentro de esa tradición básica hay algunas variaciones. En una de las historias de Ixtlilxóchitl (1975:303) se dice que ♀Ilancueitl era la hermana mayor de ♀Atotoztli, mientras que en otra (1977:49) se afirma que ♀Atotoztli era mayor que ♀Ilancueitl. Las dos hermanas se confunden aún más cuando, después de afir-



mar que ♀Ilancueitl se casó con Acamapichtli, Ixtlilxóchitl (1975:304) indica que Huitzilihuitl era hijo de Acamapichtli y ♀Atotoztli (en lugar de su hermana ♀Ilancueitl).

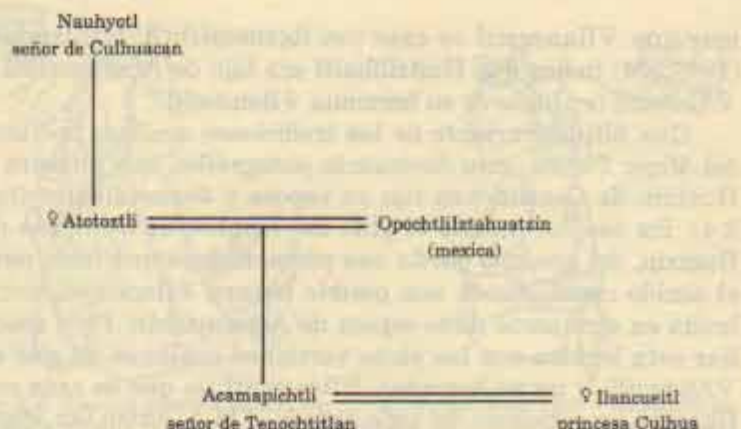
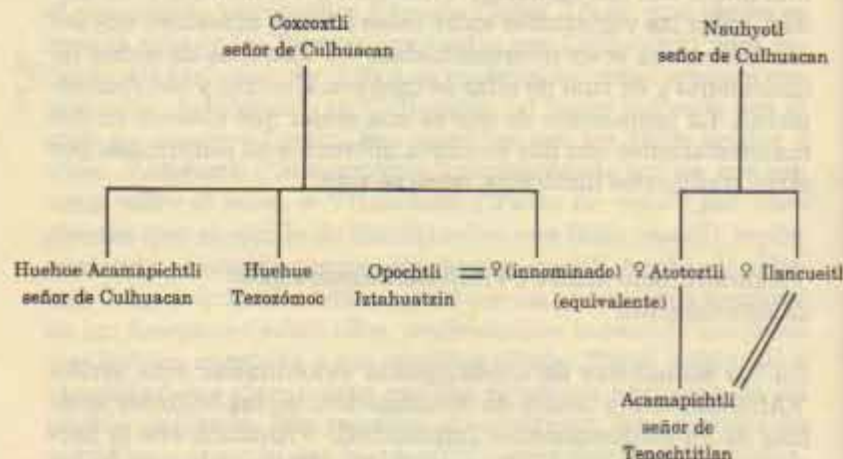
Una última variante de las tradiciones aculhua proviene del *Mapa Tlotzin*, otro documento pictográfico, que muestra a Huetzin de Coatlinchan con su esposa y descendientes (fig. 2.4). En ese documento el glifo del nombre de la esposa de Huetzin, del que sólo queda una parte, incluye una falda para el sonido *cueitl*, dando una posible lectura ♀Ilancueitl, nombrada en otra parte como esposa de Acamapichtli. Para conciliar esta lectura con las otras versiones aculhuas en que es ♀Atotoztli, y no su hermana ♀Ilancueitl, la que se casa con Huetzin, un estudioso del siglo pasado, J.M.A. Aubin (en *Mapa Tlotzin* 1886:318) sugirió la posibilidad de que se tratara de una mujer con dos nombres, ♀Atotoztli e ♀Ilancueitl. En realidad, todas las variaciones entre estas fuentes muestran que las dos hermanas eran intercambiables en términos de orden de nacimiento y de cuál de ellas se casó con Huetzin y con Acamapichtli. La proposición de que es una mujer que aparece en dos manifestaciones con dos nombres diferentes es confirmada por otras tradiciones históricas, como se verá.

#### ♀Atotoztli como madre e ♀Ilancueitl como esposa de Acamapichtli

En las *Relaciones* de Chimalpahin examinadas más arriba ♀Atotoztli era la madre de Acamapichtli; en las historias aculhua de su contemporáneo Ixtlilxóchitl, ♀Atotoztli era la hermana de la esposa de Acamapichtli, ♀Ilancueitl, pero no su madre. En otras tradiciones, incluyendo las de los propios mexicas, ♀Atotoztli e ♀Ilancueitl aparecen de nuevo como hermanas pero a la vez como madre y esposa de Acamapichtli. La ciudad de Coatlinchan, ya mencionada como lugar de residencia de Acamapichtli y ciudad gobernada por Huetzin, desempeña un papel importante en estas versiones también. Era equivalente a Culhuacan en algunos aspectos en cuanto ♀Atotoztli e ♀Ilancueitl estaban asociadas con ella, y al igual que Culhuacan era un lugar de ennoblecimiento y legitimidad real.

La historia de los mexicas o tenochcas escrita por fray



Fig. 2.5 La fundación de la dinastía de Tenochtitlan según la *Historia* de Durán.Fig. 2.6. La fundación de la dinastía de Tenochtitlan según la *Crónica mexicana*.

Diego Durán da una genealogía completa —pero no libre de ambigüedades— de los reyes de Tenochtitlan. En esta versión, ♀ Atotoztli e ♀ Ilancueitl tienen el importante papel de “madres de los reyes de la nación azteca” (Durán 1967:II:115). ♀ Atotoztli es mencionada primero como hija de Náhuhyotl, quien sucedió a Achitómetl como señor de Culhuacan (véase *supra* la versión aculhua, donde en cambio Náhuhyotl era el predecesor de Achitómetl). ♀ Atotoztli se casó con un mexica llamado Opochtli u Opochtizahuatzin (igual que en la *Séptima relación* de Chimalpahin, *supra*). El hijo de ambos, Acamapichtli, fue elegido por los mexicas para convertirse en el primer gobernante de Tenochtitlan porque descendía a la vez de mexicas y del linaje real culhua. Por lo tanto, los mexicas pidieron a Náhuhyotl que les diera a su nieto para que los gobernara, y también a otra princesa culhua, ♀ Ilancueitl, para que fuera la esposa de Acamapichtli (fig. 2.5). Ese matrimonio sin embargo fue estéril, y Acamapichtli tuvo que tomar otras esposas para producir sus herederos (Durán, 1967:II:51-53, 56-57).

Durán no dice que la mujer con quien se casó Acamapichtli era la hermana de su madre, pero ese parentesco se encuentra en otro relato en prosa, la *Crónica mexicana* (obra en parte de Chimalpahin). Está revelado sólo implícitamente, por el hecho de que en un caso no se da el nombre de una mujer, el cual puede reconstruirse por referencia a los otros relatos. Primero, ese documento menciona que Huehue Acamapichtli de Culhuacan era hijo de Coxcoxtli, el rey, y que su hermana (innominada) se casó con Opochtli Istahuatzin (Tezozómoc, 1975:52). Esto es igual a lo dicho por Chimalpahin en su *Séptima relación*, lo que significa que la mujer innominada debe ser ♀ Atotoztli (como en la historia de Durán). Sin embargo, el relato continúa refiriéndose a una mujer llamada ♀ Atotoztli que era hija de Náhuhyotl, señor de Culhuacan (el mismo padre que se le atribuye en la versión de Durán), y madre de Acamapichtli de Tenochtitlan. Los mexicas acudieron a Náhuhyotl porque deseaban que su descendiente, Acamapichtli, fuera su primer rey. Igual que en el relato de Durán, los mexicas solicitaron que también la mujer culhua ♀ Ilancueitl los acompañara y se casara con Acamapichtli (fig. 2.6).

De acuerdo con este texto, Acamapichtli no estaba viviendo en Culhuacan sino que estaba en Coatlichan con el señor de

esa ciudad, Acolmiztli (el mismo detalle que aparece en la *Séptima relación* de Chimalpahin). A esa altura de la narración el autor se "corrige" a sí mismo en una forma sumamente ilustrativa: "He anteriormente dije la madrecita de él Ilancueitl, esta Ilancueitl nada más lo crió cuando le tomó por hijo, pues su tiecita de Acamapich" (Tezozómoc, 1975:84). En realidad, la primera mención de la madre de Acamapichtli es una referencia de Náhuhtli a su hija, ♀Atotoztli, no ♀Ilancueitl. En otras palabras, aun cuando el autor había dicho que la madre era ♀Atotoztli, en este punto indica que era a ♀Ilancueitl que designaba como la madre, sustituyendo a una por la otra. Según la "corrección" Acamapichtli está viviendo en Coatlichan con su tía y madre adoptiva, ♀Ilancueitl, ya identificada como una princesa culhua.

La reconstrucción de ese parentesco a partir de las otras haría de ♀Ilancueitl la hermana de ♀Atotoztli, que era la verdadera madre de Acamapichtli. Sin embargo fue ♀Ilancueitl quien crió al hijo de su hermana y en ese sentido actuó como su madre. Y representó todavía otro papel con respecto a Acamapichtli cuando él fue llevado a Tenochtitlan para ser rey, porque entonces se casó con él. Así, mientras que el autor de la *Crónica mexicana* sostiene que ♀Atotoztli era la madre biológica de Acamapichtli, su hermana y contrapartida, ♀Ilancueitl, se convirtió en su madre adoptiva y luego en su esposa.

Este relato, por lo tanto, preserva lo que en otras partes son tres versiones diferentes respecto a ♀Atotoztli y sus relaciones de parentesco: 1) ♀Atotoztli era una hija de Coxcoxtli de Culhuacan y hermana de Huehue Acamapichtli, que se casó con un hombre llamado Opochtli Iztahuatzin; 2) ♀Atotoztli era una hija de Náhuhtli de Culhuacan y tuvo un hijo llamado Acamapichtli que se casó con otra princesa culhua llamada ♀Ilancueitl; y 3) ♀Atotoztli era la hermana de ♀Ilancueitl que se casó con Acamapichtli de Tenochtitlan. Estas versiones en apariencia mutuamente excluyentes pueden existir en el mismo texto sin contradicción real sólo porque el autor no da el nombre de la hija de Coxcoxtli, que debería ser ♀Atotoztli, reservando ese nombre para la hija de Náhuhtli.

Como la hija de Coxcoxtli y Náhuhtli en este relato es la misma mujer, ♀Atotoztli, surge el problema de por qué aparece con diferentes nombres el rey culhua que era su padre. Ya se

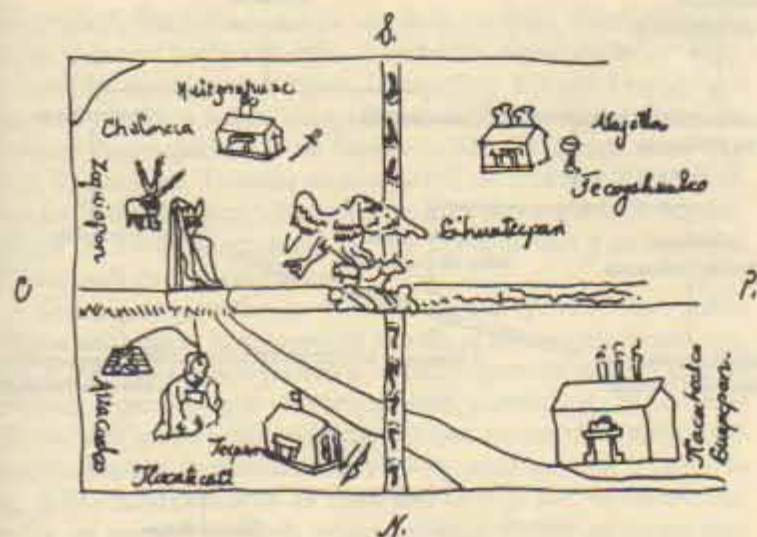


Fig. 2.7. Acamapichtli (a la izquierda del águila) y su esposa ♀Ilancueitl (debajo de él, unida a él por una línea) en Tenochtitlan, tal como aparecen en el *Codex de Ixhuatépec* (según Zantwijk, 1976:189).

ha mostrado que además de los varios documentos que mencionan a Coxcoxtli y Náhuhtli como padre de ♀Atotoztli, este último es Achitómetl en las fuentes aculhua y Huehue Acamapichtli en la *Quinta relación* de Chimalpahin. Todos estos nombres aparecen en las listas de reyes de Culhuacan dadas en otros documentos, pero no hay orden fijo para sus respectivos reinados (Davies, 1977, 1980; Prem, 1984a). Sin embargo, algunos nombres de gobernantes culhuas eran sustituibles entre las diferentes tradiciones "étnicas" para el padre de ♀Atotoztli e ♀Ilancueitl.

#### ♀Ilancueitl: esposa de Acamapichtli

Así como algunos textos mencionan únicamente a ♀Atotoztli como madre de Acamapichtli, otros se refieren sólo a ♀Ilancueitl, insistiendo en que el vínculo del primer rey con Culhuacan era a través de su esposa y no de su madre. Por ejemplo el

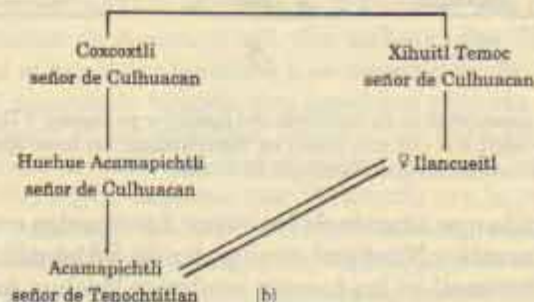
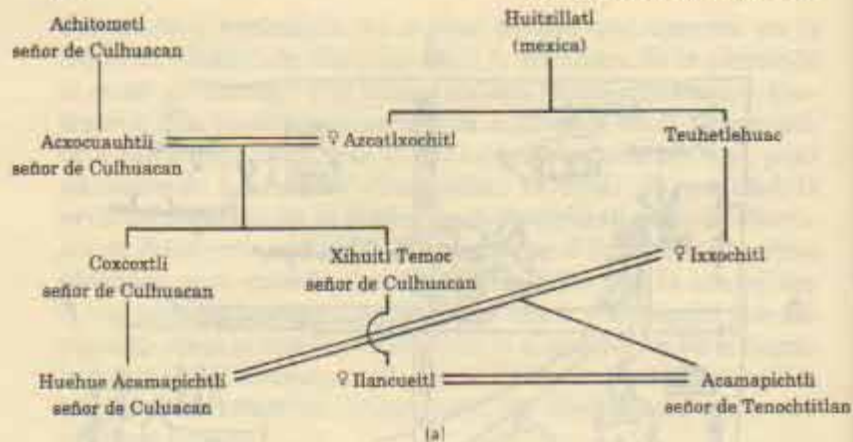


Fig. 2.8. La fundación de la dinastía de Tenochtitlan según la *Tercera relación* de Chimalpahin; a) todas las relaciones genealógicas según esa versión; b) parte de la gráfica anterior rehecha para destacar únicamente el "salto generacional" en el matrimonio de ♀Ilancueitl y Acamapichtli. Según esto, Acamapichtli se casó con la hija del hermano del padre de su padre.

pictográfico *Codex de Ixhuatepec* muestra a Acamapichtli como señor de Tenochtitlan con su esposa ♀Ilancueitl, nombrada por el glifo de la falda (*cueitl*) (fig. 2.7; Zantwijk, 1976:189). Otra versión que menciona a ♀Ilancueitl pero no a ♀Atotoztli es la *Tercera relación* de Chimalpahin (1965:82), que sin embargo menciona a otro rey culhua distinto como padre de ♀Ilancueitl. En ese largo texto se presenta con el mayor detalle la ascendencia de ♀Ilancueitl (fig. 2.8a): Huehue Achitómetl (Achitómetl el Viejo), señor de Culhuacan, tenía un hijo, Acxocuahtli, quien se casó con ♀Azcatlxóchitl, hija de un mexica llamado

Huitzillatl. Huitzillatl tenía también un hijo, Teuhctléhuac, quien a su vez tenía una hija, ♀Ixóchitl. Acxocuahtli y ♀Azcatlxóchitl tuvieron dos hijos, Coxcoxtli y Xihuitl Témoc, que llegaron ambos a reinar en Culhuacan. Coxcoxtli tuvo un hijo, Huehue Acamapichtli, y su hermano Xihuitl Témoc tuvo una hija, ♀Ilancueitl. Huehue Acamapichtli se casó con ♀Ixóchitl, hija de Teuhctléhuac, y tuvieron un hijo, Acamapichtli. Acamapichtli (el Joven) llegó a ser rey de Tenochtitlan y se casó con ♀Ilancueitl de Culhuacan.

Como puede verse en el diagrama de parentesco, tanto ♀Ilancueitl como Acamapichtli tenían el mismo bisabuelo mexica y los mismos antepasados culhuas, pero en el lado culhua estaban separados por una generación, puesto que ♀Ilancueitl estaba una generación más arriba que su marido, como una madre. En ese matrimonio con "salto generacional" (véase la fig. 2.8b) Acamapichtli se casa con la hija del hermano del padre de su padre (HHPP, véase capítulo 4). En contraste con algunas de las tradiciones examinadas antes, Acamapichtli era culhua por el lado paterno y mexica por el materno.

La mayor parte de los documentos que hablan de ♀Ilancueitl pero no de ♀Atotoztli se refieren a un matrimonio entre Acamapichtli de Tenochtitlan y su madre adoptiva, ♀Ilancueitl, así como a su relación con la ciudad aculhua de Coatlichan, hechos que aparecen también en la *Crónica mexicáyotl* mencionada antes. Si bien estas versiones destacan el matrimonio de Acamapichtli con una princesa culhua pero no mencionan su descendencia de una princesa culhua, sin embargo ubican a su esposa en la posición de madre adoptiva, y por lo tanto sí implican ascendencia culhua por el lado materno, por la vía de la creación de un parentesco ficticio antes que biológico. Los textos que elaboran este punto son cuatro documentos en prosa escritos por franciscanos (*Origen de los mexicanos*, *Relación de la genealogía*, y los escritos de Motolinía y Mendieta) y un texto de autor indígena, los *Anales de Cuauhtitlan*.

En estas versiones, igual que en la *Tercera relación* de Chimalpahin, Acamapichtli de Tenochtitlan es hijo culhua de Acamapichtli el Viejo (Huehue), señor de Culhuacan. Un detalle adicional importante que se encuentra en los textos paralelos del *Origen de los mexicanos* (1941:267-270) y la *Relación de la genealogía* (1941:249-251) es que Acamapichtli el viejo

estuvo casado en primer lugar con ♀Ilancueitl. La pareja no tuvo un hijo propio pero adoptó a un niño del linaje culhua y lo rebautizó Acamapichtli. Cuando Acamapichtli todavía era niño el viejo Acamapichtli fue muerto por un usurpador, Achitómetl, que se apoderó de su trono. (En otras versiones Achitómetl es el padre de ♀Ilancueitl y suegro de Acamapichtli el Joven.) ♀Ilancueitl, consciente de las intenciones asesinas de Achitómetl hacia ella y su hijo, heredero legítimo, huyó con Acamapichtli durante la noche. En compañía de otras cuatro mujeres se fueron en canoa a Coatlichan, y después de pasar allí cuatro días se trasladaron a Tenochtitlan, donde Acamapichtli, quien según se creía estaba emparentado con los tenochcas, se convirtió en su jefe. Más tarde Acamapichtli se casó con su madre adoptiva, ♀Ilancueitl, a fin de tener hijos de pura sangre culhua, pero al igual que su padre no tuvo hijos con ella. Entonces Acamapichtli se casó con otras veinte mujeres, una de las cuales, que era mexica, fue su esposa principal y la madre de sus hijos legítimos.

Aquí Acamapichtli parece ser de origen puramente culhua, sin embargo los tenochcas consideraron que estaba emparentado con ellos, en una forma no explicada. Su matrimonio con su madre adoptiva resultó estéril, de modo que sus principales herederos eran parte culhuas (por él) y parte mexicas (por la madre). En este sentido es importante observar que estas dos versiones afirman explícitamente que Acamapichtli *no* fue el primer *tlatoani* de Tenochtitlan sino sólo un progenitor del linaje reinante. En cambio mencionan como primer *tlatoani* a su hijo Huitzilfhuitl, mitad culhua y mitad mexica (*Origen de los mexicanos* 1941:270; *Relación de la genealogía* 1941:252). La idea de que el primer gobernante de sexo masculino es un híbrido de los linajes culhua y mexica es congruente con las otras versiones en que Acamapichtli es el primer *tlatoani* y es mitad culhua y mitad mexica.

Otras dos fuentes franciscanas, las historias de Mendieta y Motolinía, ofrecen menos información, concentrándose en la huida a Coatlichan. Motolinía (1903:6-7) duda en la cuestión de si Acamapichtli era hijo o sobrino del rey asesinado (Huehue Acamapichtli de Culhuacan) y en la de si la mujer que lo salvó era su madre o su nodriza. En su versión, Acamapichtli no se casó con la mujer que lo salvó pero sí con las hijas de veinte se-

ñores principales mexicas a fin de que sus hijos fueran a la vez culhuas y mexicas. Mendieta (1945:163) da aún menos detalles, aunque señala una correspondencia entre ese episodio y una historia bíblica. También tiene poco claro si la mujer inominada que salvó a Acamapichtli era su madre o su nodriza.

Los *Anales de Cuauhtitlan* (1975:29-31), documento en prosa de la ciudad de Cuauhtitlan, en el ángulo noroeste del valle, también relata la historia de Acamapichtli, sucesor de Coxcoxtli, quien fue muerto por el usurpador Achitómetl. En esa versión, sin embargo, fue diez años después de ese hecho que una mujer culhua llamada ♀Ilancueitl fue a Coatlichan, donde estaba siendo criado un joven Acamapichtli. Dos años más tarde ♀Ilancueitl, ahora esposa de Acamapichtli, lo llevó a Tenochtitlan, donde al año siguiente se convirtió en rey. Este relato no menciona ningún parentesco entre Acamapichtli el Viejo e ♀Ilancueitl, no da ninguna razón para el viaje de ♀Ilancueitl a Coatlichan ni atribuye a esta última ningún papel maternal con respecto al joven Acamapichtli. No es que contradiga esos hechos tal como los describen otras tradiciones: simplemente no los incluye, como si el lector debiera recurrir a su conocimiento de esas otras versiones para llenar las lagunas.

Una afirmación importante que hace el cronista de Cuauhtitlan en este documento (*Anales de Cuauhtitlan* 1975:31) es que Acamapichtli llegó a ser rey debido a su esposa, ♀Ilancueitl, y sobre esa base se inició la dinastía de Tenochtitlan. No se dan más detalles sobre cómo ♀Ilancueitl aportó legitimidad a esa dinastía, pero el texto destaca que el ennoblecimiento de la dinastía de Tenochtitlan por la sangre culhua de ♀Ilancueitl fue reforzado aún más por los matrimonios de reyes posteriores de Tenochtitlan, para quienes ♀Ilancueitl consiguió esposas culhuas.

Además de estos textos en prosa, el *Codex Telleriano-Remensis* muestra algunos vínculos entre ♀Ilancueitl de Culhuacan, Acamapichtli de Tenochtitlan y la ciudad de Coatlichan. Desdichadamente esa escena del código no ha sido bien descifrada. Esta información proviene de las pictografías mismas, puesto que el comentario en prosa, en español, agregado al código da una versión de la fundación de la dinastía que en realidad no corresponde a lo que relatan las pinturas. Primero se muestra a Acamapichtli ya muerto, en el ángulo inferior derecho de



Fig. 2.9. Fechas (1400-1414) eliminadas por el comentarista.

Fig. 2.9. Acamapichtli (abajo en el centro) como cadáver y como niño pequeño, unido a Uitzilibuilli (en el centro) de Culhuacan y a una mujer de Coatlichan (arriba), con la que aparece casándose (Codex Telleriano-Remensis 1899: fol. 29v; texto omitido).

una página que tiene los signos de años correspondientes al periodo de su reinado en Tenochtitlan (fig. 2.9). Su cuerpo está ligado a una mujer con el glifo del nombre Uitzilibuilli y el glifo de Culhuacan, lo que indica un parentesco (matrimonio o descendencia) entre Acamapichtli e Uitzilibuilli de Culhuacan.

También hay una línea que va de Uitzilibuilli a una mujer

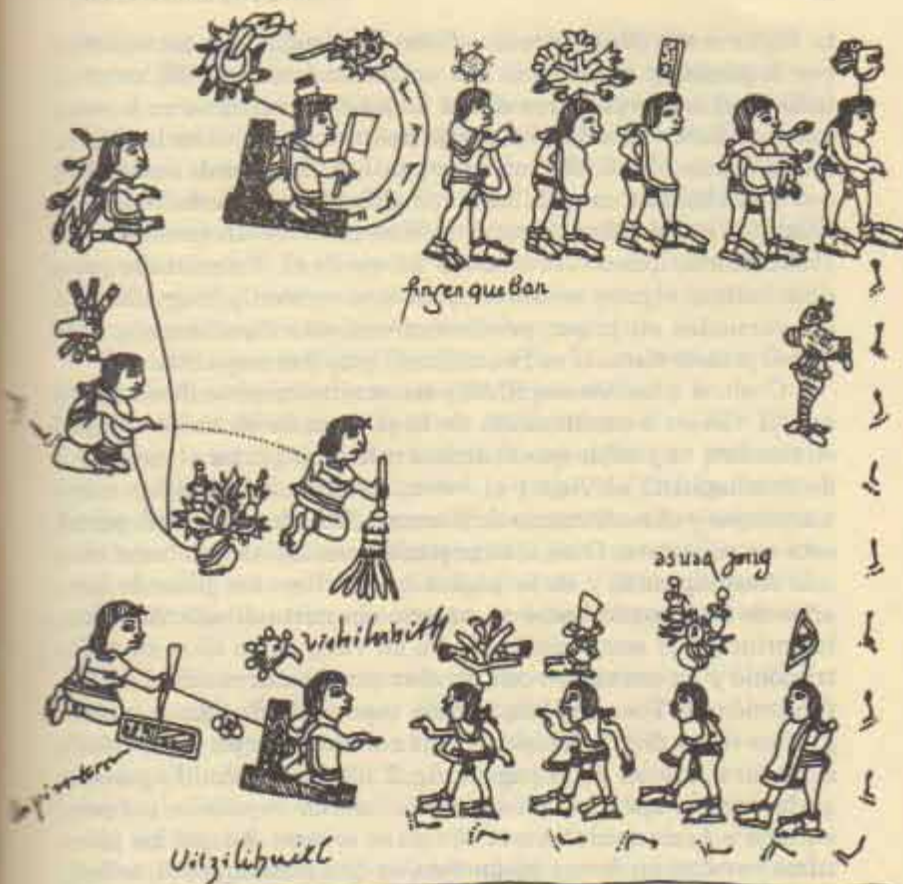


Fig. 2.10. Acamapichtli y su esposa en Tenochtitlan (centro izquierda). En la parte superior e inferior de la página aparecen los diez fundadores de la ciudad de Tenochtitlan, incluyendo a Ténoch (segundo contando desde la derecha en la hilera de abajo). En el ángulo inferior izquierdo está el sucesor de Acamapichtli, Huitziluhuitl (Codex Telleriano-Remensis, 1899: fol. 30r; texto omitido).

con el glifo toponímico de Coatlichan (una serpiente saliendo de una casa). Esta segunda mujer no tiene glifo onomástico unido a su cuello en la forma habitual pero sí tiene agua en la espalda, lo que probablemente es parte de su nombre y corresponde al sonido *atl* (agua).

También aparece un Acamapichtli niño pequeño junto al cadáver de Acamapichtli. Este niño es retratado creciendo has-

ta llegar a ser adulto por la adición de pisadas que ascienden por la página y lo conectan con un tercer Acamapichtli, retratado en el acto de casarse con la mujer de Coatlichan en la esquina superior derecha. La pareja aparece de nuevo en la página siguiente (fig. 2.10), con Acamapichtli claramente asociado con Tenochtitlan, como lo indica el glifo toponímico de Tenochtitlan (el nopal sobre la roca), si bien no tiene un trono como Huitzilhuítli, quien está sentado debajo de él. Este detalle podría indicar alguna relación entre esta versión pictográfica y las versiones en prosa, predominantemente franciscanas, en que el primer *tlatoani* es Huitzilhuítli y no Acamapichtli.

Como el niño Acamapichtli y los acontecimientos de su vida adulta vienen a continuación de la pintura de un cadáver con su nombre, es posible que el artista intentara pintar el episodio de Acamapichtli el Viejo y el Joven, la huida a Coatlichan con una mujer y el matrimonio de Acamapichtli en esa ciudad, pero esto no es seguro. Otra interpretación posible es que hubo un solo Acamapichtli, y en la página que incluye los glifos de los años de su reinado hasta su muerte el artista dibujó también los principales acontecimientos de su vida, entre ellos su matrimonio y su encuentro con los diez principales mexicas en la fundación de Tenochtitlan, en una especie de *flashback* pictográfico (esos diez principales están dispuestos en las partes superior e inferior de la página, fig. 2.10). Huitzilhuítli aparece en la escena, apartado en el ángulo inferior izquierdo, porque sucedió a Acamapichtli en el año de su muerte. Lo que las pinturas revelan en forma inequívoca es que Acamapichtli, señor de Tenochtitlan, se casó con una mujer de Coatlichan, y que ambos estaban vinculados de alguna manera con ♀Ilancueitl de Culhuacan.

#### ♀Ilancueitl de Coatlichan

Además de los varios relatos que mencionan la huida de ♀Ilancueitl a Coatlichan, hay una versión complementaria que invierte la historia y ubica a ♀Ilancueitl originalmente en Coatlichan. Se ha conservado como un episodio de la historia de Durán e ilustra los procesos implicados en la creación y el manejo de estas narraciones. Durán dice que vio un documento pic-

tográfico en que ♀Ilancueitl estaba casada con el señor de Coatlichan (1967:11:115). Ese hombre fue muerto por un usurpador, quien quería matar también al heredero de Coatlichan, el hijo de ♀Ilancueitl. Ella ocultó a su hijo y huyó con él a Culhuacan, porque era nativa de allí. Así, este relato invierte el papel que las dos ciudades—Culhuacan y Coatlichan—desempeñan en otras versiones de la usurpación y fuga. A fin de hacer encajar esta narración con su relato del matrimonio de ♀Ilancueitl con Acamapichtli, Durán asegura que esos acontecimientos tuvieron lugar después de la muerte de Acamapichtli.

Otras fuentes destacan la relación de ♀Ilancueitl con Coatlichan indicando que ella era nativa de esa ciudad y no de Culhuacan. En la *Monarquía indiana* de Torquemada (1975:137), documento que no fue utilizado como fuente primaria para este estudio debido a su índole sintética, ♀Ilancueitl es hija del rey de Coatlichan, Acolmiztli (quien en otra versión ofrecía refugio a ♀Ilancueitl y el joven Acamapichtli). Dos textos adicionales proporcionan el importante detalle de que ♀Ilancueitl no sólo era de Coatlichan sino que era en realidad reina por derecho propio.

En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941:227-228), de origen franciscano, ♀Ilancueitl era nativa de Coatlichan y se dice que su marido era hijo de una mujer mexica y su marido, un noble culhua. En esa versión, la ascendencia del marido de ♀Ilancueitl es lo contrario de la situación más común, un hombre mexica y una princesa culhua. La inversión continúa porque su marido, Acamapichtli, no se convierte en el primer *tlatoani* de Tenochtitlan, sino que es la mujer, ♀Ilancueitl, la primera gobernante de esa ciudad, y el marido sólo la sucede en el trono después de su muerte. En este relato, pues, el derecho a reinar viene a través de una mujer, como ya hemos visto antes, pero esa mujer es una esposa que reina primero y no una mujer ennoblecedora.

El documento en prosa llamado *Fragment de l'histoire des anciens mexicains* (1981:107) describe a ♀Ilancueitl no sólo como miembro de la casa real de Coatlichan sino como gobernante efectiva de esa ciudad. Mientras ocupaba ese cargo se casó con Acamapichtli, quien después gobernó Tenochtitlan, y tuvo un hijo. A diferencia de la versión de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, este relato no dice que ♀Ilancueitl gover-

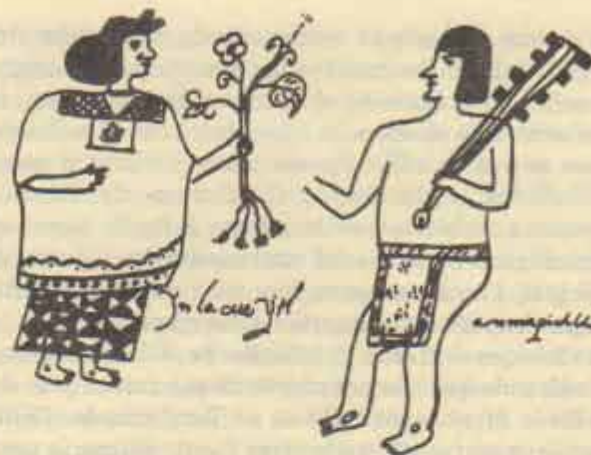


Fig. 2.11. ♀Ilancueitl, vestida como una mujer civilizada y con una planta en la mano, de pie junto a su marido, Acamapichtli, quien viste como un chichimeca y empuña una espada de madera con filos de obsidiana (*Fragment de l'histoire des anciens mexicains*, 1981:fol. 8r).

nó Tenochtitlan además de Coatlichan. Una ilustración del texto muestra a ♀Ilancueitl como dama noble con vestiduras sumamente elaboradas, mientras que Acamapichtli lleva sólo taparrabos y empuña la espada de madera con filos de obsidiana de los guerreros (fig. 2.11). ♀Ilancueitl tiende a su marido una planta —quizá una planta cultivada— confiriendo a Acamapichtli, el chichimeca, el conocimiento y el derecho de iniciar la agricultura, característica de un pueblo civilizado.

La relación entre ♀Ilancueitl y Coatlichan en todos estos textos revela que esa ciudad aculhua era utilizada como intercambiable con Culhuacan como fuente de la mujer que ennoblecía la dinastía de Tenochtitlan. Es decir, la calidad de ser el lugar de origen de la legitimidad era compartida por varias ciudades en las distintas tradiciones. Una explicación de la equiparación de esas dos ciudades es que Culhuacan significa "El lugar de los antepasados" y es el nombre dado al lugar del surgimiento, donde los primeros hombres brotaron de la tierra (equivalente a Chicomóztoc, las "Siete cuevas"). Del mismo modo, Coatlichan se refiere al ascenso del inframundo. Acolmiztli, el señor de Coatlichan que en algunas versiones dio asilo a ♀Ilancueitl y Acamapichtli, es el nombre de uno de los aspectos

de la deidad del inframundo (Nicholson, 1971b:cuadro 3). Como "Casa de la serpiente", Coatlichan es el lugar donde el sol emerge del inframundo en su diario viaje por el cielo, igual que Coatepec, "Cerro de la serpiente", es el lugar donde nació la deidad tutelar de los mexicas, un aspecto del sol de día (capítulo 3).

Otro ejemplo de cómo esas ciudades son intercambiables en las tradiciones es el hecho de que algunos reyes, concretamente Huetzin y Coxcoxtli, aparecen como gobernantes de ambas. Algunas fuentes que enumeran los reyes de Culhuacan incluyen a un señor de "Coatlichan", Huetzin, en la dinastía culhuacana (por ej. *Anales de Cuauhtitlan*, 1975:16; *Relación de la genealogía*, 1941:246), mientras que el historiador texcocano Ixtlilxóchitl (1975:313; 1977:67) coloca a un rey "culhua", Coxcoxtli, en la dinastía de Coatlichan. Esto significa que Coatlichan y Culhuacan eran intercambiables como la ciudad gobernada por Huetzin o por Coxcoxtli, como lugar de nacimiento de ♀Ilancueitl y como la ciudad gobernada por los maridos de ♀Ilancueitl y ♀Atotoztli.

### El rey Ilancueitl

La relación de ♀Ilancueitl con Coatlichan explica otra variante en las narraciones históricas aztecas. La repetición de nombres propios ha sido utilizada hasta ahora en forma muy productiva para indicar patrones en la creación de las diferentes versiones de la historia dinástica (como lo demostrara también Leach con sus análisis estructuralistas de historias bíblicas [1969:34]). Para completar este análisis sería preciso examinar todos los otros casos de personas llamadas ♀Ilancueitl y ♀Atotoztli que aparecen en los relatos.<sup>1</sup> Un problema visible surge por el

<sup>1</sup> Las demás apariciones de los nombres ♀Ilancueitl y ♀Atotoztli incluyen las siguientes: en la *Carta* de Pablo Nazareo de Xaltocan (1940:122, 124, 125), ♀Ilancueitl era la abuela de Axayácatl (según las tradiciones de Cuitláhuac), ♀Atotoztli era la hija de Tezozómoc de Azcapotzalco (véase *infra* en el texto el estudio sobre ♀Ilancueitl como esposa y madre de Huehuetzotl en el *Codex García Granados*), y ♀Atotoztli era uno de los nombres de la esposa e hija del propio Pablo Nazareo. ♀Ilancueitl era una hija de Motecuhzoma II en la *Crónica mexicana* (Tezozómoc, 1975:153) (véase capítulo 4; la posición estructural de las hijas de Motecuhzoma es igual a la de las mujeres fundadoras). El *Codex Xólotl* (1980:plám. vi) la muestra como hija de Chimalpopoca que a su

hecho de que hay otro Ilancueitl importante en la historia azteca, un individuo que era hombre y no mujer, pese a que ♀ Ilancueitl es un nombre femenino (Chimalpahin, 1958:104).

El hombre Ilancueitl era el gobernante de una de las ciudades de la confederación de Chalco-Amaquemeca (Kirchhoff, 1954-55), en el extremo sur del valle, y como cabía esperar sólo se le menciona en las obras de Chimalpahin, nativo de Chalco. La presencia de este gobernante en las historias podría aparentemente poner en duda el patrón que se ha revelado (véase Davies, 1973:62-63; Davies, 1980:200-201), pero este otro ♀ Ilancueitl es en realidad una inversión sexual de su contrapartida femenina y por lo tanto *confirma* el patrón. Su identidad como nativo de Chalco se explica porque Chalco era otra de las ciudades agrícolas del sur, como Culhuacan, y Chimalpahin (1965:85) atribuye a Chalco la importancia dada en otras partes a Culhuacan, incluyendo el derecho de investir a los gobernantes con la legitimidad de los toltecas.

La historia del hombre Ilancueitl aparece en las relaciones tercera, quinta y séptima de Chimalpahin y también en su *Memorial breve*. El relato más completo es el de la *Quinta relación* (Chimalpahin, 1965:136-138). Huehue Itzcuahtzin, quien gobernaba una de las ciudades de la confederación de Chalco, Tzacualtitlan Tenanco Amaquemecan, nombró a su hijo, Ilancueitl, para ocupar el trono de la ciudad de Atenco. Para establecerse mejor como gobernante, Ilancueitl se casó con una no-

vez tenía un hijo llamado también Chimalpopoca. En los *Anales de Tlatelolco* (1948:54) ♀ Atotoztli es una hija de Quaquauhtzin de Tlatelolco que se casó con un importante emperador chichimeca, Tochintecuhtli. En las historias de Ixtlilxóchitl (1975:541; 1977:73) aparece una ♀ Atotoztli como hija de Acamapichtli y esposa de un señor de Chalco. También en su *Historia chichimeca* (1977:39) aparece una ♀ Atotoztli como hermana de Nezahualcōyotl, cuya esposa es ♀ Azcatlxlóchitl (véase capítulo 3 por la repetición de este nombre).

Véase la discusión sobre un Ilancueitl masculino en el texto a continuación. También hay por lo menos tres Atotoztli hombres. Uno era un jefe mexica en el momento de la fundación de Tenochtitlan (por ej., *Codex Mendoza*, 1964:lám. 1), y por lo tanto importante para los comienzos de la dinastía de Tenochtitlan, igual que la mujer ♀ Atotoztli; otro era un señor de Xochimilco representado en el *Codex Garcia Granados*, y el tercero era un hijo de Chimalpopoca según el *Codex Xólotl* (1980:II:lám. vi), ¡que tenía una hermana llamada ♀ Ilancueitl! Así, muchos de estos casos de repetición de nombres confirman ulteriormente la existencia de un patrón en la asociación de estos nombres, ya se apliquen a mujeres o a hombres, unos con otros y con gobernantes y fundadores de Tenochtitlan y otras ciudades principales.

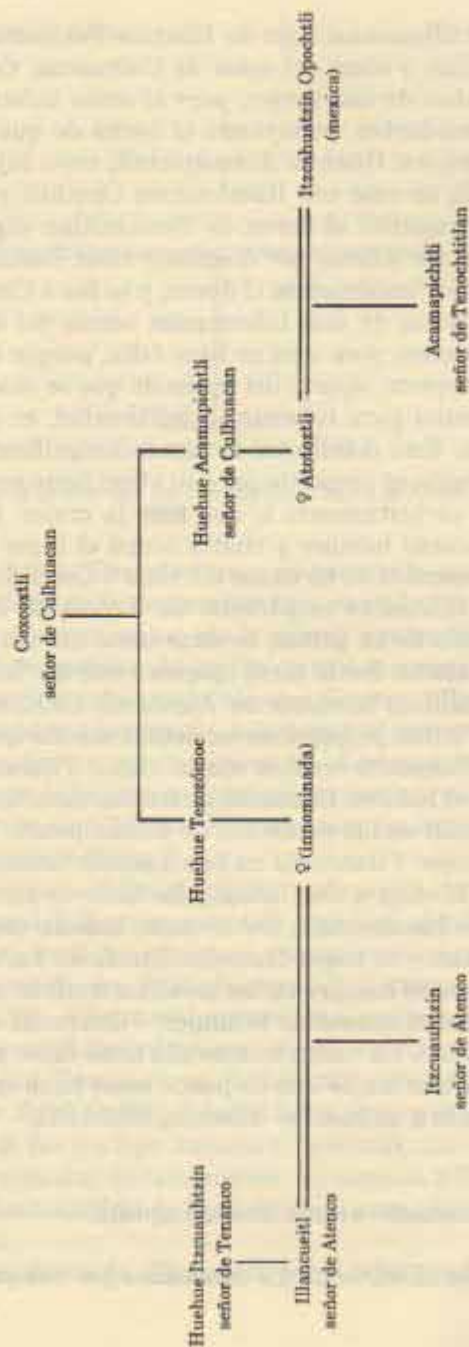


Fig. 2.12. La relación genealógica de Ilancueitl hombre con ♀ Atotoztli en las Relaciones de Chimalpahin.



ble culhuacana, hija de Huehue Tezozómoc, príncipe de Culhuacan, y nieta del señor de Culhuacan, Coxcoxtli. No se da el nombre de esa mujer, pero sí otras informaciones sobre sus antecedentes, incluyendo el hecho de que un hermano de su padre era Huehue Acamapichtli, cuya hija (su prima) ♀Atotztli, se casó con Itzcahuatzin Opochtli y tuvo un hijo de él, Acamapichtli el Joven de Tenochtitlan (fig. 2.12). Después de gobernar Atenco por diecisiete años, Ilancueitl dejó el trono a su hijo, Itzcahuatzin el Joven, y se fue a Coatlichan.

No se da más información acerca del destino de Ilancueitl de Atenco, pero aquí no hace falta, porque lo más interesante a su respecto, aparte del hecho de que se casó con una noble culhuacana para reforzar su legitimidad, es que se fue a Coatlichan. Este detalle por lo demás insignificante (no se da ninguna razón ni propósito para su viaje) tiene sentido solamente porque es justamente lo que hizo la mujer ♀Ilancueitl. Así, un Ilancueitl hombre y chalca ocupa el lugar de la mujer culhua ♀Ilancueitl en términos del viaje a Coatlichan. Además, el Ilancueitl hombre es pariente de ♀Atotztli de Culhuacan, como marido de su prima, es decir como marido de su hermana clasificatoria. Por lo tanto aparece como un "hermano", en lugar de la habitual hermana de ♀Atotztli. La historia de Torquemada (1975:138) proporciona un detalle similar que vincula la historia del Ilancueitl hombre con la mujer ♀Ilancueitl, pues mientras que el hombre Ilancueitl de Atenco tiene un hijo llamado Itzcahuatzin en las relaciones de Chimalpahin, Torquemada le da a la mujer ♀Ilancueitl un hijo llamado Itzcahuatzin.

El viaje a Coatlichan y los lazos de parentesco con ♀Atotztli e Itzcahuatzin, por lo tanto, indican una identidad entre el hombre y la mujer llamados Ilancueitl. La variante de tener un Ilancueitl hombre en las historias tradicionales aumenta la ambigüedad sexual de la mujer ♀Ilancueitl a quien se alude en realidad. En varios relatos ella tiene hijos, pero en otros es estéril, y una mujer que no puede tener hijos es por esa razón equiparada a un hombre (Heusch, 1982:156).

♀Ilancueitl: abuela de Acamapichtli

En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, ♀Ilancueitl

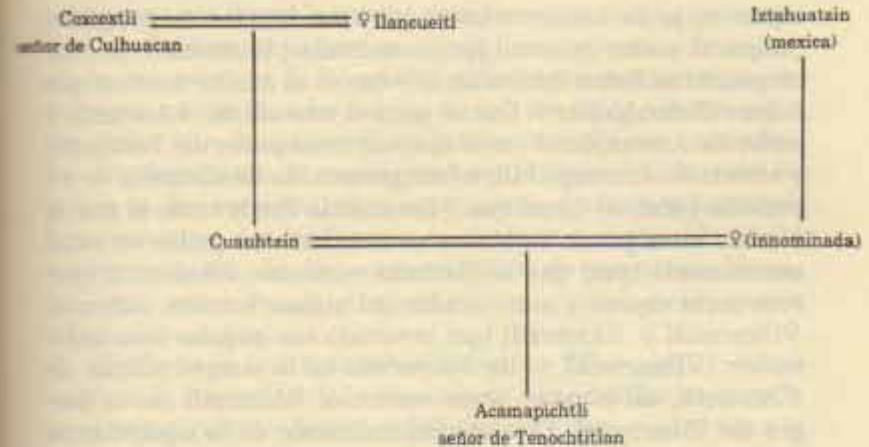


Fig. 2.13. La fundación de la genealogía de Tenochtitlan según la *Carta* de Pablo Nazareo de Xaltocan.

era el primer gobernante de Tenochtitlan y su marido la sucedía, como si ella estuviera en la generación superior a la de él. Así su parentesco con él como esposa (de la misma generación) es también similar al parentesco de madre (a una generación de distancia). Ya se ha mostrado que en algunas fuentes ♀Ilancueitl era la tía o la madre adoptiva de Acamapichtli antes de casarse con él, lo que indica que la esposa de Acamapichtli también era un pariente de la primera generación hacia arriba, y en la *Tercera relación* de Chimalpahin aparece un matrimonio con "salto generacional" (fig. 2.8).

Otro documento ubica a ♀Ilancueitl aún más atrás en la ascendencia de Acamapichtli, presentándola como su abuela. En las historias dinásticas de las principales casas reales aztecas incluidas en la *Carta* de don Pablo Nazareo de Xaltocan al rey de España (1940:121), ♀Ilancueitl aparece como esposa del rey de Culhuacan, Coxcoxtli (mientras que quien está con más frecuencia asociada con Coxcoxtli es ♀Atotztli, como descendiente de él; véase fig. 2.1). El producto del matrimonio de ♀Ilancueitl y Coxcoxtli fue un hijo llamado Cuauhtzin, que se casó con la hija (innominada) de Iztahuatzin, un mexica. Ellos fueron los padres de Acamapichtli de Tenochtitlan, cuya abuela culhua era ♀Ilancueitl.

El movimiento ascendente de ♀Ilancueitl por el árbol genea-

lógico no es la única variante que este documento presenta, porque el padre de la mujer innominada (♀Atotoztli) de Acamapichtli se llama Iztahuatzin, y ése es el mismo nombre que daban Chimalpahin y Durán para el *marido* de ♀Atotoztli y padre de Acamapichtli: aquí aparece como *padre* de ♀Atotoztli y abuelo de Acamapichtli, a una generación de distancia de su posición habitual (igual que ♀Ilancueitl). Por lo tanto el que es marido en algunas versiones se convierte en padre en ésta, exactamente igual que en distintas versiones ♀Ilancueitl aparece como esposa y como madre del mismo hombre. Además, ♀Ilancueitl y ♀Atotoztli han invertido sus papeles más habituales: ♀Ilancueitl se ha convertido en la suegra culhua de ♀Atotoztli, así como en otras versiones ♀Atotoztli era la suegra de ♀Ilancueitl. Ésta es otra indicación de la equivalencia de las dos mujeres en las tradiciones históricas.

#### EL MODELO GENEALÓGICO Y LA FUSIÓN DE PAPELES DE PARENTESCO

Si se resumen todas las versiones que incluyen a las mujeres fundadoras de la dinastía de Tenochtitlan, encontramos que se han atribuido a ♀Ilancueitl y ♀Atotoztli los siguientes papeles con respecto al primer rey tenochca, Acamapichtli: ♀Ilancueitl aparece como su esposa, su madre adoptiva, su abuela, su tía y posiblemente su cuñada (en la interpretación de Aubin del *Mapa Tlotzin*). ♀Atotoztli es su madre natural, su esposa y su cuñada. Además, ♀Ilancueitl y ♀Atotoztli han sido hermanas, suegras y nueras respectivamente, y princesas de Culhuacan asociadas con la ciudad de Coatlichan. Las dos ennoblecieron a Acamapichtli y a sus herederos, confiriéndoles el derecho a gobernar que los distinguía como reyes legítimos, en contraste con los anteriores jefes de los mexica-tenochcas, que eran tan sólo comandantes militares.

La conclusión que se debe extraer de estas variantes es que ♀Atotoztli e ♀Ilancueitl funcionaban, como intercambiables, como la esposa y la madre (así como otros importantes papeles de parentesco) del hombre fundador de la dinastía de Tenochtitlan, Acamapichtli. Esto porque esas dos mujeres eran manifestaciones de un mismo individuo, puesto que ser la esposa del

primer rey era llenar la misma posición estructural que su madre. La *Crónica mexicáyotl* es la que llega más cerca de expresar lo que ninguno de los relatos articula por completo, puesto que sería contrario a los tabúes de incesto tanto aztecas como españoles que Acamapichtli se hubiera casado con su madre. En este documento, la mujer que hace de esposa/madre está dividida en dos personas, cuya equivalencia aparece en su manifestación como dos hermanas, de modo que una puede ser la madre biológica y la otra asumir el papel de parentesco de madre, pero como una madre suplente que por lo tanto puede casarse con su hijo.

El efecto de la intercambiabilidad de ♀Ilancueitl y ♀Atotoztli en la fundación de la dinastía de Tenochtitlan es pues la secuencia siguiente: Acamapichtli se casó con su madre y por lo tanto se volvió igual a su padre (lo que contribuye a explicar por qué en algunas versiones lleva el mismo nombre que su padre). O bien, yendo hacia atrás, como Acamapichtli debía iniciar la dinastía, la esposa de Acamapichtli se volvió como su madre para que él fuera su descendiente (capítulo 7), puesto que ella era la noble y era de ella que derivaba el derecho a gobernar, como lo declaran explícitamente algunas narraciones.

Además, el papel de ♀Ilancueitl/♀Atotoztli como antepasada noble no se limita a la casa real de Tenochtitlan. También aparece a la cabeza de las casas reales de las otras dos grandes potencias del valle de México, los tepanecas de Azcapotzalco y los aculhuas de Texcoco. El *Codex García Granados* presenta a ♀Ilancueitl como esposa de Tezozómoc el Viejo, fundador de la dinastía de Azcapotzalco, y madre de Tezozómoc el Joven, su rey más poderoso (fig. 2.14). En ese documento pictórico los gobernantes de Tenochtitlan aparecen como descendientes del linaje real de Azcapotzalco. Así, aquí ♀Ilancueitl conserva su posición como generatriz de los gobernantes de Tenochtitlan, pero está ubicada mucho más atrás en el tiempo.

Del mismo modo, según la *Historia de Tlaxcala* de Muñoz Camargo (1978:42), los aculhuas de Texcoco tenían a una mujer de ese nombre entre sus antepasados. Era la abuela de Nezahualcáyotl, el más famoso señor de Texcoco. Y significativamente en este relato su nombre no es ♀Ilancueitl ni ♀Atotoztli sino una combinación de los dos –♀Ilancueitl Atotoztli– que indica que esos dos nombres sin duda se refieren a un solo per-



Fig. 2.14. ♀ Pancueitl (abajo) aparece como esposa de Huehue Tezozómoc de Azcapotzalco en el *Codex García* Granados (Anónimo, 1979: cubierta).

sonaje, una mujer que aparece una y otra vez como generatriz de reyes.

La fusión de la esposa y la madre del fundador de la dinastía de Tenochtitlan en un solo personaje es apenas un aspecto de un patrón más general de "incesto real" que se encuentra en otras familias reales de todo el mundo, especialmente en culturas con concepciones de monarquía divina o sagrada. La costumbre ha sido descrita como una especie de "drama edípico" en que el acto de sucesión se convierte en una "derrota del padre por el hijo", que a continuación toma a la esposa de su padre o a una suplente suya (Cohen, 1977:15). Aun en sociedades bien conocidas por esa práctica —los incas, hawaianos y egip-

cios— los casos reales de matrimonio incestuoso en el linaje real, en particular entre madre e hijo, eran raros (Bixler, 1982). Sin embargo, en muchas culturas era parte de la ideología política que la esposa del rey representara a la madre del rey. En algunas sociedades africanas una media hermana puede haber sido considerada una cónyuge sustituta apropiada para la reina madre (Cohen, 1977:15), mientras que en Hawai, una hermana o una mujer del mismo rango real podía servir como "réplica" del rey y cónyuge apropiada (Valeri, 1985:149). Esa discrepancia entre la práctica ideal y la efectiva existía también entre los aztecas. Ningún relato menciona jamás un matrimonio entre hijo y madre o hermano y hermana, pero el patrón de las variantes referentes a las mujeres reales de Tenochtitlan muestra que todas ellas se funden unas en otras, que el papel de madre, esposa, hija y hermana es desempeñado por una misma mujer.

Lo que revelan estas diferentes versiones de la historia dinástica son intentos de manejar problemas conceptuales referentes a la naturaleza del poder real y a la transición del poder y el cargo, problemas que todas las sociedades similares han tenido que enfrentar (capítulo 7). No es raro en las tradiciones históricas de muchas sociedades complejas que la dinastía reinante haya sido fundada en un acto de incesto. El incesto o algún otro hecho "bárbaro," como el asesinato, es un mecanismo típico para establecer un linaje real porque el poder regio "se revela y define como la ruptura del orden moral propio del pueblo, precisamente como el mayor de los crímenes contra el parentesco: el fratricidio, el parricidio, la unión de madre e hijo, padre e hija o hermano y hermana" (Sahlins, 1985:79). Así el rey revela que está por encima del orden social normal, y en particular que está por encima de las restricciones del parentesco; el poder regio choca con el parentesco produciendo un desorden a partir del cual él puede entonces establecer el orden: "Una vez que ha cometido sus actos monstruosos contra la sociedad, probando que es más fuerte que ella, el gobernante procede a crear el sistema a partir del caos" (1985:80). Además, donde el rey es considerado divino el matrimonio incestuoso es un signo de divinidad y, en un sentido más práctico, el único modo como el rey puede hallar una esposa divina digna de él (Valeri, 1985:149).

La necesidad del rey de producir hijos que lo sucedan y que tengan sus mismas cualidades ennoblecedoras es otra de las preocupaciones que intenta resolver la práctica del matrimonio intrafamiliar. Como se señaló en el capítulo 1, los anales aztecas, que dan la secuencia de los años y sus acontecimientos, muestran sólo una lista de reyes hombres, en que cada rey sucede a su predecesor y por lo mismo se convierte en él. El concepto de sustitución es inherente a la institución de la monarquía, porque los reyes individuales son gobernantes no por la fuerza de sus propias personalidades sino porque ocupan un puesto preestablecido. Como observa Leach: "Uno de los méritos de la realeza sobre otras formas de organización política es que asegura la continuidad. Los reyes individuales pueden morir o abdicar o ser depuestos, pero la monarquía como tal es inmortal. El rey viviente no es más que el ocupante transitorio de un cargo eterno" (1983:37).

La sucesión de reyes por reyes sucesores asegura la perpetuación de la realeza que organiza el sistema sociopolítico, y por lo tanto la continuidad de la realeza es un problema fundamental (Leach, 1983:54). Sin embargo la realidad de la biología invade ese orden ideal, porque los reyes descienden no sólo de otros reyes sino también, y en forma mucho más obvia, de reinas. Las listas de reyes muestran únicamente la sustitución de hombres por hombres, dando una única y continua sucesión masculina. El problema de la historia dinástica, entonces, es mantener la unidad de la sucesión masculina y la pureza de la línea de descendencia sin dejar de reconocer que son mujeres las que producen hombres. Esto requiere cierta seguridad de que esas mujeres poseen cualidades que legitiman plenamente a sus hijos como futuros soberanos, y una forma de obtener esa seguridad es que el gobernante se case con mujeres de su misma familia. Entre los egipcios, los hawaianos y en otros casos de incesto real, el gobernante era considerado divino, y a fin de producir hijos igualmente divinos para sucederlo tenía que hallar una cónyuge divina, es decir, una hermana clasificatoria.

También existe el problema, relacionado con éste, de la diferenciación entre gobernantes y gobernados. Para que un linaje reclame exclusivamente para sí el derecho a gobernar a otros, que son ostensiblemente la misma clase de personas, ese

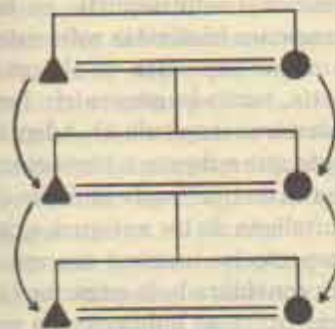


Fig. 2.15. Modelo abstracto de incesto regio, en que todos los papeles de parentesco principales se funden. Los hombres (triángulos) son a la vez padre, marido, hermano e hijo. Las mujeres (círculos) son simultáneamente madre, esposa, hermana e hija.

linaje debe distinguirse de alguna manera y mantener esa distinción en el tiempo, conservando para sí el derecho a gobernar. Entre los aztecas, ese derecho se expresaba generalmente en términos de descendencia de la anterior civilización tolteca. Sólo los linajes con sangre tolteca—cuya disponibilidad era necesariamente limitada—tenían derecho a gobernar. Una vez que una familia había adquirido ese derecho, sus miembros querrían reservarse su nobleza de derivación tolteca.

Un modo de preservar la pureza de la descendencia es que las mujeres, igual que los hombres, se sustituyan mutuamente y sus identidades se fundan. Por lo tanto funcionan como una sola persona que es constantemente repetida por una mujer de la generación siguiente. En la medida en que la primera mujer posea las cualidades necesarias para ser reina, todas las mujeres subsecuentes tendrán las mismas cualidades en cuanto manifestaciones de la primera. Como el vínculo entre los sustitutos y sus predecesores es la descendencia, hay una regla de sucesión posicional, lo que significa que así como los hijos suceden al padre, las hijas suceden a la madre. La "mito-lógica" de esa sustitución requiere que la esposa de un hombre que "se convierte" en su padre sea la misma mujer con quien su padre se casó, es decir su madre (Leach, 1983:54). En realidad se casa con la mujer que sustituye a su madre, en concreto, la hija de su madre, que es su hermana (véase también Cohen, 1977:15). De esa manera, el carácter distintivo de los papeles de parentesco primarios se hace borroso: el hombre es a la vez hermano, marido, padre e hijo de la mujer que es simultáneamente su hermana, esposa, madre e hija (fig. 2.15).

Este modelo de sustitución posicional está implícito en las variantes significativas de las narraciones históricas referentes a la dinastía de Tenochtitlan. Su mejor expresión es el tratamiento de las mujeres de la dinastía, tanto la generatriz fundadora como las dos princesas posteriores (capítulo 4). Además ese modelo corresponde a la ideología que subyace a otros ejemplos de incesto real hermano-hermana en que existe el deseo de expresar la pureza del linaje. La mitología de los antiguos egipcios, por ejemplo, revela a este respecto los mismos conceptos de los aztecas. El faraón egipcio era considerado la encarnación del dios Horus, hijo del divino Osiris, quien se había casado con su hermana, Isis. Cuando el faraón moría era equiparado con Osiris, desplazándose una generación hacia arriba, mientras que su hijo, el nuevo faraón, asumía su posición como Horus. La reina viviente representaba a Isis, esposa de Osiris (el faraón muerto) y madre de Horus (el faraón viviente). En otras palabras, la esposa del faraón, que presumiblemente era su hermana, era también la encarnación del aspecto divino de su madre, la misma mujer que necesariamente se convertiría en su hija (Leach, 1983:39).

Así los aztecas llegaron a la misma solución del problema de mantener la unidad de la descendencia que habían hallado los egipcios, fundiendo todos los papeles de parentesco primarios en la dinastía real. Pero recurrir al matrimonio entre hermano y hermana, en forma continua y efectiva, para mantener el linaje real, presenta problemas para una sociedad con prohibición del incesto (véase, por ej., Trautmann, 1981:408 para un estudio del incesto real en Sri Lanka). Las tradiciones históricas referentes a la dinastía de Tenochtitlan evitan referirse explícitamente al incesto en dos formas. Una de ellas ya se ha mencionado, la presencia de mecanismos como la insistencia en relaciones de parentesco ficticias (por ej., una madre que se casa con su hijo adoptivo), la división de una persona en dos personalidades que pueden ocupar posiciones de parentesco de otra manera contradictorias, y la conservación de variantes entre las diferentes versiones de la historia de modo que una sola persona desempeñe todos esos papeles pero sólo uno por vez en cada narración (véase especialmente las variables *Relaciones de Chimalpahin*). Para que esas contradicciones sean comprensibles como variaciones sobre un tema, hay algunas claves, co-

mo la repetición de un nombre, que indican que se trata indudablemente del mismo personaje que aparece en distintas manifestaciones superficiales y que está desempeñando simultáneamente muchos papeles.

La segunda manera de manejar el incesto es alejarlo del reino de los hombres mortales y proyectarlo hacia el reino de lo sobrenatural. Igual que los egipcios, los aztecas repetían esas concepciones en el plano divino asignando el mismo comportamiento con fusión de papeles a sus deidades supremas, que no estaban obligadas a obedecer las mismas leyes naturales o morales impuestas a los humanos. En particular, la historia del matrimonio incestuoso de los fundadores de la dinastía de Tenochtitlan estaba reproducida en el matrimonio de la deidad tutelar de Tenochtitlan, Huitzilopochtli, con la divinidad madre-tierra, ♀Toci, deidad tutelar de Culhuacan.

Así, el primer rey y la primera reina de Tenochtitlan eran representantes humanos de esas deidades y compartían sus cualidades divinas. En particular, las historias tradicionales destacan que la reina fundadora, que ennobleció a los reyes hombres, no era otra que la madre de los dioses. Esa identificación está clara por otros episodios de la historia mexicana, referentes a su migración antes de la fundación de Tenochtitlan. La naturaleza divina de esa mujer clave, su vinculación con los culhua-toltecas y su parentesco con hombres mexicana-chichimecas y su dios masculino, que arraigaba aún más la estructura de la dinastía de Tenochtitlan en principios generales de la cosmología azteca, se explorarán en el próximo capítulo.

## MADRES DE DIOSAS E HIJAS DE CHICHIMECAS

Para establecer la dinastía gobernante de Tenochtitlan, el primer tlatoani se casó con una mujer que era estructuralmente equivalente a su madre, en un acto de incesto regio que permitió al rey "heredar" la nobleza de su esposa y a la vez distinguirse de los demás mortales. Esa mujer ennobleció al rey en virtud de ser una princesa culhua, portadora de la "sangre azul" tolteca, vinculando así el presente azteca con el pasado tolteca. Otros detalles la asocian con papeles fundadores aún más fundamentales en las historias tradicionales.

Además de su aparición como antepasada de la dinastía de Tenochtitlan, la misma mujer había existido también mucho más atrás en el tiempo, antes incluso de la época tolteca, durante el periodo liminal después de la creación del mundo por los dioses pero antes de que las diversas poblaciones se establecieran en el centro de México. Según el relato de la historia de Mendieta (1945:159), todos los grupos étnicos descendían de una sola pareja primordial que vivía en Chicomóztoc ("Siete Cuevas"), el útero legendario de muchos de los pueblos del valle de México y sus alrededores (fig. 1.1). Los nombres de esos Adán y Eva aztecas eran Iztacmixcóatl e ♀Ilancueitl. De nuevo ♀Ilancueitl es la generatriz original, no sólo de una dinastía o de un grupo étnico sino de la raza humana.

Sólo hay que dar un paso más para cruzar la línea que separa lo humano de lo divino, ubicando a esta mujer en el tiempo anterior a la existencia de la humanidad, en el reino separado del espacio mundano. Aparece como la madre de los dioses, en un papel claramente relacionado con su posición como madre humana de la humanidad y madre-fundadora de dinastías reales. La divinidad azteca de la tierra-madre, adorada bajo una multitud de nombres y aspectos, aparece en las historias mexicas en episodios que revelan cierta afinidad con la mortal

♀Ilancueitl. En este capítulo se consideran las implicaciones divinas de la reina de Tenochtitlan a través del examen de acontecimientos del pasado mexica anteriores a la fundación de Tenochtitlan, en que la diosa madre-tierra desempeñó un papel equivalente al de la reina fundadora.

Además de como recreación sobrenatural de esa mujer, la encontramos también en forma de mortal, en una posición contrastante, como hija de los dirigentes seculares chichimecas-mexicas que gobernaban antes del establecimiento de la dinastía de Tenochtitlan. La manifestación de la diosa madre-tierra eleva ese papel femenino al nivel más alto posible de existencia —el de los dioses e incluso el de los progenitores de los dioses—, mientras que lo contrario ocurre en los episodios de historia mexica referentes a mujeres de las posiciones más bajas de la escala cultural percibida, las de los bárbaros chichimecas, más próximos al nivel de los animales que cazaban y cuyas pieles usaban para vestirse.

La relación de esas mujeres chichimecas con la diosa madre y con la fundadora de la dinastía de Tenochtitlan (que se encuentra en medio de esas oposiciones polares como mujer mortal pero civilizada y noble [tolteca]), se revela en las muertes sacrificiales que sufrieron y en las consecuencias de esas muertes. Esos hechos forman parte de la fundamental antinomia entre los civilizados y los no civilizados, entre toltecas y chichimecas, que se resolvió eventualmente en la unión matrimonial de las dos oposiciones, necesaria para iniciar la dinastía de Tenochtitlan. En todos esos episodios históricos, que alternan las oposiciones y por eso mismo las resuelven, los aztecas construían concepciones cosmológicas y relaciones en que la dinastía gobernante de Tenochtitlan era un componente integral.

## MADRES DE DIOSAS

La asociación que une a ♀Ilancueitl y ♀Atotoztli con la diosa madre se encuentra en la persona de otra princesa de Culhuacan. Los relatos sobre esta mujer indican sin ambigüedades la fusión de los papeles de esposa, madre, abuela y hermana en una sola mujer. Esa fusión es explícita y permisible porque

esas relaciones eran enteramente ficticias, puesto que se daban a un nivel sobrenatural. La mujer que desempeñaba esos papeles era una mortal que se convirtió en diosa, mediando así entre los humanos tenochcas y su deidad tutelar, Huitzilopochtli.

Esa mujer pasó a ser la "mujer de la discordia" (♀Yaocihuatl, "Mujer de Guerra", en la *Crónica mexicáyotl*) porque fue causa del conflicto entre los culhuas y los mexicas que condujo a estos últimos a la fundación de su propia ciudad, Tenochtitlan. El episodio se encuentra en varios de los documentos sobrevivientes; aparece en la tradición de la "Crónica X", de base mexicana (Durán, 1967:II:41-43; *Codex Ramírez* 1980:28-29, 120; Tovar, 1972:19-20), en la *Crónica mexicáyotl* (Tezozómoc, 1975:54-58), y en forma abreviada en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941:226). Sólo la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* indica su nombre personal, ♀Avenci.

Las versiones de esta historia en la Crónica X son todas muy similares, incluso idénticas en algunas partes. El resumen que sigue se basa en el relato de Durán: después de su expulsión de Chapultepec, los mexicas fueron a Tizaapan, parte del territorio de Culhuacan. Allí establecieron relaciones armoniosas con los culhuas, incluso con matrimonios mixtos. Su divino patrono, Huitzilopochtli, temió que nunca fueran a abandonar ese lugar voluntariamente para ir a la tierra que él les había prometido. Entonces decidió hacer algo para romper los pacíficos vínculos existentes entre culhuas y mexicas, y ordenó a sus sacerdotes que buscaran una "mujer de discordia". Ella sería la causa de una guerra que a su vez obligaría a los mexicas a abandonar Tizaapan y continuar hacia la fundación de su propia ciudad, Tenochtitlan.

La mujer que Huitzilopochtli ordenó a los sacerdotes que buscaran era la hija de Achitómetl, señor de Culhuacan. Ordenó a los mexicas que fueran a ver a ese rey y le pidieran que les entregara a su hija, mencionada como "señora heredera" de Culhuacan (lo que indica aparentemente un derecho a gobernar), para que fuera su señora y la esposa de su dios, Huitzilopochtli. Achitómetl accedió, complacido con la idea de que su hija fuera adorada como una divinidad viviente. Una vez que fue entregada a los mexicas, sin embargo, Huitzilopochtli ordenó que fuera muerta y desollada. Los mexicas habían arreglado que Achitómetl fuera a Tizaapan para hacer una ofrenda a su

hija-diosa, pero lo que Achitómetl vio en realidad fue un sacerdote vestido con la piel de ella. Horrorizado por la bárbara crueldad de los mexicas, Achitómetl convocó rápidamente a su pueblo para expulsarlos de sus tierras. Los mexicas huyeron nuevamente hacia el lago mismo, donde construirían su nueva ciudad.

Esa mujer, como dice claramente el relato de Durán, no era otra que la diosa ♀Toci, nombre que según apunta significa "madre o abuela", una deidad venerada por todos los aztecas. Las palabras de Huitzilopochtli al instruir a su pueblo fueron que la mujer de la discordia sería conocida como "mi madre, mi abuela". En realidad ♀Toci significa "nuestra abuela"; "nuestra madre" sería ♀Tonan. Los dos personajes ♀Toci y ♀Tonan, eran aspectos del complejo diosa tierra-madre, y los atributos de ambas diosas eran casi idénticos (Nicholson, 1971b; Sullivan, 1982).

Pese a que Huitzilopochtli se refirió a ella en esa forma, ♀Toci era más que su madre y su abuela, en una generación superior. Fue solicitada al rey de Culhuacan específicamente para ser la esposa de Huitzilopochtli y la reina de los mexicas, que en esa época todavía carecían de rey; así, el primer gobernante noble sería una mujer. En otras palabras, la señora culhua elegida para ser la esposa de Huitzilopochtli debía convertirse tras su muerte no natural en su madre y su abuela, una reina humana mortal convertida en diosa por una apoteosis. Además el *Codex Ramírez*, otro relato de la crónica X, añade otro papel para ♀Toci: al morir se convertiría en hermana de Huitzilopochtli.

Aquí tenemos de nuevo la historia de una princesa culhua, hija de Achitómetl —quien en otras partes aparece como padre de ♀Ilancueitl y ♀Atotoztli (capítulo 2)— que desempeñó un papel en la historia mexicana justo antes de la fundación de Tenochtitlan y su dinastía real, y por lo tanto justo antes de la entrada de ♀Ilancueitl y ♀Atotoztli en el drama del pasado mexicano. Que ♀Toci, ♀Ilancueitl y ♀Atotoztli tenían todas el mismo padre culhua y que todas eran reinas por derecho propio son sólo dos de los indicios de su equivalencia estructural.

♀Toci funciona en las historias como un modelo de papel divino para la figura compuesta que se ha construido para ♀Ilancueitl/♀Atotoztli, y representa la fusión de papeles de pa-

rentesco primarios con respecto a la divinidad patrona (abuela, madre, esposa, hermana), que para la generatriz humana de la dinastía real sólo se manifiesta si se combinan las contradicciones entre los distintos relatos. Mientras que la fundadora humana de la dinastía corresponde a una realidad natural, no sobrenatural, ♀Toci es una diosa y la esposa de un dios, de manera que no está limitada por las prohibiciones vigentes para los mortales respecto a ocupar papeles de parentesco contradictorios entre sí. Sus relaciones con Huitzilopochtli son sobrenaturales, son ficticias (puesto que en realidad no lo da a luz ni se casa con él) y se dice que sólo tendrán lugar después de su muerte y apoteosis. Ella también era la generatriz, pero la generatriz última, no sólo de la dinastía, de la humanidad o de los dioses, sino de todas las cosas, porque era la tierra, fuente de toda vida.

Un detalle importante de la historia de ♀Toci es que después de su muerte su piel fue vestida por un sacerdote hombre. De ese modo ella encarnaba la misma ambigüedad sexual (hombre por dentro, mujer por fuera) que se expresaba en la presencia de un hombre, un ser estéril (ni del todo hombre ni del todo mujer), y una mujer fértil como ♀Ilancueitl en los distintos relatos. La ambigüedad del género es un aspecto importante de la deidad tierra-madre de los aztecas y también de otros de sus dioses principales. Los dioses aztecas a menudo aparecen en pares hombre-mujer, a veces como marido y mujer y otras como hermano y hermana (Nicholson, 1971b), puesto que el lazo de parentesco exacto no tenía importancia. Lo que importaba era el reconocimiento de que el poder de creación derivaba de la unión de los dos géneros opuestos (León-Portilla, 1974b:176). El panteón azteca estaba encabezado por una deidad suprema llamada Ometéotl, nombre que significa "Dos-Dios", que era uno de esos compuestos masculino-femenino. Ese ser estaba formado por dos manifestaciones separadas, Ometecuhtli ("Dos-Señor") y ♀Omecihuatl ("Dos-Mujer"), padre y madre de los dioses respectivamente. Los reyes aztecas se identificaban con esa deidad suprema, como "Padre y Madre" del pueblo en la tierra (Pasztory, 1983:64).

Otro nombre de la diosa madre que confunde aún más sus aspectos masculino y femenino era ♀Ilamatecuhtli, que significa "Señor Mujer Vieja" (Klein, 1980:159), nombre que im-

plica los dos géneros. La diosa madre-tierra tenía diferentes aspectos, correspondientes a las etapas del ciclo vital (Nicholson, 1971b:420), y la manifestación ♀Ilamatecuhtli era el aspecto correspondiente a la vejez (Hunt, 1977:175), apropiado para la fundadora de una dinastía o antepasada de un pueblo. El nombre ♀Ilamatecuhtli tiene la misma raíz que ♀Ilancueitl, *ilama* (mujer vieja); en realidad son de sexos opuestos, pues ♀Ilamatecuhtli significa "Señor Mujer Vieja" e ♀Ilancueitl "Falda de Mujer Vieja" y por lo tanto "Señora Mujer Vieja" (véase también Brundage, 1979:242). Así ♀Ilancueitl es equiparada con la diosa madre en la vejez, y su papel como esposa de Iztacmixcóatl y generatriz de las tribus chichimecas es simplemente una manifestación de la vieja pareja creadora, Ometecuhtli y ♀Omecihuatl, que aparecen muchas veces con muchos nombres diferentes (Spranz, 1973:85).

La diosa madre tenía muchos otros aspectos aparte de ♀Toci, ♀Tonan e ♀Ilamatecuhtli. También era ♀Teteoinnan "Dioses-Su Madre", ♀Xochiquétzal, "Flor Pluma de Quetzal", ♀Cihuacóatl, "Mujer Serpiente", ♀Quilaztli (llamada también ♀Yaocfhuatl [Zantwijk, 1985:41], la mujer de la discordia), ♀Coatlicue, "Serpientes Su Falda", ♀Tlazoltéotl, "Diosa-Inmundicia" y ♀Chimalman, "Está el Escudo" (Nicholson, 1971b; Sullivan, 1982). Entre sus otras actividades, desempeñaba un papel importante en los ciclos de tiempo ritual-advinatorios, y en especial aparecía en los momentos de completamiento de esos ciclos. Era patrona del vigésimo (último) día y del decimotercer (último) número de día en el ciclo ritual de 260 días (Hunt, 1977:cuadro 3), y del decimotercer (último) mes de 20 días, que cerraba el año solar (Klein, 1980:159). Esas posiciones al final de ciclos temporales corresponden a la aparición de las mujeres reales clave de Tenochtitlan al final de los ciclos genealógicos (capítulo 4).

Además, ♀Toci era la deidad patrona de Culhuacan, igual que ♀Xochiquétzal, otro aspecto de la misma diosa (*Anales de Cuauhtitlan*, 1975:29; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1941:225; Davies, 1977:433). Del mismo modo, en sus aspectos como ♀Cihuacóatl-Quilaztli era la diosa patrona de Xochimilco, otra de las poblaciones de chinampas en la costa sur del lago, y era considerada *hermana* de Huitzilopochtli (Durán, 1967:1:125, 131). Esto significa que la diosa patrona de



Culhuacan (como representante de los pueblos agricultores del sur) se convirtió en las historias mexicas en la esposa/madre/abuela/hermana del dios patrono de Tenochtitlan, indicando una relación en el nivel cosmológico que tiene un paralelo en la genealogía real con el matrimonio de una princesa culhua con un mexica para iniciar la dinastía. Aquí la fusión de dos conjuntos opuestos (bárbaros, cazadores, chichimecas, norte, masculino *versus* civilizados, agricultores, culhua-toltecas, sur, femenino) se lleva a cabo empleando una metáfora de parentesco (mujer-marido, madre-hijo) en el plano sobrenatural, lo que legitimaba aún más la visión que el pueblo tenía de sí mismo como culhua-mexicas.

La diosa madre-tierra aparecía también en la sociedad azteca a nivel mundano, porque ♀Cihuacóatl (*cihuatl* = mujer + *coatl* = serpiente), uno de los muchos nombres de esa divinidad, era también un título político. El cargo de *cihuacóatl* era inferior sólo al de *tlatoani*, y quien lo ocupaba era la contrapartida de éste, de acuerdo con la identificación de los gobernantes con dioses que tenían aspectos masculino y femenino. A pesar del nombre femenino, el cargo de *cihuacóatl* era ocupado por hombres, y en realidad la diosa ♀Cihuacóatl ha sido definida como "una mujer con pene" (Hunt, 1977:100). En algunas de las representaciones pictóricas tiene una serpiente que asoma por debajo de su "falda", que en realidad es un taparrabos masculino (1977:100). Se ha sugerido que la propia ♀Ilancueitl podría haber ocupado el cargo de *cihuacóatl* mientras Acamapichitli era *tlatoani* (Davies, 1980:200; Zantwijk, 1963, 1976, 1985), aun cuando algunos textos, especialmente las fuentes de la Crónica X, insisten en que el cargo de *cihuacóatl* no fue creado hasta después de la formación de la Triple Alianza. (Las implicaciones del *cihuacóatl* humano como doble del *tlatoani* se exploran ulteriormente en el capítulo 5.)

Otro nombre de la diosa madre-tierra es ♀Coatlícue, "Serpientes Su Falda", nombre similar a Cihuacóatl, "Mujer Serpiente", con el significado de "mujer" representado por "falda". Cihuacóatl también aparece en las tradiciones mexicas como la verdadera madre de Huitzilopochtli (pero no en los relatos de la Crónica X, que incluyen el episodio de ♀Toci). Sahagún relata la historia de ♀Coatlícue y el nacimiento de su hijo Huitzilopochtli con cierto detalle (1950-82:libro 3:1-5). Al empezar la



Fig. 3.1 Huitzilopochtli, con sus marcas de dios y el *xiuhcōatl*, nace ya adulto de su madre ♀Coatlícue ("Su Falda Es de Serpientes") en la versión del *Codex florentino* (Sahagún, 1969:libro 3:fol. 3r).

historia, ♀Coatlícue ya era madre de los Centzonhuitznahua (*centzon* = cuatrocientos o, figurativamente, innumerables + *huitznahua* = pueblos del sur) y de su hermana ♀Coyolxauhqui, "Pintada con Campanas". ♀Coatlícue estaba barriando el templo de Coatépec (*cōatl* = serpiente + *tépetl* = cerro) cerca de Tollan cuando una bola de plumas cayó del cielo. Ella se guardó las plumas en la cintura y más tarde descubrió que por ese acto había concebido a Huitzilopochtli.

Sus hijos quedaron atónitos al enterarse, y resolvieron matarla. Pero cuando sus hermanos se acercaron a la madre con intención de asesinarla, Huitzilopochtli emergió de su vientre, ya adulto (fig. 3.1) y armado con el *xiuhcōatl* (serpiente de fuego), con el cual dispersó a todos sus hermanos, los Centzonhuitznahua. Luego hizo pedazos a su hermana ♀Coyolxauhqui, cuya cabeza quedó en la cima del cerro de Coatépec mientras el resto del cuerpo se desperdigaba abajo (fig. 3.2). A los innumerables Huitznahua los persiguió cuatro veces alrededor del cerro de la serpiente, y los que lograron escapar huyeron hacia el sur (hacia *huitzilampa*, la región indicada por su nombre).

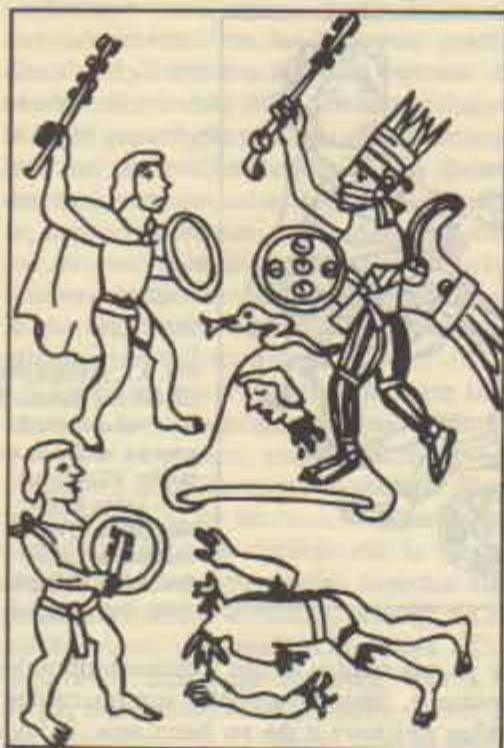


Fig. 3.2. La derrota de los Centzonhuitznahua por Huitzilopochtli en Coatepec ("Cerro de la Serpiente") en la versión del *Codex florentino* (Sahagún, 1969: libro 3: fol. 3r). Debajo del glifo de Coatepec yace un cuerpo desmembrado, mientras que la cabeza está sobre el cerro, en referencia al desmembramiento de  $\varphi$  Coyolxauhqui (aunque la víctima aparece como hombre).

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941:220-221) también relata en forma breve la milagrosa concepción de Huitzilopochtli por  $\varphi$  Coatlicue. Aquí ella aparece como una virgen que encontró un montoncito de plumas blancas, que se guardó en el pecho provocando así la concepción. Tanto este texto como el de Sahagún destacan que Huitzilopochtli fue concebido sin contribución masculina, y por lo tanto no tenía padre. La *Historia de los mexicanos*, sin embargo, afirma que Huitzilopochtli ya existía antes de ese "renacimiento", y era capaz de volver a penetrar en un útero y nacer de nuevo porque era un dios. Este detalle vincula esta versión con otros relatos de la matanza de Coatepec en que el nacimiento del vientre de Coatlicue no aparece porque Huitzilopochtli ya estaba vivo.

Como se ha mencionado más arriba, las versiones de la Crónica X y de la *Crónica mexicáyotl*, que cuentan la historia

de  $\varphi$  Toci, no relatan la milagrosa concepción de Huitzilopochtli por Coatlicue y su nacimiento. Sí incluyen un relato de la muerte de  $\varphi$  Coyolxauhqui por Huitzilopochtli en Coatepec, pero se encuentra en el contexto de la historia mexicana y no de la cosmogonía. De acuerdo con las versiones de la Crónica X (*Codex Ramírez* 1980:24-25; Durán, 1967:II:31-34; *Crónica mexicana*, Tezozómoc, 1980:228-229; Tovar, 1972:15), los mexicas, en su viaje hacia la tierra prometida, llegaron a Coatepec, cerca de Tollan. Allí Huitzilopochtli creó un lago artificial por medio de una represa en un río cercano, y el cerro de Coatepec quedó convertido en una isla de ese lago. El agua del lago alimentó abundante vida vegetal y animal, transformando las tierras circundantes de desierto en un verde paraíso. Ése era el propósito de Huitzilopochtli, para mostrar a los mexicas cómo era la tierra prometida hacia la cual los guiaba, de ahí la semejanza con la ciudad isleña de Tenochtitlan. La misma idea está representada gráficamente en el *Codex Azcatitlan* (fig. 3.3), en que se muestra agua brotando del cerro de la serpiente, Coatepec. En esa pintura y en las ilustraciones del relato de Sahagún, Huitzilopochtli tiene las marcas de la divinidad y está vestido como el colibrí que es parte de su nombre.

De acuerdo con las versiones de la Crónica X, la estadía en Coatepec debía ser sólo temporaria, un descanso en la migración hacia la tierra prometida, pero había un grupo de los mexicas que quería quedarse allí permanentemente. Ésos eran los Centzonhuitznahua, y  $\varphi$  Coyolxauhqui formaba parte de ese grupo (en estas versiones no se menciona ningún parentesco con Huitzilopochtli). Para castigar a los traidores y asegurar la obediencia del resto de los mexicas, Huitzilopochtli los mató una noche, les arrancó sus corazones y los devoró (iniciando la costumbre de los sacrificios de ese tipo).  $\varphi$  Coyolxauhqui fue decapitada además. Entonces Huitzilopochtli hizo que el lago se secara, y toda la vida vegetal y animal pereció. Así los mexicas se vieron obligados a abandonar Coatepec y reanudar su peregrinación hacia la tierra prometida, yendo primero a la cercana Tollan.

Las historias sobre lo que ocurrió en Coatepec asumen pues dos formas: 1) el milagroso nacimiento de Huitzilopochtli del vientre de  $\varphi$  Coatlicue en un dominio totalmente sobrenatural, con la subsiguiente matanza de sus hermanos mayores

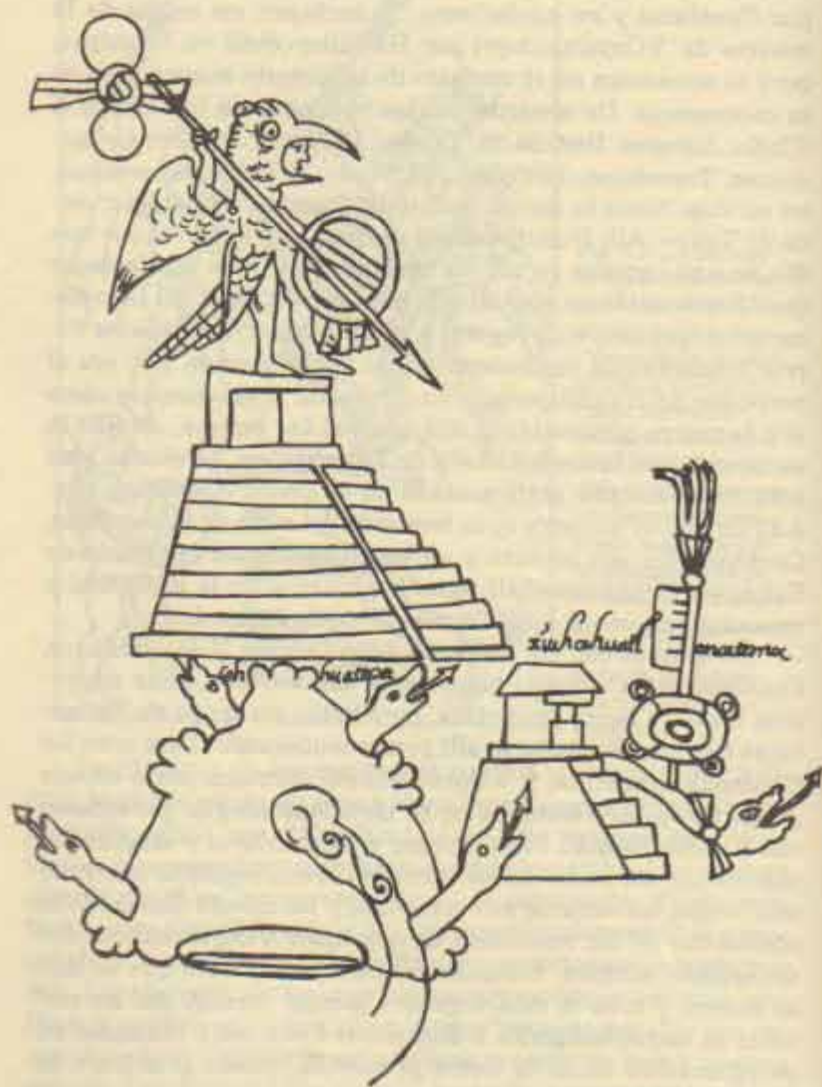


Fig. 3.3. Huitzilopochtli aparece en Coatépec en el *Codex Azcatitlan* (1949). El *xihcoatl* debajo de él es representado por una serpiente (*coatl*) con una bandera con un símbolo de turquesa (*xihuitl*). De Coatépec brota agua de un manantial.

que atacaban a la madre, y 2) la muerte de  $\text{♀}$ Coyolxauhqui en un contexto totalmente histórico porque ella y sus compañeros de conspiración eran traidores a la promesa hecha por Huitzilopochtli a su pueblo. En la *Crónica mexicáyotl* (Tezozómoc, 1975:31-37) las dos versiones se reconcilian a cierta altura. Si bien este documento relata la historia del asesinato de  $\text{♀}$ Coyolxauhqui en su versión histórica (la segunda de las dos mencionadas antes), contiene la variante significativa de que aquélla está emparentada con Huitzilopochtli, no como su hermana sino como su madre.

Así como  $\text{♀}$ Coyolxauhqui está desplazada una generación hacia arriba con respecto a Huitzilopochtli, también lo están los Centzonhuitznahua, hermanos mayores de Huitzilopochtli en la versión de Sahagún, que aquí aparecen como sus tíos (otro caso de identidad entre hermanos y tíos, como se señaló en el capítulo 1). Si bien  $\text{♀}$ Coyolxauhqui toma el lugar de  $\text{♀}$ Coatlícue como madre, en este relato no hay nacimiento milagroso. El destino de  $\text{♀}$ Coyolxauhqui es el mismo que en los otros ejemplos de la segunda versión: a medianoche ella y los Centzonhuitznahua fueron muertos y sus corazones arrancados.  $\text{♀}$ Coyolxauhqui fue además decapitada en el juego de pelota.

La sustitución de  $\text{♀}$ Coatlícue por  $\text{♀}$ Coyolxauhqui —que en otras versiones es su hija— en la *Crónica mexicáyotl*, y otras informaciones sobre cómo esas mujeres están relacionadas con el complejo de la diosa madre-tierra (Nicholson, 1971b:cuadro 3, pp. 413-414), indican que  $\text{♀}$ Coatlícue es estructuralmente equivalente a  $\text{♀}$ Coyolxauhqui. Así, esta mujer era a la vez madre y hermana de Huitzilopochtli, y fue brutalmente asesinada por su propio hijo/hermano a fin de obligar a los mexicas a abandonar Coatépec, un paraíso isleño construido a semejanza de Tenochtitlan. Huitzilopochtli le arrancó el corazón y lo devoró, y además fue decapitada y cortada en pedazos que se desperdigaron en torno a la "Colina de la Serpiente".

El mismo sacrificio había tenido lugar en Tizaapan, como ya se ha dicho, pero allí la víctima era  $\text{♀}$ Toci, otra manifestación de la diosa madre-tierra. Además de ser madre y hermana de Huitzilopochtli, era también su abuela y su esposa. La forma exacta de su sacrificio fue el contrario del de  $\text{♀}$ Coyolxauhqui. Fue desollada —su cubierta exterior (piel) arrancada y colocada sobre el exterior de un sacerdote hombre— en lugar de

su parte más interior (corazón) comida y por consiguiente internalizada en el cuerpo del dios masculino. La razón de la muerte de ♀Toci fue la misma de la muerte de ♀Coyolxauhqui, obligar a los mexicas a retirarse de una tierra donde querían establecerse permanentemente.

Esos dos episodios, uno en Coatépec y otro en Tizaapan, separados en el tiempo y en el espacio, son pues repeticiones de una misma historia, un acontecimiento bastante violento que vincula a Huitzilopochtli con una manifestación de su madre, la diosa tierra-madre. En los dos casos hay muerte sacrificial de la diosa a manos de su divino hijo/hermano/esposo como mecanismo para la continuación de la peregrinación de los mexicas. Debido a los aspectos cíclicos del espacio-tiempo, su repetición revela que esos dos acontecimientos coincidieron cosmogónicamente en el tiempo y por lo tanto también en el espacio.

Algunos textos indican que el punto cíclico del tiempo en que ocurrió el hecho era en realidad la crítica juntura de los ciclos calendáricos (que es cuando en otros contextos aparecen esas mujeres terrenas, en el punto final de un ciclo). La masacre de Coatépec tuvo lugar durante el "año de amarrar los años", 2 Caña, según algunos textos (por ej., *Crónica mexicáyotl*, Tezozómoc, 1975:36; *Codex Aubin* 1963:11). Ése era el año que separaba dos ciclos de 52 años adyacentes, cuando los mexicas "amarraban los años" del ciclo anterior en un haz como parte de la ceremonia del Fuego Nuevo. El *Codex Aubin* afirma además que el amarre de los años en Coatépec fue el primer ciclo de 52 años que los mexicas completaron desde su partida de su lugar de origen.

Varios detalles, como el hecho de que haya ocurrido en un año 2 Caña y el sacrificio de una mujer, indican que hubo repeticiones de ese hecho violento en otros lugares durante la migración de los mexicas. Esos episodios similares se refieren a mujeres que no eran la diosa madre y no estaban emparentadas con Huitzilopochtli, pero sus muertes sacrificiales tuvieron lugar en el mismo espacio-tiempo y tuvieron el mismo resultado. Así, las historias de esas mujeres posteriores, que como hijas de los bárbaros y humanos chichimecas eran de naturaleza absolutamente opuesta a la de la diosa madre, iluminan aún más el hecho de que hay un patrón significativo en las historias aztecas, y el significado de ese hecho sacrificial en tér-

minos de la cosmología azteca y las concepciones del gobierno relacionadas con ella.

#### HIJAS DE CHICHIMECAS

De acuerdo con sus tradiciones, después de que los mexicas partieron de Tollan llegaron eventualmente al valle de México, donde se establecieron en Chapultepec, de donde después fueron expulsados por la fuerza. En Chapultepec ("Cerro del Chapulín", de *chapulin* = saltamontes + *tepetl* = cerro), una elevación considerable situada en la ribera occidental del lago, había un manantial que más tarde suministraba agua potable a Tenochtitlan por medio de un acueducto. El dirigente militar de los mexicas en ese momento se llama Huitzilshuitl en los numerosos documentos en prosa y pictográficos que relatan este episodio. A menudo es mencionado como Huehue Huitzilshuitl (Huitzilshuitl el Viejo), para distinguirlo del segundo rey de Tenochtitlan del mismo nombre. Los relatos dicen que cuando los mexicas fueron atacados en Chapultepec, Huitzilshuitl fue tomado prisionero y muerto en sacrificio, generalmente por los culhuas, junto con una o más mujeres. Esas mujeres son descritas habitualmente como sus hijas, pero hay alguna variación acerca de sus nombres y su parentesco con él.

Tiene interés para nosotros conocer los antecedentes de Huehue Huitzilshuitl, y el *Memorial breve* de Chimalpahin (1958:56-57) los relata en detalle. Su madre era una princesa de Tzompanco, hija del rey. Su padre era un mexica cuyo nombre no aparece. Huitzilshuitl llegó a ser jefe de los mexicas sucediendo al anterior, Toxcoecuec, y como el texto señala enfáticamente, llegó a ser jefe porque su madre era de sangre real. Así Huitzilshuitl desempeñaba un papel similar al de Acamapichtli, el primer *tlatoani* de los mexicas en Tenochtitlan. Igual que Acamapichtli, Huitzilshuitl tenía un padre mexica, pero su madre era una princesa, y por lo tanto le confirió la realeza. Sin embargo esa primera infusión de nobleza en una "familia gobernante" mexica duró poco, motivo por el cual Acamapichtli tuvo que iniciar de nuevo el proceso de ennoblecimiento del linaje.

Las diferentes versiones de la muerte de Huitzilshuitl que

CUADRO 3.1  
RESUMEN DE LOS EPISODIOS DE LAS HIJAS DE HUEHUE HUITZILHUITL

Fuente	Personas asociadas con Huitzilhuítl	Género	Parentesco con Huitzilhuítl
Memorial breve de Chimalpahin	♀ Chimalaxóchitl*	f	hija
	♀ Toxpanxóchitl	f	hija
	♀ Coaxóchitl	f	hija
	Acolnahuácatl	m	hijo
Segunda relación de Chimalpahin	♀ Chimalaxóchitl*	f	sobrina/hija
	♀ Toxpanxóchitl	f	sobrina/hija
	♀ Coaxóchitl	f	sobrina/hija
	Acolnahuácatl	m	hijo
Séptima relación de Chimalpahin	♀ Chimalaxóchitl*	f	hermana/hija
Crónica mexicáyotl	♀ Chimalaxóchitl	f	hermana
	Toxpanxóchitl	m	hermano
Tercera relación de Chimalpahin	Acacitli	m	hijo
	Azcatlxochitl	m	hijo
Quinta relación de Chimalpahin	♀ Azcatlxóchitl*	f	(no hay mención)
Codex Aubin	♀ Toxpanxóchitl	f	hija
	♀ Azcatlxóchitl*	f	hija
Fragment de l'histoire des anciens mexicains	♀ Azcatlxóchitl*	f	hija
	Acacitli	m	hijo
	♀ Toxpanxóchitl	f	(no hay mención)
Historia de los mexicanos por sus pinturas	♀ Toxpanxóchitl*	f	hija
	♀ Chimalaxóchitl*	f	hija
Anales de Tlatelolco			(no hay mención)
Codex Azcatitlan			
Codex Ríos			
Origen de los mexicanos			
Anales de Cuauhtitlan	♀ Chimalaxóchitl*	f	hija (o no hay mención)
Códice Boturini			
Tira de Tepechpan	♀ Toxpanxóchitl*	f	(no hay mención)
Octava relación de Chimalpahin	todos sus descendientes (innominados) fueron muertos con él		hijos

\* Sacrificada junto con Huitzilhuítl.

indican que fue sacrificado con otros miembros de la familia cuyo nombre se menciona se presentan aquí en breves sinopsis, resumidos sus detalles en el cuadro 3.1. Para continuar con la historia del *Memorial breve*, los mexicas encabezados por Huitzilhuítl fueron atacados en Chapultepec por diez de las ciudades del valle encabezadas por la ciudad tepaneca de Azcapotzalco. Ese hecho, igual que la matanza de Coatépec, ocurrió en un año 2 Caña, el año de amarrar los años, lo que indica una vinculación entre los dos episodios como parte de las concepciones mesoamericanas del tiempo cíclico. Los mexicas no pudieron defenderse contra ese ataque, y Huitzilhuítl y su segunda hija, ♀ Chimalaxóchitl (*chimalli* = escudo + *atl* = agua + *xóchitl* = flor), fueron hechos prisioneros por los culhuas.

El relato agrega el detalle de que cuando los dos prisioneros fueron llevados ante el rey de Culhuacan, Coxcoxtli, estaban completamente desnudos, pues habían sido despojados de sus ropas. ♀ Chimalaxóchitl suplicó al rey que les permitiera por decencia cubrir sus cuerpos, pero el rey se negó. A continuación Huitzilhuítl y su hija fueron sacrificados, destino habitual de los prisioneros de guerra. Las otras dos hijas de Huitzilhuítl, ♀ Toxpanxóchitl (su glifo es flor-bandera) y Coaxóchitl ("Serpiente Flor"), también fueron muertas, la primera en Xochimilco y la segunda en Xaltocan. El único hijo de Huitzilhuítl, Acolnahuácatl, escapó con algunos mexicas a Azcapotzalco y nunca se volvió a saber de ellos. (Acolnahuácatl es el nombre de un aspecto de la deidad del Inframundo [Nicholson 1971b:cuadro 3].)

La misma historia se relata en la *Segunda relación* de Chimalpahin (1965:58-59), salvo que si bien de nuevo se dice que ♀ Chimalaxóchitl, ♀ Toxpanxóchitl y ♀ Coaxóchitl eran hermanas, el texto afirma que ♀ Chimalaxóchitl fue sacrificada con su tío, Huitzilhuítl el Viejo. Esto implica que las tres mujeres eran sobrinas, y no hijas, de Huitzilhuítl. Sin embargo más adelante en el mismo relato el autor escribe que la muerte de esas mujeres destruyó el linaje real iniciado por Huitzilhuítl porque sus hijas habían muerto y su hijo Acolnahuácatl había huido a Azcapotzalco (1965:61). En este contexto, ♀ Chimalaxóchitl es ahora su hija, y no (solamente) su sobrina.

La misma idea —de que con la muerte de esas mujeres terminaba un linaje real— se encuentra también en la *Séptima*

relación de Chimalpahin. Igual que en la *Segunda relación*, da un parentesco diferente para ♀Chimalaxóchitl, pues primero la menciona como *hermana* mayor de Huitzilfuitl cuando los dos están por ser sacrificados en Culhuacan (1965:273), y después, cuando afirma que el linaje de Huitzilfuitl fue exterminado, dice que se debe a la muerte de sus dos *hijas* (1965:274). En esta versión no hay mención de un hijo. Por lo tanto en las relaciones segunda y séptima, ♀Chimalaxóchitl aparece como sobrina de Huitzilfuitl, y como su hermana cuando los dos son muertos. Pero posteriormente el autor hace referencia a una serie de mujeres (hermanas entre sí) que eran sus hijas (y que son evidentemente las mismas que las anteriores sobrina y hermana), cuando está explicando que el primer intento de dinastía real con infusión de sangre noble terminó en fracaso.

En esos varios textos, todos escritos por Chimalpahin, no hay congruencia en cuanto al parentesco de las mujeres con Huitzilfuitl, ni siquiera sobre cuántas eran, salvo en el punto en que se refiere al fin de una posible dinastía mexicana, cuando tienen que ser sus hijas a pesar de las afirmaciones anteriores. Esos textos son notables también por su mención de un hijo de Huitzilfuitl que por alguna razón no explicada no podía continuar el linaje real de su padre a pesar de que sobrevivió al ataque de Chapultepec. De nuevo, esto implica que las mujeres son las únicas portadoras legítimas del derecho a gobernar, el cual confieren a sus maridos e hijos.

La *Crónica mexicáyotl* (cuyo autor es en parte Chimalpahin) menciona a ♀Chimalaxóchitl como hermana mayor de Huitzilfuitl (no hija), y a Toxpanxóchitl como hermana suya también, con la diferencia de que aquí Toxpanxóchitl es hombre en lugar de mujer y es el hermano menor de Huitzilfuitl (Tezozómoc, 1975:37). No se dice que ninguno de estos hermanos haya sido sacrificado con Huitzilfuitl en Culhuacan. Este cambio de género, que coloca a un hombre en la posición de una persona generalmente indicada como mujer y con nombre femenino, aparece también en otras versiones, incluyendo las relaciones tercera y quinta de Chimalpahin.

En la *Tercera relación* (Chimalpahin, 1965:70) no se menciona explícitamente a ninguna hija de Huitzilfuitl (quien es sacrificado junto con una mujer innominada), pero sí a dos hijos (1965:95). El mayor es Acacitli ("Liebre-Caña"), y el más

joven se llama Azcatlxóchitl ("Flor Hormiga", un nombre femenino) y fue muerto durante la guerra. En la *Quinta relación* (1965:147-148) Acacitli no aparece, pero esta vez encontramos a una mujer, ♀Azcatlxóchitl, y ella es la que fue sacrificada junto con Huitzilfuitl. Este relato incluye el hecho de que los dos prisioneros, Huitzilfuitl y ♀Azcatlxóchitl, fueron llevados desnudos a la presencia de Coxcoxtli de Culhuacan, pero no dice que ♀Azcatlxóchitl fuera hija de Huitzilfuitl. Otras narraciones, sin embargo, indican que era efectivamente su hija.

Una de ellas está en el *Codex Aubin* (1963:36), y afirma que ♀Toxpanxóchitl era la hija mayor de Huitzilfuitl y ♀Azcatlxóchitl su hija menor. Sólo ♀Azcatlxóchitl fue apresada junto con Huitzilfuitl y llevada a Culhuacan. En una inversión de los papeles que encontramos en la versión del *Memorial breve*, descrita más arriba, aquí es Huitzilfuitl el que se enoja por la desnudez de su hija (no por la propia) y suplica al rey de Culhuacan, Coxcoxtli, que le dé algo que ponerse, a lo que Coxcoxtli se niega. En este texto no se dice qué pasó con ellos en Culhuacan. La ilustración que lo acompaña (fig. 3.4) muestra a Huitzilfuitl y su hija frente al rey de Culhuacan, Coxcoxtli, que es el único individuo con glifo onomástico. La mujer no está totalmente desnuda, pues tiene una falda, pero la parte superior de su cuerpo está desnuda, y aparece cubriéndose el pecho con los brazos.

Un documento que en algunos aspectos es paralelo al *Codex Aubin*, el *Fragment de l'histoire des anciens mexicains* (1981:fol.4r), es similar también a la *Quinta relación* de Chimalpahin respecto a la historia de Huitzilfuitl. En este relato ♀Azcatlxóchitl de nuevo aparece como la hija sacrificada junto con Huitzilfuitl, y Acacitli es el hijo que sobrevivió a la masacre de Chapultepec. También se menciona a una mujer llamada ♀Toxpanxóchitl, pero no se indica que tuviera algún parentesco con Huitzilfuitl. Una pintura que acompaña el texto (fig. 3.5) muestra a ♀Azcatlxóchitl y Huitzilfuitl amarrados por las muñecas a una cuerda, y ambos están totalmente desnudos. De acuerdo con el texto escrito, fueron llevados ante Coxcoxtli de Culhuacan y entonces Huitzilfuitl se quejó de que su hija no tuviera nada que ponerse y pidió al rey culhua que le diera alguna ropa, pero el rey se negó. Su destino no se cuenta en esta parte del relato pero se revela más adelante cuando Acacitli,



Fig. 3.4. Huitzilhuilitl y su hija semidesnuda, ♀Azcatlxóchitl, se enfrentan a Coxcoxtli de Culhuacan en un año de amarrar los años, 2 Caña, después de la batalla de Chapultepec (*Codex Aubin*, 1963: 36).



Fig. 3.5. Huitzilhuilitl y su hija, ♀Azcatlxóchitl, aparecen amarrados y completamente desnudos, en el año 2 Caña después de la batalla de Chapultepec (*Fragment de l'histoire des anciens mexicains*, 1961:fol. 4r).

hablando a los mexicas reunidos, hace referencia a la muerte de su padre y su hermana menor, ♀Azcatlxóchitl, en Chapultepec (1981:fol.6r).

El discurso de Acacitli en el *Fragment de l'histoire* es muy similar a las palabras que le atribuye Chimalpahin (1965:95) en su *Tercera relación* mencionada más arriba, salvo que en esta última versión Acacitli se refiere a su hermano menor, llamado Azcatlxóchitl, y no su hermana menor. En la misma *Tercera relación*, sin embargo, aparece una mujer llamada ♀Azcatlxóchitl (1965:82), y se nos dice que es la hija de "Huitzillal", un mexica, y la madre de Coxcoxtli, rey de Culhuacan (véase fig. 2.8). Es decir que era la madre de un rey de Culhuacan que en otras versiones ordenó la muerte de una mujer del mismo

nombre. La historia de Ixtlilxóchitl (1975:298) también tiene a una ♀Azcatlxóchitl como princesa de Culhuacan. Era hija de Póchotl y ♀Toxochipatzin (♀Toxochipanxóchitl, que en otra parte es hermana de ♀Azcatlxóchitl). En el relato de Ixtlilxóchitl, ♀Azcatlxóchitl era hermana de Achitómetl, otro rey de Culhuacan (véase fig. 2.2).

En todas estas versiones existe la misma ambigüedad de género respecto a la mujer chichimeca sacrificada que caracteriza las múltiples historias de ♀Ilancueitl y la diosa madre-tierra ♀Toci. Además están vinculadas por la repetición de los nombres de las hijas de Huehue Huitzilhuilitl y de damas nobles culhuas importantes en la fundación de la dinastía de Tenochtitlan. Esas similitudes revelan una equivalencia entre las hijas del jefe mexica y esas princesas culhuas en su "nobleza", especialmente en relación con el establecimiento de una familia real mexica y en los múltiples papeles de parentesco que se les asignan con respeto a los principales personajes masculinos de estas historias.

Las restantes versiones de la historia de Huitzilhuilitl tienen a ♀Toxpanxóchitl o bien a ♀Chimalaxóchitl o a ambas como las mujeres sacrificadas junto con Huitzilhuilitl, y dicen explícitamente que son sus hijas o no indican ningún parentesco. Las dos mujeres son mencionadas en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941:224), en la que son llevadas a Culhuacan ante el rey Achitómetl (en lugar de Coxcoxtli); el *Origen de los mexicanos* (1941:265); los *Anales de Tlatelolco* (1948:36); el *Codex Azcatitlan*, en que aparecen semidesnudas (fig. 3.6) y el *Codex Ríos*, donde las dos mujeres y Huitzilhuilitl están completamente desnudos (Fig. 3.7). Sólo ♀Chimalaxóchitl se menciona en los *Anales de Cuauhtitlan* (1975:18), que es la única versión en que se salva del sacrificio casándose con el rey de Cuauhtitlan, y en el *Codex Boturini*, fuente pictográfica que difiere de las demás ilustraciones porque la muestra completamente vestida (fig. 3.8). ♀Toxpanxóchitl es la única mujer que acompaña a Huitzilhuilitl en la *Tira de Tepechpan*, documento pictográfico de cuenta de años en que aparece parcialmente desvestida y Huitzilhuilitl está aparentemente desnudo cuando ambos comparecen ante Coxcoxtli de Culhuacan (fig. 3.9). La breve *Octava relación* de Chimalpahin (1983:125) da el relato más abreviado de la pérdida de la fa-



Fig. 3.6. Huitzilhuítl y sus hijas semidesnudas, ♀ Chimalaxóchitl y ♀ Toxpanxóchitl, son hechos prisioneros después de la batalla de Chapultepec (*Codex Arcatitlan*, 1949).

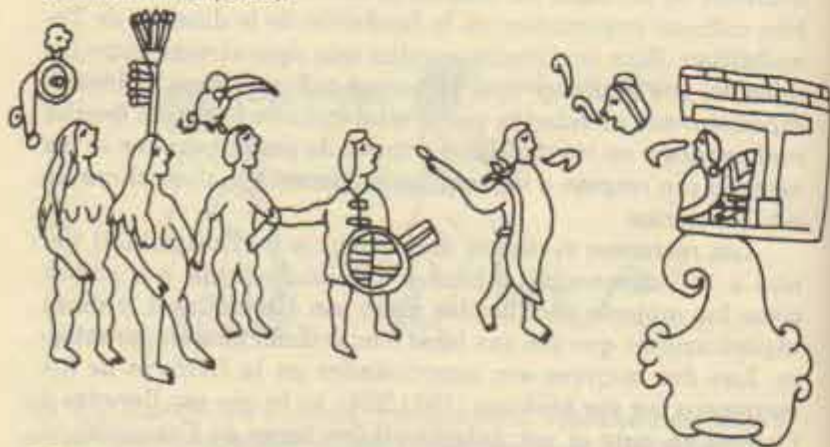


Fig. 3.7. Huitzilhuítl, ♀ Chimalaxóchitl (izquierda) y ♀ Toxpanxóchitl (derecha) de pie, desnudos, ante el señor de Culhuacan en el año 2 Caña (*Codex Ríos*, 1831: lám. 101; omitidos dos prisioneros hombres que aparecen debajo de Huitzilhuítl).

milia de Huitzilhuítl, indicando solamente que él y todos sus hijos fueron muertos.

Lo notable en las fuentes de la Crónica X es que no mencionan ninguna hija ni cualquier otra mujer sacrificada junto con Huitzilhuítl, aunque sí mencionan a Huitzilhuítl como el jefe de los mexicas que fue muerto en la batalla de Chapultepec por los culhuas. Las mismas fuentes no incluyen el relato de la milagrosa concepción de ♀ Coatlícue en Coatépec. Por otra parte, relatan con el mayor detalle la historia de ♀ Toci, que es el equivalente estructural tanto de ♀ Coatlícue como de las hijas de

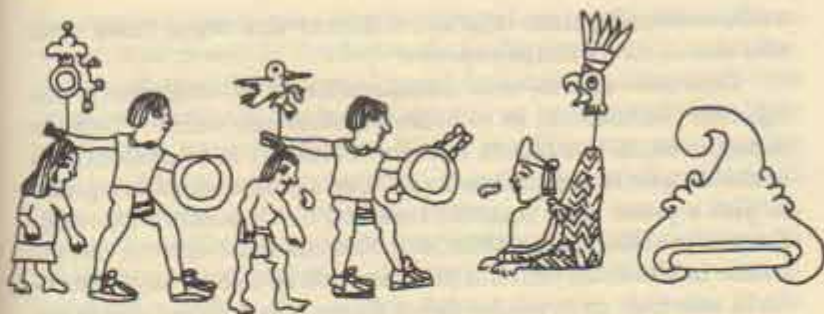


Fig. 3.8. Huitzilhuítl y ♀ Chimalaxóchitl son llevados ante Coxcoxtli de Culhuacan después de la batalla de Chapultepec (*Codex Boturini*, 1975).



Fig. 3.9. Huitzilhuítl y ♀ Toxpanxóchitl, semidesnudos, son preparados para el sacrificio en el año 2 Caña. Están sentados arriba de Coxcoxtli de Culhuacan (*Tira de Tepechpan*, s.f.).

Huitzilhuítl. Un aspecto de esa equivalencia es la desnudez de las hijas de Huitzilhuítl en muchos relatos. Parece raro que ese detalle, a menudo ilustrado gráficamente, haya sido destacado con tanto vigor; hace resaltar el mísero estado de los prisioneros y de los mexicas mismos, que no tenían dónde vivir y eran víctimas de las potencias del valle. También podría ser una indicación de su estado de barbarie, porque la desnudez se asociaba con los huastecos de la costa del Golfo, pueblo que los



aztecas consideraban inferior, mientras que ropas finas eran una marca de un rango superior.

Pero más allá de esas consideraciones, la desnudez de las hijas de Huitzilhuítl es el mismo destino que sufrió ♀Toci —la eliminación de la cubierta exterior. Confirma la equivalencia el hecho de que la raíz náhuatl *xip-*, que significa desollar, quitar la piel o pelar algo, aparece también en la palabra *xipetzoo*, desvestirse (Karttunen 1983:325). Esa similitud expresa nuevamente la identidad entre la princesa culhua-tolteca cuyo sacrificio la convirtió en la madre de los dioses, y la "princesa" mexicana-chichimeca cuyo sacrificio puso fin al linaje noble que habría comenzado con ella. Los resultados de la "pérdida de la cubierta" fueron opuestos en los dos casos: la desnudez de ♀Chimalaxóchitl/♀Toxpanxóchitl/♀Azcatlxóchitl reveló sus características externas femeninas, mientras que en el caso de ♀Toci la femineidad era oscurecida por el hombre dentro de su piel.

Lo que estos episodios tienen en común es el sacrificio de una mujer junto con Huitzilhuítl, que culmina en la huida de los mexicas de Chapultepec, cerro asociado con el agua. A continuación los mismos culhuas que habían sacrificado al jefe mexicana y a su hija o sus hijas autorizaron a los restantes mexicas a habitar en una parte de su territorio conocida como Tizaapan. Como ya se ha dicho, en algunas versiones este hecho ocurrió en el año 2 Caña o en el año anterior, 1 Conejo (por ej. en los *Anales de Tlatelolco*, el *Codex Aubin*, la *Crónica mexicayótl* y la *Tira de Tepechpan*), en la frontera entre dos ciclos de tiempo. Este hecho vincula de nuevo a las mujeres mexicas con las diosas madre-tierra sacrificadas en Coatépec, así como con las posteriores princesas que renovaron la nobleza de los reyes de Tenochtitlan en la juntura de los ciclos genealógicos. Pero a diferencia de las posteriores mujeres reales de Tenochtitlan, las hijas de Huitzilhuítl fueron muertas, lo que les impidió continuar la nobleza del linaje real, que tuvo que ser recreada.

De nuevo, el factor nobleza revela que el papel de estas mujeres era muy similar al descrito más arriba para ♀Toci e ♀Ilancueitl y para ♀Coatlícue y ♀Coyolxauhqui. Igual que ♀Ilancueitl, las hijas de Huitzilhuítl tenían el intrínseco poder de ennoblecer a los futuros reyes, poder que se perdió con su muerte a pesar de que sobrevivió un hombre, hermano de ellas. Así, los nombres de ♀Azcatlxóchitl y ♀Toxpanxóchitl aparecen

en otras versiones para importantes reinas o princesas culhuas relacionadas con la fundación de la dinastía de Tenochtitlan (véase el capítulo 5 sobre el papel aun más importante de una mujer equivalente con la raíz *chimal-* en su nombre). Igual que ♀Toci, las mujeres mexicas fueron sacrificadas, pero aquí los grupos étnicos están invertidos: en lugar de ser los mexicas los que sacrifican a una princesa culhua, ♀Toci, son los culhuas quienes sacrifican a una princesa mexicana, y en ambos casos se le quita la cubierta exterior. E igual que en el caso de ♀Coyolxauhqui y ♀Toci, el resultado de sus muertes violentas fue la ruptura de las relaciones sociales y espaciales de los mexicas, que fueron arrancados de sus hogares y lanzados a continuar su migración, acto simbolizado en el despedazamiento de sus cuerpos en el sacrificio.

#### HISTORIA, COSMOLOGÍA Y GENEALOGÍA REAL

Si ubicamos estos acontecimientos en orden cronológico de acuerdo con el momento de la historia mexicana en que ocurrieron, la muerte de ♀Coyolxauhqui es el primero. Ese acto forzó a los mexicas a abandonar Coatépec e ir hacia Tollan. A continuación vino la muerte de la hija o las hijas de Huitzilhuítl, que los hizo salir de Chapultepec para ir a Tizaapan-Culhuacan. Al final viene el sacrificio de ♀Toci, que condujo al desplazamiento de los mexicas de Tizaapan a su capital definitiva, Tenochtitlan. Esos lugares de asentamiento de los mexicas —Coatepec, Chapultepec y Tizaapan— eran similares entre sí y similares a Tenochtitlan, la eventual capital de los mexicas, en una forma que los vincula con uno de los lugares de origen tradicionales de los aztecas, el paraíso isleño conocido como Aztlan (equivalente en ese sentido, aunque no en la forma, a Chicómóctoc).

La similitud reside en la asociación con el agua. En el centro de Aztlan había un cerro con un manantial que formaba un río como el de Chapultepec (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1941:218), o de acuerdo con los dibujos de los códices Aubin y Boturini, Aztlan estaba en una isla en un lago adyacente al lugar conocido como (viejo) Culhuacan. Cuando los me-

xicas se establecieron en Coatépéc construyeron represas en el río a fin de formar un lago y convertir el "Cerro de la Serpiente" en una isla dentro de él. Los manantiales de Chapultépéc eran una de las principales fuentes de agua de Tenochtitlan, y en un documento (*Relación de la genealogía*, 1941:249) se dice que Tizaapan tenía un manantial tan grande como el de Chapultepec.

Por lo tanto es importante señalar que la muerte de la noble generatriz-diosa madre está asociada con el movimiento de los mexicas que los aparta de ciertas ciudades en la ruta de su migración de Aztlan a Tenochtitlan, ciudades que tienen características similares a las de sus asentamientos inicial y final. Sin embargo, los mexicas se detuvieron en muchos otros lugares a lo largo de su camino sin que ocurriera nada digno de nota, hecho que nos obliga a preguntar por qué el episodio de la muerte sacrificial de mujeres aparece en relación con algunos asentamientos y no con otros.

Hubo otra ocasión en que una mujer fue sacrificada, y proporciona una clave sobre la importancia de tales episodios. En la *Leyenda de los soles* (1975:126-127) y más brevemente en los *Anales de Tlatelolco* (1948:34) hay un relato del sacrificio de ♀Quetzalxóchitl ("Flor Pluma de Quetzal": el quetzal es un ave tropical de plumaje verde), hija del jefe mexica Toxcuécueux, que precedió a Huitzilhuítl. De acuerdo con la *Leyenda de los soles*, la caída de la civilización tolteca fue marcada por una sequía enviada por los dioses de la lluvia para castigar al último gobernante tolteca, Huémac, que gobernaba desde la capital, Tollan. Después de cuatro años de hambre, los dioses de la lluvia aparecieron en Chapultépéc y exigieron el sacrificio de la hija de Toxcuécueux. Los toltecas sabían que una vez realizado, su época llegaría a su fin y comenzaría el predominio de los mexicas. Los mexicas estaban entonces viviendo en Xicóccoc, pero la joven fue llevada por su padre a Pantitlan, donde fue sacrificada. Los dioses entonces colocaron el corazón de ella sobre la cabeza de su dolorido padre, junto con todas las distintas clases de alimentos que los mexicas comerían, alimentos de los cuales los dioses habían despojado a los toltecas.

Con ese sacrificio la sequía terminó, llegaron las lluvias y las plantas volvieron a crecer. (En este contexto es preciso señalar que Sahagún se refiere a Toxcuécueux como una deidad de

la lluvia [1950-82:libro 2:225]). Esto es lo contrario del resultado del sacrificio de ♀Coyolxauhqui en Coatépéc, en que el agua se secó y las plantas murieron. Además ese hecho, igual que el episodio de la expulsión de los mexicas de Coatépéc y Chapultépéc, ocurrió en el año de amarrar los años de los mexicas, 2 Caña.

En varias formas la hija de Toxcuécueux es equivalente a las mujeres analizadas anteriormente. Tiene el nombre (aunque los elementos están invertidos) de uno de los aspectos de la diosa madre-tierra, ♀Xochiquétzal. Es hija de un jefe mexica, en este caso Toxcuécueux, predecesor inmediato de Huitzilhuítl. Igual que ♀Coyolxauhqui y la hija de Huitzilhuítl, fue sacrificada en la juntura entre dos ciclos calendáricos. Lo que es más importante, nos da una clave importantísima sobre las consecuencias de los sacrificios de todas esas mujeres, en cuanto su muerte puso fin a la era del dominio tolteca. Es decir, su sacrificio tuvo lugar en la frontera entre dos edades del mundo, la época de los toltecas y la época de los aztecas. La relación entre esas oposiciones —civilizados toltecas (culhuas) y bárbaros chichimecas (mexicas)— es lo que pasa a ser un rasgo destacado que vincula los destinos de esas mujeres. Sus muertes provocan ya sea una conjunción o una disyunción entre los mexicas y los culhuas-toltecas, en términos de códigos que son a la vez geográficos (espaciotemporales), políticos y familiares.

El agregado de este episodio, en orden cronológico, a los ya analizados completa la secuencia iniciada con el descuartizamiento y sacrificio por el corazón de la diosa ♀Coyolxauhqui en Coatépéc. Ese acontecimiento "sobrenatural" condujo a la salida de los mexicas de Coatépéc hacia Tollan, una conjunción geográfica de los toltecas y los mexicas-chichimecas (aunque Coatépéc y Tollan son en parte sinónimos en otras fuentes). A continuación viene la muerte sacrificial de ♀Quetzalxóchitl, hija del jefe mexica Toxcuécueux, sacrificio de una mujer mortal a los dioses, que condujo a la caída de los toltecas de Tollan (una disyunción temporal y política). Después de ese hecho los toltecas abandonaron Tollan y los mexicas, ahora bajo el mando de Huitzilhuítl, fueron a Chapultépéc. Huitzilhuítl, nacido de una mujer noble y un mexica, habría podido comenzar la primera casa real de los mexicas, pero su linaje estaba condenado, porque la época de la realeza mexica no empezaría hasta

que estuvieran en su ciudad prometida. Él y su hija o sus hijas fueron sacrificados en Culhuacan después de la batalla de Chapultépec, y el resultado fue que los mexicas dejaron ese lugar y se establecieron en Tizaapan, en territorio de Culhuacan. Entonces la muerte de la princesa culhua, ♀Toci, fue causa de su movimiento final, saliendo de Tizaapan para fundar Tenochtitlan.

Es después de este punto de la historia que aparecen ♀Ilancueitl y ♀Atotoztli. Ellas no fueron víctimas sacrificiales, porque los mexicas no tenían que moverse más, pero su destino fue equivalente en el sentido de que unieron oposiciones por la vía de lazos de parentesco, y el sacrificio también es un hecho unificador, que vincula a la víctima con la persona para quien se ejecuta el sacrificio (véase el capítulo 7). En lugar de ser muertas, esas princesas culhuas fueron motivo de la conjunción última de las dos fuerzas opuestas —toltecas y chichimecas— en la unión marital/maternal de mujer culhua y hombre mexica, aportando así el poder generador que legitimó y estableció la más importante casa real de los pueblos aztecas.

Las relaciones de parentesco y los acontecimientos de los cuatro episodios referentes al sacrificio de mujeres, más los de ♀Ilancueitl y ♀Atotoztli, están resumidos en el cuadro 3.2, dispuestos en orden cronológico según el momento de la migración mexica en que ocurrieron. Ese ordenamiento revela una progresión "evolutiva" en el tiempo, el espacio y las relaciones de parentesco para todos esos hechos. Esa progresión concuerda con las concepciones mesoamericanas de la historia, en que las acciones pasadas tienen un efecto directo sobre los acontecimientos futuros y continuidad con ellos, y es también una consecuencia de la forma narrativa de los relatos, puesto que la historia de la migración tiene un comienzo y un final. Hay una secuencia temporal que se inicia con las acciones cosmológicas de los dioses y lleva a los acontecimientos que vinculan a los mexicas con los toltecas —pueblo del pasado lejano— y finalmente a acontecimientos que vinculan a los mexicas con los culhuas del pasado inmediato y el presente. Como parte de esa progresión en el tiempo hay un movimiento de los mexicas en el espacio literal y figurado, del reino de los dioses creadores en Coatépec al reino de los Toltecas en Tollan y al reino étnicamente distinto de los aztecas en el valle de México.

En el cuadro 3.2, los episodios de las columnas 1 (♀Coyolxauhqui) y 2 (♀Quetzalxóchitl) están estrechamente relacionados entre sí, pues ambas columnas se refieren a acciones de seres divinos en un tiempo lejano y fuera del valle de México. Las columnas 3 (♀Chimalaxóchitl) y 4 (♀Toci) forman otro conjunto de episodios vinculados entre sí, puesto que ocurren después, dentro del valle, y se refieren a acciones sacrificiales realizadas por hombres mortales. Sin embargo hay otros aspectos que vinculan entre sí esos dos conjuntos de historias, revelando su unidad esencial. Las dos columnas interiores (2 y 3) y las dos exteriores (1 y 4) también forman conjuntos de historias emparejados. ♀Quetzalxóchitl se parece a ♀Chimalaxóchitl en cuanto ambas son mortales, hijas de jefes mexica y sacrificadas. ♀Toci, que al igual que ♀Coatlicue/♀Coyolxauhqui es un aspecto de la diosa madre-tierra, sufre el mismo destino al ser sacrificada por su hermano/hijo Huitzilopochtli. La columna 5 difiere de los primeros cuatro episodios porque, como se ha señalado, la mujer compuesta, ♀Ilancueitl/♀Atotoztli, no fue muerta. Sin embargo su afinidad con ♀Toci es bastante evidente, puesto que ambas son hijas del mismo rey de Culhuacan entregadas en matrimonio a un jefe mexica (divino en el caso de ♀Toci, mortal en el de ♀Ilancueitl), con implicaciones de incesto real.

Ya se ha dicho que los culhuas-toltecas, como civilizados, agricultores, habitantes de ciudades e indígenas del valle de México, funcionan en las historias mexicas en oposición con los mexicas-chichimecas, que son bárbaros, cazadores, nómadas y forasteros. Por otra parte, los chichimecas y los toltecas se parecen en cuanto seres mortales y terrenos en oposición a las deidades sobrenaturales. Pero en este sentido en realidad existe una relación tripartita. La oposición no es simplemente entre los dioses y los humanos, porque los toltecas desempeñaban un papel importante en el pensamiento azteca como mediadores entre ambos. Aunque mortales, en la historia azteca eran considerados más parecidos a los dioses que los aztecas por su nivel cultural y su posición en el tiempo (en el pasado lejano) y en el espacio (fuera del valle).

En la totalidad del pasado azteca, un pasado que en algunos aspectos representaba una regresión, los dioses aparecieron primero y pusieron el mundo en orden. La era de la crea-

CUADRO 3.2  
RELACIONES DE PARENTESCO VISIBLES EN EPISODIOS EN QUE INTERVIENEN LAS MUJERES CLAVE

	1	2	3	4	5
Naturaleza	♀ Coatlicue/ ♀ Coyolxauhqui	♀ Quetzalxóchitl	♀ Chimalaxóchitl/ ♀ Toxpanxóchitl/ ♀ Azcatl-xóchitl	♀ Toci	♀ Ilancueitl/ ♀ Atotztlil
Parentesco	diosa	mortal con nombre de diosa	mortal	mortal conver- tida en diosa	mortal con nombre de diosa
Destino	madre/hermana de Huitzilopochtli, dios tutelare de los mexicas	hija de Toxauécuec, jefe mexica	hija/hermana/ sobrina de Huehue Huitziluhuitl, jefe mexica	esposa/madre/ abuela/hermana de Huitzilopochtli, dios tutelar de los mexicas	esposa/madre/ abuela/ta de Acamapichtli, rey de los mexicas
Resultado	sacrificada por el dios, corazón arran- cado y comido, desmembrada	sacrificada por dioses, corazón arrancado y colocado sobre la cabeza de su padre	sacrificada por los milhuas, desnudez	sacrificada por los mexicas, desollada	casada
Relación espacial mexico-tolteca	los mexicas dejan Coatepec por Tollan	los toltecas dejan Tollan; los mexicas van de Xicotesc (cerca de Tollan) a Chapultepec	los mexicas dejan Chapultepec por Tizapauc-Culhuacan	los mexicas dejan Tizapauc por Tenochtitlan	fundación de la dinastía culhua- mexica en Tenochtitlan
Amarrado de los años, 2 Cuña	conjunción	disyunción	conjunción	disyunción	conjunción
	si	al	si	si	

ción fue sucedida por la edad de los toltecas (algunos de cuyos reyes también fueron apoteotizados). Como observa Sahagún (1950-82: libro 10:168-169), los toltecas iniciaron el culto de los dioses, incluyendo la práctica de ofrecer sacrificios. También instituyeron la agricultura y todas las artes y los oficios de los pueblos civilizados. Los toltecas ejemplificaban las realizaciones más divinas que los mortales podían tener esperanza de alcanzar. Sahagún atribuía todas las ruinas de civilizaciones antiguas de México a ese único pueblo, que había vivido en una edad de oro de unidad y paz poscosmogónicas.

El fin de la civilización tolteca coincidió con el ascenso de los chichimecas, una multiplicidad de grupos étnicos en perpetua discordia que sólo gradualmente fueron alcanzando las características de la civilización, sobre todo por imitación de los sobrevivientes que quedaban de la cultura tolteca. La posición de los toltecas como mediadores entre los dioses y los chichimecas fue incorporada por sus descendientes los culhuas, como puede verse en el caso de un rey de Culhuacan que en un relato entrega a su hija (♀Toci) para ser madre-esposa de una deidad poderosa, y en otro relato entrega a su hija (♀Ilancueitl/♀Atotztlil) para ser madre-esposa de un rey chichimeca y así ennoblecirlo.

La exploración ulterior de estos episodios con una orientación estructuralista revela temas básicos, que pasan a ser salientes como alternaciones entre elementos opuestos en las diferentes historias (véase Heusch, 1982, para un análisis de temas similares en mitos de realeza bantúes). Por ejemplo, en términos de relaciones familiares, las historias de ♀Coatlicue/♀Coyolxauhqui/♀Toci e ♀Ilancueitl/♀Atotztlil ponen énfasis en la relación madre-hijo entre la deidad madre-tierra y el dios tutelar y rey de Tenochtitlan, mientras que por otra parte los episodios de ♀Quetzalxóchitl y ♀Chimalaxóchitl se refieren a la relación padre-hija. En esas historias los dos padres son chichimecas y por lo tanto están en un plano cultural inferior al de los otros dos seres de sexo masculino, Huitzilopochtli que es un dios y Acamapichtli, que encarnaba una mezcla de sangre culhua y mexica, y al de sus diosas/hijas ennoblecedoras.

Las muertes sacrificiales de las primeras cuatro mujeres están vinculadas además por una alternación entre lo interior y lo exterior. A las dos primeras mujeres les fue arrancado el

corazón, y a continuación sus corazones recibieron tratamientos opuestos. El corazón de ♀Coyolxauhqui fue devorado por Huitzilopochtli, su órgano más interior fue internalizado por él como alimento, y así se inició la práctica de alimentar a los dioses con corazones humanos. El corazón de ♀Quetzalcóchtli también fue arrancado, ahora por los dioses de la lluvia (la antítesis del aspecto solar de Huitzilopochtli), pero no fue comido, sino colocado sobre la cabeza de su padre (volviéndose exterior a él) junto con el alimento de los hombres para que su sacrificio alimentara a los seres humanos, no a los dioses.

Las dos mujeres siguientes sufrieron una muerte sacrificial ejecutada por hombres, no por dioses, y se parecen en que fueron despojadas de su cubierta exterior en lugar de sus órganos internos. De nuevo, el destino de la mujer humana fue menos extremo que el de su contrapartida divina, y el padre humano participó en la muerte de su hija. El único detalle registrado sobre el sacrificio de las hijas de Huitzilfhuítli es la pérdida de la ropa, no de partes del cuerpo, puesto que no se registra la forma de su muerte. La pérdida de ♀Toci fue más severa, puesto que no sólo perdió la ropa sino la piel entera.

La mutilación del cuerpo de ♀Toci, ordenada por Huitzilopochtli pero efectuada por los mexicas, es similar al descuartizamiento de ♀Coyolxauhqui en que las dos mujeres sufren un cambio de la continuidad (el cuerpo entero) a la discontinuidad (el cuerpo en partes separadas). Sin embargo, después de la muerte la piel de ♀Toci fue separada intacta del resto del cuerpo, a diferencia de las partes de ♀Coyolxauhqui que se desperdigaron. Además el cuerpo de ♀Toci fue armado de nuevo pero al revés, con el ser interno de un hombre sustituyendo su cuerpo interno de mujer. Así el destino de ♀Toci fue convertirse en un revestimiento externo femenino para un ser interno masculino, mientras que en el caso de ♀Coyolxauhqui hay un órgano interno femenino que pasa al interior de un ser externo masculino. En ambos casos ha habido una conjunción de los dos géneros antes distintos, como resultado de la disyunción de las partes de sus cuerpos.

De esa manera esas dos mujeres se agrupan con la última mujer, que también tiene algunas cualidades divinas como aspecto de la diosa madre-tierra. El destino de la esposa/madre del primer rey de Tenochtitlan fue una conjunción de las oposi-

ciones masculino-femenino y chichimeca-tolteca en el contexto de la realeza, representada primero por su matrimonio con el rey mexica pero reforzada por el detalle de que él era también su hijo, aun más unido a ella por lazos de descendencia. La unión sexual incestuosa del rey y la reina, relación considerada "demasiado cercana" en el código de parentesco, es otra manifestación de la unión de ♀Coyolxauhqui y su hermano/hijo Huitzilopochtli, cuya relación se vuelve "demasiado cercana" en el código alimentario (véase, por ej., Lévi-Strauss, 1966:105-106, y Leach, 1964:42 sobre la transformación de código sexual a código alimentario en la mitología del Nuevo Mundo).

Otra alternación en estos episodios se refiere a las relaciones espaciales y políticas entre culhuas-toltecas y mexicas-chichimecas, alternación expresada como conjunción y disyunción en forma cíclica. Esto se revela en los movimientos geográficos de los mexicas hacia y desde ciudades habitadas por los toltecas y los culhuas (aun cuando todos esos lugares son representaciones metafóricas de la "tierra prometida", Tenochtitlan). Coatépec, Tollan, Chapultépec y Tizaapan estaban ocupadas por toltecas o culhuas, y los mexicas trataron de establecerse en ellas. A la muerte de una de las mujeres dejaron cada una de esas ciudades (a la muerte de ♀Quetzalcóchtli fueron los toltecas quienes fueron obligados a abandonar Tollan, pero eso abrió el camino para que los mexicas, que estaban allí cerca en Xicócoc, se fueran a Chapultépec, véase *infra*). Así los mexicas no alcanzaron una verdadera unión de la oposición tolteca-chichimeca, intentada a nivel divino y humano, desde su salida de su lugar de origen Aztlan-Chicomóztoc hasta llegar a la quinta y última manifestación de la ciudad prometida, la propia Tenochtitlan. Allí los mexicas completaron su laberíntico viaje. Tenochtitlan no era un lugar ocupado antes por los toltecas sino una ciudad que los propios mexicas debían construir partiendo de cero.

En lugar de una conjunción espacial de toltecas y chichimecas, allí la unión se alcanza por fin mediante una relación de parentesco en una dinastía que mezcla las sangres de ambos grupos. La ciudad de los bárbaros mexicas chichimecas, al borde de los dominios más poderosos de otros grupos, creció hasta convertirse en el más civilizado centro de un imperio y dominarlos a todos. En Tenochtitlan —el quinto y último in-

tento de conjunción tolteca-chichimeca— los mexicas vivieron bajo la guía de Huitzilopochtli. Allí construyeron también un centro místico, con su templo pirámide principal, el Templo Mayor, dedicado a Huitzilopochtli y al antiguo dios de la lluvia, Tlaloc. Como tenochcas, vivieron allí la edad del quinto y último "sol", o era del mundo, el sol del centro del mundo. Ese sol los sostuvo hasta su fin, cuando los aztecas fueron derrotados por los españoles.

El hecho de que el quinto sol o era, igual que el sol del cielo, se identificara de alguna manera con la deidad Huitzilopochtli impone una investigación de los aspectos cosmogónicos de los episodios referentes a las mujeres sacrificadas. Desde hace algunos años los estudiosos de Mesoamérica reconocen que la historia del nacimiento de Huitzilopochtli, tal como la cuenta Sahagún, puede ser interpretada como una alegoría astronómica (León-Portilla, 1978:24-25). Huitzilopochtli es el sol; ♀Coatlícue, su madre, es la tierra; su hermana ♀Coyolxauhqui es la luna y sus hermanos los Cuatrocientos (innumerables) Huitznahua son las estrellas. Por lo tanto, en términos astrales la historia se refiere a la aparición cotidiana del sol, que surge de la tierra al amanecer dispersando a la luna y las estrellas y haciéndolos perderse de vista por la fuerza de sus rayos (el *xíuh-coatl*, la serpiente de fuego que empuñaba Huitzilopochtli).

Más allá de este simbolismo relativamente simple se revelan implicaciones ulteriores de la relación cosmológica entre la tierra y el sol a través del examen de los distintos episodios de las mujeres que tienen afinidades con la diosa madre-tierra. El primer episodio fue el nacimiento de Huitzilopochtli de ♀Coatlícue, que Sahagún ubica en su *Historia general* en el libro dedicado al origen de los dioses aztecas antes que a la historia mexicana. Todos los individuos participantes son identificados como deidades. La acción tiene lugar en Coatépec, localidad totalmente sagrada en esta historia. Un detalle registrado en otro relato muestra que Coatépec se encuentra en realidad en la frontera entre el dominio natural y el sobrenatural. En la *Crónica mexicana* (Tezozómoc, 1980:226) Coatépec se encuentra en el límite de Tonalan, el lugar del sol, y por lo tanto en el umbral entre el reino de los dioses y el reino de la humanidad, en el punto en que el sol pasa de la tierra al cielo.

Del mismo modo, el Coatépec "histórico" funcionaba como

una puerta por la que los seres humanos tenían acceso a los dioses (León-Portilla, 1978:6). Por ejemplo, en una historia relatada por Durán (1967:II:216-222), Motecuhzoma I envió embajadores en busca de Aztlan, llamado también Chicomoztoc. Los mensajeros viajaron normalmente hasta el Coatépec "real", que se describe como situado en la provincia de Tollan, y de allí fueron transportados mágicamente a Culhuacan, una montaña rodeada de agua en Aztlan. Allí se visitaron con Coatlícue, madre de Huitzilopochtli. Como Coatépec funcionaba como umbral entre los mundos sagrado y mundano, está ubicado cerca de Tollan y se vuelve sinónimo de la capital de los toltecas, mediadores entre los dioses y los hombres. Documentos mayas posteriores a la conquista indican que Tollan era el pasaje utilizado por el sol para entrar al Inframundo y salir de él (*Anales de los cakchiqueles*, 1950:47; *Título de los Señores de Totonicapan*, 1950:215).

Coatépec es una puerta no sólo en su ubicación geográfica figurada sino también en su forma de montaña, porque en el pensamiento azteca la distancia horizontal era igual a distancia vertical, y ambas eran iguales a la distancia en el tiempo. El término *coatépetl*, cerro de la serpiente, correspondía a una Torre de Babel azteca, con su base en la tierra y su cima conectando la tierra con el cielo. Vinculaba a los humanos en la superficie terrestre con los dioses del mundo superior por encima de ellos. También en este sentido Coatépec representa un punto de continuidad entre las esferas terrestre y celeste. Por último, el hecho de que fuera un cerro "de la serpiente" indica sus cualidades mediadoras, porque en toda Mesoamérica se pensaba que las serpientes conectaban las capas superpuestas del cosmos. La misma asociación se ve en el nombre ♀Coatlícue, la "falda de serpientes" bajo la cual nació Huitzilopochtli y por consiguiente el camino por el cual el sol emergía de debajo de la tierra.

En la historia del nacimiento de Huitzilopochtli, ♀Coatlícue, la tierra misma, estaba en el templo situado en la cima de Coatépec, en el punto más próximo al cielo. Concibió al dios por obra de una bola de plumas caída del cielo, indicando la conjunción de ambas esferas. Como el sol aún no nacido estaba todavía en el vientre de la tierra, sólo estaban presentes los cuerpos nocturnos, la luna y las estrellas. La noche reinaba sin in-

terrupción, pues todavía no había separación entre el día y la noche. La disyunción entre los dos ocurrió cuando el sol, Huitzilopochtli, nació y dejó la tierra al amanecer. Él dispersó a la luna y las estrellas, trayendo la discontinuidad entre el cielo y la tierra y la alternación cotidiana del día y la noche. En este contexto la tierra está del lado de la noche, en oposición al sol y el cielo diurno, y por lo tanto hay identidad entre ♀Coatlícue (la tierra) y ♀Coyolxauhqui (la luna), ya revelada en las distintas versiones en que las dos aparecen como madre de Huitzilopochtli. La adición de las características lunares a la diosa madre-tierra está establecida por otros datos también (Nicholson, 1971b:421).

Si bien con ese acto se estableció el ciclo diurno, todavía no había alternación de las estaciones. La alternación de las estaciones seca y lluviosa es mencionada en otra versión de la historia de Huitzilopochtli en Coatépec como parte de la narración de la migración de los mexicas. En esa tradición, Huitzilopochtli ya había nacido mucho antes de que los mexicas llegaran a Coatépec, de modo que no hay mención de concepción y nacimiento milagrosos; es decir, la alternación diurna ya estaba establecida. En esos relatos, la estadia de los mexicas en Coatépec empezó con la creación por Huitzilopochtli de un paraíso exuberante mediante una represa en un río o la creación de un manantial. Así Huitzilopochtli, una deidad con aspectos solares, aparece aquí como señor de las aguas terrestres y por lo tanto se contrapone a Tlaloc, con quien compartía el ápice del Templo Mayor de Tenochtitlan. Tlaloc era el señor de las aguas celestiales (la lluvia) pero su nombre se refiere a la tierra (*tlalli*) y se dice que vivía bajo la tierra, otra oposición entre el sol del cielo diurno y él.

Cuando Huitzilopochtli decidió castigar al grupo de mexicas que quería quedarse en Coatépec en lugar de continuar el viaje, mató a los traidores en mitad de la noche, les abrió el pecho y devoró sus corazones. A ♀Coyolxauhqui le cortó la cabeza que arrojó al medio del juego de pelota, en el lugar llamado *itzompan*, lugar del cráneo. Luego rompió la represa, dejando correr el agua para transformar el sitio en un desierto sin vida vegetal ni animal. En esos relatos Huitzilopochtli no es el sol diurno que dispersa a las estrellas con sus rayos sino que está asociado con la noche. La matanza tiene lugar a media-

noche cuando el sol se encuentra en el nadir de su viaje por las entrañas de la tierra, mientras viaja hacia el oriente para volver a aparecer como sol del día.

La versión de Sahagún destaca el comienzo del ciclo diurno del sol saliendo de la tierra, iniciando la alternación del día y la noche, y por eso la cabeza de ♀Coyolxauhqui queda en la cima del cerro cerca del cielo, donde debe estar la luna como cuerpo celeste del cielo nocturno. En los relatos posteriores, por el contrario, la cabeza de ♀Coyolxauhqui es ubicada en el juego de pelota, que es una entrada al Inframundo (Gillespie, 1985), contrapartida del *coatépetl* como entrada al reino del cielo diurno. Más exactamente, la cabeza de ♀Coyolxauhqui fue colocada en un hoyo lleno de agua en el juego de pelota (Tezozómoc, 1980:229), y ♀Coyolxauhqui como luna está asociada con el agua (Hunt, 1977:139). El resultado aquí es una conjunción permanente de la tierra y el cielo (representado por la luna), de modo que la alternación normal de las estaciones era imposible y por lo tanto hay una estación seca perenne (sequía). Huitzilopochtli, que se ha comido el corazón de la luna y por lo tanto también se ha unido permanentemente con ella, está asociado también con la época de seca, que en esta versión provocó, porque estaba armado con el *xiuhcōatl*, símbolo de la estación seca (Caso, 1953:100). Además él es el "Colibrí de la izquierda", a la izquierda del eje oriente-poniente del sol, es decir al sur, que es donde se encuentra el sol durante la estación seca anual (véase Hunt, 1977). Esa sequía continuaría hasta la instigación de la alternación de las estaciones seca y lluviosa.

El sacrificio de la siguiente mujer, ♀Quetzalcōchitl, proporcionó el motivo para el comienzo del ciclo de las estaciones. En la versión de la *Leyenda de los soles*, su muerte fue ordenada por los dioses de la lluvia, los *tlaloque*, que viven bajo tierra, específicamente para aliviar la sequía que en ese texto ellos mismos habían creado al retirar las aguas celestes (distintas de las terrestres). En oposición con el destino de ♀Coyolxauhqui, cuyo corazón fue devorado por su hermano/hijo, el corazón de esta joven fue colocado sobre la cabeza de su padre con alimentos cultivados, indicando el regreso de la lluvia y la fertilidad de la tierra así como el comienzo del uso por los mexicas de alimentos cultivados en lugar de silvestres. Este acontecimiento es apropiado para la manifestación ♀Xochiquétzal de

la diosa madre-tierra, porque ella era el aspecto juvenil y fértil (embarazada) de esa deidad (Nicholson, 1971b :421).

El cambio de las estaciones que se inició con el sacrificio de ♀Quetzalcóchtli ocurrió simultáneamente con el cambio político de la era de los toltecas a la de los aztecas, porque los dioses de la lluvia querían que el sacrificio señalara el fin de la hegemonía tolteca. Ese acto estableció una discontinuidad política que marcaba el comienzo del ascenso y la caída cíclicos de varias potencias (tolteca, culhua, tepaneca, tenochca). El lugar donde los dioses por primera vez exigieron ese sacrificio fue el cerro de Chapultepec, ocupado entonces por los toltecas. En este sentido Chapultepec funciona como puerta hacia el valle de México, puesto que está dentro del valle (el dominio tenochca) pero estaba habitado por toltecas, y en este texto fue el primer lugar donde se establecieron los mexicas después de entrar al valle.

En esa época los mexicas vivían, se nos dice, en Xicócoc, nombre que se refiere al ombligo (*xictli*), es decir en el ombligo o en el vientre de la tierra. Como Tollan —la capital de los toltecas, mediadores entre seres humanos y sobrenaturales— estaba al lado de Coatepec, que unía la tierra con el cielo, no es ninguna sorpresa descubrir que Tollan también estaba al lado de Xicócoc, la entrada al Inframundo (véase Davies, 1977:40). En realidad, Sahagún (*Historia*, libro 10:1989:n:650) habla de "Xicocohtitlan, llamado ahora Tollan", identificando ambos lugares. Xicococ aparece también en un dibujo de los acontecimientos de Tollan durante la era tolteca en la *Leyenda de los soles* (fig. 5.3). La ubicación en Xicócoc (abertura en la superficie de la tierra que conduce al Inframundo) es equivalente y a la vez opuesta, en sus relaciones espaciales, a las acciones anteriores en Coatepec (umbral entre la superficie de la tierra y el cielo).

Esas oposiciones cosmogónicas están resumidas en el cuadro 3.3. La relación dinámica espacio-temporal entre la tierra y el sol, expresada como alternación cotidiana y estacional, tiene lugar en los primeros dos episodios de las mujeres, los que se refieren a la migración de los mexicas de Coatepec a Tollan y a Chapultepec. Ambos episodios incluyen sacrificios ejecutados por dioses en contextos más sobrenaturales que mundanos, y ambos se refieren a un movimiento a partir del otromundo de

los dioses, en el umbral que lo separa del reino de los mortales, hacia el mundo de los seres humanos vivientes en el valle de México.

♀Coyolxauhqui y sus hermanos eran los líderes de un grupo de mexicas que querían quedarse en Coatepec, una relación "demasiado cercana" al reino de los dioses, en términos geográficos. Por eso fueron separados de ese lugar por el dios patrono de los mexicas, que insistió en que se trasladaran a un lugar más alejado, alejado de los dioses y alejado del pasado. Ese acto creó la separación esencial entre la humanidad y los seres sobrenaturales, reflejada en la discontinuidad cotidiana entre el cielo y la tierra, el ciclo del surgimiento del sol de la tierra y su desaparición en ella.

A continuación ♀Quetzalcóchtli fue muerta por los dioses de la lluvia para provocar el fin de la era tolteca, para obligarlos a abandonar Tollan y dispersarse por los cuatro rumbos del mundo. Ese acto creó la discontinuidad estacional, al mismo tiempo que una disyunción política de grandes proporciones espacio-temporales. Permitió a los mexicas adoptar la agricultura y por último heredar el legado de la civilización tolteca, que llevaron consigo a Chapultepec. La era tolteca ya pertenecía al pasado, igual que la edad de oro de semidivina unidad bajo su dirección.

Después de la muerte de ♀Quetzalcóchtli, los mexicas entraron en la diversidad étnica del valle de México, donde iniciaron una serie de relaciones alternantes con los culhuas, que en aquel momento eran los principales representantes de los toltecas. Primero fueron al cerro de Chapultepec, ubicado en tierras pertenecientes a otros grupos étnicos. Si bien fueron atacados por ejércitos de muchas ciudades, el sacrificio de Huehue Huitzilhuitl y sus hijas fue ejecutado por los culhuas, que con ese acto pusieron fin al linaje real que los mexicas habían esperado establecer. En cuanto a los mexicas, no estaban preparados para esa posición preeminente porque su propia ciudad isleña todavía estaba lejos en el futuro, y en Chapultepec apenas estaban en el umbral entre el valle de México y el mundo exterior.

A esta altura, en las historias, la cosmogonía ya está completa y el ciclo de las hegemonías políticas ha iniciado su movimiento con la expulsión de los toltecas y el surgimiento de la diversidad étnica. Si bien Huitzilopochtli y la diosa madre-tie-



CUADRO 3.3  
INTRODUCCIÓN DE LOS CICLOS DIARIO, ESTACIONAL Y POLÍTICO EN LA HISTORIA MEXICA A PARTIR DEL SACRIFICIO DE LAS DIOSAS MADRE-TIERRA

	1	2	3	4
Episodio sacrificial	♀ Coyolxauhqui (nacimiento de Huitzilpochtli)	♀ Coyolxauhqui (sacrificio por su corazón)	♀ Quetzalcóchtli	Hijas de Huitzilpochtli
Sacrificador	Huitzilpochtli (como sol diurno)	Huitzilpochtli (como sol nocturno)	Dioses de la lluvia del Inframundo	Rey de Culhuacan
Efecto sobre el cuerpo de la víctima	cabeza arriba y altura sobre el coatepetl, donde la tierra se junta con el cielo	cabeza abajo y adentro de la tierra, corazón internalizado	corazón arriba y afuera, externalizado	eliminación de la cubierta exterior; exhibición de partes ocultas del cuerpo
Resultado	produce el fuego celeste	retira el agua terrestre	trae agua celestial	retira el fuego terrestre (desnudo = crudo)
Efectos sobre las relaciones cosmológicas/políticas	diseñación tierra/luna-sol, alternación día-noche	conjuncción tierra-cielo, ausencia de alternación estacional	alternación estacional, alternación política (tolteca-mexica)	conjuncción espacial y conjunción marital culhuas/tolteca-mexicas

rra todavía son importantes en la narración, las conjunciones/disjunciones espaciales de los mexicas con respecto a los culhuas-toltecas ahora no se refieren tanto a alternaciones cósmicas como a la alternación política de los distintos grupos en el nivel mundano de los acontecimientos históricos. Ahora los sacrificios son realizados por los dos pueblos enfrentados, cada uno contra el otro, y no ya por dioses.

El primero es el sacrificio de las hijas de Huitzilpochtli por el rey culhua. El hecho de que a menudo esas hijas sean tres, mientras que en los anteriores episodios sólo se sacrificaba a una mujer, podría ser indicación de una identidad entre esas mujeres y las tres piedras del fogón doméstico, que a menudo son consideradas femeninas (Hunt, 1977:126, 158). Por lo tanto representarían el fuego terrestre, el elemento final en el cuadro 3.3, y el resultado de sus muertes sería la retirada del fuego terrestre, es decir, la pérdida por los mexicas del fuego doméstico para cocinar (y por consiguiente de la cultura misma, que se ganaría cuando los mexicas se unen con los civilizados culhuas en matrimonios mixtos). La incapacidad de cocinar los alimentos, el quedarse con alimentos crudos, se asocia con la pérdida de las ropas sufrida por esas mujeres, en un ejemplo de la transformación de la categoría "crudo" en la categoría "desnudo" en la mitología del Nuevo Mundo (Lévi-Strauss, 1981:362). La extinción de los fuegos domésticos también formaba parte de la ceremonia del Fuego Nuevo, y la expulsión de Chapultépec (igual que los episodios del sacrificio de ♀Coyolxauhqui y ♀Quetzalcóchtli) tuvo lugar en el año de amarrar los años, cuando se encendía el Fuego Nuevo. Sin embargo la consecuencia de ese hecho fue que los mexicas fueron a Tizaapan-Culhuacan, donde se casaron con culhuas, y en particular con mujeres culhuas, iniciando así la conjunción de los códigos matrimoniales y espaciales entre los mexicas y los toltecas-culhuas.

El sacrificio final fue cuando los mexicas mataron ritualmente a la princesa culhua que debía convertirse en la esposa/madre/abuela/hermana de su dios. De ese modo alcanzaron la fórmula última para la conjunción entre el sol y la tierra, en el matrimonio en el plano divino entre Huitzilpochtli y ♀Toci. A continuación los tenochcas repitieron esa conjunción a nivel de los mortales con el matrimonio de su primer rey, como representante de Huitzilpochtli, y su propia madre, otra princesa

culhua que también es un aspecto de la diosa madre-tierra. En muchos de los relatos, como se señaló en el capítulo 2, la pareja real llegó a Tenochtitlan de Coatlichan ("Morada de la Serpiente"), donde ♀Ilancueitl había llevado a Acamapichtli durante la noche y se encontraban bajo la protección de Acolmiztli, uno de los aspectos de la divinidad del Inframundo. Así Coatlichan equivale a Coatépec en su aspecto de umbral. Se encuentra en el lado oriental del valle, la dirección de donde emerge el sol del Inframundo en su ciclo diario. Por eso Acamapichtli era equiparado al sol naciente (como Huitzilopochtli), y su esposa/madre era la tierra que lo amparaba en su viaje nocturno. Así, la dinastía de Tenochtitlan iniciada por ellos representaba otra alternación de cielo y tierra, pero en este caso la alternación era en el contexto de la genealogía. La reina tenochca recorría sus ciclos durante toda la dinastía, reapareciendo a intervalos significativos con respecto a los reinados de los reyes (representantes del sol), en la forma inmortal y autorregeneradora de la diosa tierra.

El papel y la función de esas mujeres, las "reinas" de Tenochtitlan, princesas y diosas sacrificadas, puede resumirse tentativamente afirmando que unen varias series de acontecimientos que eran percibidos como ciclos alternantes. En realidad eran causa del comienzo del ciclo siguiente, proporcionando el dinamismo necesario para mantener la sucesión cíclica en movimiento al término de un ciclo y el comienzo del siguiente, en la alternación de los días y las estaciones, de las hegemonías políticas y de los reyes. Éste es otro aspecto de su fusión de los papeles de parentesco, puesto que tienen que reaparecer constantemente en cada episodio cíclico, como abuela, madre, hermana, esposa e hija de los principales personajes masculinos, que también son equivalentes entre sí. Todas estas características se entrelazan con su identificación con la diosa madre-tierra, a quien se describe como "nuestro comienzo" y "nuestro fin" (*Codex Telleriano-Remensis*, 1899:160). Está al comienzo y al final porque sus muchas manifestaciones corresponden a las cuatro etapas de la vida —juventud, fecundidad, madurez, y vejez y muerte (Sullivan, 1982:30)— como una metáfora de la naturaleza cíclica, y por consiguiente de la inmortalidad, del cosmos.

Esa deidad femenina es representada en la historia y la

genealogía aztecas como mujeres de distintas edades, en generaciones tanto ascendentes como descendentes. Es inmortal, no porque no muera, sino porque envejece y muere pero luego renace. Es la tierra y el maíz (Brundage, 1979:242) que crece de ella para mantener a la humanidad en sus permutaciones estacionales de concepción, crecimiento, madurez y muerte —es decir, siembra, crecimiento, cosecha y comida. El maíz es "muerto" y comido por la gente para darles vida; así el destino de muchas de estas mujeres fue la muerte violenta en el contexto del sacrificio y a veces el de ser devoradas.

La realidad que se enfrenta en la cosmología azteca era que la muerte es fundamental para el completamiento del ciclo (Klein, 1975:83), pues prepara el camino para el nacimiento de un nuevo ciclo y la continuación de la vida. Las muertes de las mujeres impulsaron a los mexicas hacia adelante en forma cíclica, porque aunque ostensiblemente fueron cada vez a diferentes ciudades antes de fundar Tenochtitlan, en realidad estaban siempre regresando a la metafórica tierra prometida —Aztlán, Coatépec, Chapultépec, Tizaapan, Tenochtitlan— que era a la vez el comienzo y el fin del ciclo. Sólo el movimiento del inicio real del viaje (Aztlán) y hacia el punto final real (Tenochtitlan) no está marcado por muertes sacrificiales de la deidad madre, porque esas muertes sólo ocurrían al completarse un ciclo. El comienzo de la migración saliendo de Aztlán fue el comienzo del primer ciclo, por eso no hubo sacrificio. Por esa razón se consideraba que ♀Coatlicue estaba aún viva en Aztlán/Culhuacan, en el relato de Durán de cómo Motecuhzoma I envió mensajeros en busca de la patria original de los aztecas. Del mismo modo, una vez que el pueblo se estableció en Tenochtitlan —la última de las manifestaciones de la tierra prometida— ya no se iban a ir, y el ciclo no terminaría hasta que terminara su mundo (cosa que ocurrió con la llegada de los españoles).

Esta prolongada digresión hacia las historias de los sacrificios de mujeres de los mexicas ha servido para mostrar que ♀Ilancueitl/♀Atotoztli era parte de un esquema mayor, como generatriz y diosa/madre. Era la mujer quintaesencial, que reaparecía continuamente en la genealogía desempeñando todos los principales papeles de parentesco con respecto a los reyes. La reina de Tenochtitlan era la única de todas esas mujeres

que no fue sacrificada, porque en lugar de cortar relaciones, su matrimonio finalmente unió a los mexicas con el linaje gobernante antiguo y original. Siguiendo el modelo expresado en la forma más explícita por  $\varnothing$ Toci, era la abuela, la madre y la esposa del primer rey tenochca, Acamapichtli (y si Huehue Acamapichtli de Culhuacan es un duplicado de Acamapichtli de Tenochtitlan, su tía/hermana también).

Para completar el modelo abstracto de matrimonio incestuoso regio dentro de la dinastía, debe ser también la hija del rey. Hasta ahora, las otras mujeres consideradas aquí han asumido todos los papeles de parentesco primarios, pero dentro de la genealogía de Tenochtitlan,  $\varnothing$ Ilancueitl/ $\varnothing$ Atotoztli ha aparecido primariamente en la generación de Acamapichtli y en la primera y segunda generaciones por encima de él, no en una generación inferior. Sin embargo en el próximo capítulo se verá que esta mujer reaparece efectivamente como hija, no en la generación siguiente, sino como bisnieta de la generatriz de la dinastía, después de un ciclo de cuatro reyes. El papel que desempeñó entonces fue tan crucial como el de su antepasada, pues ennobleció de nuevo la dinastía, iniciando un nuevo ciclo exactamente igual que como lo había hecho su bisabuela.

## LAS HIJAS DE MOTECUHZOMA

Para ser completo, el modelo abstracto de fusión de los principales papeles de parentesco femeninos (de acuerdo con la fig. 2.15) requiere una mujer en una posición descendente, una hija. Esa mujer existe en las historias genealógicas de Tenochtitlan, y sus características ponen de manifiesto su equivalencia estructural con la primera reina. Sin embargo no aparece en la dinastía como hija del primer rey sino del quinto, Motecuhzoma I. Su ubicación en la genealogía en ese punto confirma el ciclo dinástico esbozado en el capítulo 1 y aísla aun más a Motecuhzoma I de los reyes segundo, tercero y cuarto, separación que ya se ha examinado con base en la ubicación generacional en la sucesión de los reyes.

La relación de esta segunda mujer con la fundadora se revela en forma evidente en su nombre, porque también ella se llama ♀Atotoztli. Igual que su antepasada del mismo nombre, fue la generatriz de la mitad de la dinastía de Tenochtitlan. Además según muchas de las tradiciones históricas proporcionó a los reyes posteriores el derecho a gobernar. Esa cualidad se revela en los diferentes relatos concernientes a la sucesión al trono después de la muerte de Motecuhzoma I. Hay más incongruencias en los documentos acerca de quién debía suceder a Motecuhzoma I, y sobre qué base, que con respecto a ningún otro rey de Tenochtitlan. Es en este ambiguo punto que aparece para rejuvenecer el linaje real. De acuerdo con algunos textos, ella incluso reinó como reina por derecho propio, como lo había hecho antes ♀Ilancueitl.

Esta mujer clave —que es a la vez hija (para concluir el ciclo de la dinastía) y madre (para iniciar el ciclo siguiente)— reaparece una vez más en la genealogía, al final de la línea de los reyes de Tenochtitlan, como hija de Motecuhzoma II. Su nombre de nacimiento era ♀Tecuichpo, pero es mencionada general-

mente por el nombre que le dieron los españoles, Isabel. ♀Tecuichpo es la única entre todas estas mujeres de la que puede decirse que tiene una realidad histórica, puesto que sobrevivió a la conquista y vivió muchos años en la colonia. Como desempeñó el último papel femenino para cerrar el segundo ciclo dinástico de Tenochtitlan, fue emparejada con Cuauhtémoc, el sucesor de Motecuhzoma II, el último gobernante de Tenochtitlan elegido por los mexicas. Cuauhtémoc literalmente, y ♀Tecuichpo figurativamente, intentaron pero no lograron continuar la era de la hegemonía de Tenochtitlan, marcando el fin del "sol" azteca.

Como ♀Tecuichpo y sus contemporáneos Motecuhzoma II y Cuauhtémoc fueron conocidos por los españoles y desempeñaron sus papeles en el crítico momento del contacto entre europeos y aztecas, los acontecimientos históricos de sus vidas se convirtieron en un punto focal para ambos lados en la creación y manipulación de las tradiciones históricas. Esto se revela, por ejemplo, en intentos deliberados de reescribir la genealogía de Tenochtitlan de manera que las dos hijas de los dos Motecuhzomas se casen con un pariente de exactamente el mismo grado de parentesco biológico, como se detalla en este capítulo, y en la aparición de tradiciones referentes a Motecuhzoma I paralelas a acontecimientos de la vida de Motecuhzoma II, que se examinarán en el próximo capítulo. Estas acciones son parte del proceso de reescritura de la historia azteca para hacerla conforme a sus ideas del espacio-tiempo cíclico, pero es igualmente importante notar la fuerte contribución española. En particular, los relatos referentes a las mujeres clave, que reaparecían a intervalos cíclicos y eran un aspecto de la diosa madre-tierra, no se pueden entender sin hacer referencia a una contrapartida europea traída por los españoles, la Virgen María. Sus semejanzas con las "reinas" de Tenochtitlan se examinan al final de este capítulo.

#### ♀ATOTOZTLI: HIJA DE MOTECUHZOMA I

Aun cuando en las tradiciones históricas son escasas las menciones de las mujeres miembros de la dinastía de Tenochtitlan,

hay una mujer en particular que destaca porque aparece inmediatamente después de la muerte de Motecuhzoma I. En ningún otro punto de la historia dinástica de Tenochtitlan hay tanta variación en las fuentes documentales acerca de cómo se transmitió la realeza al *tlatoani* siguiente. Esas variaciones adoptan cuatro formas principales: 1) la línea de gobierno pasó por la hija de Motecuhzoma, ♀Atotoztli, al hijo de ésta, Axayácatl, lo que significa que ♀Atotoztli tenía una cualidad intrínseca que ennoblecía a sus hijos; 2) la línea de gobierno pasó por Tezozómoc, hijo de Itzcoatl, el cuarto *tlatoani* de Tenochtitlan, quien estaba casado con ♀Atotoztli, lo que permite cierta ambigüedad en cuanto al papel desempeñado por ♀Atotoztli en el ennoblecimiento de sus hijos; 3) ♀Atotoztli y Tezozómoc son mencionados como marido y mujer, padres de los reyes posteriores, pero no hay indicación de cuál de los dos transmitió a sus hijos el derecho a reinar, y 4) no hay mención de ♀Atotoztli y la línea pasa directamente a través de un hombre, ya sea Motecuhzoma o Tezozómoc. Así, algunas fuentes destacan a la mujer como vehículo de la transmisión del gobierno, otras insisten en el hombre, y hay otras que no dicen cómo continuaba la línea.

La mayor parte de esta información se presenta en los textos narrativos, pero ♀Atotoztli y Tezozómoc están retratados en por lo menos dos de los árboles genealógicos pictográficos. La *Genealogía de los príncipes mexicanos* ilustra el matrimonio entre ♀Atotoztli y Tezozómoc (fig. 4.1). Aparecen debajo de sus respectivos padres, Motecuhzoma I (a la derecha) e Itzcóatl (a la izquierda), y están unidos por una línea punteada, que indica que eran marido y mujer. Debajo de ellos están sus tres hijos que fueron reyes: de izquierda a derecha, Tízoc, Axayácatl y Ahuízotl. Este documento fue preparado presumiblemente por los herederos de Tízoc, puesto que sólo sus descendientes aparecen. Desde el punto de vista de Tízoc, y desde el punto de vista de sus herederos, su madre y su padre estaban cada uno a una generación de distancia de él, sus abuelos a dos, y así es como aparecen en este árbol genealógico.

El autor de este documento presentó información genealógica anterior sólo hasta donde era necesaria para probar el parentesco de los herederos de Tízoc con Itzcóatl y Motecuhzoma I, quien según la tradición repartió buena parte de las

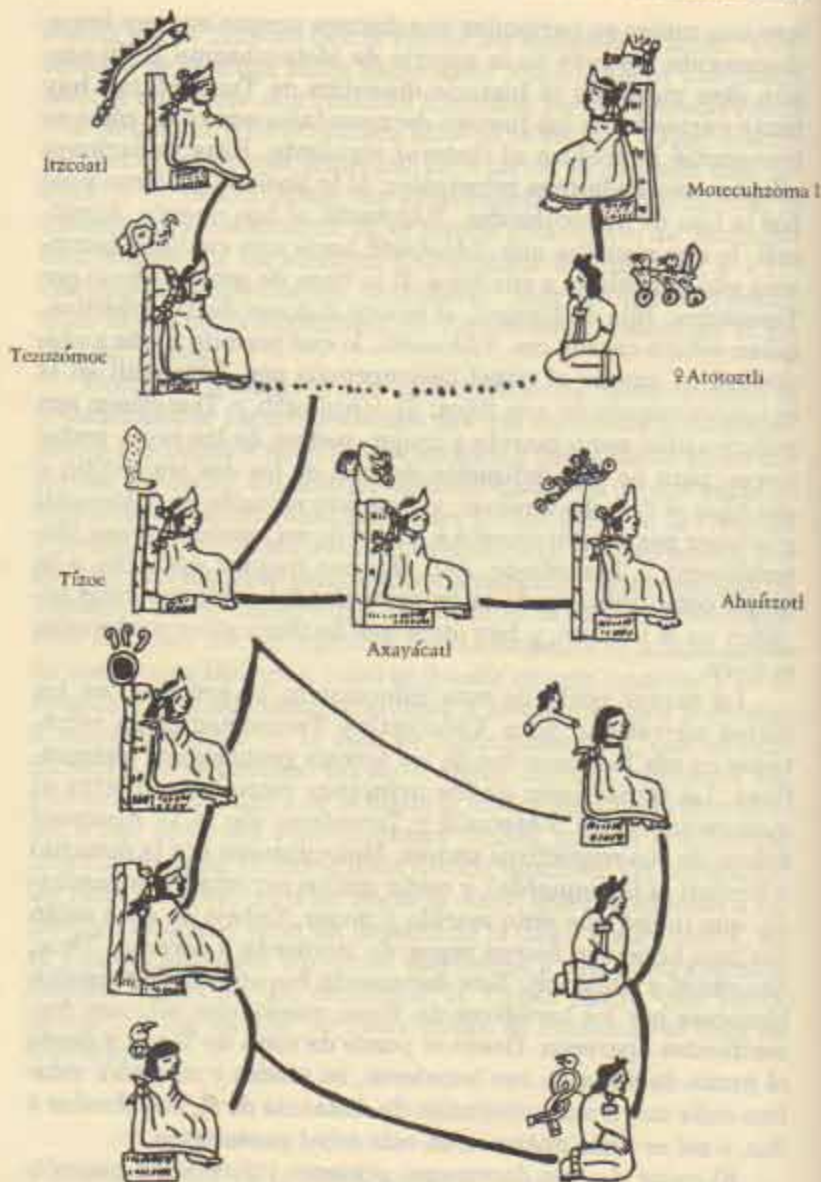


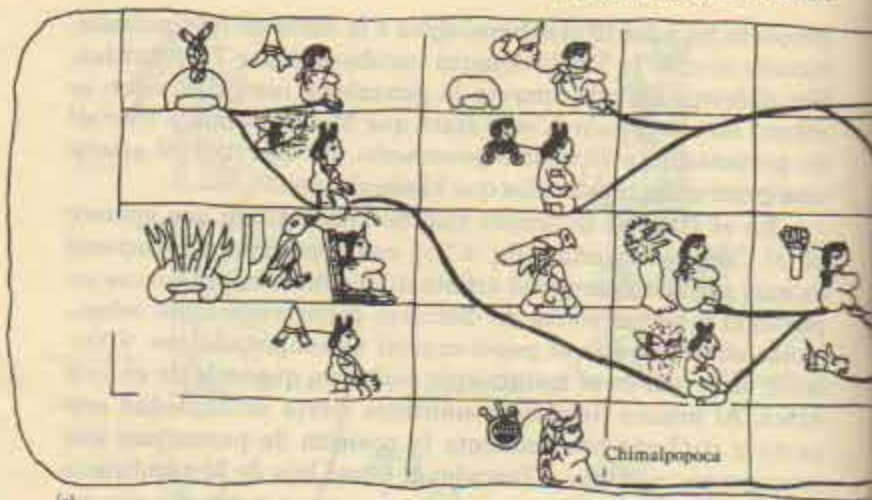
Fig. 4.1. Segunda mitad del árbol genealógico de la dinastía de Tenochtitlan según aparece en la *Genealogía de los príncipes mexicanos* (1958:lám. 1; texto omitido).

propiedades y los títulos heredables a la caída de Azcapotzalco, cuando se creó la Triple Alianza encabezada por Tenochtitlan. Sin embargo cuando aparece la genealogía completa, como se esbozó en el capítulo 1, está claro que Motecuhzoma e Itzcóatl no pertenecían a la misma generación, porque Itzcóatl estaba una generación más arriba que Motecuhzoma.

En el árbol de la familia real de Tenochtitlan que aparece en el *Codex mexicanus* (fig. 4.2b), esa diferencia generacional es muy explícita porque el artista dibujó finas líneas curvas separando a las personas de distintas generaciones. Es interesante observar que el papel crucial desempeñado por ♀ Atotoztli se revela en el tratamiento exclusivo que se le da en este árbol. Al mismo tiempo se mantiene cierta ambigüedad respecto a cuál era precisamente la posición de parentesco que ocupaba con respecto a Tezozómoc. Como hija de Motecuhzoma I está unida a su padre por una línea negra y aparece a una generación de distancia de él. Igual que todos los demás personajes dibujados mira hacia la derecha de la página, hacia las generaciones futuras. Pero encima de su retrato hay huellas de pisadas que llevan hacia la parte superior de la página donde hay una segunda imagen de ella, conectada a la primera por una línea. En su segunda aparición mira hacia la izquierda de la página, hacia las generaciones pasadas, directamente enfrente a Tezozómoc, hijo de Itzcóatl (cuyo glifo onomástico es una piedra, por el sonido "tetl"). No hay líneas que la conecten con Tezozómoc o con cualquiera de sus hijos; sin embargo la implicación de que es la esposa de él está clara porque sus hijos están a dos generaciones de distancia de él y a sólo una de ♀ Atotoztli, quien está ya a una generación de distancia de Tezozómoc.

Lo que en el *Codex mexicanus* se encuentra representado pictóricamente está relatado en forma narrativa en la *Historia chichimeca* de Ixtlilxóchitl (1977:230-259), pero no en las otras historias del mismo autor. En esta versión ♀ Atotoztli era el único descendiente legítimo de Motecuhzoma, de modo que sin ella su linaje habría concluido. Ella se casó con Tezozómoc, hijo de Itzcóatl, es decir hijo del hermano del padre de su padre (HHPP), y entre los hijos de ambos estuvieron los tres reyes siguientes, Axayácatl, Tízoc y Ahuízotl.

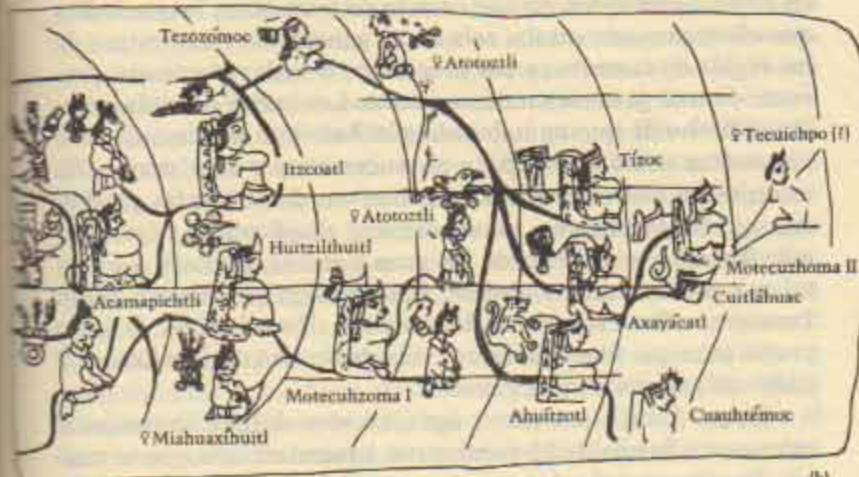
Algunas de las historias de autores franciscanos no dan el



(a)

Fig. 4.2. El árbol genealógico de la dinastía de Tenochtitlan según aparece en el *Codex mexicanus* (1952:láms. 16-17; personajes menores omitidos): a) primera parte, mostrando a los antepasados de algunas de las mujeres que ingresaron a la dinastía por matrimonio; Chimalpopoca está en el centro abajo; b) segunda parte, que empieza con Acamapichtli a la izquierda, frente al glifo de Tenochtitlan (en esta parte las generaciones están separadas por líneas curvas).

nombre de la hija de Motecuhzoma, pero le atribuyen una gran importancia. Esos textos afirman explícitamente no sólo que el linaje reinante pasó por ella sino que ella misma heredó el trono y gobernó como reina (véase también P. Carrasco, 1984:44 para otros documentos posteriores a la conquista que sostienen lo mismo). Ese papel se le atribuye en el *Origen de los mexicanos* (1941:274-275) y en la *Relación de la genealogía* (1941:253-254). Aquí Acamapichtli aparece como padre de los tres reyes siguientes, Huitzilhuítl, Chimalpopoca e Itzcóatl. La regla de sucesión, según esos dos relatos muy similares, era que los hermanos se sucedieran mutuamente por el orden de su nacimiento, y después heredara el trono el hijo del hermano mayor. Así, después de la muerte de Itzcóatl fue Motecuhzoma I, como hijo del hermano mayor, Huitzilhuítl, quien se convirtió en *tlatoani*. En estas versiones Motecuhzoma no tenía hermanos legítimos que lo sucedieran y sólo tenía un descendiente legítimo, una hija (cuyo nombre no se da). Ella heredó el trono y



(b)

reinó como *tlatoani*, sola o conjuntamente con su marido Tezozómoc.

En estas dos versiones Acamapichtli no fue coronado *tlatoani* sino que fue sólo un jefe o un señor importante, y por lo tanto su hijo Huitzilhuítl es mencionado como el primer *tlatoani* tenochca. Esa variante en el número de reyes hace que la hija de Motecuhzoma I, y no él, sea el quinto *tlatoani*, manteniendo el número de gobernantes en nueve. El franciscano o los franciscanos autores de estas historias explican la ausencia de su reinado como *tlatoani* en los anales como resultado del prejuicio de los analistas en contra de una mujer gobernante (1). Además en esos documentos consta que la hija de Motecuhzoma se casó con Tezozómoc, hijo de Itzcóatl, el último en reinar de los tres hermanos precedentes. Tezozómoc fue el padre de sus hijos, el siguiente conjunto de tres hermanos que reinaron en orden de nacimiento –Axayácatl, Tízoc y Ahuítzotl–, pero está claro que heredaron el trono directamente de la *tlatoani*, su madre, y no de su padre.

Estos relatos concuerdan punto por punto con el patrón descrito por Zantwijk (1978) en que los reyes del número dos al cuatro y seis al ocho son hermanos, adhiriendo firmemente a una regla de sucesión fraternal (capítulo 1). El problema que surgió al final del reinado de Motecuhzoma I, según se explica

en estos documentos, es que carecía de hermanos, lo que indica que efectivamente estaba solo en su generación en términos de las reglas de sucesión, y por lo tanto su heredero tenía que provenir de una generación descendente. Los textos además señalan el hecho de que no había ningún heredero legítimo de sexo masculino como razón para su sucesión por una mujer. Es interesante observar que Tezozómoc era de la misma generación que Motecuhzoma, como hermano clasificadorio suyo. Además Tezozómoc era hijo de un gran *tlatoani*, Itzcóatl, a quien tal vez podría haber sucedido. Sin embargo por alguna razón Tezozómoc fue excluido de la sucesión. No reinó por derecho propio sino que funcionó como consorte de una mujer *tlatoani* y padre de los tres reyes siguientes.

Estas fuentes en prosa agregan otro detalle importante referente a la hija de Motecuhzoma, concretamente que se casó con Tezozómoc a fin de asegurar que el derecho a reinar no saliera del linaje familiar fundado por Acamapichtli (*Origen de los mexicanos*, 1941:274; *Relación de la genealogía*, 1941:253). Esa afirmación indica que debido a la ausencia de un hijo o hermano legítimo de Motecuhzoma, la línea de descendencia pasaba a su hija y por ella habría pasado a sus hijos de cualquier linaje al que entrara por matrimonio. Para impedir que el trono pasara a otra familia se casó con un miembro del linaje de Tenochtitlan. En otras palabras, era ella y no Tezozómoc quien tenía el derecho a gobernar, a pesar de que Tezozómoc era hijo de Itzcóatl.

Otros dos autores franciscanos, Motolinía (1903:8) y Mendieta (1945:165), también se refirieron a ♀Atotoztli sin mencionar su nombre, e insistieron aún más en que la línea del derecho a reinar pasaba por ella. Ambos dicen que ella heredó el reino, pero lo que es aún más importante, ninguno de los dos menciona que su marido era hijo de otro rey. Por lo tanto no hay en estos textos ambigüedad sobre el hecho de que Axayácatl heredó el trono de su madre.

En contraste con estas fuertes indicaciones de las cualidades ennoblecedoras de ♀Atotoztli, otros relatos restan importancia a su papel o no mencionan la participación que pudiera haber tenido en el ennoblecimiento de los posteriores reyes de Tenochtitlan. La *Octava relación* de Chimalpahin (1983:129) dice solamente que Axayácatl, Tízoc y Ahuítzotli

eran nietos de Motecuhzoma, indicando implícitamente que reinaron por su herencia de él pero sin dar ninguna información acerca de cuál de sus progenitores era hijo de Motecuhzoma. Otros textos son oscuros acerca de si el derecho a reinar pasó por un hijo de Motecuhzoma o por un hijo de Itzcóatl. Por ejemplo, el matrimonio entre ♀Atotoztli y Tezozómoc está sólo implícitamente en la *Séptima relación* de Chimalpahin (1965:197, 206) y en la *Leyenda de los soles* (1975:128), y no se da ningún indicio sobre por quién pasaba la línea de sucesión. En la historia de Chimalpahin, los sucesores de Motecuhzoma—Tízoc, Ahuítzotli y Axayácatl—nacidos en ese orden (y que por lo tanto no reinaron en orden de edad según este texto) son mencionados como hijos de Tezozómoc y nietos de Itzcóatl y Motecuhzoma. Esa ambigüedad permite al lector suponer el matrimonio de Tezozómoc con una hija de Motecuhzoma, suposición reforzada, desde luego, por los otros relatos que lo afirman explícitamente. La versión de la *Leyenda de los soles* es aún más breve, e indica que Axayácatl era nieto de Motecuhzoma e Itzcóatl sin mencionar a ningún hijo de ninguno de los dos.

También hay versiones que indican que el derecho a reinar fue transmitido por Itzcóatl a Axayácatl a través de su hijo Tezozómoc, destacando la línea de sucesión masculina y negando no sólo la contribución femenina sino todo el linaje fundado por el padre de Motecuhzoma, Huitzilfuitl. La *Crónica mexicáyotl* (Tezozómoc, 1975:109, 111-112, 114), tan detallada en su descripción de los papeles de la madre y esposa del primer rey, no dice nada de la esposa de Tezozómoc, madre de futuros reyes, mientras que la *Tercera relación* de Chimalpahin (1965:97, 103) la presenta como una mujer del pueblo, de manera que no hay ningún vínculo entre Tezozómoc y la hija de Motecuhzoma. Estos dos textos además mencionan a varios hijos de Motecuhzoma I como posibles herederos de su título, incluyendo a un hijo legítimo, Iquéhuac. Por lo tanto en estos relatos nunca se plantea el problema de la falta de un hijo varón que permitiera que el derecho a reinar continuara por la línea de Motecuhzoma. En realidad, en la *Tercera relación* se dice que Iquéhuac reinó brevemente después de la muerte de su padre antes que Axayácatl ascendiera al trono.

El comentario en español agregado a las pinturas del



*Codex Mendoza* (1964:20-28), que menciona dos hijos varones de Motecuhzoma I, presenta sin embargo la línea de gobierno pasando directamente de Itzcóatl a través de Tezozómoc a Axayácatl y de ahí a los hijos de Axayácatl, Tízoc, Ahuítzotl y Motecuhzoma II (un caso raro y no carente de ambigüedades de Motecuhzoma II como hermano del gobernante anterior). En esa genealogía parcial, igual que en los dos relatos mencionados antes, no se menciona el parentesco que unía a esos reyes posteriores con Motecuhzoma I. Por lo tanto parece que la línea de Motecuhzoma termina, y todos los reyes posteriores son del linaje de Itzcóatl.

Finalmente, hay otra solución que evita el problema de si el derecho a reinar de Axayácatl venía por la hija de Motecuhzoma I o por el hijo de Itzcóatl: en algunos relatos Motecuhzoma es mencionado como padre, en lugar de abuelo, de Axayácatl. La eliminación de la generación intermedia significa que Axayácatl hereda el trono directamente de su padre. Esta versión se encuentra en la tradición de la Crónica X (*Codex Ramírez*, 1980:67; *Crónica mexicana*, Tezozómoc, 1980:411; Durán, 1967:II:250; Tovar 1972:58), una de las historias de Ixtlilxóchitl (1975:410; pero no su *Historia chichimeca*, como se ha señalado más arriba), y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941:231, 233), si bien el parentesco de Axayácatl con Tízoc y Ahuítzotl varía en los distintos documentos.

En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se funden varias generaciones, en cuanto Motecuhzoma I, hijo de Huitzilhuítl, aparece como padre de Axayácatl, Tízoc y Ahuítzotl, y también de Motecuhzoma II y de Cuitláhuac, encubriendo el problema de la distancia generacional entre esos reyes posteriores. La Epístola proemial de la *Historia de Motolinía* (1951:78) presenta la versión más simplificada de todas. En ese relato Motecuhzoma I fue sucedido por su hija, que se casó con un pariente cercano (igual que en el otro texto de Motolinía citado más arriba) y fue sucedida por su *hijo*, Motecuhzoma II, eliminando completamente a Axayácatl, Tízoc y Ahuítzotl.

Tomadas en conjunto, todas estas fuentes demuestran una gran incertidumbre respecto al pasaje del derecho de sucesión después del reinado del rey del medio, Motecuhzoma I, aun cuando en general concuerdan en que su sucesor fue Axayácatl. En algunos textos Motecuhzoma I no tenía hermanos ni he-

rederos que lo sucedieran en la forma usual, preparando el escenario para el problema de la sucesión. En otros relatos en cambio tenía un hijo, Iquéhuac, que podría haberlo sucedido pero por alguna razón fue postergado en favor de Axayácatl (véase Zantwijk, 1978). También hay un problema en algunos textos sobre el orden de nacimiento de los tres reyes siguientes y sobre si reinaron en ese orden o si un hermano menor fue elegido antes que el mayor. Más esencialmente, hay ambigüedad sobre por quién pasó la línea de sucesión, puesto que los dos progenitores de Axayácatl eran hijos de *tlatoque* anteriores.

En ese interregno, que terminaría con la entronización de Axayácatl, una mujer desempeñó un papel muy importante, un pequeño papel o ningún papel. La misma situación se produjo al comienzo de la dinastía con respecto al origen del derecho a gobernar del primer rey de Tenochtitlan. Se dice que la primera reina, generatriz de la familia reinante de Tenochtitlan, ennoblecó a su marido-hijo y también que reinó como *tlatoani* por derecho propio, pero en algunos relatos no aparece para nada. La segunda ♀Atotoztli, después del quinto rey, es estructuralmente equivalente al par ♀Atotoztli/♀Ilancueitl asociado con el primer rey, lo que significa que la misma mujer apareció al principio y al final de la primera mitad de la dinastía. Ella cerró la línea de reyes iniciada por Acamapichtli por ser hija de Motecuhzoma I, y como indican algunas fuentes esa línea podría haber muerto con él. Ella la renovó casándose con Tezozómoc, un príncipe que no reinó. Ese acto regeneró la dinastía y la conservó en la casa gobernante ya establecida en Tenochtitlan impidiendo que el derecho a reinar se desplazara a otro linaje (según algunos textos). Dentro de la diversidad de las tradiciones históricas está claro, sin embargo, por varios indicios, que ♀Atotoztli, la hija de Motecuhzoma, tenía el poder de ennoblecer a los futuros reyes, igual que ♀Ilancueitl.

Hay cierta información sobre la terminología de parentesco en náhuatl antiguo que revela aún más la equivalencia de esas dos mujeres. ♀Ilancueitl y la segunda ♀Atotoztli estaban emparentadas entre sí como bisabuela y bisnieta, respectivamente. En náhuatl hay una construcción paralela para los nombres de esas posiciones que utiliza la distinción más viejo-más joven aplicada a parientes de una misma generación (Gardner, 1981:101). Esa construcción ha sido formulada como una regla

de la terminología de parentesco —la “Regla de fusión de parentesco desde bisabuelos hasta bisnietos”: “El hermano mayor de cualquier persona será visto como estructuralmente equivalente al bisabuelo de la misma persona, y al revés, el hermano menor de cualquier persona será visto como estructuralmente equivalente a su bisnieto” (Offner, 1983:193).

La equiparación de hermanas mayores-menores con bisabuela y bisnieta es exactamente lo que comunican las historias dinásticas. El emparejamiento de ♀Ilancueitl como hermana mayor de ♀Atotoztli al inicio de la dinastía es estructuralmente equivalente al emparejamiento de ♀Ilancueitl con la segunda ♀Atotoztli como bisnieta suya. La reaparición de ♀Atotoztli como hija de Motecuhzoma I completó así el primer ciclo dinástico.

#### ♀TECUICHPO: HIJA DE MOTECUHZOMA II

Así como una hija renovó la dinastía después de la muerte de Motecuhzoma I, el rey del medio, hubo una hija del último rey, Motecuhzoma II, de quien se dijo que poseía el derecho a reinar de su padre. Esa mujer, ♀Tecuichpo, conocida comúnmente por el nombre de Isabel que adquirió al ser bautizada, sobrevivió a la conquista y murió en 1551 (López de Meneses, 1948:495). Unas pocas fuentes la equiparan explícitamente con la hija de Motecuhzoma I haciéndola casarse con el primo y sucesor de su padre y así legitimarlo (véase, además de las fuentes citadas más abajo, P. Carrasco, 1984:44. Así, aun cuando aparece en pocos relatos, se han hecho esfuerzos por ubicarla en el mismo papel de las otras dos “reinas” a las que es estructuralmente equivalente.

El nombre ♀Tecuichpo no aparece en los dos más importantes relatos de testigos de la conquista. Uno de los conquistadores que escribió la historia de la conquista hacia el final de su vida, Bernal Díaz del Castillo (1970:230), registra tan sólo que Motecuhzoma II le dijo a Cortés que tenía un hijo y dos hijas legítimos, mientras que Cortés (1971:138) en sus cartas hablaba de un hijo y dos hijas que aparentemente murieron durante la retirada de los españoles de Tenochtitlan (1971:38 [1963:97]). Los textos historiográficos en prosa posteriores, es-

pecialmente los escritos por indígenas, son más detallados en relación con los descendientes de Motecuhzoma II. Aparecen mencionados en el *Origen de los mexicanos* (1941: 276; una hija y un hijo), la *Relación de la genealogía* (1941: 254; una hija y un hijo), la *Séptima relación* de Chimalpahin (1965: 275; dos hijas y un hijo), los *Anales de Tlatelolco* (1948:65, dos hijos), la *Historia chichimeca* de Ixtlilxóchitl (1977: 306; tres hijas y siete hijos), la *Crónica mexicáyotl* (Tezozómoc, 1975: 150-158; diecinueve vástagos [!]). *Los Anales de Cuauhtitlan* (1975: 61) sólo hablan de dos hijas, sin dar sus nombres.

En todas esas fuentes el descendiente que más destaca es la hija llamada Isabel. Su nombre prehispánico, que aparece en unos pocos textos, era ♀Tecuichpo o ♀Tecuichpoch. Por ejemplo, la *Crónica mexicáyotl* (Tezozómoc, 1975:156) se refiere a ella como Isabel Tecuichpo, indicando que la hija que llevaba el nombre náhuatl ♀Tecuichpo fue la bautizada como Isabel. En la *Historia chichimeca* de Ixtlilxóchitl (1977:306), sin embargo, su nombre original aparece como ♀Miahuaxóchitl (véase el capítulo 5 para un estudio de ♀Miahuaxóchitl como la madre de Motecuhzoma I y la esposa de Motecuhzoma II). ♀Tecuichpo ha sido traducido como “Bola de Algodón Real” (de *tecuhtli* = noble + *ichcatl* = algodón; López de Meneses, 1948:471). Sin embargo hay otra traducción más reveladora de su significación en la genealogía: “Hija del Señor” (Zantwijk, 1985: 305), de *tecuhtli* = señor + *ichpochtli* = hija, nombre que podría haber sido en realidad un título (Zantwijk, 1978:93).

Su apelativo como hija de señor está representado gráficamente en el *Codex Cozcatzin*, de fines del siglo XVI, donde aparece con su padre y un hermano (fig. 4.3a). El breve texto que acompaña al dibujo le da el nombre Isabel de Motecuhzoma y afirma que se casó con un español, Alonso de Alvarado (que debemos leer en realidad como Alonso de Grado) (Robertson, 1959: fig. 80). Lo más interesante de esta pintura es cómo está expresado el nombre en glifos. Ella y el hermano están unidos por líneas a su padre, que está sentado en un trono frente al glifo toponímico de Tenochtitlan. Isabel está dibujada directamente enfrente de Motecuhzoma, haciendo un ademán hacia su padre, mientras que el hermano está detrás de ella en una posición de menor importancia. El glifo onomástico de Motecuhzoma, la diadema del señor (*tecuhtli*) está encima del no-



(a)



(b)

Fig. 4.3 Representaciones de ♀Tecuichpo/Isabel: a) retrato de Motecuhzoma II, su hija Isabel y su hijo Tlacahuepan, en el *Codex Coscatzin* (según Robertson 1959: fig. 80; texto omitido), en que Isabel tiene el mismo glifo onomástico que su padre, la diadema del señor (el glifo de él está encima del nopal del glifo de Tenochtitlan); b) ♀Tecuichpo en la rendición de Cuauhtémoc a Cortés en el *Lienzo de Tlaxcala* (1964: (lám. 48) (ella es el único individuo con glifo onomástico).

pal que forma parte del glifo de Tenochtitlan. El nombre de su hijo está representado por un glifo que fonéticamente sería Tlacahuepan ("Viga humana", una cara sobre una viga de madera; el mismo nombre se da a un aspecto de Huitzilopochtli [Nicholson 1971b: cuadro 3]). Bautizado Pedro, Tlacahuepan también sobrevivió a la conquista y vivió hasta 1570 (Barlow, 1946a: 427), aunque según su hermana no fue reconocido por la Corona española (Duverger, 1983: 54).

Pero el glifo de su hermana es la misma diadema de gobernante que nombra a su padre. Es posible que el artista haya utilizado el mismo glifo porque tanto el padre como la hija tienen en su nombre el sonido de *tecuhtli*, pero el efecto de la pintura es que ella lleva el mismo nombre que el *tlatoani* reinante, Motecuhzoma, pero su hermano no. Ella parece estar ligada más directamente a la posición de su padre por ese hecho y también por estar colocada delante de su hermano. Se puede suponer que el artista estaba indicando el derecho de ella a gobernar como señor y a heredar el trono de su padre, derecho negado a su hermano sobreviviente, igual que su predecesora ♀Atotoztli fue considerada como la heredera legítima de Motecuhzoma I pese a la existencia de su hermano Iquéhuac.

El relato más completo de la vida de Isabel se encuentra en las obras de historiadores modernos que han investigado los archivos de comienzos del periodo colonial. En general se la identifica como una de las tres hijas de Motecuhzoma que él confió al ciudadano de Cortés junto con sus hermanas María y Marina (López de Meneses, 1948:472). Fue bautizada Isabel, posiblemente por la reina de España (1948:472), lo que puede haber sido una coincidencia o bien reflejo de alguna creencia de que ella era a su vez una "reina", la heredera de Motecuhzoma II. Fue entregada en matrimonio a un español, Alonso de Grado, pero él murió y a continuación ella pasó a ser amante de Cortés y tuvo una hija de él, Leonor Cortés Motecuhzoma, también conocida como Marina. Esa hija nació después de que ella se había casado con otro español, Pedro Gallego. Viuda otra vez, se casó por tercera vez en 1531, con Juan Cano de Saavedra (1948:475-480).

Lo que interesa aquí es que en las historias posteriores a la conquista ella desempeña en la genealogía real un papel similar al de la hija de Motecuhzoma I. Las semejanzas con ♀Ato-

toztli se encuentran en su matrimonio con el hijo del hermano del padre de su padre (HHPP, en este caso Cuauhtémoc, sucesor de Motecuhzoma II) y en su derecho al trono de Tenochtitlan, al que se hace alusión en el *Codex Cozcatzin*. Sin embargo los relatos no concuerdan en cuanto a si se casó con Cuauhtémoc, si Cuauhtémoc era efectivamente hijo del hermano del padre de su padre y si Isabel tenía algún derecho extraordinario al derecho a reinar.

Un punto de desacuerdo importante entre los distintos documentos se refiere al matrimonio con Cuauhtémoc. En varias fuentes coloniales, como dos testamentos escritos en 1647 (Barlow, 1946a:425) se dice que Cuauhtémoc se casó con una hija de Motecuhzoma II, pero esa mujer se menciona como María Motecuhzoma Cortés Xochitlmáztli ("Flor Venado"). La misma información proviene también de otro documento pictográfico, el *Codex García Granados*, de comienzos del siglo XVIII (Barlow, 1945a), pese a que no hay explicación para el "Cortés" incluido en el nombre. Bernal Díaz del Castillo (1970:328; 1983, cap. CXXX, p. 404) también afirma que Cuauhtémoc se casó con una de las hijas de Motecuhzoma II pero no da su nombre. En su testamento Isabel se declara heredera de Motecuhzoma (López de Meneses, 1948:328), pero nunca dice haber estado casada con Cuauhtémoc.

Por otra parte, unos pocos relatos indican que Cuauhtémoc efectivamente se casó con Isabel Tecuichpo (por ejemplo, P. Carrasco, 1984:62). Uno de ellos es un relato en prosa tardío, la historia escrita en el siglo XVIII por Clavijero (1976:378). Lo mismo implican las pinturas del *Lienzo de Tlaxcala*, en la escena que muestra la rendición de Cuauhtémoc (fig. 4.3b). Según una interpretación de esa escena (*Lienzo de Tlaxcala*, 1964:78, lám. 48), Cortés está a la izquierda con su intérprete indígena, Marina, detrás. Cuauhtémoc está de pie frente a él (se supone que es Cuauhtémoc, aunque su nombre no aparece). Por encima de ellos hay cuatro mujeres observando la rendición, y sólo una de ellas tiene un glifo onomástico, que consiste en una cabeza de anciano (*técul*), una flor de algodón (*íchtcatl*) y volutas de humo (*pochtli*), lo que da el sonido de las sílabas de Tecuichpoch. La pintura indica una asociación entre Cuauhtémoc y Tecuichpo, que se rinden a Cortés al mismo tiempo. Como esta fuente no tiene texto que acompañe a las

pinturas (con excepción de unas pocas glosas breves), no está claro si los dos estaban casados, aunque parece probable.

La afirmación más estridente de que Isabel había estado casada con Cuauhtémoc y era la principal heredera de Motecuhzoma fue hecha por su tercer marido, Juan Cano. Éste intentó en varias ocasiones reclamar ciertas concesiones en nombre de su esposa, y en una carta a Carlos V afirmaba que Motecuhzoma II y su único hijo legítimo habían sido muertos y que la que ahora era su mujer había sido injustamente despojada de su herencia como única heredera legítima del imperio encabezado por Tenochtitlan (López de Meneses, 1948:487). La afirmación de Cano de que Isabel había estado casada con Cuauhtémoc fue hecha en una entrevista que tuvo en 1544 con Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1945:134). En esa entrevista Cano dijo que su mujer, Isabel, y el hermano de ésta, llamado aquí Axayácatl, eran los únicos herederos legítimos de Motecuhzoma II. El hermano fue muerto por Cuauhtémoc, sobrino de Motecuhzoma, que había pasado a reinar después del breve gobierno de Cuitláhuac, hermano de Motecuhzoma. A fin de afirmarse mejor como *tlatoani*, dijo Cano, Cuauhtémoc se casó con Isabel, pero no tuvieron descendencia. Así, tenemos aquí una afirmación del matrimonio y de las cualidades legitimadoras de Tecuichpo, pero Cuauhtémoc aparece como sobrino de Motecuhzoma en lugar de primo (parentesco mencionado también en la historia de Durán [1967:II: 549]).

Otra fuente que habla de ese matrimonio es uno de los dos textos escritos por franciscanos anónimos a pedido de Juan Cano y mencionados a veces como Relaciones Cano: la *Relación de la genealogía* y el *Origen de los mexicanos*, que datan de alrededor de 1532. La *Relación de la genealogía* (1941:254-255) dice de Isabel que era hija de Motecuhzoma y que se casó con Juan Cano. El hijo legítimo de Motecuhzoma, llamado de nuevo Axayácatl, debía haber sucedido a su padre pero fue muerto por los propios aztecas (véase también la *Crónica mexicáyotl* [Tezozómoc, 1975:], que da a Axayácatl como su único hermano entero). En este relato no aparecen Cuitláhuac y Cuauhtémoc.

El otro documento, el *Origen de los mexicanos* (1941:276-277), agrega el detalle de que Cuauhtémoc se casó con Isabel después de haber sido elegido para reinar. Lo hizo, dice el documento, para legitimar su ascenso al trono, lo mismo que más

tarde Cano le dijo a Oviedo. Esta fuente por lo tanto implica que Cuauhtémoc mismo no tenía derecho válido a ascender al trono de Tenochtitlan, pese a que era hijo de un gran *tlatoani*, Ahuítzotl (según algunas versiones), y en todo caso pariente cercano de su predecesor Motecuhzoma. Supone además que casarse con la hija del difunto rey reforzaba el derecho de Cuauhtémoc. Ésta es la misma situación que se había presentado con la bisabuela de Isabel, ♀Atotztlí, hija de Motecuhzoma I. En realidad el autor del *Origen de los mexicanos* hace referencia a esa mujer anterior para explicar la conducta de Cuauhtémoc, diciendo que al casarse con Isabel, Cuauhtémoc seguía el modelo establecido por el matrimonio de Tezozómoc con ♀Atotztlí.

En la genealogía presentada en el *Origen de los mexicanos*, las dos mujeres se casan con el mismo tipo de pariente, si bien el parentesco biológico difiere un poco de otras fuentes en una forma esclarecedora. Aquí Isabel se casa con el hijo del hermano de su padre (HHP), en lugar del más habitual hijo del hermano del padre de su padre (HHPP), puesto que como padre de Cuauhtémoc aparece Abocaci, hermano de Motecuhzoma II; por lo tanto Cuauhtémoc era sobrino de Motecuhzoma en lugar de primo. A continuación el autor afirma, pero *únicamente* en este contexto, que esto ocurrió igual que cuando Motecuhzoma I casó a su hija con su sobrino, Tezozómoc, hijo de su hermano, Itzcóatl. Sin embargo antes el autor había expresado claramente que Itzcóatl era tío, y no hermano, de Motecuhzoma I, lo que significa que la hija del primer Motecuhzoma se casó en realidad con el primo de su padre (HHPP), una generación por encima de ella (las dos variantes aparecen en la fig. 4.4). Así, cuando llega a la descripción del matrimonio de Isabel —con Cuauhtémoc que ya ha sido establecido como sobrino y no primo de Motecuhzoma II— el cronista altera la posición del primer Motecuhzoma a fin de que el modelo de matrimonio resulte igual para las dos hijas. Por lo tanto la adherencia al modelo de la genealogía era más importante para el autor que mantener la consistencia con sus afirmaciones anteriores sobre el parentesco biológico exacto entre los reyes anteriores.

En la mayor parte de las otras versiones en que se detallan las relaciones de parentesco de Cuauhtémoc (por ejemplo, Ixtlixlóchitl, 1975:410; Ixtlixlóchitl, 1977:306; *Historia de los me-*

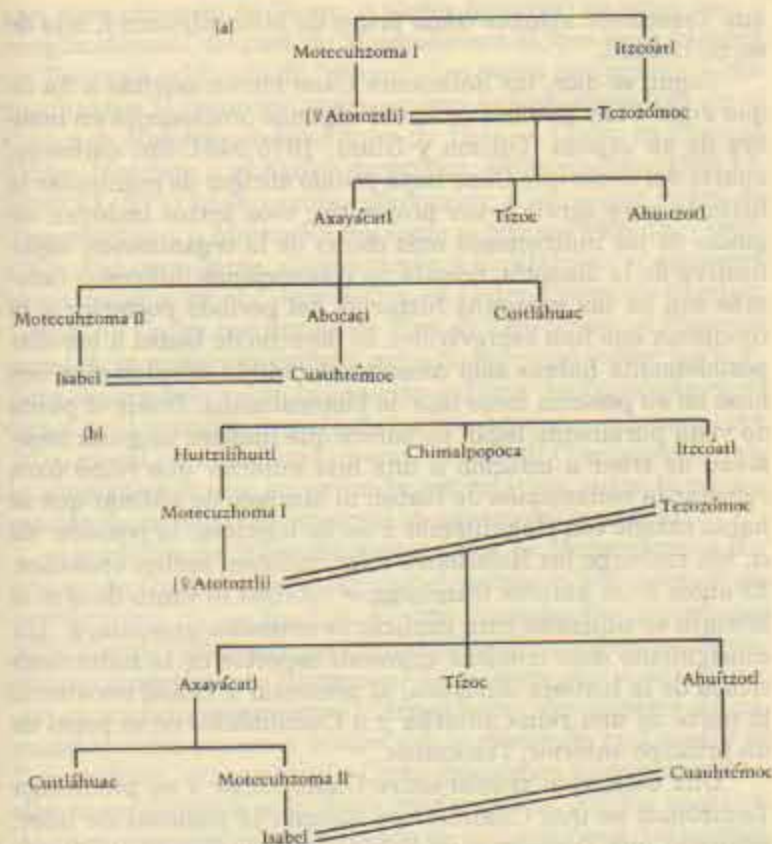


Fig. 4.4. Isabel asume el papel de ♀Atotztlí en el *Origen de los mexicanos*: a) en la genealogía "revisada", las dos hijas de los dos Motecuhzomas se casan con el hijo del hermano de su padre (el nombre de ♀Atotztlí aparece entre paréntesis porque en esta fuente no se menciona su nombre); b) en la versión habitual, Cuauhtémoc es hijo de Ahuítzotl, y las dos mujeres se casan con el hijo del hermano del padre de su padre (éste es el modelo completo de la dinastía, mostrando los papeles equivalentes de hombres y mujeres; compárese con la fig. 1.5).

*xicanos por sus pinturas* 1941:233; *Crónica mexicáyotl*, Tezozómoc, 1975:163; *Séptima relación* de Chimalpahín, 1965:236), se dice que era primo de Motecuhzoma II, hijo de su tío Ahuítzotl. Eso lo coloca en la misma relación de parentesco con Motecuhzoma II que Tezozómoc tenía con Motecuhzoma I, puesto

que Tezozómoc aparece como primo de Motecuhzoma I, hijo de su tío Itzcóatl.

Según se dice, las Relaciones Cano fueron escritas a fin de que Juan Cano pudiera reclamar algunas propiedades en nombre de su esposa (Gibson y Glass, 1975:345). Sin embargo, aparte del deseo que Cano haya podido abrigar de manipular la historia para servir a sus propósitos, esos textos incluyen algunas de las indicaciones más claras de la organización significativa de la dinastía, basada en concepciones indígenas (además son de las primeras historias del periodo posterior a la conquista que han sobrevivido). El derecho de Isabel a heredar posiblemente habría sido considerado válido simplemente con base en su posición como hija de Motecuhzoma. Desde el punto de vista puramente legal, no parece que hubiera ninguna necesidad de traer a colación a una hija anterior que reinó para reforzar la reclamación de Isabel, ni tampoco de afirmar que se había casado con Cuauhtémoc a fin de legitimar la posición de él; sin embargo las Relaciones Cano incluyen ambos episodios. El autor o los autores franciscanos estaban al tanto de que la historia se utilizaba para explicar la situación presente, y por consiguiente esas crónicas expresan aspectos de la naturaleza cíclica de la historia dinástica, al presentar a Isabel reviviendo la parte de una reina anterior y a Cuauhtémoc en el papel de un príncipe anterior, Tezozómoc.

Una distinción crucial entre Cuauhtémoc y su predecesor Tezozómoc es que Cuauhtémoc asumió la posición de líder, mientras que Tezozómoc no lo hizo, aunque ha sido calificado de "presunto sucesor" (P. Carrasco, 1984:61). Sin embargo, de acuerdo con el patrón presentado antes con referencia a los maridos de las mujeres clave, hay cierto desacuerdo acerca de si Cuauhtémoc fue un verdadero *tlatoani*. Son del mismo tipo de las incongruencias examinadas antes en relación con Acamapichtli y Tezozómoc (las contradicciones acerca de si el derecho a reinar pasó por este último o por su esposa).

La historia de Durán (1967:II:558), por ejemplo, dice que Cuauhtémoc fue coronado rey; Ixtlilxóchitl (1975:410) lo llama el "último rey". Sin embargo, Acosta (1940:565), autor posterior en la tradición de la Crónica X, dice que Cuauhtémoc no fue un verdadero rey y que el "último rey" fue Motecuhzoma. Las ilustraciones de los reyes en las fuentes de la Crónica X (Du-

rán, el manuscrito de Tovar, el *Codex Ramírez*) no muestran a ningún *tlatoani* después de Motecuhzoma II, que en la historia de Tovar es calificado de "último". Los reyes posteriores a Motecuhzoma II tampoco aparecen con sus predecesores en el *Codex de Huichapan*, los *Anales de Tula*, el *Codex en Cruz*, el *Codex Mendoza* o el *Codex Azcatitlan*. Chimalpahin (1958:12; 1965:61, 271) hace varias referencias a los *nueve reyes* de Tenochtitlan y a Motecuhzoma como el último (1958:127; 1965:122). Por otra parte, Cuauhtémoc y Cuitláhuac sí aparecen como *tlaloque* en el *Codex Aubin*, el *Codex Cozcatzin* (Barlow, 1946b), el *Codex mexicanus*, la *Tira de Tepechpan*, el *Plano en papel de maguey* y la lista de reyes de Sahagún (véase fig. 1.3). Este desacuerdo sobre la posición política de Cuauhtémoc es típico de la posición incierta de los hombres que se casaron con ♀Ilancueitl (Acamapichtli) y con ♀Atotoztli (Tezozómoc), y de la ambigüedad que surge en la articulación entre la consumación de un ciclo dinástico y el co-mienzo del siguiente.

La adición de ♀Tecuichpo como hija de Motecuhzoma II y esposa de Cuauhtémoc completa el patrón cíclico para la genealogía real (véase fig. 1.5). El ciclo dinástico fue iniciado por ♀Ilancueitl/♀Atotoztli, una mujer dividida en dos manifestaciones (generalmente hermanas) de manera que pueda aparecer en varias generaciones y desempeñar dos papeles de parentesco como esposa y madre del fundador de la dinastía de Tenochtitlan, Acamapichtli. Como generatriz y ennobecedora, ella es equivalente a la diosa madre-tierra. Así los acontecimientos ocurridos en la fundación de la familia real, incluyendo la fusión de dos papeles de parentesco ocupados por una misma persona, ocurrieron en otros episodios del ciclo de la historia mexicana referente a la madre tierra en una variedad de sus manifestaciones conocidas. El ciclo iniciado por ella se completó con su segunda manifestación, de nuevo como ♀Atotoztli, hija de Motecuhzoma I, su bisnieta (= hermana menor), donde se encuentra en una posición descendente con respecto a su marido pero después de su matrimonio se une a su generación. Aparece una vez más, de nuevo como bisnieta, hija de Motecuhzoma II. Su capacidad de renovar la dinastía una vez más casándose con el hijo del hermano del padre de su padre (HHPF), como lo había hecho su predecesora, sobrevive en documentos posteriores como parte de esa concepción cíclica.

Se revelan así postulados básicos de la cosmología y el concepto de la realeza aztecas que subyacen a la recreación de la dinastía de Tenochtitlan en las tradiciones históricas (la forma real de la dinastía no está en discusión aquí), incluyendo: la diosa madre-tierra como generatriz última, el poder generativo derivado de la unión de oposiciones, la fusión de posiciones y sucesión posicional por la que hombres y mujeres de la dinastía real se remplazan mutuamente en forma constante para mantener la línea de descendencia y la esencia de la realeza, y la naturaleza cíclica del espacio-tiempo. Las oposiciones que —una vez reconciliadas— fundaban y ennoblecían la dinastía no eran solamente hombre *versus* mujer sino la más básica separación sociocultural, chichimecas *versus* toltecas (culhuas), del mismo modo que todas las cosas fueron creadas a partir de los poderes generativos del dios de la dualidad.

El origen de la dinastía se refleja en el precedente origen de la deidad tutelar, un dios celestial, que nace de la tierra, su madre (la separación cósmica original que también servía como metáfora de los ciclos de los días y las estaciones). De ese modo, la creación de la genealogía estaba fundada en el espacio-tiempo primordial de la cosmogonía original, puesto que la madre de los reyes de Tenochtitlan era también la madre de los dioses y es la tierra la que da origen a toda vida. También ocurre dentro del espacio-tiempo en el umbral entre el reino de los dioses y el reino de los hombres, puesto que la madre de los reyes de Tenochtitlan fue también la madre de toda la humanidad en Chicomóztoc. Y está en el espacio-tiempo en la frontera entre la edad de oro de los toltecas y la nueva era de los aztecas, puesto que la madre de los reyes de Tenochtitlan derivaba del pasado tolteca pero pertenecía al presente azteca. Por último, debería haber sido recreada en la articulación del espacio-tiempo entre las eras azteca y española, puesto que Isabel —que unió al mundo azteca con el mundo español en la forma más obvia en su relación con Cortés, el ostensible dirigente de esa nueva potencia política— fue la última manifestación de esa mujer crucial que funcionaba para continuar los ciclos del tiempo y el espacio vinculando entre sí a sus elementos masculinos.

## LA REINA-MADRE ESPAÑOLA

A esta altura será instructivo indagar cuánto de este modelo puede ser posterior a la conquista (resultado del diálogo entre el español y el indígena) y cuánto es anterior (véase también el capítulo 6). En el capítulo 2 se ha señalado que los egipcios tenían ideas idénticas a las de los aztecas sobre la fusión de papeles de parentesco primarios en el linaje faraónico organizada de manera que correspondiera a las acciones de sus dioses. Esto podría aparentemente favorecer la idea de independientes concepciones paralelas de aplicación de modelos genealógicos (véase el capítulo 7), pero en realidad los españoles habían traído ese modelo al Nuevo Mundo, puesto que la historia bíblica incluía el modelo de sucesión posicional faraónica (Leach, 1983). La fusión de los papeles de parentesco ocurre en su forma más explícita y con el máximo detalle en la Sagrada Familia, aunque al igual que los textos aztecas “las versiones bíblicas retroceden ante las implicaciones más extremas de incesto” (1983:54), y al igual que en el caso de los reyes y las reinas de Tenochtitlan, evitan esas implicaciones dividiendo el papel de los personajes esenciales, masculino y femenino, entre varios individuos.

La Virgen María parece haber sido la principal divinidad traída por los españoles a la Nueva España. Según las cartas de Cortés (1971, 1963), a los reyes de España y la historia de la conquista escrita por Díaz del Castillo (1970), los españoles erigían cruces de madera y junto a ellas colocaban imágenes de la Virgen dondequiera que llegaban. Comparado con María, Jesús era una deidad menor, que sólo aparecía en manifestaciones más débiles como un niño recién nacido, un crucificado agonizante (Kurtz, 1982:206) o un difunto residente en el otro mundo.

El alto grado de marianismo entre los primeros conquistadores (Lafaye 1976:224, 226; Vargas Ugarte, 1947:28-29, 46), unido al intenso interés manifestado por los indígenas hacia la Virgen María, contribuyó a la más poderosa síntesis de las diosas madres azteca y europea, la Virgen de Guadalupe. Inspirada en parte por la Virgen de Guadalupe de Extremadura, en España, región natal de muchos de los conquistadores, incluso Cortés (Lafaye, 1976:217, 226; Uchmany, 1980:33), la Virgen de Guadalupe es hasta hoy la manifestación religiosa más im-

portante de México y la imagen singular del sincretismo cristiano-indígena (véase especialmente Kurtz, 1982 y Lafaye, 1976, sobre la creación de la Virgen como resultado de procesos dialécticos entre ambas culturas).

De acuerdo con el mito original de la Virgen de Guadalupe (Kurtz 1982: 194), María se le apareció a un indio en 1531 en el cerro del Tepeyácac, o Tepeyac, al norte de Tenochtitlan. Tepeyácac era un santuario y centro de peregrinación prehispánico (Gibson, 1964:133) dedicado a ♀Tonan, "nuestra madre", un aspecto importante de la diosa madre-tierra (Sahagún, 1956: libro II:352). Cuando el arzobispo de México ordenó la construcción de un santuario dedicado a la Virgen en el lugar donde había aparecido, en realidad estaba autorizando a los indios a continuar una práctica religiosa prehispánica, cosa que no escapó a la observación de religiosos como Sahagún y Durán (Uchmany, 1980:33-34), que conocían bien las creencias indígenas.

Además de esas síntesis de una divinidad nueva, después de la conquista el relato del Nuevo Testamento del nacimiento de Jesús influyó en muchas de las historias de concepciones partenogenéticas de dioses y reyes mexicas (véase especialmente en el capítulo 5 la concepción de Topiltzin en el *Codex Ríos*). Se podría incluso pensar en la posibilidad de que los indígenas hayan adoptado para sus propias diosas-madres y sus hijos dioses-reyes el modelo de la principal divinidad de los conquistadores, una mujer cuyo hijo, el dios-rey, había sido concebido por obra de un Espíritu Santo. Esta hipótesis resulta más intrigante si se tiene en cuenta que hubo otra mujer con un hijo rey que llegó a la Nueva España con Cortés, además de la Virgen y su hijo, y que por lo tanto fortaleció el modelo. Esa otra mujer era la reina de España; en esa época quienes gobernaban España eran Carlos V y su madre, la reina Doña Juana. Los españoles enseñaron a los aztecas no sólo a venerar a la Virgen María y su hijo Jesucristo sino también a obedecer a la reina Doña Juana y su hijo Carlos V (Cortés, 1971:XII). Sobre el conocimiento que tuvieron los indígenas de Doña Juana y su reacción ante ella sabemos menos, pero debe haber reafirmado la idea de que los españoles eran gobernados por reinas madres que eran tan poderosas como sus reales hijos y que tenían contrapartidas divinas en la Virgen María y Jesús.

Lo que es más significativo, la diosa madre-tierra azteca y la Virgen María son agentes clave en modelos genealógicos regios prácticamente idénticos. La Virgen corresponde a la "mujer de la discordia" en el modelo dinástico de los reyes de Tenochtitlan, en cuanto asume todos los principales papeles de parentesco. En la Trinidad cristiana, Dios es el padre de todos nosotros, de modo que Dios era el padre de María. En su manifestación como Espíritu Santo, Dios padre embarazó a María, actuando por lo tanto como cónyuge, en cuanto progenitor de su hijo Jesús, tercer aspecto de Dios como hijo. Por lo tanto Dios fue padre, esposo e hijo de María, y ella fue hija, esposa (la Novia de Cristo) y madre de Dios (Leach, 1983).

María tiene además toda otra serie de manifestaciones, porque su personalidad está dividida en las tres Marías que fueron testigos de la resurrección de Cristo (Leach, 1983:46). Hay ligeras variaciones entre esas tres mujeres en los cuatro Evangelios del Nuevo Testamento, y su identidad fundida aparece con la máxima evidencia en los Apócrifos, especialmente en los textos gnósticos. Por ejemplo en este pasaje del *Evangelio de Felipe* (59:6), *colección de meditaciones gnósticas del siglo II*: "Había tres que siempre andaban con el Señor: María, su madre y su hermana y Magdalena, la que era llamada su compañera. Su [sic] hermana y su madre y su compañera se llamaban todas María" (*apud* Brown et al. 1978:246). En la segunda frase, que contradice a la primera en forma sumamente significativa, María era la madre, la hermana y la compañera (= esposa) de Jesús— como madre, hermana y esposa de Jesús/ Dios, María presenta para una divinidad del Viejo Mundo el mismo patrón de relaciones que hemos mostrado aplicado a deidades aztecas y sus representantes mortales, los dioses de Tenochtitlan.

Si bien es posible que los aztecas hayan tomado prestado un modelo no indígena de virgen-madre, hay evidencia importante en favor de la idea de la creación independiente de este tipo de divinidad tanto en el Nuevo Mundo como en el Viejo para resolver dilemas filosóficos similares, especialmente porque la diosa madre-tierra azteca difiere de la Virgen María en formas significativas. Una clave evidente de la existencia prehispánica de las creencias referentes a la diosa azteca es que la historia del sacrificio de ♀Toci se representaba en la ce-



remonia anual de Ochpaniztli, y el nacimiento de Huitzilopochtli en Coatepec en la ceremonia anual de Panquetzaliztli (capítulo 7). Esas prácticas prehispánicas ponen de manifiesto una coincidencia entre las concepciones española e indígena. Además, la diosa azteca tenía atributos femeninos y masculinos, calidad andrógina que en encuentra en deidades de muchas culturas como "expresión de totalidad" (Eliade, 1969:111). Los franciscanos tenían conciencia clara de la naturaleza sexual dual de *¿Tonan*, "nuestra madre", transformada en la Virgen de Guadalupe, y temían que la Virgen fuera venerada como un dios antes que como una santa (Lafaye, 1976:239).

Además, si bien la Virgen María en sus múltiples relaciones con el Dios cristiano es similar a *¿Toci* en sus relaciones con Huitzilopochtli, hay entre las dos ideologías una diferencia fundamental, que forma parte de sus contrastantes concepciones del tiempo. Las relaciones de la Virgen con el Dios de la Trinidad tuvieron lugar durante la vida de ella, y su cuerpo fue elevado al cielo después de su muerte (la Asunción). Se consideraba que María no envejeció, y en sus imágenes aparece siempre como una mujer joven (Leach, 1983), mientras que su hijo Jesús pasó por las etapas de la vida, del nacimiento a la muerte y la resurrección. En el folclor mesoamericano contemporáneo Jesús es identificado con el sol en sus ciclos diario y anual (por ejemplo, Gossen, 1972; Ichon, 1973). Así, Cristo podría haber sido considerado equivalente a Huitzilopochtli en cuanto tiene un aspecto solar y nació de la diosa madre.

Pero en contraste, en la tradición azteca *¿Toci* no se convirtió en esposa, hermana, madre y abuela de Huitzilopochtli hasta después de su propia muerte, que fue acompañada por la mutilación de su cuerpo. Era la diosa madre y no su hijo quien representaba las etapas de la vida de la juventud a la vejez, mientras que Huitzilopochtli era similar a la Virgen en su constante apariencia de adulto joven; en realidad salió de su vientre ya crecido.

La incorporación de la Virgen a la cultura azteca posterior a la conquista, tal como se ve con la mayor prominencia en la transformación de la Virgen de Guadalupe, fue facilitada por lo tanto por los paralelismos existentes entre las diosas madres de ambos grupos. Pero había diferencias también, que indican que la múltiple fusión de papeles de la generatriz de la historia

dinástica de Tenochtitlan y su reaparición en la articulación entre los ciclos dinásticos no son necesariamente posteriores a la conquista, creaciones franciscanas, como algunos han pensado (por ejemplo, Duverger, 1983:53; Stenzel, 1980:23). Las repetidas muertes de la divinidad madre-tierra en la cíclica migración mexicana, igual que la repetida aparición de la "reina" de Tenochtitlan, eran necesarias para el comienzo del ciclo siguiente, y esto difiere de la tradición cristiana referente a la figura de María.

Esa coincidencia —el desarrollo de la sucesión posicional y el incesto real en el modelado de las familias divinas de las culturas de los mundos Viejo y Nuevo que chocaron en 1519— tiene gran significación y se examina en el capítulo 7. Sin embargo, antes es preciso examinar otros aspectos de cómo se manipulaba la genealogía real a fin de considerar la realidad social. El modelo dinástico de Tenochtitlan abarca más que la reaparición de reinas como generatrices y la sucesión posicional de los reyes. Como todas las representaciones del tiempo, la genealogía tenía una forma cíclica, pasando por periodos de generación, muerte y regeneración. En un sentido murió con Motecuhzoma I pero se renovó a través de su hija. Murió de nuevo con Motecuhzoma II, cuando los españoles pusieron fin al dominio de los aztecas.

Además la genealogía en cuanto ciclo está ligada a otros periodos temporales de la historia azteca, de los que hemos examinado algunos. Cuando el ciclo dinástico final terminó con los reclamos no atendidos de los partidarios de Isabel, también terminó en la misma forma la era de los aztecas, y se inició la era de los europeos. Pero para que la era de los aztecas empezara tuvo que terminar el precedente ciclo tolteca, y en ese punto también apareció la diosa madre (*¿Quetzalxóchtli* en la *Leyenda de los soles*). Como todos los ciclos, la genealogía y esas eras, tolteca y azteca, aparecieron particularmente marcadas en su fin, porque sólo al completarse se puede decir que un ciclo ha existido. Si bien algunas versiones de la historia dinástica de Tenochtitlan prestan poca atención a las mujeres que iniciaron los ciclos genealógicos, todas se refieren a los puntos finales de esos ciclos en formas que ponen aún más de manifiesto la calidad cíclica de la genealogía y su relación, como ciclo, con periodos anteriores —preaztecas— de la historia.

Esos puntos finales, en las fronteras del ciclo dinástico de Tenochtitlan, son los dos reyes llamados Motecuhzoma, tema del próximo capítulo. El descubrimiento de los principios organizadores que condujeron a la fusión de sus identidades, a la que ya se ha aludido en relación con el hecho de que llevan el mismo nombre, ilumina los procesos por los que la genealogía real, igual que la historia, fue un medio para comprender el presente mediante la incorporación de acontecimientos reales —y por consiguiente también irreales— a la transformación del pasado.

## MOTECUHZOMA Y QUETZALCÓATL: EN LA FRONTERA

La dinastía real de Tenochtitlan era concebida como un ciclo repetitivo, de acuerdo con el paradigma cíclico que estructuraba otros aspectos de la historia mexicana. Hasta este punto, las mujeres que personificaban la generación y la unión de las dos mitades de la dinastía han sido examinadas en detalle y relacionadas con la diosa madre-tierra y acontecimientos cosmogónicos. Ahora examinaremos los hombres clave de la dinastía y cómo ponen de manifiesto principios organizadores del pensamiento azteca. Este capítulo se ocupa de los hombres que aparecieron al final de los ciclos generacionales: los dos reyes llamados Motecuhzoma. El modelo dinástico muestra que esos dos reyes se funden en uno, como lo indica el hecho de que comparten el mismo nombre. Falta explicar las implicaciones de la ubicación de los dos Motecuhzomas en los finales de los ciclos dinásticos y las razones por las que sólo esos dos entre los nueve reyes comparten el mismo nombre.

La significación asignada a la ubicación de esos dos reyes en la dinastía de Tenochtitlan se delinea con la mayor claridad cuando se toma en cuenta a otro rey, de otro lugar y otra era. Ese rey es Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, que gobernó la anterior civilización tolteca. Las tradiciones históricas indígenas dispensan un tratamiento muy similar a Topiltzin Quetzalcóatl y a Motecuhzoma, al punto de que se convierten en personajes equivalentes, uno perteneciente a la era de los aztecas y el otro a la edad de los toltecas. Su equivalencia deriva de la idéntica función que cumplen en las historias, la función de marcar el comienzo y el fin —las fronteras— de ciclos.

El examen de las similitudes que ligan a Motecuhzoma I y II y además los equiparan a ambos con Topiltzin Quetzalcóatl y sus *alter ego* traen consigo las cuestiones de por qué existen esas semejanzas en los relatos históricos y cuándo se incorporaron al pasado azteca según las visiones de los indígenas y los

españoles. Un acontecimiento crítico para la conformación de esos personajes en las historias fue la conquista misma, que colocó a Motecuhzoma II en la frontera entre las eras azteca y española y por lo tanto presupuso el ordenamiento y la naturaleza del Motecuhzoma anterior y su contrapartida tolteca, el gobernante llamado Topiltzin Quetzalcóatl.

Es en este aspecto de la historia azteca —las relaciones entre Motecuhzoma y Topiltzin Quetzalcóatl como recurrentes marcadores de puntos finales de ciclos— donde mejor se revela la recreación del pasado conformado por las necesidades y los acontecimientos del presente. Y es también aquí que la genealogía real se manifiesta más completamente como modelo por excelencia de la historia. Incorpora en la forma más esencial y eficiente los conceptos básicos subyacentes a la visión azteca del cosmos, el estado y la sociedad. La rapidez con que la historia dinástica se modificó después de la conquista, como se muestra en este capítulo y el siguiente, es otra indicación de su preeminencia como suprema narrativa histórica.

#### MOTECUHZOMA I Y II

Dos de los nueve *tlatoque* de la dinastía de Tenochtitlan (el quinto y el noveno) compartían el mismo nombre, Motecuhzoma. Si bien hay algunos Motecuhzomas más desperdigados en las tradiciones históricas del centro de México, esa repetición del nombre dentro de la familia real de Tenochtitlan no puede ser considerada una coincidencia ni el simple resultado de la práctica de repetir nombres dentro de un linaje. En cambio refleja la conformación cíclica de la dinastía tal como la entendían los aztecas. Como se ha señalado en el capítulo 1, hay similitudes de detalle en las historias narrativas que vinculan a los reyes estructuralmente equivalentes en el modelo abstracto de la dinastía, en particular a Tizoc y Chimalpopoca, pero también a los dos reyes llamados Motecuhzoma.

Además sólo esos dos reyes son equiparados en las pinturas de los gobernantes, en especial en las ilustraciones de los documentos de la Crónica X de autores españoles (las historias de Durán y Tovar y el *Codex Ramírez de Tovar*). De los nueve

reyes de Tenochtitlan representados en esas fuentes, sólo los dos llamados Motecuhzoma aparecen en el acto de ser coronados con el *xiuhuitzollí*, la diadema de turquesa que era a la vez el símbolo de la realeza y el motivo de su glifo onomástico. Los demás *tlatoque* aparecen llevando ya la diadema de su cargo.

Además los dos Motecuhzoma son los únicos que llevan en el brazo izquierdo el *quetzalmachóncatl* (mencionado en Sahagún, 1969:libro 8:fol. 17r; libro 12:fol. 29v; véase también Seler, 1902-23:II:542, figs. 48, 49). El *quetzalmachóncatl* consiste en una banda con un manojo de plumas verdes (*quétzal*), más o menos a la altura del codo. Aparece en asociación con los cadáveres de otros reyes (por ejemplo Ahuítzotl y Nezahualpilli en las ilustraciones de Durán, 1967:II: figs. 36, 49), pero sólo los dos reyes llamados Motecuhzoma se nos muestran llevándolo (fig. 5.1). Para que nadie piense que se usaba solamente en la coronación de un *tlatoani*, lo que explicaría por qué sólo lo llevan los dos Motecuhzomas, la historia de Durán muestra a Motecuhzoma I con el *quetzalmachóncatl* en la imagen esculpida que había hecho hacer en Chapultepec (fig. 5.2). Es posible que este ornamento aparezca también en forma muy abreviada en el *Lienzo de Tlaxcala* en la forma de tres plumas que brotan de la mano izquierda de Motecuhzoma II (fig. 5.2b). Pese a esas apariciones en ilustraciones europeizadas, la banda con plumas no aparece en los documentos pictográficos en estilo indígena, en que todos los *tlatoque* están representados en forma casi idéntica, distinguiéndose uno de otro sólo por sus glifos onomásticos.

Esos detalles vinculan entre sí a los dos reyes llamados Motecuhzoma y los separan de los demás *tlatoque* de Tenochtitlan. Las similitudes son una manifestación de la concepción cíclica de la historia dinástica, que equiparaba a esos reyes debido a su ubicación en los puntos finales de sus ciclos generacionales, cuando el ciclo es más marcado. Debido a su posición en el borde de sus respectivos ciclos, lo mitológico deriva en la atribución a los dos Motecuhzomas de varias características que identifican sus papeles como marcadores de la frontera.

Por su naturaleza, las fronteras tienen ciertas características transculturales e interfenoménicas, resultado del proceso de su creación. Las fronteras se construyen cuando la gente



Fig. 5.1. En estos dibujos se muestra que Motecuhzoma I y II son equivalentes porque llevan el *quetzalmachóncatl* y están representados en el momento de la coronación (Codex Ramírez 1980: figs. 12, 16): a) Motecuhzoma I, con el glifo del nombre Ihuicamina, es coronado por Nezahualcōyotl de Texcoco; b) Motecuhzoma II (sin glifo de nombre) es coronado por Nezahualpilli de Texcoco, hijo de Nezahualcōyotl.



Fig. 5.2. En estos dibujos, Motecuhzoma I y II llevan el *quetzalmachóncatl* en ocasiones distintas de su coronación: a) Motecuhzoma I hace esculpir su imagen en Chapultepec ("Cerro del saltamontes"), y sólo la imagen tiene el *quetzalmachóncatl* (Durán, 1967: n.fig. 19); b) en el encuentro entre Motecuhzoma y Cortés, Motecuhzoma aparece con plumas que brotan de su mano derecha, abreviatura del habitual manojo de plumas usado en el brazo izquierdo (*Lienzo de Tlaxcala*, 1964: lám. 11). En el dibujo b su nombre es el glifo de la diadema, pero el estilo de la corona está más de acuerdo con las tradiciones tlaxcaltecas que con las tenochcas, como una banda con un ornamento de plumas (la tiene en la cabeza y además aparece delante de él como glifo de su nombre). Los elementos glíficos encima del edificio donde está sentado Cortés dan el nombre de Motecuhzoma el Viejo, en cuyo palacio se alojaron Cortés y sus hombres. Consiste en un anciano (= *huehuetl*), una piedra (*tetl*), un jarro (*cómiltl*) lleno de arena (*zōquitl*) y una mano (*mahtl*), lo que da huehue (mo)te-co-o-zo-ma (*Lienzo de Tlaxcala* 1964:30).

utiliza símbolos para clasificar el mundo que los rodea, un mundo en que todos los fenómenos son potencialmente continuos. Cuando esos continuos se dividen en distintas clases de cosas, hechos o relaciones, las separaciones que eso impone entre ellos son en ese sentido artificiales. Las fronteras que dividen esas categorías culturalmente separadas pueden ser reconocidas, por lo tanto, por el contraste con los fenómenos que dividen. "Una frontera separa dos zonas de espacio-tiempo social que son *normales, temporales, definidas, centrales, seculares*, pero los marcadores sociales espaciales y temporales que sirven realmente de frontera son en sí *anormales, intemporales, ambiguos, limítrofes, sagrados*" (Leach, 1976:35; subrayados en el original).

Como no pertenecen al mundo normal y secular, las fronteras a menudo están envueltas en tabúes u otras cualidades sobrenaturales (es decir, no naturales) (Leach, 1983:15). Donde las fronteras están personificadas, los individuos que la marcan son necesariamente seres ambiguos o anómalos, como dioses encarnados o madres vírgenes (Needham, 1979:47; véase capítulos 3 y 4 *supra*), gemelos, seres bisexuales, parejas de hermanos o incluso mesías (Lévi-Strauss, 1963:226). Esos individuos son muy poderosos, no sólo porque median entre fenómenos opuestos sino porque trascienden la propia categorización de los fenómenos y por lo tanto tienen el poder de crear orden a partir del potencial caos. Son necesarios para la división ordenada del espacio-tiempo en categorías y relaciones culturalmente comprensibles.

Ya es sabido que Motecuhzoma I y II aparecieron en el "límite", colocados en el punto final del ciclo dinástico, lo que los hace intemporales (recurrentes o "reciclados"). Además en las tradiciones históricas sus reinos se caracterizan por la ambigüedad respecto a su sucesión. Pero hay otros detalles que presentan a Motecuhzoma I en especial como un ser anómalo en el sentido más clásico: su concepción partenogenética y su relación con un "gemelo".

La *Crónica mexicáyotl* (Tezozómoc, 1975:90-95), incluye el relato de la concepción partenogenética de Motecuhzoma I en una historia que vincula su nacimiento con la concepción milagrosa del dios Huitzilopochtli en Coatépec. Según este documento, el padre de Motecuhzoma, Huitzilhuitl, segundo *tla-*

*toani* de Tenochtitlan, estaba casado con ♀Miahuaxóchtli (*miáhuatl* = penacho de maíz + *xochitl* = flor), y para segunda esposa escogió a la hija del rey de Cuauhnáhuac (la actual Cuernavaca), fértil región agrícola situada al sur del valle de México. Esta mujer se llamaba ♀Miahuaxhuitl (*miáhuatl* = penacho de maíz + *xihuitl* = piedra preciosa verde, turquesa), y su padre, Ozomatztintecuhitli, la ocultaba de sus numerosos pretendientes en su palacio, guardado por animales salvajes, arañas, ciempiés, serpientes, murciélagos y alacranes. Sin embargo Huitzilhuitl logró hacer contacto con la princesa disparando una flecha ("*ce ácatl*", en el texto náhuatl) por encima de todas las barreras. Dentro de la flecha había colocado una piedra preciosa (un *chalchihuitl* = jade), que la princesa encontró al recoger la flecha y abrirla. A continuación se tragó la piedra y por ese acto quedó encinta con el hijo de Huitzilhuitl, Motecuhzoma Ilhuicamina (aquí el significado de Ilhuicamina como "arquero del cielo" es en realidad parte de esa concepción).

La crónica continúa diciendo que el resultado de ese acto fueron cuarenta años de guerra entre Tenochtitlan y Cuauhnáhuac, que terminaron con la conquista por Tenochtitlan de la provincia del sur. Por lo tanto la mujer de Cuauhnáhuac, ♀Miahuaxhuitl, es igual a la otra mujer de la discordia (♀Toci) en que es causa de una guerra. Aquí la lucha terminó en la unión de los mexicas tenochcas, por conquista y matrimonio, con una tierra meridional agrícola sumamente deseada por sus frutas y otros productos vegetales, igual que el estado-ciudad meridional y agrícola de Culhuacan se unió eventualmente a Tenochtitlan por conquista y matrimonio.

♀Miahuaxhuitl puede ser comparada también con ♀Coatlícue, la madre de Huitzilopochtli, que concibió al "tragar" otra sustancia preciosa, plumas, aunque aquí hay una oposición entre el cielo (plumas) y la tierra (piedra) como agentes de la concepción. Por otra parte la joya (sinónimo de la piedra verde del nombre de ♀Miahuaxhuitl) llegó del cielo en la flecha, igual que las plumas que hicieron concebir a Huitzilopochtli llegaron del cielo. La concepción del hijo de ♀Miahuaxhuitl, el gobernante mortal Motecuhzoma, fue tan no-natural como la concepción del dios Huitzilopochtli, pero hay una representación mayor de la unión sexual en la generación de Motecuhzoma. En primer lugar, él tiene un padre reconocido. Segundo, su padre

disparó una flecha (= falo) hacia la mujer, que comió una parte de ella (metáfora sexual). Así, Huitzilhuítl desempeñó un papel, aunque no el habitual, en la concepción de su hijo.

Obsérvese que al haber sido concebido de tal manera por medio de una joya, Motecuhzoma I no era producto del linaje fundado por Acamapichtli, como sus predecesores. En otras palabras, la dinastía en realidad se rompe con él en un sentido real. Además, tanto la vida como el derecho a reinar los recibió en última instancia de su madre, una princesa "de tipo tolteca", otra mujer de la discordia. En este sentido Motecuhzoma es similar a sus antecesores Acamapichtli y a Huehue Huitzilhuítl, que fundaron nuevas dinastías mexicas por la vía de ser ennoblecidos por sus madres.

♀ Miahuaxihuítl es mencionada como la madre de Motecuhzoma I —pero sin las implicaciones sobrenaturales— en la *Séptima relación* de Chimalpahin (1965:183), el *Codex mexicanus* (en el árbol genealógico pintado; fig. 4.2b *supra*), la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941:229) y la *Carta* de Nazareo de Xaltocan al rey de España (1940:122). De acuerdo con esta última fuente, ♀ Miahuaxihuítl, la esposa de Huitzilhuítl de Tenochtitlan, era hija de otra ♀ Miahuaxihuítl que era la esposa del rey de Cuauhnáhuac, lo que haría de ♀ Miahuaxihuítl a la vez la madre y la abuela de Motecuhzoma I. En ese documento y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, el nombre del rey de Cuauhnáhuac no era Ozomatecuhtli sino Itzcóatl, el mismo del predecesor de Motecuhzoma I en el gobierno de Tenochtitlan. Nazareo de Xaltocan (1940:121) dice que Itzcóatl de Tenochtitlan se casó con una mujer de nombre similar, ♀ Miahuaxóchitl, madre del Tezozómoc que se casó con ♀ Atotoztli. Como ya se ha dicho, es éste el mismo nombre de la primera esposa de Huitzilhuítl, hermana de Itzcóatl en el relato de la *Crónica mexicáyotl*.

La semejanza de los dos nombres —♀ Miahuaxihuítl y ♀ Miahuaxóchitl— se convierte en fusión de las dos mujeres cuando consultamos documentos posteriores. Torquemada (1975:148-149) y Clavijero (1976:77) mencionan a ♀ Miahuaxóchitl (no su contrapartida, ♀ Miahuaxihuítl) como madre de Motecuhzoma. Además ♀ Miahuaxóchitl aparece de nuevo en la dinastía, como esposa de Motecuhzoma I en otra fuente tardía (Veytia, 1944:r:373) y como esposa de Motecuhzoma II en la

*Crónica mexicáyotl* (Tezozómoc, 1975:152) y en la historia de Clavijero (1976:363). Un último papel se atribuye a ♀ Miahuaxóchitl en la *Historia chichimeca* de Ixtlilxóchitl (1977:306), donde es nada menos que la hija de Motecuhzoma II que fue bautizada como Isabel. Aquí tenemos otra instancia de fusión de papeles de una mujer importante asociada con los reyes que están solos en su generación en el modelo dinástico. ♀ Miahuaxihuítl/♀ Miahuaxóchitl aparece como abuela, madre y esposa de Motecuhzoma I y como esposa e hija de Motecuhzoma II.

Otra mujer mencionada como esposa de Motecuhzoma I (Nazareo de Xaltocan, 1940:122) era ♀ Chichimecacihuatl ("Mujer Chichimeca") de Cuauhnáhuac, cuna de la madre de él, y ella era la madre de ♀ Atotoztli. Su nombre encarna exactamente las cualidades opuestas a las que esperaríamos encontrar en una nativa de Cuauhnáhuac, ciudad más afín a la civilización de los toltecas, antítesis de los bárbaros chichimecas. Por otra parte, ♀ Chichimecacihuatl aparece como una temprana reina apoteotizada junto con ♀ Coatlicue (la madre de Huitzilopochtli), ♀ Yaocihuatl (equivalente a ♀ Toci; véase capítulo 3) y ♀ Miahuatl (cuyo nombre tiene la misma raíz que el de la mujer fundida que fue madre y esposa de Motecuhzoma) (*Anales de Cuauhtitlan*, 1975:6). En la *Tercera relación* de Chimalpahin (1965:103, 89), ♀ Chichimecacihuatl no era la esposa sino la hija de Motecuhzoma, cuya hermana era ♀ Yaocihuatl, otra de las integrantes de la lista dada más arriba. Así Motecuhzoma I y II estaban unidos además por múltiples lazos de parentesco primarios con una manifestación de la diosa madre-tierra, como corresponde a su posición en el ciclo genealógico en que esta diosa reaparece continuamente en asociación con los tres reyes marcados.

Igual que Motecuhzoma I, también Motecuhzoma II fue producto de una concepción milagrosa, en un episodio que se encuentra en la historia de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, escrita en el siglo XVI (1945:100). Según su relato, una virgen estaba limpiando el ídolo de Huitzilopochtli en el templo de Huitzilopochtli cuando de arriba cayó una pluma. Ella se la guardó en el pecho y más tarde soñó que Huitzilopochtli venía y se acostaba con ella. Después descubrió que estaba encinta y con el tiempo dio a luz un niño llamado Guatezuma, nombre que es un compuesto de Cuauhtémoc y Motecuhzoma (López

Austin, 1973:14), igual que su historia es un compuesto del nacimiento de Huitzilopochtli al comienzo de la historia mexicana y de los gobernantes al final de esa misma historia.

La historia continúa diciendo que el pueblo de Tenochtitlan se irritó contra la joven virgen del templo porque evidentemente había descuidado sus responsabilidades, y la obligó a abandonar la ciudad. Ella sin embargo les dijo que su hijo llegaría a ser rey de la misma ciudad, y más tarde Guatezuma demostró ser en efecto un gran gobernante. Murió en una batalla contra Tlaxcala, pero su hijo Motecuhzoma lo sucedió en el trono de Tenochtitlan. En esta versión, por lo tanto, Motecuhzoma II descende directamente del dios tutelar de Tenochtitlan, Huitzilopochtli, y de la diosa madre, y además está fundido con su contrapartida y sucesor, Cuauhtémoc.

No es ésta la única ocasión en que Motecuhzoma aparece en las historias con una personalidad doble o fundida. Tanto Motecuhzoma I como Motecuhzoma II, y otros personajes principales de las tradiciones históricas, tienen contrapartidas a las que pueden contraponerse, a las que pueden estar unidas por lazos de parentesco o en una asociación altruista, con las que pueden aparecer en sucesión y con las cuales pueden combinarse. Ya se han presentado ejemplos de estos fenómenos para ♀ Ilancueitl y ♀ Atotoztli. Ese tipo de duplicación es un rasgo notable del pensamiento azteca, como si hicieran falta dos elementos para representar una sola idea (Kubler, 1972a:5). Eso permite la ambigüedad y la contradicción, imprescindibles para expresar conceptos complejos.

La principal contrapartida de Motecuhzoma I es su hermano "gemelo", Tlacaélel. La vida de Tlacaélel está tan entremezclada con la de Motecuhzoma en las diferentes historias que en realidad terminan por ser la misma persona. Tlacaélel aparece con la mayor prominencia en las versiones de la Crónica X de la historia de Tenochtitlan, donde tiene un papel dominante en la victoria sobre los tepanecas de Azcapotzalco y la formación de la Triple Alianza. Ocupó el cargo de *cihuacóatl* (mujer-serpiente, uno de los nombres de la diosa-madre; véase capítulo 3) —inferior sólo al de rey— durante los reinados de Itzcóatl, Motecuhzoma I y Axayácatl, pero su identificación más firme es con Motecuhzoma. Por ejemplo, Tlacaélel y Motecuhzoma tenían ciertos privilegios y rasgos de posición que estaban negados a to-

dos los demás (*Crónica mexicana*, Tezozómoc, 1980:353). En la *Séptima relación* de Chimalpahin (1965:205) Tlacaélel es incluso descrito como cogobernante con Motecuhzoma I, y algunas fuentes le acreditan todas las realizaciones del reinado de Motecuhzoma (por ejemplo Acosta, 1940:555). Sin embargo a la vez que en algunas fuentes aparece en lugar tan destacado, en otras tiene menos importancia o no aparece en absoluto.

Debido a esas incongruencias entre los distintos textos, la verdadera naturaleza de su influencia es objeto de discusiones desde hace mucho tiempo. Ya en el siglo XVII Torquemada (1975:236-237) incluso dudaba de que hubiera existido y se preguntaba cómo una figura tan importante podía estar totalmente ausente de tantos escritos en prosa y pictográficos, especialmente las muchas escrituras detalladas del área de Texcoco. Los estudiosos modernos no se apresuran tanto a negar la existencia de Tlacaélel, pero el tratamiento que recibió de los autores de la primera parte del periodo colonial lo ha fundido en parte con Motecuhzoma I. Por ejemplo, una comparación de las diferentes versiones de la Crónica X revela que en algunas se atribuyen a Tlacaélel determinados discursos, mientras que en otras las mismas palabras están en boca de Motecuhzoma (Gillmor, 1964:xiv, 209).

Esa fusión de ambos hombres en los documentos ha sido atribuida a la "posible influencia de las leyendas sobre gemelos" (Gillmor, 1964:xiv, 210), refiriéndose a la mitología panamericana referente a gemelos creadores que originariamente crearon el orden del mundo separando los fenómenos en categorías espaciales, temporales y sociales, preparando así el mundo para la humanidad (Métraux, 1946). Quizá el ejemplo mesoamericano más conocido de los gemelos creadores sean los dos hermanos transformados en el sol y la luna en una tradición tardía de las tierras altas mayas, el *Popol Vuh* (1953). El tratamiento similar al de gemelos dispensado a Motecuhzoma y Tlacaélel, por el cual llegaron a ser intercambiables, refleja su papel creador —crearon un nuevo orden social y político. Pero sin duda lo más pertinente es que eran hermanos, y en realidad una especie de gemelos.

Chimalpahin, en su *Séptima relación* (1965:183-184), da los detalles del nacimiento de ambos: Motecuhzoma Ilhuicamina Chalchiuhtlatónac (jade + sol), hijo de Huitzilíhuítl y ♀ Miahua-



xihuitl de Cuauhnáhuac, nació al amanecer (y por eso está asociado con el sol diurno, porque el *tlatoani* es el representante mortal de Huitzilopochtli). Ese mismo día, otra esposa de Huitzilohuitl dio a luz otro niño, Tlacaélel, justo antes del amanecer (lo cual lo asocia con Venus, la estrella de la mañana, que acompaña al sol; seguramente era un compañero del *tlatoani*, así como Venus y el sol aparecen frecuentemente juntos en la mitología mesoamericana. Esos dos medios-hermanos habían nacido el mismo día, Tlacaélel apenas unos minutos antes que Motecuhzoma; sin embargo Motecuhzoma llegó a ser rey, y su hermano mayor asumió un papel secundario como *cihuacóatl*.

Además el cargo de *cihuacóatl* tenía su propia calidad intrínseca de gemelo. Ya se ha explicado, en relación con la diosa ♀ Cihuacóatl, un significado del término: "mujer serpiente". Esa diosa siempre era madre de gemelos (Brinton, 1890b:51). Pero el término tiene un segundo significado: *cóatl* significa también gemelo, lo que da una traducción con el significado de "gemela" o "contrapartida femenina" (véase también Zantwijk, 1963, 1976, 1985). Los cargos de *tlatoani* y *cihuacóatl*, por lo tanto, unían al gobernante (hombre) y su contrapartida "femenina", dualidad que representa en el plano político la unión sobrenatural de Huitzilopochtli, el dios masculino patrono de los chichimecas mexicas, y ♀ Cihuacóatl (= ♀ Toci, ♀ Xochiquétzal, etc.), la deidad femenina patrona de los culhuas toltecas (P. Carrasco, 1976:214), así como a la deidad andrógina de la dualidad, Ometéotl, la fuerza generadora a la cabeza del panteón, la fuente de toda vida (León-Portilla, 1974b:110, 187, 188). Así Motecuhzoma I, que marcó el fin del primer ciclo dinástico, tenía claramente un doble o un gemelo en Tlacaélel. Éste es sólo un aspecto de su naturaleza anómala, que lo caracteriza como una figura fronteriza. Además ayuda a vincularlo con el gemelo más famoso de las tradiciones históricas aztecas, el "gemelo precioso", Quetzalcóatl.

#### TOPILTZIN QUETZALCÓATL

Los reyes de Tenochtitlan se consideraban sucesores de los gobernantes del antiguo imperio tolteca por su unión por ma-

trimonio con la dinastía de Culhuacan, de modo que la muerte de Motecuhzoma II a manos de los españoles fue vista como el fin de la realeza indígena iniciada por los toltecas. Esta idea se encuentra en la *Tercera relación* de Chimalpahin, texto que termina en el año 1519 con la entrada de Cortés y cuyo párrafo final, que al principio parece estar fuera de lugar en la cronología, es el siguiente:

Después de la muerte del Totépeuh y Tópil, durante 100 años nadie reinó en Culhuacan. Durante 52 años [el ciclo ritual] el Tópil había tenido a su cuidado y encargo el gobierno real, y 700 años más tarde terminó este gobierno real con la muerte de Motecuhzoma el Menor, señor de Tenochtitlan. (Chimalpahin, 1965:122).

Aquí la entrada de los españoles, y por consiguiente el fin de la hegemonía azteca bajo Motecuhzoma II, estaba relacionada en la mente del autor con la muerte de un rey anterior, asociado con los toltecas, cuyo nombre completo era Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl (Ce Ácatl = 1 Caña, es el nombre de un día; Topiltzin = "Nuestro Príncipe," un título; Quetzalcóatl = *quétzal* pluma + *cóatl* serpiente, o "Serpiente Emplumada"). El hecho de que Chimalpahin vincule a esos dos reyes en particular, el azteca Motecuhzoma y el tolteca Topiltzin Quetzalcóatl, al final del reinado de Motecuhzoma, tiene que ver con sus papeles equivalentes y su equivalente posición en las historias de sus respectivos reinos.

Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, igual que Motecuhzoma, funcionaba en el pasado azteca como una figura fronteriza. Como hemos visto, para la edad de los aztecas, Motecuhzoma I y II estaban ubicados en los puntos finales de los dos ciclos dinásticos de la genealogía real de Tenochtitlan. En la precedente era tolteca, Topiltzin Quetzalcóatl también marcaba una frontera. Aparece en distintos textos como el primer o el último gobernante de los toltecas, o ambas cosas. Es decir, algunos relatos hablan de Topiltzin Quetzalcóatl como el primer rey de Tollan, fundador de la civilización tolteca, o uno de los primeros reyes toltecas, con Huémac como último rey tolteca. Pero en otras fuentes Topiltzin y Huémac aparecen como contemporáneos en el momento de la caída de Tollan, lo que coloca a Topiltzin Quetzalcóatl al final de la era de los toltecas.

La ubicación de Topiltzin Quetzalcóatl como "alfa y omega" a la vez (para emplear la frase de Davies [1982:106]) ha dejado en general perplejos a los estudiosos que han intentado reconstruir la cronología real del periodo tolteca. Con respecto a la ubicación de Topiltzin Quetzalcóatl en la historia tolteca se han desarrollado dos escuelas de pensamiento en contraste, y sus posiciones no pueden reconciliarse debido a las muchas contradicciones que existen entre los documentos. Dos distinguidos etnohistoriadores mesoamericanos optaron por lados contrarios en esa controversia (Kirchhoff, 1955; véase un resumen de sus posiciones en Davies, 1977:153-156, apénd. A). Wigberto Jiménez Moreno (1941, 1956) optó por Topiltzin Quetzalcóatl como primer gobernante de Tollan, con base en información contenida en los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Relación de la genealogía*. Para explicar los otros documentos que colocan a Topiltzin al final de la dinastía, afirma que Sahagún se equivocó al dar a Topiltzin y Huémac como contemporáneos (Jiménez Moreno, 1956:34). Paul Kirchhoff (1955) prefirió la otra interpretación, con Topiltzin como último rey, confiando en la exactitud del *Memorial breve* de Chimalpahin y en la extensa narración de la caída de Tollan por Sahagún, pero por lo mismo tuvo que denigrar la confiabilidad de las fuentes utilizadas por Jiménez Moreno.

Nigel Davies (1977) intentó conciliar las dos posiciones mediante la hipótesis de que hubo al menos dos individuos llamados Topiltzin Quetzalcóatl que gobernaron Tollan, uno al principio y el otro al final de la historia tolteca. Explicó la repetición del nombre señalando que Quetzalcóatl era el nombre de una deidad importante del culto tolteca, y por lo tanto muchos de los sacerdotes y reyes-sacerdotes toltecas habrían adoptado ese nombre. Esa proposición intenta explicar la contradicción en los documentos pero no explica por qué sólo el primer rey de Tollan y el último se llamaban Topiltzin Quetzalcóatl, y ninguno de los ubicados en el medio de la dinastía. Más recientemente, Davies (1982:107; 1984:209) ha calificado de "irrelevante" y "estéril" toda la cuestión de si Topiltzin Quetzalcóatl era el primero o el último rey de Tollan, reconociendo que las concepciones cíclicas predominantes en el pensamiento mesoamericano requerirían que "si un Topiltzin reinó al principio [de Tollan], tenía que reinar también al final, y viceversa" (Davies,

1982:107; pero véase también López Austin, 1973, y Nicholson, 1957 y 1979 por sus estudios de Topiltzin Quetzalcóatl).

Ese reconocimiento del papel del tiempo cíclico en la reescritura deliberada de la historia es un punto de partida mucho más productivo para la comprensión de lo que comunican las varias fuentes de la historia tolteca. La dinámica de la concepción cíclica requiere que el fin de un ciclo coincida con el comienzo del siguiente. Como ese ciclo siguiente es estructuralmente idéntico al anterior, su fin también tiene que compartir una identidad con su principio. Si Topiltzin Quetzalcóatl está asociado con la caída de Tollan, debe estar vinculado al mismo tiempo con su surgimiento; él marca la frontera del "ciclo" tolteca. Como tal, está caracterizado en las tradiciones por una serie de atributos que comparte con su equivalente azteca, Motecuhzoma, por dos razones. Primero, Topiltzin Quetzalcóatl y Motecuhzoma estaban en la frontera de ciclos adyacentes, de manera que comparten afinidades porque pertenecen a la misma serie de ciclos. Segundo, se parecen porque ambos muestran atributos que son típicos de los personajes fronterizos en sentido general. Las cualidades que señalan a Topiltzin Quetzalcóatl como figura fronteriza y por lo tanto lo vinculan con Motecuhzoma son su nacimiento de deidades o por concepción partenogenética y una relación con una contrapartida con efecto de "gemelo", así como su ubicación en las tradiciones históricas, a la vez como el primer rey de Tollan y el último.

Las historias sobre Topiltzin Quetzalcóatl también son similares a los relatos sobre Huitzilopochtli (se recordará que los nacimientos de Motecuhzoma I y II también están relacionados con el de Huitzilopochtli) en cuanto ambos personajes existen en los documentos a la vez como hombres mortales y como dioses. Por lo tanto están incluidos en la categoría conocida como del "hombre-dios" (López Austin, 1973). Quetzalcóatl y Huitzilopochtli aparecen en los pasajes cosmogónicos (por ejemplo en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*) como deidades creadoras, pero también se encuentran en episodios históricos como dirigentes humanos de sus respectivos grupos, los toltecas y los aztecas mexicas. Así, igual que ocurría con Huitzilopochtli (capítulo 3), algunas historias de Topiltzin Quetzalcóatl lo ubican en el reino de los dioses, algunas en la frontera entre ese reino y el de los mortales, y otras totalmente en con-

textos mundanos, tratándolo como un hombre corriente.

Como hombre-dios, Topiltzin Quetzalcóatl nació de seres similares, con atributos divinos y humanos a la vez. Su padre aparece a menudo como la deidad guerrera Mixcóatl o Iztacmixcóatl (el marido de la generatriz ♀Ilancueitl en el capítulo 3), conocido también como Camaxtli. Mixcóatl ("Serpiente-Nube") está asociado también con Tlahuizcalpantecuhtli ("Señor Amanecer", la estrella matutina), el aspecto Venus de la divinidad Quetzalcóatl (Davies, 1979:20). En otras historias su padre es Totépeuh, un hermano de Mixcóatl en la *Leyenda de los soles* y considerado como la misma persona (Davies, 1977:429, 460). Además de sus manifestaciones divinas, tanto Mixcóatl como Totépeuh aparecen en las historias tratados como gobernantes mortales (por ejemplo, Davies, 1977, 1979). Ixtlilxóchitl (1975:272, 398, 530; 1977:29), de la tradición aculhua, da como padre de Topiltzin al rey Tecpancaltzin o Iztaccaltzin, un mortal aparentemente sin asociaciones divinas. Por otra parte su madre aparece casi siempre como una de las manifestaciones de la diosa madre-tierra. Su nombre es en general ♀Chimalman ("Descanso del Escudo"), pero también aparecen en ese papel ♀Coatlicue y ♀Xochiquétzal (Davies, 1979:22; véase también infra).

Además de tener padres divinos, Topiltzin Quetzalcóatl fue concebido en una forma no natural, milagrosa, en el vientre de su madre, ♀Chimalman. De acuerdo con el comentario del *Codex Ríos* (1831:175-176), durante la época del cuarto "sol" (la edad inmediatamente anterior), la suprema divinidad envió un mensajero a ♀Chimalman en Tollan para avisarle que concebiría un hijo sin relación con un hombre. ♀Chimalman estaba viviendo con sus dos hermanas, ♀Xochitlicue ("Flores-Su Falda") y ♀Coatlicue (en otros lugares madre de Huitzilopochtli). Aunque sus dos hermanas murieron de susto ante la aparición, ♀Xochitlicue sobrevivió y concibió de ese modo a Quetzalcóatl, también conocido como Topiltzin.

Otras versiones de la concepción partenogenética de Topiltzin, en la historia de Mendieta y en los *Anales de Cuauhtitlan*, son notablemente similares a la historia de la concepción de Motecuhzoma I en la *Crónica mexicáyotl*. En los *Anales de Cuauhtitlan* (1975:7), donde aparece su nombre completo, Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl fue concebido cuando su madre, ♀Chi-

malman, se tragó un *chalchihuitl*, una piedra preciosa. Su padre, Totépeuh, había muerto varios años antes, de modo que no participó en la concepción de su hijo. En la versión transmitida por Mendieta (1945:89), ♀Chimalman encontró el *chalchihuitl* mientras barría, detalle que vincula esta historia con el relato de la concepción de Huitzilopochtli y de Guatezuma por una virgen (♀Coatlicue, otro aspecto de la diosa madre) que barría el templo.

El *chalchihuitl* es el mismo objeto que provocó la concepción de ♀Miahuaxhuitl de Cuahunáhuac, lo que indica una relación entre Motecuhzoma I y Topiltzin Quetzalcóatl. Los episodios de ♀Chimalman en los *Anales de Cuauhtitlan* y de ♀Miahuaxhuitl en la *Crónica mexicáyotl* están aún más fundidos e invertidos en la *Leyenda de los soles* (1975:124). Allí la historia también tiene lugar durante la era del cuarto sol, antes de la última creación. En ese relato Mixcóatl, cazador y guerrero, fue a conquistar Huitznáhuac y allí encontró a ♀Chimalman. Huitznáhuac se refiere al sur, detalle que, nuevamente, vincula a ♀Chimalman con ♀Coatlicue, madre de los cuatrocientos Huitznahuas, y con ♀Miahuaxhuitl y las princezas de Culhuacan, mujeres del sur agrícola.

Según esta historia ♀Chimalman, completamente desnuda, fue al encuentro de Mixcóatl que avanzaba. Ella llevaba un escudo y flechas pero los dejó en el suelo, quedando sin ninguna defensa. Mixcóatl disparó contra ella cuatro flechas, pero las flechas la rodearon sin hacerle daño. Entonces él se marchó y empezó a molestar a las mujeres de Huitznáhuac. Ellas se quejaron de eso a ♀Chimalman, que se había escondido en una cueva (lugar apropiado para una diosa de la tierra). ♀Chimalman fue de nuevo al encuentro de Mixcóatl, y otra vez ocurrió lo mismo —él le disparó cuatro flechas, e igual que antes, una pasó por encima de su cabeza, otra junto a ella, la tercera la atrapó con la mano y la cuarta pasó por entre sus piernas. Pero esta vez Mixcóatl, después de agotar sus flechas, se acercó a la mujer, la llevó consigo y se acostó con ella, y de esa unión nació Ce Ácatl. ♀Chimalman murió al dar a luz, de modo que su hijo fue amamantado por ♀Quilaztli (otro aspecto de la diosa madre-tierra, en otro lugar hermana del dios Mixcóatl [Davies, 1977:433]).

Si bien la *Leyenda de los soles* es un documento en prosa,



Fig. 5.3. Ce Ácatl Topiltzin aparece como recién nacido y como adulto en Tollan (*Leyenda de los soles*, 1975:fol. IV). Su padre, Mixcóatl, está a la derecha, y su madre ♀ Chimalman a la izquierda. El glifo toponímico de Tollan (tules) está a la derecha de Topiltzin. En las orillas del grabado están sus cuatro casas. El glifo encima de él tiene el nombre Xicócoc.

hay en sus páginas un tosco dibujo que se refiere a la historia de Ce Ácatl y da su nombre, Topiltzin, con algunos detalles adicionales que no se mencionan en el relato en prosa de su vida (fig. 5.3). Arriba en el centro del dibujo hay un glifo toponímico (un cerro) con la palabra *xicócoc* encima (Xicócoc es el ombligo de la tierra y el lugar cerca de Tollan donde estaban escondidos los mexicas cuando fue exigido el sacrificio de ♀ Quetzalcóatl; capítulo 3). Debajo del cerro hay un niño acostado con las palabras *ce ácatl* encima y *topiltzin* al lado. Esa pequeña figura está unida por líneas semejantes a cadenas con sus progenitores, ♀ Chimalman a la izquierda y Mixcóatl a la derecha. Debajo de ellos hay otra figura de Topiltzin de pie (ahora adulto), el glifo de Tollan (cañas) con la palabra *tollan* escrita al lado, y las cuatro casas (rectángulos) asociadas en otros textos con el gobierno de Topiltzin en Tollan, relacionadas con el simbolismo de los cuatro puntos cardinales: *cohuacalli* (casa de serpientes, arriba izquierda), *chalchiuhcalli* (casa de jade, arriba derecha), *teocuitlacalli* (casa de oro, abajo izquierda) y *xiuhcālli* (casa de turquesa, abajo derecha). Dos cuadrados representan los glifos de los años *ce ácatl* (1 Caña), el año del nacimiento de Ce Ácatl y también el año en que abandonó Tollan 52 años después (centro izquierda) y *ce técpatl* (1 Pedernal), el año del nacimiento de Mixcóatl (arriba derecha).

En prosa y en pictografías, la *Leyenda de los soles* presenta la unión de Mixcóatl, el guerrero de tipo chichimeca, y ♀ Chimalman, mujer del sur, como padres de Ce Ácatl Topiltzin. En este texto el encuentro entre los dos es una inversión de la unión de Huitzilhuitl de Tenochtitlan con ♀ Miahualxihuitl de Cuauh-náhuac, aunque la identidad "étnica" de los personajes principales es esencialmente la misma en los dos relatos. ♀ Chimalman estaba totalmente desnuda, aparentemente indefensa, mientras que ♀ Miahualxihuitl estaba encerrada en una fortaleza impenetrable rodeada de barreras. Sin embargo ♀ Chimalman no fue alcanzada por las cuatro flechas disparadas contra ella por Mixcóatl; estaba protegida por una cualidad intrínseca que en realidad es parte de su nombre: *chimalli*, que significa escudo y también puede traducirse como "medio de defensa" y "armadura" (Zantwijk, 1957:84).

Así ♀ Chimalman estaba milagrosamente protegida contra las cuatro flechas, todas las cuales erraron el blanco pasando

por encima, por debajo y por ambos lados de ella, pero finalmente fue penetrada en la forma sexual normal por la "quinta flecha" de Mixcóatl que la traspasó por el centro de su cuerpo (entrada desde abajo; unión en el código sexual). En cambio la única flecha (fálica) de Huitzilíhuítl dio en el blanco por encima de todas las barreras visibles que rodeaban a ♀Miahuaxíhuítl, que en realidad estaba sin protección, y por eso quedó embarazada en forma completamente no-natural al tragarse la joya que estaba dentro de la flecha (entrada por arriba; unión en el código alimentario). En esos detalles y en las relaciones que presentan, las dos historias revelan una unidad que equipara los productos de las dos concepciones, Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl y Motecuhzoma Ilhuicamina.

Como se mencionó más arriba, la historia de los toltecas de Ixtlilxóchitl, que da en varias de sus narraciones y representa tradiciones aculhuas, es mucho más mundana y carece de elementos abiertamente sobrenaturales. Sin embargo su versión del nacimiento de Topiltzin en realidad está relacionada con estas otras. El padre de Topiltzin es mencionado en varias de las historias de Ixtlilxóchitl como Tecpancaltzin (*tecpan* = casa del jefe + *calli* = casa), penúltimo señor de Tollan. En su *Sumaria relación de todas las cosas* (Ixtlilxóchitl, 1975:274-276), Tecpancaltzin recibió la visita de un hombre llamado Papantzin, quien junto con su esposa y su hija ♀Xóchitl ("Flor") le llevaba como regalo pulque (vino de maguey) que acababa de inventar. Tecpancaltzin sedujo a ♀Xóchitl y la ocultó en una fortaleza bien guardada, fuera de la ciudad. Allí ella dio a luz a su hijo bastardo, Maeconetzin ("Hijo del Maguey") en el año 1 Caña (*ce ácatl*). El otro nombre de ese hijo era Topiltzin, y sucedió a su padre como noveno y último rey de Tollan (igual que Motecuhzoma II fue el noveno y último rey de Tenochtitlan).

En una versión más breve de la historia que aparece en la *Sumaria relación de la historia general* del mismo Ixtlilxóchitl (1975:531), la mujer seducida por Tecpancaltzin no era la hija de Papantzin sino su esposa (de nuevo, los principales papeles femeninos son intercambiables). Lo que es más significativo, aquí el nombre de ella aparece más completo como ♀Quetzalcóchitl: el mismo nombre de la joven hija del jefe mexicana, Toxcuécuec, que fue sacrificada para provocar el fin de la hegemonía tolteca en la *Leyenda de los soles* (capítulo 3). En la

historia de Ixtlilxóchitl es causa del mismo resultado, pues desempeña un papel de agente en la caída de los toltecas. Su hijo, Topiltzin, sucedió a su padre en el trono de Tollan, pero por ser producto de una unión adúltera su ascenso al trono irritó a mucha gente, y durante su reinado el imperio fue destruido.

Sin embargo esta ♀Quetzalcóchitl, a diferencia de la mujer mexicana del mismo nombre, tiene un papel sexual antes que sacrificial, como consorte de Tecpancaltzin, exactamente como las mujeres clave de las historias de la migración mexicana cumplían funciones tanto sexuales como sacrificiales en la conjunción y disyunción de mexicas y toltecas. ♀Quetzalcóchitl puede ser reconocida de nuevo como ♀Xochiquétzal (por ejemplo, Hunt, 1977:84), el aspecto juvenil de la diosa madre-tierra asociado con el amor carnal y la gestación (Nicholson, 1971b:421). Su identidad como manifestación de esa diosa la vincula ulteriormente con ♀Chimalman, la madre de Topiltzin en otros relatos.

El episodio con ♀Quetzalcóchitl, que fue encerrada en una fortaleza por el hombre que la había raptado y embarazado, es otra inversión de la historia de Huitzilíhuítl y ♀Miahuaxíhuítl, que había sido ocultada en una fortaleza para impedir que la tocara un hombre y fue finalmente liberada por una fecundación inmaculada. Así las historias de las concepciones de Motecuhzoma I y Topiltzin Quetzalcóatl están vinculadas de varios modos, como se resume en el cuadro 5.1. Los cuatro episodios allí diagramados son interesantes no sólo en las identidades propuestas para las madres sino también en las similitudes entre los cuatro padres.

Todos los padres tienen relaciones sexuales desusadas con las madres. En el caso de Huitzilíhuítl y Totépeuh, sus contactos con las mujeres son "demasiado distantes". La parte de Huitzilíhuítl en la concepción de Motecuhzoma Ilhuicamina la hizo una flecha que disparó por encima de las barreras para alcanzar a ♀Miahuaxíhuítl. En cuanto a Totépeuh, no desempeñó ningún papel sexual activo, pues había muerto varios años antes de la concepción de Topiltzin. Por otra parte, las historias de la *Leyenda de los soles* e Ixtlilxóchitl se refieren a hombres que forzaron a mujeres fuera del matrimonio. Tecpancaltzin tuvo una relación adulterina con la esposa de otro hombre, mientras que Mixcóatl abusó, en forma promiscua, de muchas mujeres de Huitznáhuac, entre ellas ♀Chimalman. Así,

CUADRO 5.1  
RESUMEN DE LA RELACIÓN ENTRE MOTECUHZOMA I Y TOPILTZIN QUETZALCÓATL, SEGÚN SE EXPRESA EN LOS ELEMENTOS PARALELOS DE LAS HISTORIAS DE SU CONCEPCIÓN

1	2	3	4
<i>Crónica mexicana</i>	<i>Leyenda de las azules</i>	<i>Anales de Cuauhhtitlan</i>	Ixtliuicóatl
Moteczuhzoma I		Topiltzin Quetzalcóatl	
madre: ♀ Miahuaxhuilit	♀ Chimalman (diosa madre-tierra)		♀ Quetzalcóatl (madre-cabeza de dios)
padre: Huitzilfhuilit	Mixcóatl	Totépeuh	Teponaculzin
madre guardada por fieras dentro del polacio (visiblemente protegida)	madre desnuda e indefensa (visiblemente desprotegida)		madre encerrada en fortaleza fuera de la ciudad después de la concepción
única flecha la alcanza (invisiblemente desprotegida)	cuatro flechas no la alcanzan (invisiblemente protegida)		
traga gema en flecha (concepción no natural, entrada por arriba)	concebe en la forma natural (concepción natural, entrada por abajo)	traga gema (concepción no natural, entrada por arriba)	concebe en la forma natural (concepción natural, entrada por abajo)
concebe antes de casarse	concebe sin casarse	concebe después de terminado su matrimonio	concebe sin casarse
padre "demasiado lejano"	padre promiscuo	padre "demasiado lejano"	padre adúltero

incluso por la parte del padre, estos episodios destacan lo anormal de las concepciones de Topiltzin Quetzalcóatl y Moteczuhzoma Ilhuicamina.

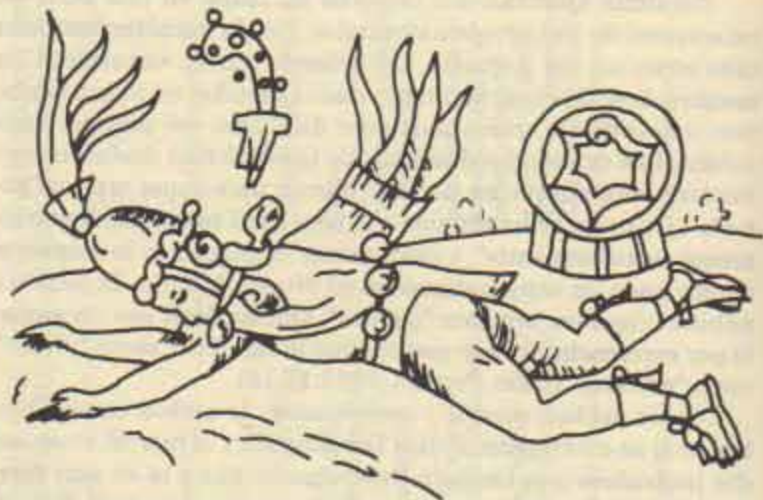
Quetzalcóatl también es una figura ambigua, porque en diversos episodios aparece como un mortal, el rey de Tollan, y una deidad, la "Serpiente Emplumada", asociada con la fertilidad, el viento y Venus. Para distinguir esas diferentes cualidades a menudo se usa el nombre adicional Topiltzin para referirse al ser humano (Topiltzin Quetzalcóatl) y Ehécatl (el aspecto dios del viento) para referirse a la divinidad (Ehécatl Quetzalcóatl) (Nicholson, 1979). Sin embargo, no es posible mantener esa distinción siempre, porque a menudo los dos papeles se combinan (1979:41). Topiltzin Quetzalcóatl, el rey de Tollan, había nacido de dos deidades y por lo tanto no puede ser considerado totalmente mortal. Además, en algunos de los textos ilustrados, como el *Codex Ríos* (fig. 5.4a) y el *Codex florentino* de Sahagún (fig. 5.4b), el rey de Tollan aparece con los atributos divinos de Ehécatl, en especial el gorro en punta (en 5.4a) y el emblema del caracol (en 5.4b), aunque no la más característica máscara bucal del dios del viento.

Topiltzin Quetzalcóatl también participó en una serie de relaciones de antagonistas/gemelos que lo caracterizan aún más como un ser anómalo. De acuerdo con su naturaleza de hombre-dios, Quetzalcóatl tenía contrapartidas en esos dos planos conceptuales, como parte del dualismo del pensamiento azteca. Las cualidades dualistas de Quetzalcóatl destacan particularmente porque su nombre mismo indica que era un "gemelo". Como ya se ha señalado, si bien *cóatl* se traduce generalmente como "serpiente", y ciertamente la imagen de la serpiente emplumada es muy antigua en el Nuevo Mundo, la palabra náhuatl significa también "gemelo". Quetzalcóatl era un gemelo por excelencia, porque *quétzal* puede significar tanto "pluma" como "precioso" (León-Portilla, 1983:17-18).

Como deidad, mortal y combinación de ambas cosas, Quetzalcóatl se contrapone al dios Tezcatlipoca y al mortal Huémac, dos individuos que también se equiparan entre sí en una combinación hombre-dios en su oposición con Quetzalcóatl. Sus luchas contra esos dos personajes tuvieron lugar hacia el fin de su vida, en asociación con la caída de Tollan (como se verá más adelante). Sin embargo una batalla anterior, librada antes de



(a)



(b)

Fig. 5.4. Topiltzin Quetzalcóatl de Tollan con los atributos del dios del viento, Ehécatl: a) penetra en el "Mar Rojo" (Tlapallan) llevando una capa con cruces (Codex Ríos, 1831: lám. 15); b) sumido en el sueño de la borrachera, resultado de uno de sus "pecados" (Sahagún, 1969: libro 3; fol. 22v).

convertirse en gobernante, lo vincula con Acamapichtli, rey de Tenochtitlan, y con el dios tutelar de los mexicas, Huitzilopochtli. Ese episodio se encuentra en la *Leyenda de los soles*, en la *Histoyre du Mechique*, y en los paralelos *Relación de la genealogía y Origen de los mexicanos*.

En la *Leyenda de los soles* (1975:125), Mixcóatl, padre de Ce Ácatl Topiltzin por su unión con ♀Chimalman (véase *supra*), fue muerto por sus hermanos, los cuatrocientos Mixcoa ("Serpientes-Nube"), los tíos de Ce Ácatl. En este sentido los cuatrocientos Mixcoa equivalen a los cuatrocientos Huitznahua, tíos o hermanos de Huitzilopochtli, que amenazaron con matarlo. Tres Mixcoa en particular mataron realmente a Mixcóatl: Apanécatl, Zoltón y Cuitlan. Ce Ácatl Topiltzin vengó la muerte de su padre matando a esos tres tíos en la cima del templo, el Mixcoatépetl, donde había enterrado de nuevo los huesos de su padre. Mixcoatépetl significa "Cerro de la Serpiente-Nube", lo que vincula aún más este episodio con la batalla de Huitzilopochtli con los cuatrocientos Huitznahua, que tuvo lugar en la cima del Coatépetl, el "Cerro de la Serpiente".

En la *Histoyre du Mechique* (1905:34-35) los antagonistas de Quetzalcóatl no son sus tíos sino sus hermanos, en la misma sustitución de parientes colaterales que ya hemos visto en los varios relatos del nacimiento de Huitzilopochtli. A diferencia de lo que ocurre en la historia de Huitzilopochtli, aquí de nuevo es el padre de Topiltzin Quetzalcóatl el que muere y no su madre. Su padre aquí es Camaxtli (otro nombre del dios Mixcóatl), y su madre era la diosa ♀Chimalman, quien pese a su calidad sobrenatural murió al dar a luz a su hijo. Camaxtli tenía otros hijos, pero se enemistó con ellos al favorecer al más joven, Topiltzin Quetzalcóatl. Ellos en venganza mataron a su padre, y después Topiltzin mató a sus hermanos disparándoles flechas (como corresponde al hijo de un dios cazador).

Un relato similar se encuentra en la *Relación de la genealogía* (1941:242-243) y el *Origen de los mexicanos* (1941:261-262). También hay diferencias importantes: 1] El padre de Topiltzin Quetzalcóatl aquí es Totépeuh, en lugar de Mixcóatl/Camaxtli, aunque como ya se ha dicho Totépeuh tiene las mismas cualidades divinas que Mixcóatl; 2] Topiltzin tiene un solo adversario, en lugar de "innumerables" (cuatrocientos) enemigos; 3] su oponente es un pariente por afinidad en lugar de un con-

sanguíneo; 4] la acción tiene lugar en Culhuacan o Teoculhuacan ("Divino Culhuacan", en referencia a uno de los nombres del lugar de origen de los aztecas, que coincide con Chicómóztoc o Aztlan). Aquí Totépeuh, señor de Culhuacan, fue muerto por su cuñado, quien se apoderó del reino. El nombre del usurpador es Atepanécatl en la *Relación de la genealogía* y Apanécatl en el *Origen de los mexicanos* (hecho que vincula estos dos nombres tan parecidos; véase *infra*).

Igual que en los otros relatos, Topiltzin buscó los huesos de su padre y los enterró de nuevo en un templo que había construido. Después fue en busca de su adversario, su tío, quien estaba tratando de matarlo por ser él el legítimo heredero. Se encontraron en la cima del templo de Totépeuh, donde Topiltzin mató a Atepanécatl/Apanécatl empujándolo al abismo. A continuación Topiltzin se convirtió en rey de Culhuacan. La lucha con su tío —el asesino de su padre, que era el rey de Culhuacan— se repitió después en la historia de Acamapichtli el Viejo, asesinado por el usurpador Achitómetl, quien también trató de matar a su hijo, Acamapichtli el Joven, historia que tiene un lugar destacado en los mismos dos documentos (véase capítulo 2).

Esos encuentros mortales con los asesinos de su padre ocurrieron temprano en la vida de Ce Ácatl Topiltzin, antes de que ascendiera al trono, y aparecen como una lucha por la sucesión a la herencia de su padre. Por lo tanto plantean la pregunta de quién debía suceder —los hermanos del muerto, sus hijos menores antes que los mayores, su cuñado— pero en todos los casos es el hijo menor, Topiltzin Quetzalcóatl, quien después de la búsqueda exitosa del cuerpo de su padre triunfa y se convierte en rey. A pesar de esa victoria temprana, en los diversos relatos hay una segunda lucha después de su ascenso al trono que invariablemente termina en su caída del poder. Su adversario en esa ocasión es la contrapartida *divina* de Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, en contextos que son unas veces totalmente sobrenaturales y otras una combinación de mundanos y sobrenaturales.

El emparejamiento de las dos deidades, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, es un tema recurrente en la cosmogonía azteca. El dios Quetzalcóatl era uno de los cuatro Tezcatlipocas nacidos de la suprema divinidad masculina-femenina, de acuerdo

con la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941:209). Esos cuatro hijos, en orden de nacimiento, eran el Tezcatlipoca Rojo (que es también Mixcóatl-Camaxtli o Xipe Tótec), el Tezcatlipoca Negro (mencionado a menudo como *el* Tezcatlipoca, el más poderoso de los cuatro en muchos sentidos), el Tezcatlipoca Blanco (Quetzalcóatl) y el Tezcatlipoca Azul (Huitzilopochtli) (Nicholson, 1971b:398). Su orden de nacimiento se refleja en cierto modo en las historias de Topiltzin Quetzalcóatl en que Mixcóatl/Camaxtli, el mayor de los cuatro, aparece como progenitor de Quetzalcóatl, el Tezcatlipoca Negro es su contemporáneo y antagonista y el último de los hermanos, Huitzilopochtli, pertenece a una era posterior, la era de los aztecas.

Como hijos de la suprema divinidad, creadora del universo, esos cuatro hermanos trabajaban juntos, en pares, para construir el orden en el cosmos; ésta es una manifestación de la leyenda ya mencionada de los gemelos creadores. En la mayoría de los casos uno de los otros tres Tezcatlipocas hace pareja con Quetzalcóatl en uno de sus aspectos, a veces como compañeros y a veces como opuestos. Por ejemplo, ese dúo trabajó unido para crear la tierra y separarla del cielo (*Histoyre du Mechique*, 1905:25; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1941:210-211). Sin embargo también lucharon entre sí por el control de los distintos "soles", y esa relación de adversarios es más característica de la pareja (Davies, 1979:213). En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941:213), tanto Tezcatlipoca como Quetzalcóatl querían ser el sol, y alternaron en la hegemonía sobre las distintas edades del mundo.

La oposición de estas dos deidades en la cosmogonía aparece también en las historias de Topiltzin Quetzalcóatl, el ser humano gobernante tolteca. Por ejemplo el relato del reinado de Topiltzin en el *Codex Ríos* (1831:180, lám. 14) lo presenta en una relación armoniosa con uno de los Tezcatlipocas, Xipe Tótec, el Tezcatlipoca Rojo, trabajando juntos para guiar al pueblo de Tollan. Sin embargo lo más frecuente es que cuando Tezcatlipoca aparece en la historia del mortal Quetzalcóatl sea el adversario victorioso que obligó a Topiltzin Quetzalcóatl a abandonar su posición de gobernante y abandonar la ciudad y a su pueblo.

La causa precisa del exilio de Topiltzin Quetzalcóatl de Tollan difiere en los varios relatos. En la *Histoyre du Mechique*



(1905:36-37), tuvo que irse de Tollan porque Tezcatlipoca robó el espejo que los toltecas creían que él usaba para controlar la lluvia (cosa que se esperaba de una divinidad de la fertilidad, como era el dios Quetzalcóatl). De acuerdo con los *Anales de Cuauhtitlan* (1975:10-11), Tezcatlipoca emborrachó a Topiltzin con pulque (que también estaba asociado con la fertilidad agrícola), y eso provocó tanta vergüenza y culpabilidad que Quetzalcóatl sintió que debía irse de su ciudad. En una de las historias de Ixtlilxóchitl (1975:277), Topiltzin cometió pecados graves a instancias de Tezcatlipoca, que ofendieron a otros dioses y trajeron a Tollan desastres y la ruina política. La *Relación de la genealogía* (1941:243) y el *Origen de los mexicanos* (1941:262) afirman que Topiltzin se fue de Tollan porque se negó a hacer sacrificios humanos que los dioses Tezcatlipoca y Huitzilopochtli exigían (véase *supra*; Huitzilopochtli es el Tezcatlipoca Azul). Huitzilopochtli y dos de sus manifestaciones divinas, Titlacauan y Tlacahuepan (en otro lugar hijo de Motecuhzoma II; véase capítulo 4), también atacan a Topiltzin Quetzalcóatl en el *Codex florentino* de Sahagún (libro 3, "Del principio que tuvieron los dioses"), historia ubicada en un contexto sobrenatural más bien que histórico. Durán (1967:1:9-15) también ubica el episodio de la lucha de Topiltzin y Tezcatlipoca en su sección sobre los dioses y las ceremonias y no en la crónica histórica.

El destino de Topiltzin Quetzalcóatl después de su salida de Tollan también varía en las distintas fuentes. Según algunos textos fue transformado en Venus, uno de los aspectos divinos de Quetzalcóatl (*Anales de Cuauhtitlan*, 1975:11; *Histoire du Mexique* 1905:38; Mendieta, 1945:88). En otras versiones se fue a la costa (Durán, 1967:1:12) y al lugar conocido como Tlillan Tlapallan ("Lugar del Negro, Lugar del Rojo"; *Anales de Cuauhtitlan*, 1975:11; Mendieta, 1945:88; *Origen de los mexicanos*, 1941:262; *Relación de la genealogía*, 1941:243; Sahagún, 1989:218; 1969:libro 3:fol.23v). Ixtlilxóchitl (1975:282) afirma que Topiltzin se ocultó en una cueva en Xicco (= Xicócoc o Xicocotitlan, la entrada al interior de la tierra), cerca de Tollan, antes de huir a Tlapallan.

La *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo (1978:40), si bien no es una de las fuentes principales para este análisis, da una serie de variantes interesantes de la historia de To-

piltzin Quetzalcóatl. En este relato, Quetzalcóatl nació de Mixcóatl Camaxtli y su esposa, ♀Coatlicue, que en otros lugares es la madre de Huitzilopochtli y al igual que ♀Chimalman es un aspecto de la diosa madre (véase *infra*, donde los *Anales de Cuauhtitlan* también dan a ♀Coatlicue como madre de Topiltzin Quetzalcóatl). Aquí se dice que ♀Coatlicue gobernaba Tollan, una variante de gobierno femenino ya observada en las múltiples manifestaciones de ♀Ilancueitl, que a veces aparece como gobernante. Quetzalcóatl es ahora gobernante de ciudades en el área de Tlaxcala (como cabía esperar en una tradición tlaxcalteca). Fue perseguido por Tezcatlipoca, pero Muñoz Camargo (1978:5) agrega el fascinante detalle de que el segundo nombre de Tezcatlipoca era Huémac.

Huémac es la tercera contrapartida de Topiltzin Quetzalcóatl. En la *Historia de Tlaxcala* está claro que la relación de Huémac con Topiltzin era la misma de Tezcatlipoca, puesto que Huémac es Tezcatlipoca. El nombre Huémac significa "Gran Mano" o "Mano Poderosa", nombre que se aplica también a Tezcatlipoca (Jiménez Moreno, 1956:34). Por lo tanto no es nada sorprendente que Huémac, igual que Tezcatlipoca, esté unido a Quetzalcóatl en relaciones que son al mismo tiempo antagónicas y cooperativas. Está relacionado con Topiltzin Quetzalcóatl como socio, adversario, predecesor, sucesor y la misma persona (Davies, 1977:372-373 resume los relatos referentes a Huémac). A diferencia de la mayoría de las historias sobre Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, los episodios referentes a Huémac son más mundanos y menos sobrenaturales, puesto que ambos son manifestaciones seculares o históricas de la interacción de Quetzalcóatl con el dios Tezcatlipoca.

Ixtlilxóchitl ubica a Huémac muchos años antes de Topiltzin, como su lejano predecesor. En su *Sumaria relación de todas las cosas* (1975:263-270), Ixtlilxóchitl afirma que los toltecas aparecieron después de la destrucción del primero de los cinco soles y que su patria era Huehue Tlapallan (en otros lugares el destino final de Topiltzin Quetzalcóatl, de manera que el lugar donde Quetzalcóatl terminó su vida es aquí el lugar de origen de los toltecas). Más tarde, en la época del tercer sol, un grupo de gente dejó Huehue Tlapallan bajo la guía de Huémac, un gran adivino. Él guió a su pueblo hasta Tollan y anunció que su fin llegaría bajo el gobierno de un rey marcado en su na-

cimiento por ciertas señales. Esas señales aparecieron cuando nació Topiltzin, el noveno rey, bajo cuyo reinado Tollan cayó. Así, en esta historia Huémac no sólo precede varios siglos a Topiltzin sino que toma su lugar como practicante religioso y primer jefe de los toltecas. También está asociado con Topiltzin por su predicción de la destrucción de los toltecas durante su reinado.

Huémac también aparece como predecesor de Topiltzin en el *Memorial breve* de Chimalpahin (1958:8-13). Éste es el relato más extenso de Chimalpahin de la historia de Topiltzin Quetzalcóatl, pero menciona dos relaciones contrastantes de los dos. Primero afirma que Huémac, y no Topiltzin Quetzalcóatl, era hijo de Totépeuh, el rey de Culhuacan, y se refiere a Huémac por el título Topiltzin ("Nuestro Príncipe"). Huémac ocupó el trono de Tollan, y después de su muerte Topiltzin Acxitl (= pie) Quetzalcóatl pasó a ser rey de los toltecas. Después de relatar estos hechos, Chimalpahin da otra versión de la historia, en que Topiltzin Quetzalcóatl y Huémac son contemporáneos y enemigos. Topiltzin Quetzalcóatl marchó al exilio en el año 1 Caña (*ce ácatl*), Huémac lo persiguió y ambos lucharon. Después Huémac huyó a la cueva de Cincalco ("Lugar de las Casas del Maíz") en Chapultepec.

La segunda versión preservada por Chimalpahin es similar al relato de Sahagún (1989:libro 3) en que Topiltzin Quetzalcóatl y Huémac son contemporáneos —en lugar de predecesor y sucesor— en la época de la caída de Tollan. Sahagún da cuenta de su contemporaneidad en Tollan dividiendo sus papeles en secular y religioso, de manera que ambos, asociados, dirigían a los toltecas. En el libro 3, "Del principio que tuvieron los dioses", Huémac era el rey de Tollan y Quetzalcóatl era un "nigromántico", un *nahualli* capaz de cambiar de forma. (Sin embargo en el Apéndice al libro 1, libro 6, capítulo 41, y en el prólogo al libro 8 del *Codex florentino*, Sahagún dice que Quetzalcóatl era el rey de Tollan.)

En una tercera relación alternativa entre Quetzalcóatl y Huémac, Huémac es un sucesor de Topiltzin Quetzalcóatl. Esta relación aparece en la *Histoyre du Mechiue* (1905:19; su sucesión en esta versión está sólo implícita); el *Origen de los mexicanos* (1941:262); la *Relación de la genealogía* (1941:243); los *Anales de Cuauhtitlan* (1975:10-15), en que tres reyes gover-

naron entre Topiltzin y Huémac; y en la *Leyenda de los soles* (1975:125). En algunos de estos textos no hay realmente lucha entre Huémac y Topiltzin Quetzalcóatl porque este último ya se había ido de Tollan cuando Huémac se convierte en rey. Sin embargo estas historias muestran tener alguna relación con los relatos de Sahagún y el *Memorial breve* de Chimalpahin en que los dos son contemporáneos, especialmente en los detalles sobre el destino de Huémac.

En las dos *Relaciones Cano* (*El Origen de los mexicanos y la Relación de la genealogía*) hubo un largo interregno después del exilio de Topiltzin Quetzalcóatl antes de que Huémac, miembro del linaje de Topiltzin, fuera elegido para reinar. También Huémac, igual que Topiltzin antes que él, se fue de Tollan y estuvo exiliado. Tal como en la versión del *Memorial breve* mencionada más arriba, Huémac se fue a Chapultepec, donde desesperado se ahorcó o se metió en una cueva de la que nunca volvió a salir. Fue sucedido por Náuhuyotl, quien guió al pueblo tolteca a Culhuacan en el valle de México. Así terminó el imperio tolteca, cuyo único legado fue la nobleza de la dinastía de Culhuacan.

Un destino similar tuvo Huémac en la versión de la *Leyenda de los soles*. Sucesor de Topiltzin Quetzalcóatl, jugaba a la pelota con los dioses de la lluvia, los *tlaloque*, quienes habían apostado *chalchthuitl* (joyas de jade) y plumas de quetzal: eso significaba elotes verdes y hojas, el alimento del pueblo. Pero Huémac ganó y exigió joyas y plumas preciosas de verdad, y ellos se las dieron, pero el rechazo del maíz ofrecido provocó una sequía, que no terminó hasta que los mexicas sacrificaron a ?Quetzalxóchitl (capítulo 3). Esa sequía concuerda con un individuo opuesto al dios Quetzalcóatl, dios de la fertilidad asociado con la época de lluvia.

Así, nuevamente fue durante el reinado de Huémac que la era tolteca llegó a su fin, y los mexicas tomaron su lugar como grupo principal del México central, yendo primero a Chapultepec. Mientras el resto de su pueblo se dispersaba en todas direcciones (la diáspora que iniciaría la era de la diversidad étnica), Huémac huyó a Cincalco, donde se metió en la tierra por una cueva. Como indica el relato del *Memorial breve* (véase también *infra*), Cincalco formaba parte de Chapultepec, lo que significa que el lugar donde Huémac puso fin al dominio tolteca

era el mismo lugar donde se iniciaría el ascenso de los mexicas. Esto además vincula la versión de la *Leyenda de los soles* con las *Relaciones Ccno*, que afirmaban que Huémac huyó a Chapultepec. La *Tercera relación* de Chimalpahin (1965:69) se refiere a Chapultepec como Chapultepec Hueymacco, el "Lugar de Huémac", cuando dice que los mexicas se establecieron allí, lo que también vincula a Huémac con ese lugar.

El mismo destino se encuentra en la versión de los *Anales de Cuauhtitlan*, relato que contiene otros detalles importantes que vinculan a Huémac con Topiltzin Quetzalcóatl. La esposa de Huémac se llama aquí ♀ Coatlícue, a quien Topiltzin Quetzalcóatl se había referido antes en este mismo texto como "mi madre" (véase *supra*; ♀ Coatlícue es la madre de Topiltzin Quetzalcóatl también en la *Historia de Tlaxcala*). El hecho de que la esposa de Huémac tenga el mismo nombre que la madre de Topiltzin Quetzalcóatl indica una vinculación entre esas dos mujeres por la vía de sus relaciones de parentesco con la diosa madre-tierra, madre de Huitzilopochtli. (Y también ulteriores lazos de Topiltzin Quetzalcóatl, apoteotizado dirigente de los toltecas, con Huitzilopochtli, apoteotizado dirigente de los aztecas mexicas, igual que los episodios similares de sus luchas contra innumerables parientes colaterales en "cerros de la serpiente"). Además Huémac, igual que Topiltzin Quetzalcóatl, era acosado por Tezcatlipoca, cuya mala influencia obligó a los toltecas a abandonar su ciudad de Tollan. Después de dispersarse se cambiaron de nombre, llamándose culhuas. Huémac se fue a Cincalco en Chapultepec, a una cueva donde se ahorcó.

Una vinculación algo diferente de estos dos personajes aparece en la *Historia tolteca-chichimeca* (1976:133-135), documento en prosa ilustrado que se ha utilizado poco en este análisis porque se ocupa principalmente de la historia de la región de Puebla, al este del valle de México. Sin embargo, el texto se inicia con el destino de los toltecas. Huémac era el señor de Tollan, hogar de dos grupos étnicos diferentes, los chichimecas nonoalcas y los chichimecas toltecas. Huémac, que era uno de los chichimecas toltecas, quería expulsar a los nonoalcas a fin de terminar con la composición multiétnica de Tollan, y Tezcatlipoca alentaba ese plan. Cuando estalló la guerra entre ambos grupos, como se había propuesto Huémac, las dos partes comprendieron que el origen de su conflicto era en realidad

Huémac, y se unieron para deshacerse de él. Huémac escapó, pero sus enemigos lo alcanzaron en la cueva de Cincalco, donde lo mataron. A continuación los dos grupos abandonaron Tollan. En este documento Quetzalcóatl aparece solamente como una deidad, de modo que en los *Anales de Cuauhtitlan* Huémac desempeña tanto el papel de gobernante (equivalente a Topiltzin Quetzalcóatl) que abandona Tollan engañado por Tezcatlipoca, como su papel más habitual de rey tolteca condenado que destruyó a su pueblo y huyó a la cueva de Cincalco.

Como demuestran todas estas versiones, hay relatos en que Huémac es el adversario de Topiltzin Quetzalcóatl, su socio, su predecesor, su sucesor y por último su equivalente, como era también el equivalente de Tezcatlipoca (véase también Brundage, 1982:273; López Austin, 1973:35). Una identidad más completa entre Topiltzin Quetzalcóatl y Huémac se encuentra en los escritos de Ixtlilxóchitl y Durán. En un contexto separado de las historias de Huémac el adivino y Topiltzin Maeconetzin, el último rey de Tollan, Ixtlilxóchitl (1975:529-530; 1977:23-25) hablaba de un santo varón que había vivido durante el tercer "sol", y cuyo nombre era a la vez Quetzalcóatl y Huémac. Durán (1967:1:9-15), en su tratado de la religión azteca, hace la misma identificación. Topiltzin, escribe, era un devoto sacerdote cuyo nombre significa "Nuestro Señor". En realidad Topiltzin significa "Nuestro Príncipe": "Nuestro Señor" es Tótec, y ya hemos visto a Topiltzin Quetzalcóatl emparejado con la divinidad Xipe Tótec en el *Codex Rlos*. (Xipe Tótec hace pareja además con Huémac, como se explicará más adelante). Durán continuaba diciendo que otro nombre de Topiltzin era Huémac. Se extiende sobre esa identificación en un relato inicialmente muy confuso de la caída de Topiltzin, salvo que en su versión se trata de la caída de Huémac. La confusión desaparece cuando el lector comprende que los dos personajes son equivalentes.

Durán afirmaba que el rey-sacerdote de la ciudad de Cholula (cuya deidad tutelar era Quetzalcóatl) se llamaba Huémac. Ésta es la tercera ciudad "tolteca" donde ocurre una lucha en que está involucrado Topiltzin Quetzalcóatl: las otras dos eran Tollan y Culhuacan. Huémac fue obligado a abandonar su ciudad cuando dos brujos llamados Tezcatlipoca y Quetzalcóatl le hicieron una jugarreta cruel. Aquí Quetzalcóatl aparece en el

papel de adversario de Huémac y está aliado con Tezcatlipoca, mientras que en la versión de la *Historia de Tlaxcala* citada antes, Quetzalcóatl era el adversario de Tezcatlipoca Huémac. Los dos brujos colocaron a una prostituta en la habitación de Huémac y luego hicieron correr rumores acerca de la presencia de una mujer en el cuarto de un sacerdote supuestamente célibe, lo que es una inversión de género de la concepción partenogenética y sin pecado de la virgen del templo  $\text{?Coatlícue}$ . Un detalle que concuerda perfectamente con la construcción de estas historias es que el nombre de la prostituta es  $\text{?Xochiquétzal}$ , el aspecto de la diosa madre-tierra asociado con la juventud, el deseo y el amor carnal, que en otros lugares es la madre de Topiltzin —en el relato de Ixtlilxóchitl— y la hija sacrificada del jefe mexica Toxcuécuec.

En este punto crucial de la historia, Durán utiliza el nombre Topiltzin en lugar de Huémac; es decir, después de ocurrido el hecho que provocaría su exilio. Topiltzin, agraviado y avergonzado, abandonó su tierra yéndose a la costa, y muchos años después sus hijos, los españoles, regresaron para vengar aquel acto cruel. Cuando Motecuhzoma II recibió la noticia de la llegada de los europeos, dice Durán, el rey de Tenochtitlan examinó los antiguos escritos y supo que los recién llegados eran los hijos de Topiltzin. Cuando los españoles desembarcaron, los vigías los vieron e hicieron correr la voz de que habían llegado los hijos de Huémac. (Durán emplea el nombre Huémac al regreso, reservando Topiltzin para el exiliado.)

Quetzalcóatl, Topiltzin, Huémac y Tezcatlipoca son nombres dados a los pares de antagonistas/protagonistas unidos en una relación que a veces se desarrolla en un plano sobrenatural, a veces a nivel mundano, y a menudo en ambos o en algún plano intermedio. El par en acción es sumamente variable: Quetzalcóatl *versus* Tezcatlipoca, Quetzalcóatl *versus* Huémac, Quetzalcóatl *versus* Tezcatlipoca Huémac, Topiltzin Huémac *versus* Tezcatlipoca Quetzalcóatl, etcétera. Los personajes que intervienen, aun cuando eran importantes en el pensamiento azteca, no tienen un lado permanente en la lucha, porque lo más importante en este contexto en las historias es la relación misma (véase también conclusiones similares sobre tradiciones mayas en Bricker, 1981).

Esa personalidad múltiple, en que aspectos de un único per-

sonaje pueden dividirse en un par de opuestos, hace que todas las contradictorias versiones de los acontecimientos del pasado tolteca digan lo mismo: la época de los toltecas terminó cuando su último gobernante luchó con alguien que era su equivalente pero opuesto, igual que otros periodos cíclicos (por ej., los "soles" anteriores) terminaron en batallas entre Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, en que triunfador y perdedor alternan. En términos más generales, el comienzo de un nuevo ciclo es equivalente pero opuesto al final de su predecesor, y esa oposición adopta la forma de la lucha que tiene lugar cuando un ciclo sucede a otro, reconociéndose al mismo tiempo que el principio y el fin no son sino dos caras de la misma moneda.

El efecto de gemelos o la oposición de pares con alguien que es a la vez el mismo y distinto, junto con una concepción milagrosa, revela que Topiltzin/Huémac y sus contrapartidas divinas, Quetzalcóatl/Tezcatlipoca, son poderosas figuras fronterizas. La cultura azteca incluía una serie de oposiciones pareadas en relación con el dios Quetzalcóatl. Él era el dios tutelar del *calmécac*, la escuela para jóvenes nobles, mientras que Tezcatlipoca era el patrono del *telpoehcalli*, la escuela para plebeyos (Acosta Saignes, 1946:186, 188-189). Como parte de la naturaleza dual de las jerarquías, en Tenochtitlan había dos sumos sacerdotes que servían a las principales deidades aztecas del templo Mayor, Huitzilopochtli y Tláloc, y ambos sacerdotes tenían el título de Quetzalcóatl (Sahagún, 1950-82:libro 3: 69). El aspecto de gemelo o doble que Quetzalcóatl incorporaba en su nombre se observa también en su manifestación como Venus, la estrella matutina (Tlahuizcalpantecuhtli = "Señor Amanecer"), porque Venus también tiene su doble, la estrella vespertina. La deidad asociada con esta última, Xólotl, era otro aspecto de Quetzalcóatl. Xólotl, cuyo nombre se traduce como "gemelos" (Zantwijk, 1985), era el dios de las cosas dobles.

Como suprema figura fronteriza y gemelo por excelencia, Quetzalcóatl participó en la cosmogonía, creando la tierra y a la humanidad para poblarla, y proporcionando el maíz para alimentar a la humanidad (*Leyenda de los soles*, 1975:120-121; *Histoire du Méchique*, 1905:25-29). De acuerdo con esa función en el pensamiento azteca, en sus apariciones más históricas Quetzalcóatl es el dirigente de los toltecas, el pueblo que aparece en las historias aztecas entre el momento de la creación del

orden por los dioses y la época del pueblo más reciente, los propios chichimecas aztecas, enfrentándose a veces con dioses, a veces con hombres, Topiltzin Quetzalcóatl marcaba la frontera entre la era sobrenatural, que precedió al quinto sol "actual", y el periodo más natural o histórico de ese sol, la época de los aztecas.

A otro nivel Topiltzin Quetzalcóatl marcaba las fronteras de la propia era tolteca al existir tanto en su comienzo como en su fin. Topiltzin y Huémac son un personaje dividido en dos manifestaciones para que pueda ser tanto el primer rey tolteca como el último, como aparece efectivamente en las historias, como parte de la visión cíclica mesoamericana del tiempo. Cuando se considera la historia en términos de ciclos que se repiten, el fin de la era tolteca es visto como necesario para el comienzo de la era azteca. Quetzalcóatl, deidad/guía de los toltecas de una época anterior, fue remplazado cronológicamente por uno de sus *alter ego*, Huitzilopochtli, el dios/guía de los mexicas en ascenso. Como se hace explícito en la *Leyenda de los soles* y en las historias de Ixtlilxóchtli, el fin de la era tolteca coincidió con la entrada de los étnicamente diversos invasores chichimecas en el centro de México. Ixtlilxóchtli destacaba particularmente al famoso jefe chichimeca que guió a su pueblo hasta esa área inmediatamente después de la caída de Tollan. Ese hombre se llamaba Xólotl, y apareció en el pasado azteca justamente cuando desaparecía Topiltzin Quetzalcóatl, como cabía esperar puesto que, como ya se ha señalado, el dios Xólotl, la Estrella vespertina, era el gemelo de Quetzalcóatl, y las dos estrellas alternan en el cielo. El chichimeca Xólotl histórico, fiel al patrón elaborado, obtuvo una princesa tolteca para esposa de su hijo, Nopal (Ixtlilxóchtli; 1975:298). Esa princesa era ♀ Huitzilhuilitl y princesa de Culhuacan, ennoblecedora de dinastías (véase la fig. 2.2).

#### MOTECUHZOMA Y QUETZALCÓATL

El emparejamiento de Huémac con Topiltzin Quetzalcóatl lleva más adelante en el análisis de la relación entre Motecuhzoma I y Topiltzin Quetzalcóatl para mostrar que la equivalencia de

los reyes tolteca y azteca va más allá del hecho de que ambos son anómalos marcadores de fronteras. Tanto Quetzalcóatl como Motecuhzoma I aparecen en las tradiciones históricas indígenas con gemelos como contrapartida, y otros detalles revelan que esos individuos en cierto sentido se funden entre sí. El hermano gemelo de Motecuhzoma Ilhuicamina, el *cihuacóatl* Tlacaélel, recibe el título adicional de Atempanécatl (*Tercera relación* de Chimalpahin, 1965:9; *Crónica mexicana*, Tezozómoc, 1980:240) o Atepanécatl (*Séptima relación* de Chimalpahin, 1965:190). El mismo título de Atepanécatl era atribuido a Huémac en los *Anales de Cuauhtitlan* (1975:12), lo que significa que hay una relación entre Tlacaélel y Huémac que refuerza aún más la relación ya elaborada entre Motecuhzoma I y Quetzalcóatl (pero véase Davies, 1977:43, 370). Además, ya hemos visto que Atepanécatl/Apanecatli era el adversario de Topiltzin Quetzalcóatl en la *Relación de la genealogía*, el *Origen de los mexicanos* y la *Leyenda de los soles*. Se trata por lo tanto de un título o apelativo dado a personajes emparejados en las historias con Topiltzin Quetzalcóatl y con Motecuhzoma I, así como con Motecuhzoma II (véase *infra*).

Aun cuando las palabras *Atempanécatl* y *Atepanécatl* no son idénticas, se usan como intercambiables en los diversos relatos, en particular en referencia a Tlacaélel. *Atepanécatl* significa "Señor del palacio de agua" (de *atl* = agua y *tecpan* = palacio), mientras que *Atempanécatl* significa "Señor del Borde del Agua" (Davies, 1977:43), o "el encargado del borde del agua" (*Crónica mexicana*, Tezozómoc, 1980:270). *Atempanécatl* era un título judicial azteca (*Codex Mendoza*, 1964:220; Sahagún, 1950-82:libro 8:77), y una persona con ese título fue uno de los principales embajadores de Motecuhzoma II, enviado a tratar con Cortés (Ixtlilxóchtli, 1977:210).

Además, Atempan es un topónimo, un barrio (*calpolli*) de la ciudad de Tenochtitlan y también de Aztlan, el lugar de origen de los mexicas (Davies, 1973:83) y de Coatépec (*Crónica mexicáyotl*, Tezozómoc, 1975:32), dos de las representaciones metafóricas de Tenochtitlan. La deidad tutelar (*calpoltéotl*) de Atempan era ♀ Toci, la diosa madre-tierra (López Austin, 1973:67; Sahagún, 1950-82:libro 2:122). Tanto ese calpolli, Atempan, como Chalman, el calpolli mayor del que Atempan era un satélite (Zantwijk, 1985:68), eran considerados como el hogar del

*cihuacóatl* Tlacaélel, quien era además *atempañécatl* (*Anales tepanecas*, 1903:51). Del mismo modo, Atempañ era el hogar de la diosa ♀ Cihuacóatl (Zantwijk, 1966:182), básicamente la misma deidad que ♀ Toci. El emparejamiento de Tlacaélel y Motecuhzoma es confirmado nuevamente como una manifestación del emparejamiento de la diosa madre-tierra (♀ Toci o ♀ Cihuacóatl) con el *tlatoani* en cuanto representante mortal de Huitzilopochtli y en cuanto ocupante actual de un cargo fundado originalmente por Quetzalcóatl (véase, por ej., *Crónica mexicana* (Tezozómoc, 1980:439).

*Apanécatl* es una tercera palabra sustituida a veces por *Atepanécatl*/*Atempañécatl*, como se ha dicho (véase también Davies, 1977:436). *Apanécatl* era el nombre del enemigo de Topiltzin, el tío que mató a su padre, en el *Origen de los mexicanos* y en la *Leyenda de los soles*, mientras que en la *Relación de la genealogía* su nombre era *Atepanécatl*. *Apan* significa "sobre el agua" (M. Smith, 1973:41), y *apanécatl* se refiere en general a los habitantes de orillas o riberas (*Fragment de l'histoire des anciens mexicains*, 1981:160), así como *Atempañécatl* también se refiere a la orilla del agua.

*Apanécatl* aparece en otros momentos de las historias aztecas en asociación con Huitzilopochtli, ♀ Chimalman (la madre de Topiltzin Quetzalcóatl) y Motecuhzoma II. Un individuo de ese nombre fue uno de los cuatro mexicas que cargaron la imagen del dios Huitzilopochtli en el viaje a Aztlan a Tenochtitlan (véase, por ej., *Tercera relación* de Chimalpahin, 1965:66; *Codex Aubin*, 1963:20; y *Crónica mexicáyotl*, Tezozómoc, 1975:19). Otro de esos cargadores era ♀ Chimalman, ya conocida como la madre de Quetzalcóatl y un aspecto de la diosa madre-tierra. El *Apanécatl* asociado con Motecuhzoma II aparece en el *Codex Aubin*. De acuerdo con ese texto (1963:58), después de la muerte de Motecuhzoma II *Apanécatl* llevó el cuerpo del rey muerto desde Tenochtitlan hasta su lugar de descanso final, exactamente como un predecesor de su mismo nombre llevó la imagen de Huitzilopochtli en la larga migración hacia Tenochtitlan.

Todos estos nombres o títulos relacionados -*Atepanécatl*, *Atempañécatl* y *Apanécatl*- aplicados a Tlacaélel, Huémac, el adversario de Topiltzin Quetzalcóatl y un funcionario relacionado con Motecuhzoma II tienen que ver con el agua, especial-

mente con la orilla del agua. Topiltzin Quetzalcóatl también estaba asociado con la orilla del agua puesto que su vida terminó a la orilla de la mayor de las aguas, el mar, el agua primordial. También el destino de Huémac estaba a la orilla del agua, pero esa agua estaba más directamente relacionada con los tenochcas en términos geopolíticos antes que cosmológicos. Fue a la orilla del sistema de lagos del valle, en las fuentes de su agua potable, que Huémac murió.

Con Chapultepec, la correlación de la historia dinástica de Tenochtitlan con la historia tolteca está completa, porque ese lugar estaba asociado con la otra figura fronteriza, equivalente al último rey tolteca, es decir el último rey de Tenochtitlan, Motecuhzoma II. El segundo Motecuhzoma revela afinidad con Huémac (exactamente como Motecuhzoma I está asociado más bien con Topiltzin Quetzalcóatl) en que también él trató de escapar a Cincalco-Chapultepec, para terminar sus días con Huémac. La historia del infructuoso intento de Motecuhzoma II de escapar de Tenochtitlan antes de la llegada de los españoles está relatada en el *Codex Florentino* de Sahagún (1950:82: libro 12:26), en la historia de Durán (1967:II:491-497) y en la *Crónica mexicana* de Tezozómoc (1980:670-679).

Según cuenta Sahagún en el texto náhuatl, Motecuhzoma se turbó profundamente al recibir la noticia de que en la costa habían aparecido unos extranjeros (los españoles) que querían visitar su ciudad y hablar con él. Angustiado, preguntó a sus consejeros más cercanos adónde podía esconderse, y éstos mencionaron cuatro lugares: Mictlan, Tonatiuhichan, Tlalocan y Cincalco. Motecuhzoma decidió ir a Cincalco, pero al final estaba demasiado débil y desanimado para irse. Esos cuatro lugares son en realidad sitios míticos (Sahagún, 1950:82:libro 12:26) en las cuatro esquinas del mundo, donde la superficie de la tierra se junta con el mundo sobrenatural. Mictlan, el lugar de los muertos, se identifica con el norte; Tonatiuhichan, el lugar del sol, con el este; Tlalocan, el paraíso de Tláloc el dios de la lluvia, con el sur; y Cincalco, la casa del maíz, con el oeste. El correspondiente texto español de Sahagún (1956:libro 12:35) agrega la información de que Cincalco era una cueva cerca de Chapultepec, al poniente de Tenochtitlan (véase también *supra*, donde esos dos lugares están correlacionados).

Las otras dos narraciones que incluyen este episodio, parte

de la tradición de la Crónica X, son más detalladas. A diferencia de Sahagún, destacan que el viaje era secreto, que casi llegó a realizarse y que Huémac tuvo que ver en él. Durán relataba en su historia que después de muchas señales que aparecieron a los aztecas indicando que su imperio estaba condenado, Motecuhzoma decidió huir a Cincalco. Como quien gobernaba Cincalco era Huémac, para ir allí hacía falta su permiso. Motecuhzoma envió mensajeros a Huémac con presentes de pieles humanas (asociadas con los sacrificios anuales al dios Xipe Tótec), pidiendo que se le permitiera residir allí. A la entrada de la cueva de Cincalco los mensajeros se encontraron con el sirviente de Huémac, Tótec (= Xipe Tótec), quien los condujo hasta Huémac. Aquí hay una asociación entre Xipe Tótec y Huémac (véase también Broda, 1970:255; Krickeberg, 1966: 210) que es similar a la asociación entre Xipe y Topiltzin Quetzalcóatl en el *Codex Ríos*, donde Xipe era el asistente de Topiltzin.

El mensaje de Huémac a Motecuhzoma fue que debía quedarse en Tenochtitlan y aceptar su destino. Sin embargo Motecuhzoma persistió en su decisión y envió a sus mensajeros de vuelta a Cincalco a recibir ulteriores instrucciones sobre cómo prepararse para viajar allí. Se le dijo que Huémac lo esperaría en el cerro de Chapultepec y que cuando Motecuhzoma viera a Huémac debía ir en canoa a Tlachtonco, donde Huémac lo recibiría. Cuando llegó el momento Motecuhzoma salió y vio en Chapultepec una cueva brillantemente iluminada. Sus servidores remaron conduciéndolo a través del lago hacia Tlachtonco (fig. 5.5), y allí esperó a Huémac. Pero esa noche en sueños un sacerdote del templo fue informado de que Motecuhzoma se escapaba y él debía seguirlo. El sacerdote lo hizo y cuando se encontró con Motecuhzoma lo avergonzó y lo hizo regresar a Tenochtitlan.

La versión de la *Crónica mexicana* es similar y agrega el significativo detalle de que el señor de Cincalco, Huémac, era el mismo gobernante que había venido de Tollan y que todavía estaba vivo porque era inmortal. Este relato dice también que Tlachtonco no era un lugar separado sino que estaba en la cima de Chapultepec. Sin embargo este texto también ubica Chapultepec en el medio del lago, cosa que contradice la realidad geográfica, porque el cerro de Chapultepec estaba a la orilla del



Fig. 5.5. Motecuhzoma II cruza el lago hacia Cincalco huyendo de Cortés (Durán, 1967:II:fig. 52).



Fig. 5.6. Las oposiciones pareadas expresadas en las figuras fronterizas de la era tolteca, Quetzalcóatl y Huémac, con Motecuhzoma I y II y sus contrapartidas, Tlacaélel y Cortés, al final de los ciclos dinásticos de Tenochtitlan.

sistema de lagos, no en el centro (pero véase *infra*).

Así Motecuhzoma II se identificó con Huémac, el gobernante del fin de la era tolteca, por haber huido al lugar de su refugio, Cincalco-Chapultepec, al final de la era azteca. Este episodio aparentemente inesperado es comprensible cuando comprendemos que en el periodo colonial Hernán Cortés llegó a ser identificado con Quetzalcóatl como un rey-dios que había regresado para ocupar el lugar de Motecuhzoma (véase los capítulos 6 y 7). El emparejamiento de Motecuhzoma II y Cortés como jefes de los dos grupos enfrentados, aztecas y españoles, es una manifestación más de la oposición pareada de Huémac/Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. Así como la destrucción de los "soles" anteriores y la caída de Tollan fueron resultado de una lucha entre dos individuos que por último estaban relacionados (Quetzalcóatl/Tezcatlipoca o Quetzalcóatl/Huémac), también la caída de Tenochtitlan era entendida como el resultado de una lucha entre dos personajes igualmente pareados, el último gobernante azteca y el primer gobernante español.

En contraste con la asociación entre Motecuhzoma II y

Huémac, Motecuhzoma I estaba emparejado con Topiltzin Quetzalcóatl, mientras que su contrapartida, Tlacaélel, estaba emparejado con la contrapartida de Topiltzin, Huémac. Esta serie de relaciones pareadas de los dos Motecuhzomas en los puntos finales de sus respectivos ciclos dinásticos está resumida en la figura 5.6. Motecuhzoma I y Tlacaélel eran "gemelos", trabajaban en cooperación como una pareja "masculino-femenino" (*tlatoani* y *cihuacóatl*) para crear un nuevo orden, conocido como la Triple Alianza, igual que los gemelos Quetzalcóatl y Tezcatlipoca crearon el orden cosmológico en el principio del tiempo. Motecuhzoma II y Cortés eran oponentes al final de la era azteca, igual que Topiltzin Quetzalcóatl y Tezcatlipoca/Huémac se contraponían al final de la era tolteca. Esa batalla marcó el fin de la hegemonía tolteca, que dejó el lugar a la azteca, y la oposición concebida entre Cortés y Motecuhzoma II marcó la transición del gobierno azteca al español. Pero Quetzalcóatl aparece también como el fundador de esa era, la era de los toltecas, y por eso Cortés se convirtió en el nuevo Quetzalcóatl "falso", iniciador de una nueva era para el pueblo de México (capítulo 6).

#### EN LA FRONTERA

Después de examinar los relatos referentes a Topiltzin Quetzalcóatl y a los dos Motecuhzomas, y sus contrapartidas, es preciso ahora determinar en términos más generales por qué son estructuralmente idénticos. Su identidad fundida reside en la función que cumplen en las historias como marcadores de fronteras, lo que significa que tienen que ser anormales, intemporales, ambiguos, sagrados y limítrofes (para usar los atributos definidos por Leach que se mencionaron al comienzo de este capítulo). Quetzalcóatl y Motecuhzoma I y II eran anormales por sus orígenes en concepciones partenogenéticas y ambiguos en sus relaciones "de gemelos" opuestos y unidos a la vez. Eran intemporales pues aparecieron tanto al principio como al final de ciclos, y sagrados en la calidad sobrenatural de Quetzalcóatl como deidad y en la apoteosis de Motecuhzoma (véase *infra*).

La última y más evidente característica de una figura fron-



teriza es ser "límitrofe", estar en el borde. Aquí los marcadores de frontera antropomorfizados, pertenecientes tanto a la era tolteca anterior como a la posterior era azteca, estaban en los límites de sus ciclos político-temporales, como se ha dicho, pero también estaban en un límite espacial. Se desplazaron del centro, una isla en el agua (descripción que corresponde tanto a Tollan como a Tenochtitlan) a la orilla del agua. En el caso de Topiltzin Quetzalcóatl era la costa del mar, al este, donde la superficie de la tierra se junta con el cielo, y por lo tanto él fue transformado en un objeto celestial. Para Motecuhzoma II fue la orilla del más políticamente circunscrito sistema del lago de Texcoco, al oeste en Cincalco-Chapultepec, donde la superficie de la tierra se cruza con el Inframundo (puesto que la cueva era una entrada al Inframundo), y por lo tanto Motecuhzoma ha sido apoteotizado como una deidad de la tierra (véase *infra*). La significación de sus destinos últimos al borde del agua es que en los mitos los cuerpos en el agua a menudo simbolizan tanto muerte como regeneración (Eliade, 1961:151).

Esos personajes existían en las fronteras de muchas categorías, y por su presencia las unían. Tanto Topiltzin Quetzalcóatl como Motecuhzoma I eran productos de una unión de oposiciones bipolares: sus padres eran del norte, asociado con cazadores, bárbaros y chichimecas, mientras que sus madres eran del sur, asociado con la agricultura, la civilización y los toltecas. Así, ambos gobernaron desde un lugar en medio de esas oposiciones. Los palacios de Topiltzin Quetzalcóatl se describen como situados entre las llanuras y la casa de las lanzas (caza, chichimecas) al norte, y tierras irrigadas (agricultura, toltecas) al sur (Sahagún, 1989:libro 10:cap. XXIX:pár.1). La ciudad de Tenochtitlan fue fundada en la frontera entre los territorios de las principales potencias políticas del valle, los tepanecas al oeste y los aculhuas al este (1989:libro 10:cap. XXIX:§ 14).

Aquí hay otra fuente de ambigüedad —las figuras fronterizas están por definición en el límite, pero por el hecho de que existen en el limbo entre categorías opuestas están obviamente en el centro del fenómeno mayor que incluye a esas categorías. Así, estar en el borde es a la vez estar en el centro. Esta aparente paradoja era efectivamente reconocida en el pensamiento azteca (Elzey, 1976b). En náhuatl hay dos palabras que significan "centro". Una es *tlalli exco* o *in tlaxicco*, que se re-

fiere al "omblijo de la tierra" (de *xicotli*, omblijo, y *tlalli*, tierra). Ese centro es el lugar "estable, la fuente de toda creación, renovación, poder, pureza y conocimiento" (1976b: 320). Pero la otra concepción del centro entre los aztecas era *nepantla*, "un lugar o tiempo marginal y mal definido, que estaba fuera o entre las clases y categorías normales y usuales" (1976b:325), buena descripción del estado "*betwixt* y *between*" de Victor Turner (1972), salvo que se refiere a un centro. Como *nepantla*, el centro es "un lugar de peligro, incertidumbre, ambigüedad y anomalía. Un lugar, un estado, una figura o una situación está *nepantla* cuando es inestable y está en transición de un estado o posición a otro" (1976b:324).

En un estado estable, invariable, el centro —el omblijo de la tierra— es la fuente de estabilidad, verdad y el poder generativo de la creación. El centro está en la frontera que separa las oposiciones cósmicas, los cuadrantes del espacio horizontal y las tres partes del espacio vertical (Supramundo, superficie, Inframundo), y permite el acceso y la comunicación entre los planos natural y sobrenatural (Eliade, 1961:40). Desde su posición, el centro une esos planos, liberando así el poder generativo resultante de su unidad. Ese lugar de máximo poder es el sitio legítimo de los reyes divinos, como el *tlatoani* de Tenochtitlan, que era el producto de la unión de fuerzas opuestas y servía de intermediario entre los mortales y los dioses. Sin embargo, cuando la unidad es perturbada por un cambio, una transición de un estado a otro, como ocurre cuando terminan los periodos cíclicos, entonces el centro *per se* se pierde, y lo que queda en su lugar son las orillas ahora separadas de los fenómenos opuestos. El centro se convierte en frontera, y es incierto e inestable.

Eso fue lo que ocurrió a las figuras fronterizas Motecuhzoma y Quetzalcóatl. Habían nacido de diosas madres, desde el omblijo de la tierra, y vivían en centros que, de nuevo, representan ese punto estable, pero como ellos marcaban la transición entre periodos, también ellos presentaban una serie de anomalías, y sus destinos estaban asociados con bordes espacio-temporales. Sus ciudades capitales, arquetipo del "centro sagrado" como eje o punto de equilibrio que une los planos diferentes del cosmos, estaba en el medio del agua, de modo que cuando esos centros cayeron, las figuras fronterizas se trasladaron al borde del agua.

Aunque Quetzalcóatl y Huémac están asociados más frecuentemente con la caída de Tollan, en algunos textos ambos participan también en su fundación (véase *supra*; Huémac es un temprano jefe tolteca en las historias de Ixtlilxóchitl, Topiltzin es el primer rey en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* [1941:217]; la *Leyenda de los soles* [1975:125]; la *Histoire du Mechique* [1905:35]; y la *Relación de la genealogía* [1941:243]). Como corresponde a auténticas figuras fronterizas, aparecen en las historias tanto al principio como al final del ciclo tolteca. Sin embargo, hasta ahora los dos Motecuhzomas han aparecido solamente en el medio y al final de la dinastía de Tenochtitlan, en sus puntos finales cíclicos. El hecho de que el fundador de esa dinastía fue Acamapichtli, y no Motecuhzoma, parecería desmentir el argumento de que Motecuhzoma era una figura fronteriza que ocupa la misma posición estructural en las historias de los aztecas que Topiltzin Quetzalcóatl ocupa en las de los toltecas.

Si Motecuhzoma y Quetzalcóatl son realmente equivalentes en las tradiciones históricas en cuanto cumplen funciones de frontera, tiene que haber habido un Motecuhzoma anterior, un primer rey de los mexicas correlacionable con Topiltzin Quetzalcóatl, primer rey tolteca. Además, para que el argumento resulte más convincente, así como Cortés llegó a ser percibido como un "falso" Quetzalcóatl que regresaba para expulsar a los aztecas, debería haber también un fin del "ciclo" español anunciado por el regreso de Motecuhzoma. Y en realidad varias fuentes de información confirman estas dos hipótesis. No sólo hubo un primer rey de los mexicas llamado Motecuhzoma sino también creencias que incluían la idea de que un nuevo "sol" indígena empezaría con un rey llamado Motecuhzoma.

En el *Memorial breve* de Chimalpahin y en la *Crónica mexicana* (Tezozómoc, 1975:15-16, escrita en parte por Chimalpahin) hay un Motecuhzoma que fue el primer rey de los mexicas, cuando aún vivían en Aztlan, su lugar de origen. Ese primer Motecuhzoma tenía dos hijos. El mayor, cuyo nombre no se da, se convirtió en jefe de los huastecos, los que vivían en la costa del Golfo durante el periodo azteca. El hijo menor era Mexi Chalchiutlatónac, y su herencia fue gobernar a los mexicas, que se llamaron así por él. Su hermano mayor se resintió por el hecho de haber sido dejado de lado para esa herencia y recibir

en cambio como legado un pueblo inferior, los huastecos. (Ésta es otra instancia del tema recurrente de la usurpación de la herencia del hijo mayor por un hermano menor o un sobrino.)

Mexi Chalchiutlatónac guió a los mexicas en su salida de Aztlan, encaminándolos en su primer ciclo a partir de su lugar de origen. La segunda parte de su nombre es significativa porque en otros lugares de los escritos de Chimalpahin (por ej., 1965:97, 183), Chalchiutlatónac es uno de los nombres de Motecuhzoma Ilhuicamina de Tenochtitlan, lo que une la historia del Motecuhzoma de Aztlan con el rey del mismo nombre del medio de la dinastía de Tenochtitlan. Además en las historias de Ixtlilxóchitl (1975:530; 1977:10) Chalchiutlatónac es el nombre del primer rey tolteca, lo que de nuevo vincula las figuras fronterizas de los toltecas y de los aztecas mexicas.

En otro documento, la *Histoire du Mechique* (1905:17), el primer rey de los mexicas-tenochcas en Tenochtitlan, no en Aztlan, aparece como Motecuhzoma. Según este texto, Motecuhzoma el Viejo, considerado generalmente el rey del medio, fue el primer rey de Tenochtitlan. Así, hay varias versiones en las historias tradicionales que se refieren a Motecuhzoma como el primer rey, confirmando su posición como figura fronteriza que marca el principio y el fin de ciclos dinásticos.

Como marcador de frontera, Motecuhzoma debería haber desempeñado un papel también en la generación del siguiente ciclo de los aztecas, el que seguiría después de la eventual derrota de los españoles (lo que podría explicar por qué Motecuhzoma tenía una hija llamada *Ilancueitl* en la *Crónica mexicana* [Tezozómoc, 1975:153]). Sin embargo, significativamente, el papel de Motecuhzoma como precursor de una nueva edad política se manifestó notablemente entre los mayas en la época colonial. Fue especialmente entre ese pueblo del sur de Mesoamérica, que fue difícil de someter y trató durante varios siglos de derrocar a sus señores europeos, que el nombre de Motecuhzoma volvió a aparecer en lugar destacado, siendo adoptado por los jefes de rebeliones indígenas.

Durante la actividad conectada con el culto de la Virgen en 1712 —en que varios pueblos mayas de los altos de Chiapas se rebelaron contra los dominadores españoles— la Virgen María supuestamente se apareció a los indios y les dijo que Motecuhzoma resucitaría para ayudarlos a derrotar a los españoles

(Bricker, 1981:60). Del mismo modo, la rebelión de Quisteil en Yucatán en 1761 incluyó la coronación de un rey indio que se llamó rey Jacinto Uc Cánec, el Moteczuma Chico (1981:73). En esa misma rebelión se supone que otro hombre, Francisco Uex, fue coronado rey y se cambió el nombre por el de Montezuma (1981:74). Incluso una leyenda actual de Yucatán alude al nombre Motecuhzoma como la clave para la expulsión de los europeos. En esa leyenda, un enano le dice al pueblo indígena que tiene una cuerda milagrosa que, al grito de "Moc-te-zumaa" se extenderá sobre el mar Caribe para que por ella se vayan de Yucatán todos los "conquistadores" (1981:166). Todas estas son indicaciones específicas de que el último rey indígena, el que con más claridad se contrapone a Cortés, jefe de la conquista española, tiene que ser la figura mesiánica que iniciaría un nuevo ciclo de hegemonía indígena.

Además Motecuhzoma ha sido incorporado al panteón de una serie de grupos mesoamericanos. En el noroeste de México, Motecuhzoma era objeto de culto por los pames (Soustelle, 1970:249). Otomíes, tepehuas y hablantes de náhuatl de los tiempos modernos veneran a un espíritu de la tierra llamado Montezuma, que trae salud, fertilidad agrícola y otras cosas positivas y que algún día volverá (Sandstrom y Sandstrom, 1986: 20, 251). Hasta el presente, en la sierra totonaca de Veracruz y Puebla, Motecuhzoma es también el nombre del dios de la tierra (Ichon, 1973:146). En rituales mayas contemporáneos de Zinacantán, en los altos de Chiapas, ciertos danzantes llamados Cabezas Blancas, que llevan los atributos del rey de la lluvia, son llamados también Montezumas (Bricker, 1981:138-139). Un cuento del siglo xx de Guerrero, en el oeste de México, habla del Rey Moctezuma, que se transformó en águila para derrotar a una serpiente que se estaba comiendo a la gente de un pueblo, papel asumido en mitos similares, en otros lugares, por Quetzalcóatl (Weitlaner y Weitlaner, 1943:174-175). Este último mito indica que el vínculo entre Quetzalcóatl y Motecuhzoma subsiste hasta hoy, última fusión de sus identidades en el gobernante sobrehumano que es a la vez el primero y el último, y que será nuevamente el primero en la nueva era.

Un problema que debe ser examinado más es el papel de los españoles mismos en la construcción de esos ciclos y sus fronteras personificadas. Como Motecuhzoma II no habría sido

el último rey de Tenochtitlan si no hubieran intervenido los españoles, se convirtió en figura fronteriza involuntariamente. De ahí en adelante quedó marcado como fin de un ciclo dinástico y etnopolítico, y su ubicación necesariamente estructuró el modelado de sus predecesores en la genealogía.

Siempre se ha aceptado que el ascenso al trono del segundo Motecuhzoma (Motecuhzoma el Joven) en 1502 provocó automáticamente el rebautizo del quinto *tlatoani* como Motecuhzoma el Viejo (Huehue Motecuhzoma). Sin embargo el modelo dinástico que se ha construido aquí apunta más bien a un cambio de nombre más radical para el quinto *tlatoani*, que habría ocurrido no al inicio del reinado de Motecuhzoma II sino después de su derrota. El fin de la hegemonía azteca durante el reinado de Motecuhzoma II, que lo convirtió en el último rey, estructuró el ciclo dinástico de tal modo que el rey del medio, y eventualmente también el primero, también debían llamarse Motecuhzoma cuando el modelo cíclico alcanzó su forma final en el periodo posterior a la conquista. Así, de acuerdo con esta argumentación, Motecuhzoma el Viejo no se llamaba necesariamente Motecuhzoma de origen: es posible que ese nombre se le haya asignado con base en su posición en la genealogía significativamente elaborada, una posición similar a la de Motecuhzoma II al final de un ciclo dinástico de cuatro gobernantes.

Esta proposición —que el nombre de un rey fue alterado muy poco tiempo después de la conquista española— requeriría un cambio rápido y profundo de la "historia" (véase la introducción al capítulo 6). En realidad, hay evidencia sólida de que el nombre del quinto *tlatoani* no era Motecuhzoma. Entre todos los reyes, él es el único con otro nombre de uso significativo, como lo muestran en particular los glifos onomásticos. Ese otro nombre es Ilhuicamina, representado por una flecha que atraviesa el cielo. Como lo demuestra la lista de sus nombres en las diferentes fuentes pictóricas y en prosa (cuadro 5.2), rara vez se menciona al primer Motecuhzoma por ese nombre solamente. En la mayoría de los casos es llamado Huehue Motecuhzoma, o Motecuhzoma el Viejo, en los relatos en prosa. En varios casos Ilhuicamina se agrega como un segundo nombre en los textos escritos.

CUADRO 5.2  
VARIACIONES DEL NOMBRE DE MOTECUHZOMA ILHUICAMINA

A. Documentos pictográficos e ilustrados

Documento	Nombre en el texto	Glifo del nombre
<i>Codex Aubin</i> 1576-1596	ilhuicaminatzin veue motecuçoma; al morir, Ilhuicamina	Ilhuicamina
<i>Códice Azcatitlan</i> siglo XVI		Ilhuicamina + Tecuhtli
<i>Códice Coscatzin</i> 1572	Hueh <sup>ua</sup> Motecuçoma Ilhuicaminatzin	Ilhuicamina + Tecuhtli
<i>Codex García Granados</i> 1700-1743	Rey ylhuyeaminqui	Ilhuicamina + Tecuhtli (¿flecha traspasando escudo?) Tecuhtli
<i>Codex en Cruz</i> 1553-1569		Tecuhtli
<i>Códice de Huichapan</i> siglos XVI-XVII	Ilhuicamina	Tecuhtli
<i>Tira de Tepechpan</i> 1596		Tecuhtli
<i>Anales de Tula</i> siglo XVI	veue motecuçomatzin	(inaccesible)
<i>Plano en papel</i> 1557-1562		Ilhuicamina
<i>Códices matritenses</i> 1559-1575	motecuçoma ylhucamina	Ilhuicamina
<i>Códice florentino</i> 1575-1580	veue motecuçoma	Ilhuicamina
<i>Códice Mendoza</i> 1541-1542	huehuemotecuçoma	Ilhuicamina
<i>Codex Telleriano-Remensis</i> 1562-1563	huehuemoteuhoçoma	Tecuhtli
<i>Codex Mexicanus</i> 1571-1590		Tecuhtli (árbol genealógico); Ilhuicamina (nacimiento, coronación); Tecuhtli (muerte)
<i>Genealogía de los príncipes mexicanos</i> 1554	Ilhuicamina	Tecuhtli
<i>Historia de Durán</i>	Huehue Moteczoma, Motecuhozoma primero, Motecuhozoma el Viejo	combinación: flecha (?) traspasando diadema
<i>Códice Ramírez</i> 1582-1587	Mutecuczuma	Ilhuicamina
<i>Historia de Tovar</i> 1583-87	Motecuçoma, primero de este nombre	Ilhuicamina

CUADRO 5.2 (continuación)

B. Documentos en prosa

Documento	Nombre en el texto
<i>Anales de Tlatelolco</i> 1528	Ueuemotecuhozomatzin
<i>Origen de los mexicanos</i> 1532	Mocrecisma, Moteczuma
<i>Relación de la genealogía</i> 1532	Moteczuma
<i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i> 1535	Ilhuicaminasi, cambiado a Mutizuma
<i>Histoyre du Mexique</i> 1543	Ueuemont Cumaci
<i>Leyenda de los soles</i> 1558	Ilhuicaminatzin Motecuçoomatzin el viejo
<i>Carta de Pablo Nazareo</i> 1566	Moteczuma el viejo
<i>Anales de Cuauhtitlan</i> 1570	Motecuçoomatzin el viejo, cuyo nombre era Ilhuicamina
<i>Relaciones de Ixtlilxochitl</i> 1600-1640	Moteczuma, Moteczuma primero de este nombre
<i>Historia chichimeca</i> 1600-1640	Motecuhozomatzin Ilhuicaminatzin
<i>Octava relación de Chimalpahin</i>	Huehue Motecuhozoma Ilhuicaminatzin
<i>Tercera y Séptima relación</i> Siglo XVII	Huehue Motecuhozoma Ilhuicaminatzin Chalchiuhtlatonac
<i>Crónica mexicana y otí comienzos</i> siglo XVII	Huehue Moteczuma Ilhuicamina Chalchiuhtlatonac
<i>Crónica Mexicana comienzos siglo XVII</i>	Moteczuma el viejo
<i>Historia de Mendieta</i> 1598	Huehue Moteczuma
<i>Historia de Motolinía</i> 1536-1543	Huelme Moteczuma
<i>Memoriales de Motolinía</i> 1536-1543	Veue Motecuçoma o Moteczumacín el viejo
<i>Anales Tepanecas</i> (de Chimalpahin) c. 1615	Motecuhozoma Ilhuicamina

En contraste con esto, muchas de las representaciones pictóricas dan solamente el nombre Ilhuicamina, incluso cuando un texto agregado se refiere a él como Motecuhzoma. El *Codex de Huichapan* y la *Genealogía de los príncipes mexicanos* hacen lo contrario, llamándolo Ilhuicamina en el texto y dándole el glifo de Motecuhzoma, la diadema real del señor (*tecuhtli*). Incluso en las crónicas ilustradas de autores españoles, como la *Historia general* de Sahagún y el *Codex Ramírez* y la *Historia* de Tovar, es Ilhuicamina en las pinturas y Motecuhzoma en el texto. Algunos códices pictóricos utilizan los glifos de los dos nombres, como el *Codex Azcatitlan*, mientras que en el *Codex mexicanus* aparece el glifo de Ilhuicamina en su nacimiento y cuando asciende al trono, pero Motecuhzoma cuando se muestra su muerte. En las ilustraciones de Durán, el glifo del nombre de ambos Motecuhzomas parece ser una flecha que atraviesa la diadema, quizá una combinación de los dos motivos (figs. 5.2 y 5.5).

Otro dato en apoyo de la hipótesis de que el quinto *tlatoani* se llamaba en realidad Ilhuicamina y Motecuhzoma es un nombre posterior proviene de relatos en prosa que afirman explícitamente que hubo un cambio de nombre, aunque lo ubican durante la vida de Motecuhzoma. El autor de los *Anales de Cuauhtitlan* (1975:66) declara enfáticamente que el verdadero nombre de ese *tlatoani* era Ilhuicamina. La anterior *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1941:229) proporciona el detalle adicional de que su padre, Huitzilhuítl, cambió el nombre de su hijo de Ilhuicamina a Motecuhzoma, que significa "Señor Enojado", porque muchos no querían que Huitzilhuítl fuera su rey, y el enojo de él provocó el cambio de nombre de su hijo. Pese a este guión posterior, podemos suponer que su cambio de nombre de Ilhuicamina a Motecuhzoma, que probablemente es un título (Rodríguez, 1935:6), ocurrió mucho más tarde, después de la conquista, a fin de identificar con más firmeza la posición del último (novenio) rey con el rey del medio (quinto) de la genealogía.

El modelado estructural de la dinastía que condujo a ese cambio de nombre se desarrolló gradualmente en la primera parte del periodo colonial, alcanzando su máxima expresión en los escritos de Chimalpahin, nativo de Chalco, a comienzos del siglo xvii. Fue Chimalpahin quien afirmó que había habido un

primer Motecuhzoma en Aztlan, correspondiente al último Motecuhzoma. En la *Tercera relación* (1965:122) comparaba además la conquista española con la caída de Topiltzin y de Tollan, mostrando que la pérdida de la hegemonía azteca en beneficio de los españoles era igual a la pérdida de la hegemonía tolteca, y también comparaba esos dos acontecimientos con la anterior derrota de los mexicas en Chapultépec, cuando terminó el linaje noble establecido por Huitzilhuítl I y sus hijas (Chimalpahin, 1958:127-128; 1965:61-62).

Chimalpahin destacaba además el carácter sagrado del número de reyes de Tenochtitlan —nueve— en su relato de la historia mexicana (1958:11, 127; 1965:61, 274). Este punto está más elaborado en la *Séptima relación* (1965:271-274), donde afirmaba que en realidad había tres grupos (ciclos) de nueve reyes mexicas. Hasta la fundación de Tenochtitlan, decía, los mexicas fueron gobernados por nueve jefes. En orden cronológico fueron: 1) Huitzililton, un hombre después deificado como Huitzilopochtli, quien guió a los mexicas de Aztlan a Coatépec (y que por lo tanto toma el lugar de Mexi Chalchiuhtlatónac, hijo del primer Motecuhzoma, en el *Memorial breve* y la *Crónica mexicana*); 2) Cuauhtlequetzqui, quien tomó la jefatura en Tollan (en otros lugares desempeña un papel importante en la fundación de Tenochtitlan); 3) Acacitli (véase capítulo 3, en que aparece como hijo de Huitzilhuítl el Viejo; también es mencionado frecuentemente entre los fundadores de Tenochtitlan); 4) Citlallitzin; 5) Tzimpan; 6) Tlalotzin; 7) Toxcuécuc (véase capítulo 3, donde aparece como padre de la sacrificada ♀ Quetzalcóchitl); 8) Huehue Huitzilhuítl, primer jefe con sangre real, que fue hecho prisionero en Chapultepec y cuyo linaje se extinguió con el sacrificio de sus hijas en Culhuacan (capítulo 3); y 9) Ténoch, quien asumió la jefatura de los mexicas cuando estaban en Tizaapan y fundó Tenochtitlan, la ciudad de su nombre, en 2 Caña, el año de amarrar los años.

Con ese acto —la fundación de la ciudad capital— se completó el primer ciclo de nueve gobernantes. A continuación vinieron los nueve reyes de Tenochtitlan, de Acamapichtli a Motecuhzoma II, antes de la llegada de los españoles. Después de la entrada de los españoles (el acto esencial que para Chimalpahin había creado una frontera), hubo otros nueve gobernantes de Tenochtitlan, empezando por Cuitláhuac y Cuauhtémoc,

que se rindió a Cortés, hasta el noveno, un nieto de Ahuítzotl, después de lo cual Tenochtitlan ya no tuvo gobernantes indígenas controlados por los españoles. La contrapartida texcocana de Chimalpahin, Ixtlilxóchitl (1975:276, 530; 1977: 31), escribiendo al mismo tiempo, afirma que hubo nueve reyes de Tollan, siendo Topiltzin el último y Chalchiuhtlatónac el primero, de nuevo equiparando la época tolteca con la época azteca en su uso del número ritual. La estructura del ciclo dinástico y el carácter sagrado del número nueve gobernaban esos aspectos de la historiografía del periodo colonial.

Estas muchas manifestaciones en las diversas tradiciones de la posición fronteriza asumida por los reyes llamados Motecuhzoma deben ser consideradas, por lo tanto, posteriores a la conquista, resultado de los procesos dialécticos que forman parte de la construcción de la "historia". Éstos incluyen la atribución de cualidades y acontecimientos similares de los dos Motecuhzomas a una figura fronteriza de una época anterior, Topiltzin Quetzalcóatl/Huémac. Así, la siguiente pregunta lógica a formular es si los episodios de Quetzalcóatl/Huémac son historias prehispánicas aplicadas después a la creación de relatos históricos referentes a Motecuhzoma I y II o, por el contrario, si las historias de los dos Motecuhzomas y Quetzalcóatl se desarrollaron en forma concertada durante el periodo posterior a la conquista.

El capítulo siguiente presenta los argumentos en favor de esta última hipótesis, mostrando que la derrota de los aztecas a manos de los españoles fue proyectada hacia el pasado como la derrota de un pueblo anterior y su rey, Topiltzin Quetzalcóatl, quien fue modelado sobre una deidad prehispánica. Un análisis de las historias de Topiltzin Quetzalcóatl de Tollan, detallado en el capítulo 6, no sólo pone en duda la existencia prehispánica de ese rey sino que también proporciona un ejemplo de la rapidez y la profundidad con que la conquista española influyó en las concepciones que los aztecas del periodo colonial tenían de sus realizaciones pasadas, su situación presente y sus esperanzas para el futuro.

## LA CREACIÓN DE TOPILTZIN QUETZALCÓATL

La conformación cíclica de la dinastía de Tenochtitlan y la equivalencia estructural entre los reyes de Tenochtitlan llamados Motecuhzoma y el rey tolteca Topiltzin Quetzalcóatl tienen un fuerte componente posterior a la conquista. La intervención de los españoles en 1519 fue el hecho que convirtió a Motecuhzoma en el último *tlatoani* prehispánico, estableció el modelo para las reconstrucciones cíclicas de la historia dinástica de acuerdo con la concepción azteca, y convirtió a Motecuhzoma en una figura fronteriza idéntica al Topiltzin Quetzalcóatl de un periodo anterior. La saga de Topiltzin Quetzalcóatl, el rey tolteca que fue a la vez el primero y el último, incluía el concepto fundamental de la recurrencia de los fenómenos anclando los acontecimientos de la conquista en una era anterior. Con esa historia de un imperio anterior que había ascendido y caído, los aztecas crearon para sí mismos un destino más específico de conquista y destrucción después de que la conquista ya había ocurrido.

Para determinar cómo y cuándo fueron creadas las historias de Topiltzin Quetzalcóatl y Motecuhzoma es preciso examinar las contribuciones al diálogo de aztecas y españoles en que las tradiciones históricas se reconfiguraron. Con los documentos que sobreviven de la tradición histórica indígena, escritos por representantes de ambas culturas, podemos reconstruir hipotéticamente la marcha de la conversación entre ambas partes en que intentaron extraer del pasado alguna comprensión de su situación presente. En particular, es necesario revisar en orden cronológico los documentos que relatan la saga de Topiltzin Quetzalcóatl a fin de revelar cómo fragmentos procedentes de distintos contextos se combinaron en una gran síntesis, una epopeya de gran significación y sumamente satisfactoria tanto para los aztecas como para sus conquistadores.

Este tipo de análisis cronológico ya ha sido intentado antes (especialmente Stenzel, 1980; véase también Lafaye, 1976 y Wagner, 1944), aunque no con la perspectiva hermenéutica que ha orientado el presente estudio. Sin embargo, hay varios obstáculos a esta empresa. Los documentos son pocos, a menudo es imposible asignarles un año determinado, o incluso un decenio, y no se puede presumir automáticamente que cada uno de los autores representa al grupo del que proviene (indígena o español, o nacido en determinada ciudad). Hay muchas voces y muchos acontecimientos que no están representados en absoluto en estas tradiciones; por ejemplo, los autores españoles son en su mayoría religiosos, mientras que la mayoría de los autores indígenas representan a un estrato de élite. Además, debido a la temprana y omnipresente influencia española —lo que quiere decir tanto el choque de la conquista misma como la subsiguiente aculturación— a menudo es difícil determinar qué elementos de la saga de Topiltzin Quetzalcóatl reflejan la cultura azteca prehispánica y cuáles están ya transformados.

Otro factor a considerar es la presunción de que Topiltzin Quetzalcóatl de Tollan es un personaje histórico real cuya vida fue después mitificada (Nicholson, 1979:39), que es el paradigma dominante en los estudios de la historia azteca (véase también D. Carrasco, 1982:60 y López Austin, 1973:10). A pesar del hecho de que no existe evidencia prehispánica innegable (arqueológica) que confirme la existencia de un rey tolteca llamado Topiltzin (Nicholson, 1979:40), en general su historicidad se mantiene, cuando menos como "hipótesis de trabajo" (1979:39). Buen número de extensos estudios (por ejemplo, D. Carrasco, 1982; Davies, 1977; López Austin, 1973; Nicholson, 1957, 1979; Stenzel, 1980) se han dedicado a determinar qué aspectos de la vida de Topiltzin Quetzalcóatl tal como aparece en los documentos del periodo colonial son "míticos" o se refieren a la divinidad Quetzalcóatl, y cuáles son "históricos" y se refieren al verdadero sacerdote o rey tolteca de comienzos del posclásico.

Se ha sugerido que la mitificación de Topiltzin Quetzalcóatl empezó entre los aztecas antes de la conquista, con el fin de legitimar su propio imperio haciéndolo aparecer como correspondiente al modelo del tolteca (Davies, 1977:344-345; véase especialmente Davies, 1987), o para justificar su propio as-

censo al poder creando la historia de la caída de Topiltzin (Pasztory, 1983:20). Otras prolongaciones y elaboraciones de la historia de los toltecas han sido reconocidas como debidas a la influencia española (López Austin, 1973:31). La identificación de Topiltzin Quetzalcóatl como un santo cristiano no es la menor de ellas: los españoles hicieron circular esa idea en parte para sus propios fines, para aliviar su incomodidad ante la idea de que Dios había dejado injustamente a la mitad de las almas del mundo fuera de su proselitismo (Lafaye, 1976:186). Esa identificación, además, habría sido a los ojos de los pueblos indígenas una especie de vínculo entre sus conquistadores y ellos y una explicación de la conquista.

Por lo tanto, el intento de "desestablecer la historicidad de Topiltzin Quetzalcóatl" es una empresa reconocidamente difícil (Bierhorst, 1974:5). Por otra parte, este estudio no emplea el método etnohistórico sino que hace hincapié en el modo como acontecimientos ocurridos en el pasado fueron manipulados de acuerdo con principios básicos a fin de comprender lo que estaba ocurriendo en la Nueva España de comienzos del periodo colonial, y los procesos por los que dos culturas en contacto prolongado se fueron adaptando a la presencia de ese otro extraño. El análisis que sigue revela aún más los profundos significados de la saga de Topiltzin Quetzalcóatl, relacionados con concepciones de la naturaleza del gobierno, que explicarán por qué esta historia aparece también en las tradiciones históricas de otras culturas (capítulo 7).

#### CONTRIBUCIONES AZTECAS Y ESPAÑOLAS A LA SAGA

Lo que sí se sabe acerca de las creencias aztecas anteriores a la conquista es que Quetzalcóatl era un dios. Su culto no era particularmente fuerte en Tenochtitlan sino que en realidad tenía su centro fuera del valle de México en Cholula, pueblo situado en el moderno estado de Puebla (Cortés, 1971:468). Como dios, Quetzalcóatl tenía varios aspectos y aparecía principalmente como Ehécatl, el viento (véase especialmente Nicholson, 1979). Su manifestación como Ehécatl se superpone a las historias de Topiltzin Quetzalcóatl de Tollan, porque la mayoría de las es-



casas ilustraciones de Topiltzin Quetzalcóatl lo muestran llevando las ropas y otros atributos de Ehécatl (fig. 5.4). Como se observó en el capítulo 5, otros aspectos divinos asociados con Quetzalcóatl eran Tlahuizcalpantecuhtli, Venus como estrella de la mañana; Xólotl, dios de los gemelos, Venus como estrella de la tarde; Ce Ácatl ("1 Caña") y Chiconahui Ehécatl ("9 Viento"), deidades con nombres de días; y Yacatecuhtli, patrono de los mercaderes, uno de cuyos principales centros era Cholula. Quetzalcóatl se identificaba también con Tezcatlipoca, su hermano, como deidad creadora y como uno de los "soles". Sus progenitores eran las deidades Mixcóatl/Camaxtli/Totépeuh y ♀Chimalman/♀Coatlicue/♀Xochiquétzal. Además, los dos sacerdotes que encabezaban la jerarquía de Tenochtitlan tenían, ambos, el título de Quetzalcóatl.

Todos los atributos de Quetzalcoatl en los textos posteriores a la conquista, como mortal y como divinidad, y también sus otras características, refuerzan su función como marcador de frontera. Era un gemelo, una deidad creadora opuesta/unida a Tezcatlipoca, un mediador que separó el cosmos en tierra y cielo. Por consiguiente, aparecía en el tiempo liminal entre la creación original y el poblamiento de la tierra. Como Venus, estrella matutina y vespertina, aparecía en la juntura de la noche con el día. Y en las historias era el primero y el último rey de los toltecas, apareciendo en la era que existió entre la cosmogonía y la edad de los aztecas.

Además de esas manifestaciones en las tradiciones narrativas, Quetzalcóatl aparecía también en forma zoomórfica como una serpiente emplumada, traducción literal de su nombre. Las serpientes cubiertas de plumas aparecen en el arte azteca, a veces junto con el glifo de la fecha 1 Caña y con menor frecuencia con 7 Caña, dos fechas que podrían referirse a Venus como estrella matutina y vespertina (Sáenz, 1962:fig. 7). En realidad el motivo de la serpiente emplumada es anterior y está más extendido que su aparición en la cultura azteca, posiblemente desde el periodo Formativo Medio (c. 700 a. C.). También la función de las serpientes emplumadas como marcadores de frontera está muy extendida: las serpientes emplumadas ondulantes son muy visibles en la arquitectura, como mecanismo de limitación que se encuentra, por ejemplo, a lo largo del borde superior de bajorrelieves, a lo largo de escaleras, a la

entrada de los templos y sobre la pared (*coatepantli*) que rodea el recinto ceremonial (por ejemplo en Tenochtitlan, Teotihuacan y Tula en el centro de México, y en Chichén Itzá en Yucatán). La antigüedad y la aceptación intercultural de este símbolo puede ser en parte consecuencia de la relación lógica que expresa, en cuanto unión del cielo (plumas) y la tierra (serpiente) (Nicholson, 1979:35).

Del mismo modo Quetzalcóatl, en cuanto gobernante-sacerdote, era el mediador último, puesto que cubría el abismo conceptual entre los mortales y los dioses. En la sociedad azteca los miembros de la élite actuaban como quetzalcóatl humanos en su función de mediadores entre el hombre corriente y sus deidades, como lo expresa con elocuencia un discurso del siglo XVI:

Mas, señores nuestros,  
hay quienes nos guían,  
nos gobiernan, nos llevan a cuestras,  
en razón de cómo deben ser venerados nuestros dioses,

...y los llamados Quequetzalcoatl.  
Los sabedores de discursos  
es de ellos obligación

... Los que están mirando (leyendo), los que cuentan (o refieren lo que leen).

Los que vuelven ruidosamente las páginas de los códices.  
Los que tienen en su poder la tinta negra y roja (la sabiduría) y lo pintado,  
ellos nos llevan, nos guían, nos dicen el camino.

(León-Portilla 1974b:76)

Este pasaje vincula claramente a Quetzalcóatl con la élite, los letrados que en virtud de su posición poseían y recitaban los libros que contenían el conocimiento, símbolo de su dominio sobre el pueblo. Ya se ha hecho alusión a la relación entre Quetzalcóatl y la confirmación real en el capítulo 3, al hablar de los matrimonios concertados entre grupos intrusos, como los mexicas, y miembros de linajes reales tolteca-culhuas, a fin de que esos grupos pudieran obtener el derecho a la realeza. La *Crónica mexicáyotl* (Tezozómoc, 1975:43) incluso afirma que

durante su exilio de Tollan, Topiltzin Quetzalcóatl marcó el sitio donde más tarde se fundaría Tenochtitlan, a fin de relacionar más directamente la legitimidad de los reyes de Tenochtitlan con Quetzalcóatl.

Igual que la imaginaria de la serpiente emplumada, la relación que vinculaba a Quetzalcóatl con la legitimación de la realeza y los toltecas ennoblecedores no era exclusiva de la cultura azteca sino que era un fenómeno más generalizado en Mesoamérica (véase, por ejemplo, D. Carrasco, 1982:35; Cohodas 1978:94). En los documentos pictográficos prehispánicos mixtecos, un personaje llamado 9 Viento (Chiconahui Ehécatl en náhuatl), similar a las representaciones aztecas de Ehécatl, aparece como antepasado divino de las dinastías reales mixtecas (Furst, 1978a:129; Furst, 1986:58-63). Un papel similar se atribuye a Náxcit, "dispensador de toda autoridad legítima" en las creencias mayas de los altos en el posclásico (Nicholson, 1957:255; véase *infra*), cuyo nombre está asociado con Topiltzin Quetzalcóatl en las historias aztecas y se llama "Ácxitl" en el *Memorial breve* de Chimalpahin (capítulo 5). También hay un vínculo en la tradición histórica yucateca entre Kukulcán ("Serpiente Emplumada", en maya yucateco) y la confirmación de la realeza en Chichén Itzá, ciudad del posclásico temprano (Cohodas, 1978:94).

Debido a su relación con la fundación o la confirmación de dinastías, la Serpiente Emplumada está ligada a los conceptos de "Tollan" como el lugar de la legitimidad y la realeza, y "toltecas" como el pueblo civilizado original. Si bien es posible que el vocablo náhuatl *tóltec* derive por último de la misma raíz que Tollan y haya surgido para designar al habitante de Tollan, ese significado era solamente secundario (Davies, 1977:28) en la primera parte del periodo colonial. En el uso de los aztecas, la palabra indicaba en cambio un artesano especializado (Davies, 1977:28; Molina, 1977:29). Sahagún (1950-82:libro 10:165) elaboraba sobre ese significado cuando afirma que los toltecas no tenían ningún nombre para sí mismos y que ese nombre había sido tomado de sus obras. Al usar la palabra *toltecáyotl*, los aztecas hacían referencia al origen de todas las artes (Sodi M., 1962:55). Ser un tolteca era ser civilizado, urbano, conocedor de las artes y las ciencias, vivir el legado que venía de la antigüedad (León-Portilla, 1980:19), y por consiguiente poseer la

legitimidad y la autoridad del gobierno.

En cuanto a Tollan, literalmente significa "Lugar de los tulles" (una planta acuática), pero la palabra se refería también a una metrópoli (Davis, 1977:28). Muchas ciudades grandes se llamaban Tollan, como Tollan Teotihuacan, Tollan Chololan (Cholula) y Tollan Tenochtitlan (Davies, 1977:32; Zantwijk, 1985:35). Además de ser una designación de las capitales principales, el nombre Tollan se usaba para el lugar donde residen los dioses (López Austin, 1973:82) y se aplicaba a lugares originales míticos, como Chicomóztoc, las "Siete Cuevas" de donde habían salido los mexicas y otros grupos étnicos (Davies, 1977:37). Entre los mayas este último significado de Tollan es el que predomina, a pesar de que es una palabra náhuatl intrusa en el área maya. Como se señaló en el capítulo 3, textos mayas de las tierras altas indican que Tollan era la puerta de comunicación que utilizaba el sol entre el Supramundo y el Inframundo. También dicen que Náxcit (un nombre náhuatl asociado con Tollan, como se ha dicho más arriba) era el señor del Este que vivía en Tollan, y era el que investía de autoridad a los gobernantes (véase, por ejemplo, *Título de los Señores de Totonicapán*, 1950:216).

Por lo tanto las palabras "tolteca" y "Tollan" están relacionadas no sólo porque tolteca significa habitante de Tollan sino también por el hecho de que se refieren a conceptos similares: los toltecas son los inventores del conocimiento y Tollan es el lugar de origen de ese conocimiento. En algunas versiones se dice que los toltecas fueron el primer pueblo, o por lo menos el primer pueblo civilizado. Fueron ellos los que inventaron todos los principales atributos de la civilización —la religión, la ciencia, los oficios, la arquitectura y el calendario (Sahagún, 1989: libro 10:cap.xxix:§.1). Por eso Tollan es una cuna adecuada de Quetzalcóatl, el creador de toda sabiduría, el primer rey y el legitimador de reyes futuros (D. Carrasco, 1982:2, 4).

En realidad Tollan era el supremo arquetipo del centro sagrado donde se generaba toda autoridad de gobierno (D. Carrasco, 1982:4, 104), y por lo mismo donde se confirmaba la legitimidad de todos los reyes posteriores (Cohodas, 1978:94), creencia que los aztecas compartían con los mayas (López Austin, 1973:95). Por esa razón Tollan estaba vinculada con los conceptos cosmológicos asociados del "simbolismo del centro,

las genealogías sagradas, los modelos cosmogónicos y los símbolos hierocósmicos" (D. Carrasco, 1982:3), como se ha detallado en los capítulos 3 y 5. Como se creía que los toltecas habían constituido la primera civilización los aztecas mexicas, al igual que otros pueblos mesoamericanos, vinculaban su propia cultura y su derecho a reinar con un origen tolteca, a fin de dotarse de una antigüedad y una verdad última que los legitimaran.

Con esta comprensión de presuntas creencias aztecas prehispánicas sobre Quetzalcóatl como deidad en sus varios aspectos, Quetzalcoatl como título sacerdotal, y el papel de Tollan y los toltecas en la legitimación de dinastías reinantes, podemos analizar cómo se desarrolló la epopeya de Topiltzin Quetzalcóatl después de la conquista, reconociendo al menos en parte las distintas contribuciones de las culturas azteca y española. Examinando en orden cronológico los textos sobrevivientes que hacen referencia a él, no revelan una historia coherente. Los distintos elementos —el nombre del héroe, su gobierno de Tollan, la caída de la ciudad, su exilio, y la profecía de su regreso para destronar a los aztecas— varían de una fuente a otra y no se organizan hasta fines del siglo XVI. E incluso después de esa época la historia de Quetzalcóatl ha seguido siendo reelaborada como reflejo de la conciencia nacional mexicana (véase especialmente Keen, 1971 y Lafaye, 1976).

La primera mención del personaje que después se convertiría en Topiltzin Quetzalcóatl ha sido atribuida a Cortés (Nicholson, 1957:126). En su segunda carta al rey de España, fechada en octubre de 1520, Cortés incluía dos discursos que según decía habían sido pronunciados por Motecuhzoma y que él incluía como citas textuales, aunque tienen que haber sido traducidas del náhuatl al maya por la intérprete indígena de Cortés, Marina, y luego del maya al español por Aguilar, el español que hablaba maya. Esos discursos contienen la famosa referencia al profetizado regreso de un gobernante con quien supuestamente Motecuhzoma confundió a Cortés. El primero se reproduce aquí por entero para indicar no sólo lo que Cortés dijo sino, y más importante, lo que *no* dijo. Los discursos no mencionan a Quetzalcóatl por su nombre ni se refieren a sus atributos como deidad o rey tolteca. Lo que muestran es que según Cortés, Motecuhzoma creyó que Cortés era el emisario de un

gran rey, pero no un rey él mismo:

Muchos días ha que por nuestras escrituras tenemos de nuestros antepasados noticia que ni yo ni todos los que en esta tierra habitamos no somos naturales de ella sino extranjeros, y venidos a ella de partes muy extrañas; y tenemos asimismo que a estas partes trajo nuestra generación un señor cuyos vasallos todos eran, el cual se volvió a su naturaleza, y después tornó a venir dende en mucho tiempo, y tanto, que ya estaban casados los que habían quedado con las mujeres naturales de la tierra y tenían mucha generación y hechos pueblos donde vivían, y queriéndolos llevar consigo, no quisieron ir ni menos recibirle por señor, y así se volvió; y siempre hemos tenido que los que de él descendiesen habían de venir a sojuzgar esta tierra y a nosotros como a sus vasallos; y según la parte de donde vos venís, que es a donde sale el sol, y las cosas que decís de ese gran señor o rey que acá os envió, creemos y tenemos por cierto, él sea nuestro señor natural, en especial que nos decís que él ha muchos días que tenía noticia de nosotros; y por tanto, vos sed cierto que os obedeceremos y tendremos por señor en lugar de ese gran señor que vos decís... (Cortés, 1963:59).

El segundo discurso, que según Cortés Motecuhzoma dirigió a los jefes de las varias ciudades (Cortés, 1971:98 [1963:68-69]), es casi igual.

En la mayoría de los casos estos dos discursos han sido tomados literalmente (Elliott, 1967:51), en el sentido de un reconocimiento por parte de Motecuhzoma tanto de la leyenda de un señor que debía regresar como de Cortés o el rey de España como ese señor. Se dice que "prueban sin lugar a dudas" la existencia prehispánica de la profecía del regreso de Quetzalcóatl y el papel de esa profecía en la caída de los aztecas (Nicholson, 1957:126; véase también D. Carrasco, 1982:48). Sin embargo otros estudiosos que han investigado las cartas de Cortés han llegado a la conclusión de que los discursos son totalmente apócrifos (por ejemplo, Cortés, 1971:467; Elliott, 1967:51; Frankl, 1966; Lafaye, 1976:150; Wagner, 1944:188). Dado el carácter cuestionable de Cortés y la dudosa rectitud de sus acciones, muchas de las cuales eran abiertamente ilegales (Sotomayor, 1979), el discurso es visto como un intento de legitimar sus actos y congraciarse con el monarca español, que jamás le había dado autoridad para hablar por él, haciendo que el más poderoso de los gobernantes de los indios entregara su

imperio a Cortés como embajador del rey. La sumisión "voluntaria" de Motecuhzoma a Cortés y la "transferencia legal" de su imperio a Carlos V podían ser utilizadas también para justificar las acciones militares contra indígenas "traidores" que se negaran a someterse a sus nuevos amos. En realidad, los españoles utilizaron una estrategia similar en el Perú en la década de 1570, afirmando que el Inca era un usurpador y no tenía derecho a gobernar (Cortés, 1971:468).

En la composición de cada una de sus *Cartas de relación*, Cortés utilizó su "muy considerable reserva de imaginación" (Elliott, 1967:52) así como su igualmente considerable conocimiento de los precedentes legales (Frankl, 1966:10), como se ve, por ejemplo, en el concepto de "señor natural", término español incluido en el discurso citado más arriba. Sus cartas no constituyen una crónica de los acontecimientos de la conquista, aunque ése haya sido su propósito: son más bien un conjunto de argumentos legales en defensa de sus actos, que contradecían directamente las órdenes bajo las cuales debía operar (Sotomayor, 1979:24). Pero si bien hoy se reconoce que inventó mucho, los historiadores no están de acuerdo en qué aspectos del discurso atribuido a Motecuhzoma son invención de Cortés.

En particular, los estudiosos han tratado de determinar si Cortés inventó la historia del gobernante que debía regresar o la había oído en alguna parte. Algunos piensan que la inventó por entero, que sus conceptos y frases se basan en la Biblia y en documentos legales y que no había tal mito de un dios o rey que iba a regresar (Frankl, 1966:12; véase Davies, 1974:258). Otros han sugerido que la creencia en el rey que debía regresar sí existía previamente entre los aztecas, aunque nadie puede estar seguro de hasta dónde aceptaba esa idea Motecuhzoma (D. Carrasco, 1982:48; véase Cortés, 1971:xxviii; Wagner, 1944:187). Algunos autores de más avanzado el periodo colonial afirmaban que Cortés había recogido esa historia cuando estuvo en Tlaxcala (Wagner, 1944:170), camino a Tenochtitlan, probablemente con base en la narración de Bernal Díaz del Castillo (1970:158 [1983:203]); o en las Antillas, donde vivió varios años antes de viajar al continente (Elliott, 1967:53; Sotomayor, 1979:129), o en cualquier otro lugar durante su marcha hacia Tenochtitlan.

Si bien hay menciones de la profecía del rey que iba a regresar en escritos de otros conquistadores (por ejemplo, Agui-

lar, 1977; Díaz del Castillo, 1970 [1970:243]; Tapia, 1950), éstas no pueden confirmar la veracidad del discurso de Motecuhzoma registrado por Cortés porque sus autores se basaron en la segunda carta de éste (Nicholson, 1957:127), que había sido publicada en España desde 1522. Es dudoso que sus relatos de cualquiera de los discursos de Motecuhzoma sean de primera mano. De la conquista misma, sólo Cortés y tal vez Bernal Díaz del Castillo ofrecen información de este tipo, y en sus obras es muy fuerte la influencia de la posición de los autores, que escribían para impresionar al rey (Keen, 1971:57-61; por otros relatos de los primeros tiempos, véase Keen, 1971:56-61; Díaz del Castillo, 1970:457; Wagner, 1944:xiii-xxxiii). Los historiadores del siglo xx han criticado duramente tanto a Cortés como a Bernal Díaz (por ejemplo, Sotomayor, 1979; Wagner, 1944:xx), y es posible que Bernal Díaz ni siquiera haya sido uno de los conquistadores originales como afirma, puesto que su nombre no se encuentra en la lista oficial enviada a España (Wagner, 1944:xx; véase también Borah, 1984:30).

Además de la suposición general de que no hay que creer en las cartas de Cortés, hay otra evidencia negativa en contra de la profecía prehispánica sobre el regreso de un rey. Los documentos (no aztecas) inmediatamente posteriores a la conquista, e incluso anteriores a la conquista no mencionan nada parecido (Robertson, 1959:30; Sotomayor, 1979:100). En realidad la historia profética de este tipo era mucho más visible en la tradición maya que en la azteca, y es a partir de sus interacciones con mayas que Cortés podría haber concebido la idea de un rey que estaba por regresar, es decir, a partir de sus propios breves contactos en el área maya (como se sugiere en Cortés, 1971:468), o de la experiencia de sus dos intérpretes, Marina y Aguilar, quienes habían residido en Tabasco y Yucatán respectivamente. Tampoco se conoce ninguna tradición anterior a la conquista que se refiera específicamente al regreso (o al anterior alejamiento) de Quetzalcóatl (Cortés, 1971:467), que en el ritual religioso de Tenochtitlan era tan sólo una deidad menor.

Aún más significativo es el hecho de que no hay ninguna otra afirmación contemporánea de que cuando Motecuhzoma se encontró por primera vez con Cortés pensó que era Quetzalcóatl. El discurso atribuido a Motecuhzoma en la segunda carta de Cortés no menciona a Quetzalcóatl por su nombre, y

se refiere a un hombre que debía regresar, no a un dios (Wagner destaca estos puntos en 1944:187-188). El relato de Cortés de la ocupación española de Cholula, centro del culto de Quetzalcóatl, no menciona ninguna asociación entre la deidad principal de esa ciudad y él. En realidad Cholula es notable como escenario de la gran masacre realizada por los españoles en su viaje hacia Tenochtitlan.

Así, la suposición de que con ese discurso Cortés descubrió, y luego usó en beneficio propio la creencia en el regreso de Quetzalcóatl, que podía destronar al poderoso Motecuhzoma, es infundada porque la profecía del gobernante que debía regresar puede no haber sido una idea azteca y porque el discurso no tiene relación con Quetzalcóatl. Esos detalles fueron agregados después, cuando la historia se fue desarrollando. Por otra parte, algunos detalles de ese discurso nunca fueron incorporados a la epopeya de Topiltzin Quetzalcóatl. Cortés escribió que el gobernante en cuestión era un extranjero que había guiado al pueblo conocido como los aztecas hasta el centro de México y que él había llegado a la región y se había ido, después había regresado y había vuelto a irse. En los relatos posteriores que mencionan a Topiltzin Quetzalcóatl como rey, en general se dice que era un nativo de la región que vino y se fue una sola vez. Además, en el discurso Motecuhzoma da graciosamente la bienvenida a Cortés y agradece a los dioses su regreso, mientras que relatos posteriores lo muestran temeroso y ansioso sobre la posibilidad de perder el poder (Frankl, 1966:11).

Para los españoles, el relato incluido en la carta de Cortés alimentó una historia fabricada por ellos. Ya habían observado la presencia de la cruz en el Nuevo Mundo (López Austin, 1973:13) —no se dieron cuenta de que era un símbolo indígena (véase, por ejemplo, Séjourné, 1960:116, 117, 122)— y muchas similitudes en las prácticas religiosas aztecas y cristianas. Esas indicaciones, unidas a su deseo de creer que los Apóstoles habían cumplido la orden de Jesús de predicar el Evangelio a todas las naciones, estimularon la idea de que quien había estado en el Nuevo Mundo antes, y cuyo regreso se esperaba, no era un hombre cualquiera sino un religioso, posiblemente un santo que de alguna manera había llegado a la Nueva España en los tiempos bíblicos. Religiosos tan notables como Sahagún y Ríos (López Austin, 1973:13) sostuvieron la visión opuesta: el

diablo y no un santo era quien había llegado allí, para engañar a los indios con prácticas cristianas falsificadas y degradadas; sin embargo esa opinión no pasó de una minoría y no tuvo mayor efecto sobre la especulación creciente durante los siglos XVI y XVII acerca de la naturaleza del visitante del Viejo Mundo.

La posibilidad de la visita de un santo influyó no sólo en las preguntas que los españoles formulaban a los indígenas sino también en la interpretación que daban a las respuestas obtenidas. A medida que la idea fue adquiriendo impulso hubo una serie de candidatos propuestos para el papel de proselitista de los indios, pero la evidencia favoreció al apóstol Santo Tomás (véase especialmente Keen, 1971 y López Austin, 1973). Era el único de los apóstoles originales que según se creía había predicado en la India más allá del Ganges, quizás incluso en la China. Esa suposición se basaba en los *Actos de Tomás* (Klijn, 1962), uno de los textos apócrifos cuyos relatos habían penetrado en las historias de los autores tardoclásicos (Barclay, 1959: 51). Muchos autores europeos de la época que escribieron sobre el Nuevo Mundo se basaron en los libros apócrifos, que eran ampliamente conocidos por las personas instruidas debido a los abundantes comentarios sobre la Biblia (Huddleston, 1967:40) y que ejercieron una profunda influencia tanto sobre la doctrina como sobre las concepciones populares (Brown *et al.*, 1978: 243). Era fácil estirar los viajes de Santo Tomás a la India hasta las nuevas Indias descubiertas por Colón.

Una segunda razón para favorecer a santo Tomás era que su nombre era equivalente al de Quetzalcóatl, y ahora Quetzalcóatl estaba siendo identificado con el gobernante anterior que había llegado y se había ido prometiendo regresar. Quetzalcóatl puede traducirse como "gemelo precioso", y Tomás, cuyo segundo nombre era Didimo, tenía el mismo nombre: Tomás es la palabra hebrea y Didimo es la palabra griega que significan "gemelo" (López Austin, 1973:21). La naturaleza de gemelo de Tomás es particularmente visible en los apócrifos *Actos de Tomás*, que se refieren a él como "gemelo del Mesías", es decir de Cristo (Klijn, 1962:85). Por lo tanto Tomás era el doble de Cristo, en un papel equivalente al de Quetzalcóatl como gemelo doble nahual, en varios relatos aztecas. Los religiosos españoles del periodo colonial se agarraron de esa semejanza, señalando además que santo Tomás era escultor y se decía que Quetzal-

cóatl era el creador de finas esculturas. Esta última semejanza era el principal punto alegado por Durán en su identificación de Quetzalcóatl con santo Tomás (López Austin, 1973:17).

La presencia de un santo entre los indígenas americanos permitiría incluirlos entre los pueblos contactados por los apóstoles en tiempos bíblicos y explicaría las similitudes en creencias y prácticas religiosas, mientras que el presunto hecho de que los aztecas no habían seguido los preceptos enseñados por él justificaba la presencia de los españoles en el Nuevo Mundo, tanto para castigarlos por sus errores como para enseñarles de nuevo cómo deben vivir los cristianos. En esa convergencia, Quetzalcóatl en sus manifestaciones mortales como Topiltzin y Huémac se convirtió en una persona casta, monoteísta, amante de la paz y monástica que aborrecía los sacrificios humanos, según el modelo de los santos europeos (Litvak King, 1972:27).

Esas características no se ajustan a la deidad prehispánica "sedienta de sangre" llamada Quetzalcóatl (D. Carrasco, 1982:3) ni a los dos sumos sacerdotes de los aztecas que llevaban el título de Quetzalcóatl, sacerdotes dedicados a dioses que exigían cantidades importantes de víctimas sacrificiales. Sin embargo, por diferentes razones, los aztecas también llegaron a la conclusión de que un visitante muy importante había llegado a México mucho tiempo antes, y sus intereses también tuvieron efectos sobre la historia en desarrollo de Topiltzin Quetzalcóatl. Quetzalcóatl estaba asociado con escultores y otros artesanos como parte de la concepción de la *toltecáyotl* —el origen de las artes civilizadas— en su aspecto de deidad creadora y en su asociación con las Tollan, centros de civilización y autoridad. Como tal, tenía el poder de fundar nuevas dinastías, incluso una nueva dinastía española o una nueva dinastía azteca que derrotara a los españoles.

Por lo tanto la primera intrusión de Cortés en el pasado azteca se produjo contra un telón de fondo de concepciones aztecas del tiempo cíclico y del papel de la divinidad mediadora asociada con el lugar de origen de la autoridad. Los españoles por su parte estaban intrigados por la posibilidad de una visita anterior a la Nueva España por un misionero del Viejo Mundo, y además querían explicar y justificar la conquista, deseo que tenían en común con el pueblo vencido. Ése fue el ambiente en que se compusieron los primeros relatos en la tradición histó-

rica indígena que llegarían a formar parte de la historia de Topiltzin Quetzalcóatl, y los que han sobrevivido se remontan a apenas diez años después de la conquista.

#### EL DESARROLLO DE LA SAGA

Es significativo que los primeros relatos históricos que detallan las actividades de Topiltzin hayan sido escritos por franciscanos y no por un autor indígena. Se trata de las dos Relaciones Cano (el *Origen de los mexicanos* [1941:261-263] y la *Relación de la genealogía* [1941:241-243], escritos alrededor de 1532), que cuentan la historia de Topiltzin y su padre, Totépeuh, el señor del "viejo" Culhuacan que fue muerto por su cuñado Atepanécatl/Apanécatl. Topiltzin se convirtió en señor de Culhuacan después de matar a su tío, pero después llevó a todos los artesanos (= toltecas) a Tollan. En Tollan los dioses Huitzilopochtli y Tezcatlipoca le ordenaron instituir los sacrificios humanos, pero Topiltzin se negó a hacerlo y se fue a Tlapallan, donde murió. Huémac, que lo sucedió en Tollan, gobernó con prosperidad durante muchas décadas hasta que apareció un feo fantasma, lo que Huémac interpretó como un signo del disgusto de los dioses. Entonces abandonó Tollan y se fue a Chapultepec, donde se ahorcó. Así la dinastía de Tollan empezó con Topiltzin, que sacó a su pueblo de su lugar de origen, y terminó con Huémac, su doble, en Chapultepec, puesto que el siguiente gobernante guió al pueblo hacia el nuevo Culhuacan en el valle de México.

Muchos elementos importantes de la historia están presentes ya en esta temprana fecha: la calidad totalmente histórica del relato, el nombre Topiltzin ("Nuestro Príncipe") de su protagonista, su padre Totépeuh, su gobierno de Tollan, la asociación con los artesanos, su oposición a los antagonistas Tezcatlipoca/Huitzilopochtli, su rechazo de los sacrificios humanos, su exilio en Tlapallan y la sucesión de Huémac, que acabó su vida en Chapultepec. La *Relación de la genealogía* agrega un detalle adicional significativo sobre Topiltzin: sus ropas eran similares a las de los españoles. Ésta podría ser la primera mención conservada de la asociación, posteriormente embellecida, entre To-

piltzin Quetzalcóatl y Cortés.

Sin embargo aún más interesante es el asesinato del padre de Topiltzin y la usurpación de su trono en Culhuacan, que fue causa de la fundación de la dinastía de Tollan. Ese episodio nunca llegó a formar parte de la posterior historia de Topiltzin Quetzalcóatl, pero es significativo porque vincula a Topiltzin con el episodio del asesinato por Achitómétl de Acamapichtlí el Viejo en el "nuevo" Culhuacan, acto que fue causa de la fundación de la dinastía de Tenochtitlan, como se destaca en estos mismos documentos. Esto es una prueba clara de la naturaleza cíclica del tiempo histórico, causa de la repetición de acontecimientos en las historias dinásticas correspondientes a centros emparentados entre sí en un sentido evolutivo, la dinastía de Tollan que precede a la dinastía de Culhuacan, y ambas presuponiendo y legitimando la dinastía de Tenochtitlan. Así, en estos primeros ejemplos sobrevivientes de la historiografía azteca encontramos un aspecto importante de la creación de la historia de Tenochtitlan —la proyección de acontecimientos de la era azteca a una era anterior legitimadora—, vinculando a los reyes aztecas con sus contrapartidas toltecas (o en realidad culhuas a esa altura).

Debe notarse además que otros elementos importantes de la posterior saga de Topiltzin Quetzalcóatl no aparecen en estos textos. Primero, el propio nombre Quetzalcóatl está ausente; el héroe es mencionado únicamente como Topiltzin, que en realidad es un título regio, la designación del heredero. Además la ciudad de Tollan ha perdido importancia y aparece como una etapa del camino entre el viejo Culhuacan y el nuevo, donde se repitió el mismo acontecimiento —muerte y usurpación por un pariente. Si bien los culhuas se vinculan a los toltecas, que de acuerdo con su nombre son artesanos, la historia dinástica de Tollan se reduce a sólo dos reyes, que son estructuralmente equivalentes.

La calidad histórica y realista de estas dos versiones paralelas las distingue de documentos de una fecha aproximadamente contemporánea escritos también por franciscanos. La *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, escrita probablemente por fray Andrés de Olmos (Wilkerson, 1974) alrededor de 1535, es mucho más cosmológica en su contenido, pues empieza por la creación y el ordenamiento del universo por los dioses

para continuar con la historia de los distintos grupos étnicos del valle de México. Este documento agrega dos personajes más que después se fundirían con Topiltzin Quetzalcóatl. Uno es Quetzalcóatl, la divinidad creadora que desempeñó un papel importante en la cosmogonía (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1941:209-213) y, en un contexto separado, Ce Ácatl (1 Caña), un mortal, hijo de Camaxtli (1941:217-218).

A diferencia del pacífico Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl de las transformaciones posteriores de esta historia, este Ce Ácatl era un gran guerrero, aunque también hacía penitencia como un sacerdote. El pueblo de Tollan lo hizo su primer rey porque admiraban sus hazañas militares. Más tarde apareció Tezcatlipoca y le dijo a Ce Ácatl que debía irse a Tlapallan. Todo el pueblo de Tollan se fue con él, pero llegaron sólo hasta Cholula, mientras que Ce Ácatl continuó hasta Tlapallan, donde murió. La historia de Ce Ácatl aquí es similar a la de Topiltzin en las dos Relaciones Cano antes mencionadas, pero con diferentes nombres para el héroe y su padre. Huemac no aparece, no hay mención de Culhuacan y, como se ha señalado, Ce Ácatl es mucho más guerrero que el posterior Topiltzin Quetzalcóatl. Sin embargo destacan dos detalles nuevos: Cholula, centro del culto del dios Quetzalcóatl, y Ce Ácatl, nombre calendárico asociado con el este y con Venus como estrella matutina, un aspecto de la deidad Quetzalcóatl que lo vincula aún más con un rey tolteca.

La combinación de un gobernante con una deidad prehispánica que está implícita en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* puede observarse también en documentos de la década de 1540, si bien estas versiones de la saga son sumamente variadas. El nombre Quetzalcóatl aparece en una carta escrita en 1541 por el virrey Mendoza (Nicholson, 1957:132) como el de un gobernante de los mexicas (es decir un mortal, no explícita o exclusivamente un dios). Ese nombre aparece también dos veces, aplicado a personajes mortales y divinos, en una narración en prosa de la misma época, la *Histoire du Méchique* (1905:2), fechada en 1543 y quizá escrita también por Olmos. Igual que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, este texto se refiere a Quetzalcóatl como un agente cosmológico de ese nombre y menciona los nombres de dos de sus aspectos divinos, Ehécatl y Xólotl. Además emplea el nombre

Quetzalcóatl para el hijo de Camaxtli y ♀Chimalman. Éste es uno de los más antiguos textos conocidos en que se usa el nombre Quetzalcóatl para el rey tolteca, así como la primera mención de la diosa madre-tierra, ♀Chimalman, como su madre (véase *infra* por los escritos de Motolinía de aproximadamente la misma época).

En la *Histoire du Mechique*, igual que en las Relaciones Cano, hay una lucha entre el héroe y los asesinos de su padre, que aquí son los hermanos de Quetzalcóatl. Quetzalcóatl los derrotó y reinó en Tollan, donde era venerado como un dios. Fue obligado a abandonar su ciudad por el dios Tezcatlipoca, quien le robó el espejo que utilizaba para controlar la lluvia, y viajó a otras ciudades, incluyendo Culhuacan y Cholula. Más tarde se suicidó y se convirtió en Venus. Este documento por lo tanto vincula las narraciones anteriores sobre un gobernante de Tollan, hijo de Camaxtli/Totépeuh, con Quetzalcóatl como Venus y un dios creador enfrentado a su contrapartida divina, Tezcatlipoca.

Otro elemento adicional incluido en este texto es Huémac, quien ya había aparecido en las Relaciones Cano como sucesor de Topiltzin en el trono de Tollan. Es interesante que en la *Histoire du Mechique* (1905:19) su historia esté separada de la del dios-rey Quetzalcóatl. Aquí se menciona a Huémac como gobernante del pueblo culhua después del abandono de Culhuacan (el viejo), cuando estaba viviendo en Tollan. De nuevo, el acento está puesto en Culhuacan, no en Tollan, como patria del primer pueblo civilizado, los legitimadores preaztecas, si bien residió por algún tiempo en Tollan, que de nuevo funciona como puerta entre el Culhuacan "viejo" o "divino", en el reino de los dioses, y el Culhuacan real al sur de Tenochtitlan. Igual que en las Relaciones Cano, Huémac vio una aparición que lo asustó y le ordenó que sacara al pueblo de Tollan, pero en lugar de escapar a Chapultepec, continuó y fundó la nueva ciudad de Culhuacan en el valle de México. En este sentido, por lo tanto, el mismo texto incluye a dos gobernantes que abandonaron Tollan en distintos contextos, Quetzalcóatl que se suicidó (cosa que en textos posteriores corresponde a Huémac) y Huémac que prosiguió la civilización de los culhuas-toltecas fundando su ciudad definitiva. Ya en esta temprana fecha hay una equi-

valencia estructural de estos dos personajes como parte de la construcción cíclica del pasado.

La influencia en la historia de Topiltzin Quetzalcóatl de la obra de otro franciscano, Motolinía (1903:12-13; 1973:7), es difícil de estimar con exactitud en términos cronológicos porque sus escritos no pueden fecharse con más precisión que 1536-1543. Sus relatos sobrevivientes contienen muchos de los detalles presentados arriba, así como nuevos puntos de vista, incluyendo el remarcar que el héroe era un predicador casto y penitente. Quetzalcóatl aparece como hijo de ♀Chimalman e Iztacmixcóatl (equivalente a Mixcóatl/Camaxtli/Totépeuh), después de su matrimonio con ♀Ilancueitl como padre de toda la humanidad (capítulo 3). Motolinía afirmaba que Quetzalcóatl era el antepasado del pueblo culhua y que después había sido deificado como dios del aire (Ehécatl), para explicar su aparición como ser mortal y divino en las historias aztecas. La idea de que un dios pagano era un hombre que había sido apoteotizado era corriente entre estos primeros historiadores españoles por analogía con las divinidades de la Europa clásica (Las Casas, 1971:51).

En los escritos de Motolinía, que según se cree reflejan las tradiciones de la región de Puebla antes que las del valle de México (Nicholson, 1957:76) no aparece la historia del gobernante de Tollan exiliado, y Quetzalcóatl todavía está asociado principalmente con Culhuacan y con Cholula, ciudad cercana a Puebla. Su relación con Cholula aparece en un contexto separado (Motolinía, 1973:51), donde de nuevo es descrito como dios del aire, como el dios principal de Cholula y como nativo de Tollan. A pesar de la omisión de su gobierno y su exilio, hay un importante elemento nuevo que aparecería más tarde en la historia de Topiltzin Quetzalcóatl ya desarrollada: la vinculación de Quetzalcóatl, dios del viento, con un dios que se había ido y cuyo regreso se esperaba, regreso supuestamente asociado con la llegada de los españoles. Aquí está la profecía del regreso, aunque no está asociada con un rey-sacerdote tolteca. Por eso se ha atribuido a Motolinía (Cortés, 1971:476; Frankl, 1966:13; Stenzel, 1980:19-23; pero véase Wagner, 1944:192) el desarrollo de la historia del regreso de Quetzalcóatl y la asociación de ese regreso con la llegada de los conquistadores.

También la *Historia tolteca-chichimeca* (1976:133-135) proviene de la región de Puebla, pero pertenece más bien al lado



histórico de la saga que al cosmogónico, con su relato de la caída de los toltecas con Huémac, no Quetzalcóatl, como el señor de Tollan engañado por el dios Tezcatlipoca. Fue muerto en la cueva de Cincalco, primera mención de ese lugar en relación con Huémac puesto que en un texto anterior se había ido a Chapultepec (aunque esos dos lugares pasan a ser equivalentes, especialmente porque ambos están asociados con los límites del oeste). En este documento sí aparece Quetzalcóatl, pero sólo como una deidad —en realidad como la deidad suprema, puesto que se lo llama Tloque Nauque e Ipalnemouani, nombres reservados generalmente para el dios supremo, Ometéotl (León-Portilla, 1974b:164). Igual que en las obras de Motolinía, Quetzalcóatl está asociado con Cholula más que con Tollan.

Más o menos al mismo tiempo, en 1542 o 1543, el español Andrés de Tapia escribió un relato de la conquista, en que afirmaba (Tapia, 1963:34; 1950:57) que el dios principal de Cholula, Quetzalcóatl (Quezalquate), había sido en otros tiempos un hombre que se había negado a permitir los sacrificios y otros actos violentos, características que también aparecían en los escritos de Motolinía. Tapia agregaba que Quetzalcóatl usaba una vestidura blanca "como túnica de fraile" y encima una manta cubierta de cruces rojas, asociándolo aún más con una figura monástica, incluso cristiana. Esa túnica descrita por Tapia está ilustrada en un dibujo del *Codex Ríos* hecho varias décadas después que representa a Quetzalcóatl, rey de Tollan, en su aspecto de Ehécatl, dios del viento (fig. 5.4a), aunque las cruces podrían haber sido un motivo decorativo prehispánico. Tapia (1963:39; 1950:67) además resumía el discurso de la carta de Cortés, supuestamente pronunciado por Motecuhzoma, pero a diferencia de Motolinía no vinculaba las afirmaciones referentes al señor que debía regresar con el dios de Cholula antes descrito por él mismo.

El capellán de Cortés, Francisco López de Gómara (Wagner, 1944:190) utilizó los escritos de Tapia y otros para escribir una historia de la conquista que ha sido calificada de racionalización política y militar de las acciones de los españoles (Frankl, 1966:13). Escribiendo en esa misma década, Gómara sí vinculó a Quetzalcóatl de Tollan con el soberano que debía regresar y se refirió a él como un rey de piel blanca (Stenzel,

1980:26). Pero el gran propagador de la leyenda del "dios blanco" (López Austin, 1973:15) fue fray Bartolomé de Las Casas (1971:53-55). Escribiendo en 1555-1559, Las Casas describió a Quetzalcóatl, el dios de Cholula que según dice había venido de Yucatán, como un hombre blanco de ojos grandes, largos cabellos negros y gran barba redonda. Quetzalcóatl enseñó a los indios el arte de la platería, una de las artes toltecas, y prohibió los sacrificios humanos y animales así como cualquier tipo de violencia. Dejó Cholula y se fue hacia el mar pero dijo al pueblo que sus hermanos, hombres blancos y barbados como él, volverían cruzando el mar desde el este. Cuando murió se transformó en una estrella. Las Casas agrega el dato de que en Tlaxcala era venerado bajo otro nombre, Camaxtli, o era hijo de Camaxtli (detalle que aparece en algunas de las historias de Topiltzin Quetzalcóatl). Así, la obra de Las Casas hace hincapié en el regreso de Quetzalcóatl y la identificación de los españoles con el cumplimiento de esa profecía, pero no asocia a Quetzalcóatl con las otras historias sobre el rey de Tollan.

Contemporánea de la obra de Las Casas es la *Leyenda de los soles* (1975:124-125), escrita en 1558, narración en náhuatl de autor indígena que es más similar a las anteriores *Historia de los mexicanos por sus pinturas* e *Histoire du Mexique* en sus aspectos cosmogónicos que a sus predecesores inmediatos en la escritura histórica, obra de españoles. En este texto todavía se mantiene una distinción similar a la de Motolinía entre el dios creador Quetzalcóatl y el rey de Tollan, hijo de Mixcóatl y ?Chimalman. En la *Leyenda de los soles* el héroe —llamado Ce Ácatl, igual que en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*— viaja y hace muchas conquistas hasta llegar a Tlapallan, donde muere. No se hace referencia a su gobierno de Tollan hasta el momento de su muerte, en que se menciona a su sucesor, Huémac. También es en este punto donde se utiliza por única vez el nombre Topiltzin en lugar de Ce Ácatl. En otras palabras, el autor parece referirse a las varias líneas distintas existentes sin conectarse realmente con ellas en forma sistemática.

Un poema en náhuatl, uno de los *Cantares mexicanos* (Census núm. GG 1019, véase *infra*, apéndice; Garibay K., 1964-1968:III:1-2) posiblemente recogido por Sahagún y ubicable en el periodo 1550-1565, se refiere al exilio de Topiltzin, que

aquí tiene además el nombre Nácxitl ("Cuatro Pie"), de Tollan y su muerte en Tlapallan. No da el nombre Quetzalcóatl ni ninguna razón del exilio. Este texto podría reflejar una antigua y generalizada asociación entre Nácxitl, legitimador de dinastías, y Tollan, que también se encuentra en tradiciones históricas mayas (véase *supra*).

El *Codex Ríos*, que data de 1566-1589 pero se considera una copia de una obra anterior, c. 1562-1563, también ofrece información sobre Quetzalcóatl como rey y como deidad, pero de nuevo en contextos separados. Según el texto de este documento (*Codex Ríos*, 1831:175-176), Quetzalcóatl vivió durante el cuarto "sol". Su carácter divino está marcado por su concepción milagrosa en el vientre de ♀Chimalman y su padre, tan importante en otros relatos, ha sido eliminado por completo. Los paralelismos entre esta historia y la concepción de Jesús por la Virgen María son bastante obvios. Quetzalcóatl aparece de nuevo como el dios del viento y un dios creador cuya ceremonia se celebraba en la fecha 1 Caña (*ce ácatl*) en la ciudad de Cholula, porque ésa era la fecha de su desaparición. En otra parte de este relato, donde se describen los diversos dioses aztecas, Quetzalcóatl aparece como dios del viento (Ehécatl), estrella matutina (Tlahuizcalpantecuhtli, que tiene el signo 1 Caña) y como una serpiente emplumada. Tezcatlipoca también aparece varias veces y es mencionado como el que engañó a Quetzalcóatl, pero el episodio no se menciona en el texto referente a la historia de Quetzalcóatl. En todos estos aspectos Quetzalcóatl es claramente considerado como un dios.

Sin embargo en la sección sobre la vida de Quetzalcóatl durante el cuarto sol, el autor afirmaba que su otro nombre era Topiltzin y que él, junto con Xipe Tótec, era un guía del pueblo tolteca. Él los había guiado al salir de Tollan y había poblado la tierra con ellos, entrando finalmente al "Mar Rojo" (fig. 5.4a), una referencia a Tlapallan ("Lugar del Rojo"), pero esta referencia y otros aspectos de la historia lo equiparan con el Moisés bíblico. El texto continúa diciendo que Quetzalcóatl dijo a su pueblo que esperara su regreso, y como había nacido en un año 1 Caña, el año en que llegaron los españoles, los indios creyeron que Cortés era su dios que regresaba, quien había anunciado la llegada de una nación de hombres barbados. En esta sección dedicada a la historia tolteca, sin embargo, las ilustra-

ciones muestran a Topiltzin Quetzalcóatl en forma de Ehécatl, el dios del viento, como ya se ha dicho.

Este documento, que parece ocuparse del dios Quetzalcóatl, lo identifica con Topiltzin de Tollan, que se fue a Tlapallan, aun cuando la historia se desarrolla en un contexto sobrenatural durante la era del sol anterior. El texto no da otros elementos de la historia de Topiltzin de Tollan pero sí habla de la profecía de su regreso y de la creencia de que los españoles al principio fueron identificados con ese dios. Aún en esta fecha tardía, varias décadas después de la conquista, los detalles separados de la saga de Topiltzin Quetzalcóatl aparentemente no se habían fundido en esa historia única sobre el rey de Tollan que dejó su ciudad y se fue al exilio, tan a menudo citada como dotada de alguna realidad histórica.

La primera síntesis que asocia plenamente a Topiltzin Quetzalcóatl de Tollan (rey y sacerdote) con Quetzalcóatl como dios creador y Quetzalcóatl como el rey que regresaba con quien Motecuhzoma confundió a Cortés, y elabora sobre ello, ha sido atribuida a Sahagún (Elliott, 1967:52; Frankl, 1966:14; Stenzel, 1980; Wagner, 1944:192). Sahagún empezó a escribir su *Historia general* desde 1547, pero su forma más completa y definitiva, el *Codex florentino*, no fue escrita hasta 1575-1580 (Glass y Robertson, 1975:190). Es interesante observar que la síntesis, tal como es, todavía está separada en varios contextos diferentes en los doce libros del *Codex florentino* (Sahagún, 1989). Todavía no hay una distinción clara entre el ser mortal y el divino, puesto que el relato más detallado de la caída de Quetzalcóatl y su exilio de Tollan se encuentra en el libro 3, "Del principio que tuvieron los dioses", en lugar del libro 10 que trata de los toltecas.

Salvo los dos primeros capítulos, todo el libro 3 está dedicado a los problemas de Quetzalcóatl en Tollan. La extensión se debe a que las muchas versiones distintas de todo lo que hicieron contra Quetzalcóatl los tres "nigrománticos" que querían obligarlo a abandonar su ciudad fueron organizadas por Sahagún en diferentes capítulos, como si hubieran ocurrido en orden cronológico. Eventualmente Quetzalcóatl fue obligado a abandonar Tollan y se fue flotando hacia Tlapallan en una balsa hecha de serpientes (el dibujo de una balsa de serpientes ilustra el libro 11). Las ilustraciones que acompañan el libro 3,

igual que las pinturas del *Codex Ríos*, muestran a Quetzalcóatl de Tollan en la forma de Ehécatl (fig. 5.4b), y en el texto se dice que era el dios del aire y del viento.

En esta sección del libro de Sahagún, Quetzalcóatl no era el rey de Tollan sino el sacerdote, mientras que el rey era Hue-mac. Sin embargo en otra parte del *Codex florentino* Sahagún da otra información acerca de Quetzalcóatl. En el apéndice al libro 1, en el capítulo 41 del libro 6 y en el prólogo al libro 8, menciona a Quetzalcóatl como rey de Tollan, no sacerdote. En esos lugares dice que su ciudad fue destruida, los habitantes se fueron a Cholula y Quetzalcóatl se fue hacia el oriente, a la ciudad del sol, llamada Tlapallan, pero en contraste con la extensa narración del libro 3 no da ninguna explicación de su exilio. Si observa que como Quetzalcóatl se fue hacia el oriente, en el pasado se esperaba su regreso desde ese rumbo, de ahí la errada identificación con Cortés y —un punto importante que tenía mucho peso en la mente de Sahagún— la continua aunque infundada esperanza de los indios de que el verdadero Quetzalcóatl llegaría todavía a liberarlos, ahora de sus amos españoles.

Es principalmente en este contexto que se ha dicho que la obra de Sahagún muestra la influencia de un movimiento indigenista o de revitalización convergente con las concepciones cristiano-milenaristas europeas (Frankl, 1966:14; Stenzel, 1980:47-48). Lo que realmente preocupaba a Sahagún era que los indios se estaban engañando a sí mismos al creer en esa deidad mesiánica, que en verdad no era sino un hombre (el mismo argumento de Motolinía), y esperar en vano que volviera a cumplir la profecía (Sahagún, 1989:t.1:71). Este texto revela también cómo la historia de Quetzalcóatl encajaba en la estructuración cíclica del espacio-tiempo: Quetzalcóatl pertenecía a la edad de oro del pasado azteca —según la descripción de Sahagún (1989:libro 10), a la primera civilización de la Nueva España, una era de armonía y unidad étnica inmediatamente anterior a la llegada a la región de los pueblos diversos e inarmónicos, los aculhuas, tepanecas y mexicas (1989:libro 8)— y volvería a aparecer una vez más para liberar a los aztecas de los españoles.

Los toltecas de Sahagún están más asociados con la *tolte-cáyotl*, el origen de los conocimientos y las habilidades de un

pueblo civilizado, que con Tollan, puesto que poseen todos los conocimientos y su dios, Quetzalcóatl, es un símbolo del conocimiento (León-Portilla, 1961:28). Sin embargo como toltecas y como primer pueblo deben haber vivido en Tollan, el lugar de origen asociado con la legitimidad de la antigüedad y el conocimiento. En su libro X, "De los vicios y virtudes desta gente indiana,... y de las naciones que a esta tierra han venido a poblar", Sahagún (libro X, cap. XXIX, pár. 1; 1989:6650-6655) describía al pueblo tolteca, su conocimiento de las artes y su ciudad de Tollan, la primera ciudad de la Nueva España. Decía que la ciudad estaba en ruinas y que ruinas similares podían verse en muchos otros lugares porque los toltecas se habían dispersado cuando Topiltzin Quetzalcóatl, su rey y sacerdote, se fue a Tlapallan. A pesar de esa tendencia generalizadora a considerar todos los lugares antiguos como asentamientos toltecas, Sahagún fue el primero en vincular Tollan (un lugar sagrado y mítico en las historias indígenas) con una unidad política real, probablemente en lugar conocido hoy como Tula de Allende en el estado de Hidalgo, al noroeste del valle de México, donde hubo una importante población preazteca (del posclásico temprano).

Sin embargo Tula no estaba en ruinas en la época azteca; aparentemente estaba ocupada, e incluso era gobernada por miembros del linaje de Tenochtitlan (Barlow, 1946a:426; Davies, 1987:28). El interés de los mexicas en ese sitio está demostrado por el hecho de que la decoración escultórica del Templo Mayor de Tenochtitlan era copia de obras anteriores que la arqueología recuperó después en Tula (Davies, 1987:29; Umberger, 1987). Sahagún visitó Tula en la década de 1550 (Nicolau d'Olwer y Cline, 1973:187), lo que podría explicar su descripción bastante detallada de los "pilares de la hechura de culebra" del sitio en el *Codex florentino* (1989:libro 10:cap. XXIX:§ 1). Esas columnas se mencionan también en el poema de los *Cantares mexicanos* sobre Nácxitl citado más arriba, aunque arqueológicamente sabemos que fueron mutiladas y enterradas bastante después de la conquista. Pese a que estudiosos de las obras de Sahagún advierten sobre lo riesgoso que es confiar en su obra exclusivamente, sin evidencia de otras fuentes que la confirmen (Nicolau d'Olwer y Cline, 1973:189), la práctica muy común en la actualidad de identificar la Tollan

de Topiltzin Quetzalcóatl con Tula (por ejemplo, véase Diehl, 1974; Diehl y Benfer, 1975) se basa casi exclusivamente en la descripción de Tollan de Sahagún (Davies, 1977:40-41; Diehl, 1983:57; Jiménez Moreno, 1941). Esa identificación ha alimentado además argumentaciones en favor de la historicidad de Topiltzin (véase *infra*).

En vista de la preocupación de Sahagún por la fe de los indígenas en el regreso de Quetzalcóatl, no sorprende que él sea también la fuente de la historia (1989:libro 12: caps. IV-V) de que Motecuhzoma II le envió a Cortés las joyas y atavíos sacerdotales de los dioses Quetzalcóatl, Tezcatlipoca y Tláloc con que Cortés se vistió (Wagner, 1944:193). El hecho de que supuestamente Motecuhzoma lo hizo se toma a menudo como prueba de que realmente creía que los españoles eran dioses, y en especial que su jefe era el dios Quetzalcóatl. Sin embargo, Cortés no menciona para nada ese episodio, y los famosos objetos no están incluidos en la lista de los enviados a España por Cortés, como deberían estar (1944:193). En realidad era Juan de Grijalva, durante su exploración del golfo de México en un viaje anterior, en 1518, quien había recibido los regalos a que se refiere Sahagún, que incluían algunas máscaras de mosaico (1944:193-194). No hay sin embargo ninguna indicación de que esas máscaras fueran de Quetzalcóatl, y la historia de Sahagún de la inicial identificación de Cortés con Quetzalcóatl ha sido considerada "pura fantasía" (1944:194). Ese juicio es excesivo: en realidad este episodio concuerda perfectamente con el desarrollo de la epopeya de Topiltzin Quetzalcóatl después de la conquista.

Igual que esas "vestiduras de Quetzalcóatl", los temores y las dudas de Motecuhzoma que supuestamente lo imposibilitaron para luchar contra los españoles son consideradas como una invención posterior a la conquista (Sotomayor, 1979: 104-105), obra especialmente de Sahagún (1950-82:libro 12), como parte de la historia del regreso de Quetzalcóatl. Esa visión de la actitud de Motecuhzoma hacia los españoles contradice las afirmaciones que Cortés le atribuye en su segunda carta, que cuenta que Motecuhzoma dio la bienvenida a Cortés como embajador del rey que regresaba. La angustia que Motecuhzoma sufrió ante la idea de perder su imperio debido al regreso del rey-dios fue atribuida a las numerosas señales y

otros portentos que anunciaban la inminente derrota. Tales augurios se mencionan ya en 1536, en el proceso de Martín Ocelotl (Stenzel, 1980:75). La ansiedad de Motecuhzoma se menciona también en las obras de Motolinía (Stenzel, 1980:19), escritas aproximadamente en la misma época. Todos esos signos y augurios deben haber sido agregados a las historias después de la conquista a fin de mostrar que había sido anunciada (Stenzel, 1980:77) como parte tanto de la visión cíclica del espacio-tiempo de los aztecas y de las reacciones tradicionales de los cristianos europeos, en particular los franciscanos, sobre el inminente fin de una era del mundo (Frankl, 1966:14), que esperaban marcada por signos cósmicos de ese tipo.

La primera síntesis de autor indígena que combina los dispares elementos de las historias de Topiltzin Quetzalcóatl está en los *Anales de Cuauhtitlan*, escrita alrededor de 1570, más o menos al mismo tiempo que el *Codex florentino* de Sahagún y por lo tanto dos generaciones después de la conquista. Allí se dice que Ce Ácatl Topiltzin, señor de Tollan, es la misma persona que Quetzalcóatl, dándole su nombre completo cuyas partes en textos anteriores hacían referencia a tres personas distintas. Este relato embellece al máximo la historia con detalles como la milagrosa concepción de Chimalman y la transformación en Venus. Igual que en otras versiones, los tres demonios, uno de los cuales era Tezcatlipoca, lo obligaron a abandonar su ciudad, y fue sucedido por Huémac, quien murió en Cincalco en Chapultepec. Este texto por lo tanto proporciona prácticamente todos los elementos de la historia que han llegado a ser considerados como la saga de Topiltzin Quetzalcóatl.

La culminación de la historia en esta forma no impidió, sin embargo, posteriores manipulaciones de su narración. Relatos posteriores escritos hacia el fin del siglo XVI por Mendieta, Durán y Tovar (*Codex Ramírez*), e incluso después por Ixtlilxóchitl, continuaron separando y volviendo a armar esa múltiple personalidad, distinguiendo al rey de la divinidad en una variedad de formas. Para Durán (1967:19-15, 61-65), escribiendo en 1579-1581, Topiltzin era la misma persona que Huémac, un santo, indudablemente santo Tomás, mientras que Quetzalcóatl era el dios de Cholula y en realidad Ehécatl. Los dos personajes están relacionados en cuanto ambos profetizaron la llegada de los españoles (véase también el *Codex Ramírez* [1980:

77-82], de c. 1583-1587, por una separación similar). En cambio el franciscano Mendieta (1945:88-89, 99-100), cuya historia está fechada en 1596, afirmaba que era el dios Quetzalcóatl de Cholula el que era blanco y barbado, un santo que había profetizado su propio regreso, mientras que el Quetzalcóatl que luchó con Tezcatlipoca y se fue a Tlapallan era una deidad y no un hombre. En las historias de Ixtlilxóchitl, que datan de 1600-1640 (1975:265-282, 529-530; 1977:23-33), los elementos están organizados en forma bastante diferente: Topiltzin era el mortal gobernante de Tollan, mientras que Quetzalcóatl/Huémac era el santo que había profetizado su propio regreso. Sin embargo Chimalpahin (1958:9-12; 1965:62), contemporáneo de Ixtlilxóchitl e indígena igual que él (que escribió entre 1606 y 1631 y reveló algunos de los indicios más claros del diseño cíclico de la dinastía de Tenochtitlan), habla de un único ser, Topiltzin Quetzalcóatl, que se fue de Tollan después de su destrucción y se internó en el mar prometiendo regresar para restablecer su imperio.

Por esta reconstrucción esbozada de una parte del diálogo entre europeos y aztecas después de la conquista, resucitado a partir de los documentos de la tradición histórica indígena que han sobrevivido, podemos ver que no hubo un desarrollo claro de la saga de Topiltzin Quetzalcóatl. Elementos de distintas historias sobre un dios creador y un héroe cultural se combinaron y recombinaron en nuevas formas como parte de la negociación de la historia azteca durante los primeros cien años del periodo colonial. Si bien los documentos han sido presentados en orden cronológico, como si pudieran representar una conversación única, en realidad fueron producto de muchos diálogos, y no es posible saber hasta qué punto un texto posterior es una reelaboración de otro escrito de fecha anterior. Los textos que poseemos conservan apenas unos pocos fragmentos de ese diálogo, y aquí no se han presentado otras informaciones sobre el intenso cambio cultural que tuvo lugar en ese periodo. Sin embargo, si se vislumbran los procesos por los que aztecas y españoles crearon una nueva historia conforme a sus propios antecedentes y expectativas.

Resumiendo, los aztecas, por su parte, aportaron a esa empresa creativa los siguientes elementos que parecen ser genuinamente prehispánicos:

1. Quetzalcóatl literalmente como serpiente emplumada: un marcador de frontera que representa la unión del cielo y la tierra y anuncia la época de lluvias, emparejado/opuesto a la serpiente de fuego (*xihcoatl*) que anuncia la época de seca y es un atributo de Huitzilopochtli, deidad tutelar de Tenochtitlan. Esta identidad es definitivamente prehispánica, como lo prueba la abundancia de imágenes de serpientes emplumadas en Teotihuacan –del clásico temprano, más de mil años antes– y las columnas en forma de serpiente emplumada tanto en Tula, Hidalgo, como en Chichén Itzá, Yucatán, varios siglos anteriores a la era azteca. Se ha dicho que las columnas de serpiente, con sus cabezas en tierra y sus colas en el cielo, “conectan las regiones inferior y superior del universo” (Kubler, 1962:46) y servían de puerta a templos situados en la cima de pirámides, una vez más la serpiente funcionando como umbral entre los planos sagrado y secular.

2. Quetzalcóatl como deidad: un dios creador primordial que alternaba con su doble, en particular Tezcatlipoca, como sol, y que aparecía en distintas manifestaciones como Ehécatl (dios del aire y el viento), como Venus (la estrella matutina, Tlahuizcalpantecuhtli) –emparejado con Xólotl (la estrella vespertina), como Ce Ácatl (1 Caña), como Yacatecuhtli, patrono de los mercaderes y del centro mercantil de Cholula en la actual Puebla; y como deidad tutelar del *calmécac*, mientras que Tezcatlipoca era el patrono del *tepozcalli*.

3. Quetzalcóatl como título de los dos sumos sacerdotes de la jerarquía azteca, primeros entre los letrados, custodios del conocimiento en la sociedad azteca, mediadores entre los hombres y las divinidades.

4. Quetzalcóatl y sus aspectos equivalentes como fuente y legitimador de realeza y dinastías (concepto pan-mesoamericano), asociado con el lugar sagrado, Tollan, lugar de origen e investidura de la autoridad, epítome de la civilización contrapuesta a la barbarie.

5. Los toltecas, creadores de los oficios civilizados, reliquias de una “edad de oro perdida en el pasado” (Sodi M., 1962:63).

6. *Ce Ácatl*, 1 Caña, que correspondía al año 1519, fecha asociada con el oriente, el amanecer, la fertilidad y las serpientes emplumadas.

Cortés, que llegó del oriente sobre las aguas originales en

el año 1519, estaba por esa razón asociado con Quetzalcóatl de varios modos (véase capítulo 7). Además él aportó la historia de un gobernante mortal que había anunciado su regreso para quitarle el trono a Motecuhzoma II. Muchos de los religiosos agregaron a eso que el dirigente del pasado era un religioso que había sido divinizado, un santo enviado por Dios para predicar al Nuevo Mundo que había sido acosado por falsos dioses y demonios y finalmente obligado a exiliarse por el demonio. Había anunciado su regreso, que fue la llegada de los españoles, por eso se le atribuyeron una fisonomía y vestiduras europeas. Con esas acciones el santo del Viejo Mundo había preparado el camino para la conquista y los subsiguientes acontecimientos del periodo colonial. El rechazo de sus enseñanzas por los indígenas los había condenado, con justicia, a servir a los españoles.

El resultado de la combinación de todos estos elementos aportados por dos culturas extrañas una a otra fue la historia de un hombre divinizado que pertenecía a una era pasada, un creador, artista y artesano civilizados, que era por lo tanto un *tolteca*. Como tolteca y dirigente de los toltecas, como gobernante e iniciador de dinastías, había puesto su capital en Tollan, patria de los toltecas y origen de todo lo que es más antiguo y por consiguiente más auténtico, de lo que es civilizado y legítimo, siendo él mismo el primero de una larga serie de reyes que terminaba con Motecuhzoma II. Ese héroe divinizado era un hombre que rechazaba la violencia y los abominables sacrificios humanos practicados después por los aztecas, lo que era otro indicio de su naturaleza no indígena, y por esa razón era perseguido por su *alter ego* divino, Tezcatlipoca/Huitzilopochtli, objeto de la veneración de los mexicas, con quienes alternaba en el plano divino.

En términos de ciclos históricos, fue el primer y el último gobernante de Tollan, su fundador pero también el responsable de su caída y el éxodo de su pueblo. Eso creó el modelo para el ascenso y la caída de los aztecas, ejemplificando la posibilidad del caos al final de un ciclo, que para 1521 había llegado a ser demasiado real para los aztecas. Conforme a su naturaleza como marcador de frontera, no sólo predijo el fin del ciclo siguiente, el de los mexicas del presente, sino que fue causa de ese fin al regresar para sustituir el presente rey mexicana-tehochca, Motecuhzoma, encarnación mortal de Huitzilopochtli,

en la interminable lucha de ambos por la supremacía en el plano secular.

Además Topiltzin Quetzalcóatl no fue la única figura histórica creada en ese proceso. Su identificación con Motecuhzoma II, el marcador de frontera azteca, fue parte de un proceso que dio origen a otros Motecuhzomas pasados y futuros: uno de ellos era el quinto *tlatoani* de Tenochtitlan, otro el primer gobernante de los mexicas en su lugar de origen, y otros más vendrían después para derrotar a los españoles. Otro personaje que probablemente fue remodelado para adecuarlo a una contrapartida posterior a la conquista es Cuauhtlequetzqui, temprano jefe de los mexicas y uno de los portadores de Huitzilopochtli. Según una serie de textos, en especial los escritos de Chimalpahin, fue él quien determinó el lugar donde se erigiría Tenochtitlan. Su nombre ha sido traducido como "Águila en ascenso" (Chimalpahin, 1965:305) y podría ser el individuo retratado en el *Codex Telleriano-Remensis* (fig. 2.10) en la parte superior izquierda de la página, sentado en un trono con el glifo de un águila y pisadas que ascienden. Su asociación con el águila y la razón de su nombre (o título) es que el signo que envió Huitzilopochtli para indicar el sitio donde debía levantarse Tenochtitlan sería un águila sobre un nopal nacido en una peña, en que el águila representa al propio Huitzilopochtli como parte de su aspecto solar. La contrapartida de Cuauhtlequetzqui en la caída de la ciudad es por supuesto Cuauhtémoc, el "Águila Descendente," que se rindió a Cortés.

La remodelación de la dinastía de Tenochtitlan, incluyendo el cambio del nombre de Ihuicamina por Motecuhzoma II y los ciclos recurrentes de la dinastía, aparece desde los primeros textos, escritos diez años después de la conquista, mientras que la más sintética historia de Topiltzin Quetzalcóatl en un papel estructural equivalente se desarrolló después, especialmente en las obras de Sahagún y en los *Anales de Cuauhtitlan*, en la segunda mitad del siglo XVI. El abrupto fin de la dinastía con Motecuhzoma, provocado por la intervención de los españoles, puso en marcha la remodelación de la dinastía entera, puesto que las genealogías reales constituyen una parte significativa de las tradiciones históricas y la historia tenía que ser remodelada para incluir ese acontecimiento inesperado. El concepto de Motecuhzoma como figura fronteriza, como último gober-

nante de un imperio indígena libre de europeos, influyó por lo tanto en la formación de Topiltzin Quetzalcóatl, rey de Tollan moldeado sobre la "Serpiente Emplumada" prehispánica, como una figura fronteriza proyectada hacia el pasado preazteca, hacia la edad de los creadores de la civilización.

De todas las tradiciones recreadas, es posible que la saga de Topiltzin Quetzalcóatl sea la más elaborada y la más sintética, tanto porque los religiosos españoles se interesaron enormemente por ella como porque la historia de Cortés como un rey-dios que regresaba y cuyo remplazo del monarca azteca había sido anunciado —historia que es tan española como azteca colonial— era igualmente interesante para los indios. Los indígenas adoptaron la creencia en una profecía comprendiendo plenamente que Cortés *no* era el dios que regresaba. El "regreso" de Topiltzin Quetzalcóatl fue una parte de un movimiento de revitalización en que los pueblos indígenas se volvieron hacia esa nueva profecía con la esperanza de que uno de los suyos los liberaría de los opresores españoles, y contribuyeron a completar la historia de una persona similar en su pasado para llenar ese papel cíclicamente recurrente (para el cual el candidato evidente era alguien asociado con la legitimación de la realeza y la fundación de dinastías indígenas). En otras palabras, la profecía del regreso no era una creencia prehispánica, pero adquirió gran importancia después de la conquista.

La historia de un Quetzalcóatl preazteca fue creada como parte del desarrollo del regreso de un Quetzalcóatl posazteca, de acuerdo con la visión cíclica del tiempo. Para echar las bases de ese nuevo dios-rey que derrotaría a los españoles e iniciaría una nueva era de hegemonía indígena (un rey quizá llamado Motecuhzoma), y también para explicar la derrota de los aztecas (hecho conocido) y la de los españoles (contingencia futura), el rey tolteca tenía que haber sido derrotado también en el pasado remoto, con la consecuencia de su exilio y la promesa de su regreso. Esa empresa no fue totalmente indígena, porque la influencia de los españoles, especialmente de los franciscanos que escribieron casi todas las historias del primer periodo, fue considerable. Las historias de Motecuhzoma y Quetzalcóatl fueron formadas y reformadas a partir de la combinación de elementos de acuerdo con ciertos principios estructurales utilizados por ambas partes en un proceso dialéctico. Así la his-

toria fue construida y continuamente ajustada para explicar a todos, pero especialmente a los propios aztecas, quiénes eran los aztecas, cómo llegaron a ser conquistados, y cuál había de ser su destino final en la nueva sociedad que estaban construyendo junto con los europeos.

#### EL DIÁLOGO ENTRE EL ARQUEÓLOGO Y EL ETNOHISTORIADOR: LA RECONSTRUCCIÓN DE TOPILTZIN QUETZALCÓATL

No es posible dar por terminado el estudio de la creación de Topiltzin Quetzalcóatl de Tollan sin mencionar las subsiguientes manipulaciones de la saga. Al principio de este capítulo se dijo que las historias de Quetzalcóatl creadas tanto por españoles como por indígenas a partir del siglo XVI continuaron sufriendo modificaciones a medida que la situación en México iba cambiando, y en realidad siguen siendo parte de la conciencia nacional mexicana hasta hoy. La obra de estudiosos modernos también ha hecho aportaciones a una nueva narración protagonizada por Topiltzin Quetzalcóatl y los toltecas. Esta versión del siglo XX, igual que las del siglo XVI, es resultado de un diálogo entre dos partes que intentan resolver un dilema conceptual importante. En el diálogo moderno participan los arqueólogos (basándose en objetos materiales del pasado) y los etnohistoriadores (apoyándose en las tradiciones históricas indígenas), y el problema consiste en reconstruir los acontecimientos y procesos del pasado prehispánico de Mesoamérica. La comprensión de la más reciente reelaboración de esta historia debería contribuir al esclarecimiento de las reconstrucciones del pasado azteca de los siglos XVI y XVII, porque arqueólogos y etnohistoriadores, igual que aztecas y españoles antes que ellos, han manipulado datos diversos para componer una narración del pasado conforme a sus propios principios organizativos y expectativas.

Esta reelaboración de Topiltzin Quetzalcóatl y los toltecas empezó con la suposición común de que alguna vez existió un ser humano real con el nombre —o más probablemente el título— de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, que era el líder de los toltecas, cuya capital era Tula en Hidalgo, y que la influencia

de los toltecas se extendió a toda Mesoamérica, con su reasentamiento en Chichén Itzá, en Yucatán (D. Carrasco, 1980:298; se enumeran aquí sólo los principales estudios etnohistóricos: Davies, 1977 especialmente; Jiménez Moreno, 1941, 1956; Kirchhoff, 1955; López Austin, 1973; y Nicholson, 1957, 1979. Stenzel [1980: 87] piensa que el dios del viento se fundió con un gobernante actual de Tula). La historia de Topiltzin Quetzalcóatl tal como ha sido preservada es reconocida por estos estudiosos como una amalgama de rasgos diferentes, algunos de los cuales son hispánicos y por lo tanto se consideran adulteraciones de una versión indígena (Davies, 1974:258; López Austin, 1973:15), mientras que otros son prehispánicos y están relacionados tanto con creencias míticas como con hechos históricos. Evidencia de las actividades de ese rey-sacerdote real se ha buscado no sólo en los documentos posteriores a la conquista procedentes del centro de México sino también en las historias orales de los mayas de Yucatán y de los altos de Guatemala. Además se ha pensado que ciertos restos arqueológicos apoyan, si no la existencia de Topiltzin, por lo menos el dominio de los toltecas en Tula y su movimiento hacia otras partes de Mesoamérica durante el posclásico temprano (900-1200 d. C.).

Se supone que hay una confirmación importante en las historias mayas posteriores a la conquista en que aparece la "Serpiente Emplumada", traducida como Gucumatz en las lenguas mayas quiché y cakchiquel, Cuchulcan en maya tzeltal y Kukulcan en maya yucateco (Sáenz, 1962:30). Significativamente, en tales historias aparecen también toltecas, con su nombre náhuatl, y el papel que desempeñan es el de fundadores de linajes reinantes (Carmack, 1968; Cohodas, 1978:94; Davies, 1977:191; López Austin, 1973:95). En particular, en el documento maya quiché llamado *Popol Vuh* aparecen Gucumatz y Tepeu (el nombre náhuatl Totópeuh, "Nuestro conquistador", en otros lugares padre de Topiltzin [Davies, 1977:191]) como progenitores del pueblo quiché, mientras que ♀Chimalmat (la náhuatl ♀Chimalman) es la deidad madre-tierra. Las crónicas mayas de Yucatán hablan de Kukulcan e incluso utilizan uno de sus nombres en náhuatl, Nácxitl Xóchitl, en referencia a su "pecado" y caída (*Chilam Balam de Chumayel*, 1967: 83, 169). Quetzalcóatl y Motecuhzoma aparecen ambos con sus nombres náhuatl en ocasión de la caída de Mayapan, una im-

portante capital maya, en otra tradición histórica yucateca (*Chilam Balam de Maní*, 1979:107, 127). Como ya se ha señalado, algunos grupos mayas consideraban a Tollan un lugar de investidura (López Austin, 1973:95), de nuevo utilizando su nombre náhuatl, no maya. El modo más cauteloso de explicar esos nombres nahuas en tradiciones orales mayas es postular una fuerte presencia del centro de México en el pasado, una infiltración tolteca, o incluso conquista de los mayas, por la cual se impusieron como nuevos señores.

Además de las historias orales, el sitio arqueológico de Chichén Itzá en Yucatán ha sido considerado como una confirmación importante de una presencia de toltecas de Tula en el área maya, porque muchos de sus detalles arquitectónicos y escultóricos son réplicas exactas de otros de Tula, Hidalgo. Las semejanzas entre ambos sitios fueron señaladas en la década de 1880 por el arqueólogo-explorador francés Desiré Charnay (Cohodas 1978:xiv; Kubler, 1962:176). Sin embargo en la primera parte de este siglo Tula fue descartada como candidato a ser la Tollan de los aztecas, en favor de Teotihuacan (Kubler, 1962:43), porque Tula no estaba a la altura de la grandiosidad y el prestigio de la gran capital de las tradiciones históricas aztecas. La descripción de los toltecas como constructores de la primera gran ciudad, inventores de todos los oficios civilizados (especialmente en la obra de Sahagún), sólo parecía adaptarse a la enorme Teotihuacan, ciudad del periodo clásico (c. 100-750 d. C.), y por lo tanto los estudiosos prefirieron a Teotihuacan contra las "ruinas relativamente insignificantes" de Tula (Spinden, 1928:169).

La cuestión de si la Tollan de Quetzalcóatl era Teotihuacan o Tollan —cuya resolución influiría en la aceptación de su historicidad, la fecha de los acontecimientos de su vida y la búsqueda de los restos de la diáspora tolteca— se resolvió para la mayoría de los estudiosos en 1941. En esa fecha Jiménez Moreno presentó evidencia detallada demostrando que los lugares que Sahagún mencionaba como próximos a Tollan o asociados con esa ciudad se encontraban en o cerca de Tula y no de Teotihuacan (Jiménez Moreno, 1941; véase Davies, 1977:40-43 por un resumen de esos argumentos), aun cuando eso significaba admitir que los aztecas habían exagerado mucho la grandiosidad de la ciudad de los toltecas. Parte del razonamiento de



Jiménez Moreno en favor de Tula, sin embargo, se basaba en las ya señaladas características que tenía en común con la ciudad maya de Chichén Itzá, que según las historias mayas había sido gobernada por un invasor llamado Kukulcán (Jiménez Moreno, 1941:81-82). Así la evidencia arqueológica se combinó con la interpretación documental para crear un episodio histórico en el pasado a fin de explicar por qué esos dos sitios, uno en el centro de México y el otro en Yucatán, son tan similares, así como para confirmar la veracidad histórica de tradiciones registradas en ambas áreas. Dicho sencillamente, Topiltzin Quetzalcóatl se marchó de Tula hacia el oriente y fue a Chichén Itzá, que reconstruyó a semejanza de Tula y gobernó con su nombre yucateco, Kukulcan.

Sin embargo esa posición imponía algunos ajustes. Hasta ahí se pensaba que el Quetzalcóatl de las historias aztecas y el Kukulcan de las historias mayas yucatecas habían estado separados por varios siglos, con base en la interpretación de las fechas dadas en los documentos (por ejemplo, *Chilam Balam de Chumayel*, 1967:161; publicado originalmente en 1933). Además se pensaba que las semejanzas entre Tula y Chichén Itzá eran resultado de un movimiento de Yucatán hacia el centro de México, al revés de lo que proponía Jiménez Moreno. La idea de que la "Serpiente Emplumada" de Yucatán había viajado a Tula aparecía en realidad siglos antes en las obras de Mendieta (1945), Las Casas (1971) y el obispo de Yucatán Diego de Landa (1978), y también la aceptaban arqueólogos de la primera parte de este siglo (véase, por ejemplo, Spinden, 1928:173). Y que Chichén Itzá fuera el progenitor de los toltecas concordaba además con el hecho innegable de que Chichén Itzá es mucho mayor y más grandioso que Tula.

En consecuencia, Jiménez Moreno (1941) tuvo que modificar las fechas de la vida de Quetzalcóatl, agregando dos ruedas calendáricas de 52 años cada una a las fechas anteriormente aceptadas de los *Anales de Cuauhtitlan*, para que las dos Serpientes Emplumadas, la que salió de Tollan y la que llegó a Chichén Itzá, se convirtieran en la misma persona (Cohodas, 1978:xv, 75-76, 88). Esa modificación fue bien recibida por el arqueólogo maya J. Eric S. Thompson (1941:104-106) para incorporar sus datos arqueológicos del área maya en el esquema en desarrollo. Pese a la mayor magnitud de Chichén Itzá res-

pecto a su contrapartida, Tula, se dio la prioridad a las interpretaciones documentales sobre la evidencia arqueológica (Margain, 1971:75). Sobre bases estilísticas, los arqueólogos dividen la arquitectura de Chichén Itzá en un primer periodo "maya" y otro posterior "tolteca" (Andrews IV, 1965; Tozzer, 1957). Escenas de batallas representadas en los murales y en otras formas artísticas fueron interpretadas como invasores toltecas en lucha con guerreros mayas (Tozzer, 1957). En 1962 el historiador del arte George Kubler admitió (pese a que no lo creía; véase Kubler, 1961) que para esa fecha todos los estudiosos "aceptan la tesis de que toltecas hablantes de náhuatl originarios de las tierras altas vivieron como amos en Chichén Itzá" (1962:176).

Cuando Jiménez Moreno presentó su argumentación en favor de Tula como Tollan, Chichén Itzá estaba siendo excavado y reconstruido por el Carnegie Institute de Washington. Como ulterior contribución al diálogo el arqueólogo encargado de las excavaciones de Tula en la década de 1940, Jorge R. Acosta, basándose en esa identificación de Chichén Itzá como un sitio tolteca, deliberadamente restauró el recinto ceremonial de Tula de manera que se pareciera a Chichén Itzá (Molina Montes, 1982). Entre otras cosas, agregó la escalera del Templo B de Tula para asimilarlo al Templo de los Guerreros de Chichén Itzá y construyó toda la columnata frente a la Pirámide B y el Palacio Quemado según el modelo de la columnata de Chichén Itzá. A partir de entonces las semejanzas entre la Pirámide B de Tula y el Templo de los Guerreros de Chichén Itzá han sido citadas a menudo como prueba de que había una fuerte conexión entre ambos sitios; esas semejanzas son, sin embargo, ex *post facto*: la Pirámide B de Tula fue "hecha a la medida para que se pareciera al templo de los Guerreros" (1982:132).

Otros trabajos arqueológicos se concentraron en hallar evidencia de los toltecas y su rey fuera del centro de México, puesto que la interpretación de los documentos aztecas y mayas indicaba que la "Serpiente Emplumada" salió de Tula con su pueblo y conquistó otras regiones, en particular las del área maya cuyas tradiciones históricas incluyen a los toltecas o a Tollan en asociación con conquistas y la fundación de dinastías. Las pruebas de ocupación tolteca de esas otras áreas consisten en rasgos derivados no sólo de la ciudad de Tula sino también de

Chichén Itzá, la segunda capital tolteca, y de otros sitios interpretados como dominados por los toltecas (por ejemplo, véase Andrews IV, 1965; Borhegyi, 1965; Carmack, 1968; Fox, 1981; Ruz Lhuillier, 1964; véase Parsons, 1969 para un examen de los orígenes de esos rasgos). Se descubrieron sitios toltecas no sólo en el área maya en los altos de Chiapas y Guatemala sino también en el occidente y noroccidente de México, en Oaxaca y Veracruz —es decir, en prácticamente todas las áreas de civilización mesoamericana posclásica (por ejemplo, Weaver 1972:214-227). Con la adición de esos sitios, la lista de rasgos toltecas siguió aumentando, agregándose nuevas características descubiertas en cada ciudad.

Así los toltecas llegaron a ser considerados como el "grupo dominante" de Mesoamérica en el posclásico temprano (Diehl, Lomas y Wynn 1974:182). Según Jiménez Moreno (1966), el imperio tolteca en Mesoamérica se extendía desde Sinaloa hasta Yucatán. Debido a ese dominio, el periodo anterior a los aztecas ha llegado a ser conocido como "periodo tolteca" (Carmack, 1968:57; Sanders, Parsons y Santley, 1979). Un hecho interesante es que la creación de ese nuevo imperio tolteca impuso nuevos ajustes para explicar por qué los rasgos supuestamente toltecas no aparecen en Tula en el posclásico temprano (por ejemplo, son escasos los objetos de cerámica X Anaranjada Fina y los de metal, considerados como una característica primaria de los toltecas) o no tienen allí ninguna prioridad (como lo señala Kubler, 1961, 1962; Miller, 1985; Parsons, 1969). Así, la presencia de muchos de esos rasgos en el área maya o en otros lugares de Mesoamérica no puede en realidad atribuirse a incursiones del pueblo de Tula con base en evidencia arqueológica, sino sólo con base en la nueva saga que se ha recreado.

Otro factor que no ha encajado bien en este esquema es el mejoramiento de la fecha de ambos sitios. El arqueólogo Acosta en Tula aceptó la fecha de 1170 d. C., dada por Jiménez Moreno con base en interpretaciones documentales, para la caída de Tula (Diehl, 1983:160). Trabajos más recientes realizados en Tula con el método del radiocarbono han demostrado que la ciudad fue abandonada tal vez un siglo antes (1983:57, 160). Del mismo modo, la fecha por el radiocarbono de la construcción del periodo "tolteca" en Chichén Itzá (Andrews V, 1977:

cuadro 1) dio fechas anteriores a la asignada a la entrada de los toltecas según las interpretaciones documentales. Allí los arqueólogos simplemente corrieron hacia atrás las incursiones toltecas en Chichén Itzá hasta una fecha anterior al "habitual" c. 1000 d. C. (1977:8). Algunas investigaciones han mostrado que muchos de los rasgos "mexicanos" que penetraron en el área maya también son muy anteriores a lo esperado con base en la historia de la migración de los toltecas (por ejemplo, Borhegyi, 1965; Ruz Lhuillier, 1964), lo que apoya una visión renegociada que permita una interacción anterior y sostenida entre ambas áreas, de modo que el exilio y desplazamiento de la "Serpiente Emplumada" mencionado en las historias aztecas y mayas no habría sido sino una de muchas penetraciones mexicanas similares. Además es posible que haya habido más de una persona con el nombre o título de Quetzalcóatl, modificación que resolvería una serie de contradicciones tanto dentro de los documentos mismos como entre los documentos y los datos arqueológicos (por ejemplo, Davies, 1977).

Si bien la nueva epopeya de Topiltzín Quetzalcóatl, con su concepto de un imperio tolteca y la primacía de Tula sobre Chichén Itzá, nunca fue universalmente aceptada, especialmente por los historiadores del arte (por ejemplo, Cohodas, 1978; Kubler, 1961, 1962, 1984), era el punto de vista de la mayoría y sólo recientemente ha empezado a perder el favor de los arqueólogos, a medida que han ido apareciendo datos nuevos, especialmente del área maya (por ejemplo, Morley, Brainerd y Sharer, 1983; Piña Chan, 1980; cf. Weaver, 1981:378-381 con Weaver, 1972:221-227). Así, se ha renovado la sugerencia de que las semejanzas entre los sitios de Chichén Itzá y Tula son resultado de un movimiento de Yucatán hacia el centro de México (Morley, Brainerd y Sharer 1983:164), y no al revés, o de una serie de interacciones entre las dos áreas (Kubler, 1984: 288-290). Puesto que no existen pruebas indiscutibles de una migración iniciada en Tula en el posclásico temprano, algunos estudiosos proponen volver a Teotihuacan o la cultura mixteca como fuente de las historias de un movimiento expansivo de los toltecas registrado en tradiciones orales de los mayas (por ejemplo, Brown, 1980: 72).

La historia de los toltecas, por lo tanto, continúa evolucionando, y Topiltzín Quetzalcóatl se vuelve cada vez más insigni-

ficante en estas nuevas variantes, porque los prehistoriadores trabajan más bien con culturas enteras y no con individuos, a pesar de que Topiltzin Quetzalcóatl fue el punto focal de la saga en su desarrollo original. En consecuencia el uso de esta narración no pertenece sólo al pasado, tal como lo entendían los aztecas y los españoles en el siglo XVI, sino que ha asumido un puesto principal en los intentos modernos de comprender la cultura mesoamericana mediante la reconstrucción de su historia.

Las tentativas de encontrar hechos arqueológicamente verificables en las tradiciones históricas se reconocen como menos que exitosas, debido a la creciente comprensión de que la arqueología y la historia documental "producen diferentes formas o visiones de la realidad, y cada una de ellas es un retrato válido del pasado" (Charlton, 1981:155). Un beneficio a obtener de la comprensión de por qué las tradiciones históricas aztecas incluyen muchos episodios o detalles no históricos que parecen estar reordenados debería ser la indagación ulterior de su significado simbólico. Esto se ha hecho con frecuencia con las historias orales de otras culturas y es el tema que se explora en el próximo capítulo. La investigación de las tradiciones aztecas desde este punto de vista revela que la "historia" azteca está duplicada en los relatos preservados por otras sociedades complejas del mundo entero, precisamente porque todos esos pueblos construyeron y utilizaron su pasado para los mismos propósitos.

## HISTORIA SAGRADA Y REALEZA DIVINA DE LOS AZTECAS

Si las historias aztecas no son "históricas" ¿qué son? La historia de Topiltzin Quetzalcóatl en particular ha sido aceptada por muchos como historia mitificada (López Austin, 1973:10). Irónicamente, cuanto más intensa ha sido la búsqueda del Topiltzin Quetzalcóatl histórico, más elusivo se ha vuelto, a medida que detalles antes aceptados iban siendo descartados después del examen crítico de las tradiciones (Davies, 1980:xii; Nicholson, 1979:39). Sin embargo, hay renuencia entre los etnohistoriadores en negar el "rico contenido histórico" (Davies 1982: 106) de las tradiciones aztecas. Los investigadores mantenían la premisa de que era necesario distinguir los elementos históricamente válidos de los elementos míticos (Carmack, 1972: 241), porque son los que tienen más valor para la comprensión de la cultura y la historia del centro de México.

Los defensores de esa premisa la consideran opuesta a otra escuela de pensamiento que maneja la historia de Topiltzin Quetzalcóatl y otros aspectos importantes de las tradiciones históricas aztecas como mitos astronómicos o alegorías enteramente ficticias, creados únicamente como reflejo de la ideología indígena (por ejemplo, Bierhorst, 1974:9; Brinton, 1890a; Brundage, 1979:111; Brundage, 1982:273; Graulich, 1981a, 1981b, 1983, 1984; Krickeberg, 1966:223-224). La dicotomía que existe entre esas dos posiciones está concisamente expresada en la opinión de un importante etnohistoriador azteca: "Reducir la narración básica de Topiltzin enteramente a un mito de 'héroe del amanecer', o lunar o solar, por ejemplo, como lo han intentado algunos, constituiría en mi opinión una posición intolerablemente radical" (Nicholson, 1979:39). Para ese punto de vista, Quetzalcóatl (o Huitzilopochtli, u otros) son personajes históricos mitificados por varios medios (véase López Austin, 1973), o

bien son poco más que cuerpos astronómicos antropomorfizados —el sol o Venus que se alzan al amanecer para matar a sus enemigos, la luna y las estrellas.

Los dos puntos de vista son inadecuados para el tratamiento de las tradiciones indígenas, porque ignoran que el mito va más allá de las alegorías astrales y las leyendas folclóricas o la mitificación de acontecimientos históricos reales en versión confusa. Valorar únicamente los pasajes históricamente sólidos de las tradiciones indígenas significa "ignorar lo que para la hermenéutica antropológica prohíbe: el uso de la historia sagrada como historia" (Bharati, 1985:368). Como se ha detallado en los capítulos anteriores, la historicidad al estilo europeo no era el propósito principal para el que fueron creados los documentos de la tradición histórica indígena. Lo que el pueblo que llamamos aztecas conservaba eran en cambio "historias sagradas", cuentos que incluían acontecimientos históricos tal como eran conocidos pero en los cuales la exactitud histórica (tal como la entendemos nosotros) era un concepto no sólo extraño sino insignificante. La historia sagrada

es ejemplar, paradigmática; no sólo relata cómo se originaron las cosas sino que echa las bases para todo el comportamiento humano y todas las instituciones sociales y culturales. El hombre fue creado y civilizado por Seres Sobrenaturales, y en consecuencia la suma de su comportamiento y sus actividades pertenece a la historia sagrada, y esa historia debe ser cuidadosamente preservada y transmitida intacta a las generaciones futuras (Eliade, 1958:x-xi).

Las tradiciones históricas que han sobrevivido dicen mucho acerca de cómo los pueblos del centro de México, antes y después de la conquista, veían el funcionamiento de su compleja sociedad y del cosmos. Ellos aceptaban y entendían su realidad como resultado y por consiguiente repetición de acontecimientos pasados, lo cual le daba la legitimación de la antigüedad. A un nivel más profundo —el nivel de los principios estructurales subyacentes que ordenaban y por lo tanto conferían significación tanto al pasado como el presente— las tradiciones históricas eran una forma narrativa de clasificación simbólica (Needham, 1979:36), que en los diferentes episodios revelaba relaciones y categorías culturales aztecas y cómo se transformaban

cuando se hacían funcionar. Por lo tanto detenerse en los detalles históricos genuinos es ignorar toda la importancia de lo que se ha conservado en esos documentos.

Todavía falta discernir mucha información específica sobre las categorías culturales aztecas y españolas y sus transformaciones contenida en estos textos. Aquí se examinan con más detalle dos temas que ya han sido introducidos en los capítulos anteriores y que tienen potencial para estudios futuros. El primero es la premisa de que la historia azteca desempeñaba un papel activo como mapa o modelo para organizar las relaciones sociales, económicas y políticas en el tiempo y en el espacio, de acuerdo con el calendario ceremonial. El calendario, además de ser un mecanismo para contar el tiempo, integraba la comunidad compleja y heterogénea de la gran Tenochtitlan y sus alrededores, relacionando entre sí las diversas unidades sociales en coordinación con el movimiento cíclico del espacio-tiempo.

El segundo tema es el uso de la historia para explicar ciertos problemas filosóficos relacionados con la naturaleza del gobierno, problemas que todas las sociedades complejas han tenido que enfrentar. La comparación de las tradiciones aztecas con las de otras sociedades de alto nivel de complejidad socio-cultural revela una casi identidad de su contenido histórico que sería una asombrosa coincidencia si todas fueran literalmente ciertas pero que en realidad es lo que cabía esperar en vista del papel que tiene en esas culturas la historia sagrada. Aquí se hace particular hincapié en la naturaleza de la realeza, las relaciones que se concebían entre las categorías de "gobernantes" y "gobernados" y el modo como esos conceptos conformaron la historia sagrada de la dinastía de Tenochtitlan. Estos ejemplos empezarán a mostrar que el pasado azteca significaba para el pueblo que lo narraba y lo representaba —y podría significar para los estudios aztecas hoy— mucho más que mera historia.

#### LA HISTORIA SAGRADA Y EL CALENDARIO

Recientemente se ha hecho un intento (Zantwijk, 1985) de explicar cómo los ciudadanos de Tenochtitlan estaban organizados en el tiempo y en el espacio en el ordenamiento espacial de

sus *calpoltin* (plural de *calpolli*, barrio) y la rotación temporal de los servicios que esos *calpoltin* proporcionaban al estado. Los *calpoltin* estaban especialmente coordinados en sus obligaciones con los ritos religiosos mayores y menores organizados según el calendario ritual de 18 meses de 20 días. Las tradiciones históricas aztecas tienen un lugar en ese sistema, pues muchos de los episodios que se relatan como ocurridos en el pasado remoto y en lugares lejanos son en realidad rituales que se ejecutaban anualmente en las ceremonias calendáricas, dentro de Tenochtitlan o en sus inmediaciones.

Este aspecto de las tradiciones históricas es parte de la forma aborigen de registro oral, en que incluso acontecimientos aparentemente históricos eran incorporados a plegarias, canciones, poemas u otras formas de arte verbal visiblemente destinadas a la representación. Las canciones y los discursos mediante los cuales se registraba esa historia habrían sido incomprensibles a menos que el público conociera de antemano las tradiciones a cuya representación asistía: "Tienen que conocer el relato de antemano para poder disfrutar de los distintos episodios, apreciar las innovaciones y anticipar las emociones que aún están por llegar" (Vansina 1985:35).

La participación del pueblo en esos rituales, por lo tanto, serviría para confirmar la verdad de su historia. Es decir, la historia sagrada "decía" en palabras lo mismo que los rituales "decían" en acción, siendo ambos construcciones simbólicas del orden social (siguiendo a Leach, 1965:13-14). Al representar su historia, las gentes de hoy hacían lo mismo que sus predecesores habían hecho en el pasado; así se convertían en sus antepasados a fin de dar significado a sus acciones y a la vez comprenderlas y crear la continuidad entre el pasado y el presente que era un axioma del pensamiento azteca (véase Sahlins, 1985:92, para un ejemplo hawaiano de esto).

Por consiguiente, debería ser posible investigar la correlación entre la historia y el calendario ceremonial para ver cómo pueden correlacionarse las ceremonias que relacionaban entre sí a grupos de distintas partes de la ciudad con movimientos en el espacio y en el tiempo de los mexicas durante su migración, según están preservados en los relatos. Ya se ha reconocido que en grandes ceremonias se representaban algunos episodios de las tradiciones históricas (véase, por ejemplo, B.

Brown, 1984 y D. Carrasco, 1981; Matos Moctezuma, 1987:48; véase también el capítulo 3), generalmente con base en el supuesto de que los rituales deliberadamente recreaban acontecimientos históricos reales, distinto de la posición adoptada aquí, que es que las tradiciones orales formaban parte del calendario ceremonial que era como el mapa de las relaciones sociales en el espacio y en el tiempo.

Un caso bien conocido de correlación entre un episodio histórico y un ritual calendárico es la ceremonia de Panquetzaliztli, que daba su nombre al décimoquinto mes del año solar azteca. Ese rito estaba dedicado a Huitzilopochtli e incluía una representación de los acontecimientos de Coatépec en el Templo Mayor de Tenochtitlan. Las historias de lo ocurrido en Coatépec —el nacimiento o renacimiento de Huitzilopochtli y la masacre de  $\varphi$ Coyolxauhqui y los Centzonhuitznahua— aparecen con frecuencia en los documentos en el contexto de la historia mexicana, pero se sabe que derivan de la parte oral de la ejecución del ritual del Panquetzaliztli (Sahagún, 1950-82:libro 3:3).

Como señaló Sahagún (1950-82:libro 2:175-176), el Templo Mayor, con sus templos gemelos dedicados al culto de Huitzilopochtli y Tláloc, era conocido también como *coatépetl*, el "cerro de la serpiente" (Coatépec) donde había nacido Huitzilopochtli. La pirámide sobre la cual se erguían los templos, que ha sido en parte excavada en el centro de la ciudad de México, todavía está adornada con cabezas de serpiente de piedra, que la hacen literalmente un cerro de la serpiente. En la historia, Huitzilopochtli descuartizó a su hermana  $\varphi$ Coyolxauhqui con el *xiuhcōatl* (serpiente de fuego), arma que aparece empuñando en pinturas tardías que lo retratan dentro del templo (por ejemplo en el *Codex Azcatitlan* y las ilustraciones de Sahagún, Durán y Tovar). Es significativo que hace poco se haya descubierto en la base del Templo Mayor la imagen tallada en piedra de una deidad madre-tierra descuartizada, identificada como  $\varphi$ Coyolxauhqui (León-Portilla, 1978); esto es otro indicio de que el episodio era efectivamente historia sagrada incorporada a representaciones ceremoniales.

Los adversarios de Huitzilopochtli en la historia eran los Centzonhuitznahua; en la ceremonia anual del Panquetzaliztli había una batalla con los de Huitznahua, que finalmente eran dispersados o muertos, y también aparecía la serpiente de fue-

go. En la versión de la historia que da Sahagún (1950-82:libro 3:1-5), un aliado de Huitzilopochtli era su hermano mayor Quautlicac, quien le advirtió que se acercaban los otros para matarlo; en la ceremonia la imagen del dios que representaba a Huitzilopochtli iba acompañada por su "hermano mayor", alguien que representaba a Quautlicac. También había un sacrificio en el juego de pelota, igual que en el relato histórico (1950-82:libro 2:145-146).

Más importante para la comprensión del funcionamiento de la historia sagrada y su contrapartida ritual es el hecho de que Huitznahua y otros topónimos de la historia eran lugares reales en o cerca de la ciudad de Tenochtitlan y el Templo Mayor (Sahagún, 1950:82:libro 3:3). Huitznahua era un *calpolli* de Tenochtitlan situado en la parte sur de la ciudad, como su nombre lo indica (Zantwijk, 1985). Así los acontecimientos de la narración histórica estaban vinculados a lugares reales como parte de la integración de los distintos *calpoltin* a través de su participación en diversas ceremonias (Zantwijk, 1966), del significado simbólico atribuido a los puntos cardinales y del movimiento direccional de los ejecutantes ceremoniales en sus relaciones con categorías cosmológicas.

Además la ceremonia del Panquetzaliztli se realizaba en asociación con el solsticio de invierno (Broda, 1976, 1982; aunque los estudiosos no están de acuerdo sobre la ocasión de esas ceremonias). Se pensaba que en ese momento el sol entraba en estrecho contacto con la tierra, lo que producía un desequilibrio entre ambos y el peligro de su conjunción (Hunt, 1977:126-127). Ése era también el momento en que se daba más importancia a las aguas terrestres que a las aguas celestiales, porque el riego por canales era necesario para producir una segunda cosecha (1977:125). En las narraciones que acompañaban la ceremonia del Panquetzaliztli el sacrificio de ♀Coyolxauhqui en Coatépec provocaba una sequía, la conjunción de la tierra y el sol, y Huitzilopochtli desempeñaba el papel de amo de las aguas terrestres construyendo y luego destruyendo el lago de Coatépec. Así los ciclos anuales del sol y las estaciones agrícolas, cuyos orígenes se explicaban en la historia de la migración, eran no sólo representados sino inventados de nuevo cada año por las experiencias rituales del pueblo.

Hay otras ceremonias que también pueden asociarse fácil-

mente con acontecimientos de las tradiciones históricas. Como se señaló en el capítulo 4, el sacrificio ritual de ♀Toci tenía lugar durante el undécimo mes, Ochpaniztli (véase también R. Brown, 1984), en la época del equinoccio de otoño (Broda, 1976, 1982). Algunos aspectos de la ceremonia que también se encuentran en el episodio histórico del sacrificio de ♀Toci son el desollamiento de la mujer que representaba a la deidad, el uso de su piel por un personificador masculino y un falso combate (Sahagún, 1950-82:libro 2:118-126). El personificador de ♀Toci era llamado ♀Yaocihuatl, "Mujer de la discordia" (B. Brown, 1984:202), nombre de la princesa de Culhuacan sacrificada por los mexicas.

Como parte de ese ritual, el personificador de ♀Toci iba a Atempan, un *calpolli* en la parte sur de la ciudad (Zantwijk, 1985:87), cuya deidad tutelar era la diosa ♀Toci (capítulo 5). Este detalle también vincula la ceremonia con un punto en el espacio en una dirección particular —el sur, donde estaban los culhuas y las chinampas— y con un grupo sociopolítico particular, un *calpolli*. La vinculación de ♀Toci con Atempan la une aún más con otra manifestación de la diosa madre-tierra, ♀Cihuacóatl, cuya contrapartida secular, el segundo del rey, era llamado también *atempañecatl* y se decía que procedía de ese *calpolli* (capítulo 5). Así el paisaje ritual era identificado con el paisaje político, y las acciones de los dioses eran unidas firmemente a sus representantes semidivinos en la tierra, el *tlatoani* y el *cihuacóatl*, así como a los plebeyos, organizados en sus *calpoltin*.

Otro episodio histórico que tiene una contrapartida ceremonial es la muerte sacrificial de la niña ♀Quetzalxóchitl (otra manifestación de la diosa madre-tierra), que en el pasado había aparecido como hija del jefe mexica Toxcuécucx (que era un aspecto de Tláloc). Según el relato de la migración en la *Leyenda de los soles*, ese sacrificio instituyó la época de lluvias. Aparece en el calendario ceremonial de Tenochtitlan en el primer mes, Atlcaualo ("Cesación de las Aguas" = seca), justo antes del equinoccio de primavera (Broda, 1976, 1982). Como parte de ese ritual se sacrificaban siete niños a los *tlaloque*, los dioses de la lluvia, a fin de "pagarles una deuda". Se decía que las lágrimas de los niños traían la lluvia. Sólo uno de los siete era niña, y se le daba el nombre de ♀Quetzalxóchitl (Sahagún, 1950-

82:libro 2:43), el mismo de su contrapartida en las historias que había sido sacrificada a los *tlaloque* para poner fin a la sequía.

No hay ningún ritual asociado en forma evidente con la muerte de las hijas de Huitzilhuitl I, la cuarta repetición de los sacrificios de mujeres en las tradiciones históricas. Sin embargo, de acuerdo con el patrón observado en los episodios paralelos de sacrificios de la diosa madre-tierra, cuyas ceremonias tenían lugar en o cerca del solsticio de invierno y ambos equinoccios —cuando es más marcada la relación entre el sol y la tierra—, esa ceremonia podría haber estado asociada con el solsticio de verano. La ceremonia del sexto mes, Etzalcualiztli, cuando ocurría el solsticio de verano (Broda, 1976) o inmediatamente antes del solsticio (Broda, 1982), no incluía la prominente muerte sacrificial de una mujer pero sí otros dos aspectos de la batalla de Chapultepec. Los sacerdotes de la ceremonia estaban completamente desnudos (la situación de las hijas de Huitzilhuitl), cosa inusitada, y se llevaba a cabo una falsa batalla dentro del lago mismo —que es como aparece representada la batalla de Chapultepec en algunas versiones (por ejemplo el *Codex Azcatitlan*, la *Tira de Tepechpan*).

Así el sacrificio de las diosas madre-tierra como episodios históricos, el acontecimiento recurrente que marcaba conjunciones tanto cosmológicas como políticas en la narración de la migración de los mexicas, está asociado en la rueda calendárica con los principales cambios de estación, los solsticios y los equinoccios, los puntos del año solar marcados por las alternantes conjunciones y disyunciones del sol (representado por Huitzilopochtli, el *tlatoani*) y la tierra (representada por la diosa madre, la “reina” recurrente, el *cihuacóatl*). La secuencia cronológica de esos episodios es una consecuencia de la historia de la migración, del movimiento de los mexicas en el tiempo y en el espacio, aunque ese movimiento también era cíclico, puesto que periódicamente regresaban al centro sagrado metafórico en los momentos de juntura de los ciclos. La migración se inició en el reino de los dioses y avanzó lentamente hacia el valle de México, reino de los reyes seculares. Por lo tanto recapitulaba la cosmogonía —el origen del cosmos— dentro de la filogenia mexicana —el origen de la sociedad. Los ciclos de tiempo en el pasado (la historia) se reproducían anualmente en el calendario ce-

remonial por el que los distintos grupos sociales reinventaban sus relaciones entre ellos y con el universo. Así “la estructura social es la forma humanizada del orden cósmico ... [y la] última forma del mito cósmico es el acontecimiento presente” (Sahlins, 1985:58).

#### HISTORIA SAGRADA Y REALEZA

Además de recrear su historia, los rituales calendáricos dise- minaban y reiteraban el conocimiento de otros aspectos de la realidad azteca. En particular, “la gente construye el conocimiento acerca de la realeza a través de rituales” (Feeley-Harnik, 1985:293); por lo tanto el segundo aspecto de las tradiciones históricas que se considerará aquí es su función en la conceptualización de cuestiones acerca del origen y la naturaleza del gobierno, las categorías y las relaciones que separan y relacionan entre sí a los dirigentes y a sus súbditos. Para los aztecas, como para otros pueblos, el origen del gobierno estaba en la separación primordial entre los mortales y los dioses. Los gobernantes constituían una tercera categoría que mediaba entre las dos primeras y eran considerados similares a los dioses y similares a los humanos, según el contexto de las diferentes situaciones en que esas categorías operaban (Sahlins, 1985:103).

Los aztecas tenían una especie de realeza divina, aunque quizá sea más exacto calificarla de “sagrada” (por ejemplo, Adler, 1982:151; Young, 1966:136), puesto que los *tlaloque* de Tenochtitlan, según se nos muestran en las tradiciones históricas y en las ceremonias, no manifestaban todas las características de los reyes verdaderamente divinos (expresadas en Feeley-Harnik, 1985 y Richards, 1969). Sin embargo como principal mediador entre el pueblo y sus dioses, como representante mortal de Huitzilopochtli, como descendiente de fundadores dinásticos que poseían cualidades divinas y como cuidador de una tradición histórica étnica que era en realidad una recapitulación de la cosmogonía, el *tlatoani* ciertamente era sagrado, si no efectivamente adorado como una divinidad él mismo. Por lo tanto no es nada sorprendente hallar similitudes en las concepciones de la realeza de los aztecas y las de muchas otras cultu-



ras con reyes divinos. Esas similitudes son tales que entre esas culturas dispares existen tradiciones prácticamente idénticas, por la sencilla razón de que todas utilizaban la historia para explicar su concepción del gobierno.

Como se observó en el capítulo 6, en la Mesoamérica del posclásico estaba muy difundida la creencia de que el primer rey, legitimador de todos los reyes subsiguientes, había sido una de las divinidades creadoras que ya eran mediadoras entre una divinidad suprema (Ometéotl para los aztecas) y los humanos por haber nacido de la primera y haber creado a estos últimos, junto con el mundo en que vivían. El origen personificado de los linajes reales estaba asociado con la "Serpiente Emplumada", mediador por excelencia entre las esferas celestial y terrenal. La sede de su autoridad era Tollan, en el umbral del dominio de los dioses y por lo mismo el lugar más poderoso accesible a los mortales, el sitio legítimo de los gobernantes mediadores.

En las versiones aztecas del mito del origen de la legitimidad de los reyes (y de la civilización gobernada por ellos), tal como fueron relatadas después de la conquista, Quetzalcóatl, la semidivina serpiente emplumada y el gemelo creador, estableció la realeza en Tollan. Quetzalcóatl se funde con Ce Ácatl, I Caña, fecha asociada con un rumbo específico (el oriente, por donde se levanta el sol) y con Topiltzin, noble príncipe heredero. Quetzalcóatl, el hombre-dios, primer gobernante de Tollan, no legó el derecho a reinar en una forma normal sino que tuvo que abandonar su trono a fin de abrir el cargo a forasteros étnicamente diversos, mortales que a continuación compitieron por el derecho a un cargo para el cual ellos, a diferencia de Quetzalcóatl, no tenían ningún derecho inherente. La pérdida del poder de Quetzalcóatl en las varias versiones de la saga era a menudo consecuencia de una falta cometida por él o por otros, asociada generalmente con el pulque, el vino de maguey.

El hecho de que la saga de Topiltzin Quetzalcóatl no representa simplemente la mitificación arbitraria de algún acontecimiento histórico del pasado remoto sino que en cambio ejemplifica el uso de narraciones históricas para representar el origen y la dinámica de categorías cosmológicas está demostrado por la repetición de los principales elementos de esa historia en las historias sagradas de otras sociedades. (El reconocimiento de

esa repetición puede contribuir efectivamente a revelar mejor los detalles prehispánicos de la saga.) Hay muchos detalles paralelos a los de la historia de Quetzalcóatl, por ejemplo, en la epopeya del rey Woot en los mitos kuba (bantúes) de África Central (Heusch, 1982:101-102). Woot, el primer rey kuba, fue el inventor de todas las instituciones sociales y también de la herrería, así como Quetzalcóatl y los toltecas estaban asociados con el origen de las costumbres y los oficios de la civilización, incluyendo la metalurgia. El rey Woot se emborrachó con vino de palma, cometió incesto y se fue al exilio. En su viaje lejos de la capital dio sus nombres a las distintas personas, animales, objetos, etc., y dio a los distintos grupos étnicos sus lenguas. Así, de la unidad que había existido durante su reinado surgió una diversidad creada por él, una serie de discontinuidades culturales entre los hombres y otros fenómenos.

Del mismo modo Topiltzin Quetzalcóatl se emborrachó con pulque, o se asoció de alguna manera con esa bebida, cometió indiscreciones incluyendo el incesto (en una interpretación de sus acciones con su hermana en los *Anales de Cuauhtitlan*, 1975:10), se fue al exilio y dio sus nombres a los objetos que encontró en su camino hacia su objetivo final en el oriente, que era también el destino del rey Woot. Woot está asociado con el sol en el pensamiento bantú; Quetzalcóatl se identifica más a menudo con Venus, compañero del sol. En los mitos históricos bantúes, después de la caída de Woot vinieron las migraciones de las diversas tribus errantes, el mismo acontecimiento que aparece en las historias aztecas cuando las migraciones chichimecas hacia el valle de México vienen inmediatamente después del exilio de Quetzalcóatl de Tollan.

Tampoco es coincidencia que la caída de Quetzalcóatl y la de Woot se hayan debido al vino y la borrachera. Las asociaciones de Topiltzin Quetzalcóatl con el pulque son muchas e indican que se trata de algo más que su "pecado" de intoxicación. No sólo se emborrachó con la bebida (como en el relato de Sahagún y en los *Anales de Cuauhtitlan*) sino que como Ehécatl, uno de sus aspectos divinos, descubrió el pulque para la humanidad (*Histoyre du Mechique*, 1905:27-28). En las historias de Ixtlilxóchitl es el hijo del inventor del pulque y se llama Maconetzin, "Hijo del Maguey".

La función disyuntiva más general del pulque se revela en

un contexto distinto en una historia relatada por Sahagún (1950-82:libro 10:cap.XXIX: p.14; 1989:II:673) sobre el periodo temprano de la historia de la humanidad, antes de que se separaran los distintos grupos étnicos. El pulque acababa de ser inventado, y todos los jefes de los distintos grupos compartieron la bebida. Sin embargo el jefe huasteco no bebió los cuatro cuencos habituales sino cinco cuencos de pulque —igual que Topiltzin Quetzalcóatl en los *Anales de Cuauhtitlan*— y se emborrachó. Estando intoxicado se quitó su taparrabos y “descubrió sus vergüenzas” (alusión al simbolismo sexual del pulque), y avergonzados todos los huastecos abandonaron la región y se fueron a la costa del Golfo (donde efectivamente vivían en la época de los aztecas). Después de su partida, todos los demás grupos étnicos se separaron también, y así se inició la diáspora y la dispersión de los distintos pueblos hacia sus lugares correspondientes. Por lo tanto esta leyenda no se refiere a un acontecimiento histórico relacionado con Topiltzin Quetzalcóatl de Tollan sino que es parte de una conexión más general que une la borrachera con el exilio, un viaje hacia el oriente (Davies, 1984:210) y la dispersión de los grupos étnicos en el paisaje mesoamericano.

El aspecto disyuntivo del pulque está relacionado con una característica intrínseca de esa bebida, y no sólo a la falta de moderación que conduce a la borrachera. El pulque, producto de la fermentación del líquido del corazón del maguey, pertenece al dominio de los alimentos putrefactos que a menudo está correlacionado con la desunión o fenómenos relacionados (Detienne, 1977:95-97; Lévi-Strauss, 1969:294). Del mismo modo en muchos de los mitos de África Central el vino de palma aparece como causa de discordia. Por ejemplo, fueron discusiones sobre el vino de palma lo que condujo a la separación de los pueblos bantúes, igual que el pulque provocó la diáspora de los lugares de origen asociados con los dioses. La categoría del vino de palma está entre la naturaleza y la cultura, puesto que la planta de palma aparece en la naturaleza pero es preciso que los humanos la procesen para obtener el vino, que se bebe solamente en ocasiones culturalmente reglamentadas (Heusch, 1982:177-180). Lo mismo valía para el pulque, derivado de una planta silvestre del desierto que produce un líquido similar al semen y asociado con la fertilidad. Sin embargo en los mitos

del “rey ebrio” el rey bebe en exceso y fuera del marco social habitual. Quebranta las restricciones que habían convertido a la planta natural en producto cultural de modo que “la realeza redescubre el orden natural más allá de la cultura” (1982:180). Esta violación de la distinción entre naturaleza y cultura es característica de los reyes divinos (véase *infra*).

La intoxicación del rey rompió la continuidad original entre la humanidad y los dioses —continuidad adecuadamente simbolizada por repeticiones metafóricas de la torre de Babel bíblica, como Coatépec y Tollan. Esa ruptura cosmológica inició la era la de diversidad cultural, como apenas una de las separaciones culturalmente significativas de fenómenos iniciadas con el exilio del rey, puesto que en su viaje hacia el oriente éste dio sus nombres a objetos y lugares. Con todo, los reyes posteriores, en virtud de la naturaleza de su cargo, son los herederos “más o menos espurios” del “rey ebrio” original (Heusch, 1982: 102), que son capaces de abarcar lo mortal y lo divino, lo natural y lo cultural.

Como el gobernante es conceptualmente diferente del pueblo que gobierna, debe estar a la vez por encima y más allá de la sociedad. Para explicar el origen de esa diferencia el rey es considerado con frecuencia como procedente de algún lugar por encima o más allá, un dios o un extranjero o ambas cosas: “En cualquier caso, la realeza es el extranjero” (Sahlins, 1985:78). El concepto del “extranjero-rey”, para seguir el uso de los ejemplos africanos y polinesios (Feeley-Harnik, 1985; Sahlins, 1985), es muy aplicable a los aztecas. Se consideraba que los gobernantes de Tenochtitlan habían sido originalmente extranjeros, procedentes de la periferia de su mundo, que alcanzaron legitimación y gobernaron desde el centro.

El *tlatoani* de Tenochtitlan era considerado divino en el sentido de que era uno con el dios (Sahagún, 1950-82:libro 6:52) y en su papel como representante viviente de Huitzilopochtli (Acosta Saignes, 1946:172). Era responsable del movimiento del sol y era comparado con el sol naciente (Davies, 1987:102). Así los reyes aztecas eran diferentes porque no eran naturales, estaban elevados a un nivel superior al de los hombres corrientes. Además eran diferentes porque en sus tradiciones históricas afirmaban en forma persistente que eran extranjeros oriundos de un lugar distante, el lugar de origen aso-

ciado con los dioses. Que esas ideas eran parte de las concepciones generales asociadas con la realeza, y no acontecimientos históricos exclusivos del caso azteca, se revela en su aparición en las tradiciones orales de otras sociedades con concepciones similares de la realeza —por ejemplo, algunos reinos de la Polinesia:

Para los hawaianos, el lugar exterior —como las partes exteriores del mundo conocido, o como el mar respecto a la tierra habitada— es tradicionalmente la sede de los poderes ultrahumanos. La distancia en el espacio es también separación en el tiempo; lo lejano es la patria de los dioses y por lo tanto el origen de las cosas culturales. En el horizonte más distante el fin de la tierra se junta con el límite del cielo; por eso "Kahiki", las lejanas tierras extranjeras, es también arriba, "celestial". Ésa es también la situación de los jefes gobernantes —Iani, "celestial"—, puesto que la tradición dice que vinieron de regiones extranjeras para imponer por poderes divinos (maná) las separaciones (tabúes) que constituyen el orden cultural. (Sahlins, 1982:86).

En las historias aztecas se dice que una serie de diferentes grupos chichimecas penetraron uno tras otro en el valle de México después de la caída de Tollan, centro primordial de continuidad con los dioses. El pueblo que se autodenominó mexica, sin embargo, era más "extranjero" que los demás. En las distintas versiones que hablan de la peregrinación de los mexicas hacia el valle de México desde el lugar de origen, siempre se describen como el *último* de los diversos grupos étnicos que abandonó Aztlan-Chicomóztoc. Eso significa no sólo que tenían el vínculo más reciente con el lugar de origen (asociado con los dioses), sino también que eran los "más extranjeros", puesto que los otros ya se habían aculturado en el valle.

Como último grupo, eran los más distantes, los más bárbaros y los menos domesticados o aculturados, como lo demostraba la barbarie de sus acciones —por ejemplo, la costumbre de cortarle las orejas a sus prisioneros de guerra (*Anales de Tlaxtelolco*, 1948:41) y el desollamiento de ♀Toci. Para los pueblos ya establecidos en el valle eran como animales salvajes, seres caóticos que pertenecían a los principios primordiales, antes de la invención de la cultura (algunos reyes divinos africanos han sido descritos del mismo modo; véase, por ejemplo, Feeley-Harnik, 1985:281). Su respuesta a los intrusos fue agruparse y

expulsarlos. Sin embargo como pueblo más diferente, y a la vez como el grupo llegado más recientemente de la orilla del reino de los dioses (Coatépéc-Tollan), donde había nacido su dios tutelar, los mexicas eran candidatos privilegiados a usurpar el gobierno de otros pueblos del valle, como eventualmente lo hicieron. Su divinidad tutelar y su *tlatoani* estaban asociados con el sol, cuyo camino por el cielo había sido abierto por su hermano mayor, Venus (Quetzalcóatl, fundador de la realeza).

El primer paso en la transformación de extranjero bárbaro a rey legitimado (necesario para explicar el origen de las relaciones *de facto* entre la élite y la no-élite en la sociedad azteca formuladas como historia), fue el matrimonio con una mujer autóctona, una princesa del pueblo con el derecho original a la tierra y el gobierno. En las leyendas políticas aztecas, igual que en las indoeuropeas, polinesias y africanas, "el rey es un forastero, a menudo un príncipe guerrero inmigrante... [que] toma el poder en otro lugar y *por medio de una mujer*, princesa del pueblo indígena" (Sahlins, 1985:82; cursivas en el original). En las historias aztecas el pueblo autóctono eran los culhuas, que no sólo afirmaban ser descendientes directos de los reyes toltecas, y por lo tanto vinculados al poder de reinar original, sino que además ocupaban las tierras y chinampas al sur del valle, que representaban la agricultura y la civilización. (En realidad el vasto sistema de chinampas de la margen sur del lago data casi por entero del siglo XV y fue construido después del establecimiento de la Triple Alianza [Sanders, Parsons y Santley, 1979:281].)

En las tradiciones de sociedades que adhieren al concepto del rey-extranjero es típico que el grupo indígena entregue esposas a los extranjeros —en el caso de los aztecas, los culhuas entregaron mujeres nobles a los mexicas— después de lo cual los recién llegados dominantes adoptan el nombre del pueblo indígena (Sahlins, 1985:83). Así el *tlatoani* mexica adoptó el título de *culhuatecuhtli*, y su tierra era conocida como la tierra de los culhuas (como la registró Cortés en su segunda carta; véase capítulo 1). Otra característica que los aztecas compartían con, por ejemplo, los polinesios, era la representación del rey-extranjero o del dios tutelar que encarnaba como un joven guerrero viril y como el sol, mientras que el pueblo autónomo se asociaba con el feminismo, la tierra, el Inframundo y la agri-

cultura (1985:90). Son descripciones que se ajustan a Huitzilopochtli y ♀Toci, Mixcóatl y ♀Chimalman, y Acamapichtli e ♀Ilancueitl.

Además de los relatos históricos en general paralelos de los aztecas y los polinesios que reflejan sus concepciones comunes del gobierno, un ejemplo de África Central muestra la fuerza que pueden tener las similitudes en pequeños detalles aparentemente insignificantes, que por eso mismo tienen más probabilidades de ser considerados como verdaderos. El matrimonio de la mujer autóctona (♀Ilancueitl) con el extranjero-cazador, por el cual él adquirió el derecho a reinar, el matrimonio de ella con su hijo adoptivo y su esterilidad —elementos del relato que aparecen en varias versiones de la historia azteca (capítulo 2)— aparecen también entre los lunda (aruund), un pueblo bantú. Sus tradiciones orales históricas hablan de ♀Lueji, hija de un rey que desheredó a su hijo y le dejó su reino a ella (Heusch, 1982:144-145). La reina ♀Lueji se casó con un extranjero al que confirió el derecho de gobernar a su pueblo dándole su brazaletes, símbolo de su cargo. La reina era estéril, y el rey tomó una segunda esposa para que le diera un heredero. Cuando el rey murió, ese hijo se casó con ♀Lueji, su madrastra (en otras palabras, cuando el hijo reemplazó al padre se casó con la mujer de aquél, su "madre", poseedora del derecho a reinar original).

Igual que ♀Ilancueitl, ♀Lueji, la mujer ctónica, es una reina que legitima a su esposo-extranjero, un cazador igual que el chichimeca Acamapichtli, e igual que ♀Ilancueitl no logra tener hijos de él en algunas versiones de este relato. Además, igual que en las historias aztecas, esta reina africana se casa con su hijo adoptivo, quien se convierte en rey. Un último detalle de semejanza es la diversidad en los relatos lunda acerca de la incapacidad de ♀Lueji de tener hijos (Heusch, 1982:152), la misma situación examinada en relación con ♀Ilancueitl (en el capítulo 2), que en las diferentes versiones es unas veces fecunda y otras estéril, y en ocasiones un hombre. Hay versiones lunda en que ♀Lueji es decididamente estéril, otras en que tiene hijos y además una situación intermedia en que al principio parece ser estéril pero después se cura y puede tener un hijo.

Este ejemplo bantú muestra de nuevo un punto señalado en el capítulo 1: la mujer autóctona posee la cualidad o el poder

(simbolizado aquí en un objeto, un brazaletes) de conferir a los reyes el derecho a gobernar, y aun cuando ella era una gobernante por derecho propio, renuncia a ese derecho en favor de su marido al casarse. La cualidad ennoblecedora de la mujer regia, que en las historias aztecas está sólo implícita, es mucho más manifiesta en las sociedades africanas para las que disponemos de descripciones etnográficas modernas. En muchas de esas culturas las "reinas madres" transfieren abiertamente las reliquias reales que confieren la realeza en los rituales de entronización (véase, por ejemplo, Cohen, 1977; Feeley-Harnik, 1985:298; Packard, 1981:44), reliquias que ellas custodian durante el interregno entre la muerte de un rey y la coronación del siguiente. Así, desempeñan el papel crucial de mantener la continuidad del derecho a reinar sin que se interrumpa por la muerte de los reyes humanos (Cohen, 1977), especialmente porque son vistas como figuras ambivalentes asociadas con la naturaleza y con el caos (Packard, 1981:45). La realeza entonces renacía simbólicamente de esas mujeres, a veces durante la coronación misma en rituales que aludían al renacimiento biológico del rey a partir de la reina madre (véase, por ejemplo, Frankfort, 1948:43, 107-108, para el antiguo Egipto, y Packard, 1981:45 para los bashus de Zaire).

Pese a esas semejanzas con otras culturas, las concepciones aztecas difieren de la realeza realmente divina en que no hay indicio de la práctica del regicidio ritual, que es una característica clave (Richards, 1969:23). El regicidio es un acto inherente a la idea de que el rey está unido al universo y su funcionamiento. Él tiene la responsabilidad de mantener o restablecer "la armonía en los órdenes natural y social, que son concebidos como estrechamente interdependientes, si es que no idénticos" (P. Smith, 1982:124-125). En algunos casos se sostenía que cuando el rey se debilitaba o no cumplía sus obligaciones, poniendo en peligro el orden y el funcionamiento tanto del cosmos como de la sociedad, debía ser muerto y reemplazado por un sucesor más vigoroso (Richards, 1969:23). Otros aspectos de actos regicidas se referían al hecho de que el rey es la víctima sacrificial por excelencia porque pertenece a la vez a los reinos divino y humano. El rey es la víctima sacrificial suprema porque es el que está "más cerca de lo divino" siendo al mismo tiempo el más perfecto representante de la especie humana (Valeri, 1985:

140-142; véase también Heusch, 1985:213-214).

En la mayoría de los casos la muerte del rey era metafórica o incluso fingida antes que real, y los casos de regicidio auténtico son raros (Young, 1966:135-136). Como el rey es esencial para la regeneración periódica del mundo y su renacimiento (Feeley-Harnik, 1985:300), a través de su propia muerte y renacimiento, el regicidio ritual a menudo estaba asociado con estaciones determinadas y acontecimientos astronómicos cíclicos —por ejemplo, en el solsticio de verano para el rey Swazy (1985:281-282). En el caso de Fiji, el rey era envenenado simbólicamente en su coronación bebiendo *kava* para que pudiera ser muerto como "extranjero peligroso" y renacer como "dios conacional" (Sahlins, 1985:95).

Entre las culturas mesoamericanas, la iconografía del periodo clásico maya (c. 300-900 d. C.) revela que también ellos incluían actos de regicidio ritual en la ceremonia de coronación, entre ellos la muerte de un prisionero de guerra noble (un "extranjero") que funcionaba como doble del rey. En una parte de la ceremonia, la víctima era colocada sobre una plataforma elevada, bajo una enramada. En el momento adecuado pasaba a estar abajo de la plataforma y se le arrancaba el corazón. A continuación el nuevo rey pisaba el cuerpo de la víctima y descendía la escalera, dejando en ella sus huellas sangrientas, y se sentaba sobre la plataforma donde antes lo había hecho la víctima, lugar marcado ahora como un "reino cósmico" (Schele y Miller, 1986:111, 216). El objeto humano entregado en ese sacrificio simboliza al rey en cuyo beneficio se realizaba (Valeri, 1985:63), como se revela con la máxima claridad cuando el rey ocupa el lugar de la víctima, que así une al rey con la víctima. Con ese sacrificio el rey, igual que su víctima, se incorporaba al dios a quien se dedicaba el sacrificio y se convertía en un rey divino (1985:161, con un resumen de un caso similar hawaiano). Los reyes mayas además morían una muerte literalmente más lenta en el sacrificio, como parte de su comunión con las fuerzas divinas, debido a las grandes exigencias de que derramaran su sangre en numerosas ocasiones (Schele y Miller, 1986:176).

Para los aztecas, sin embargo, no hay representaciones similares de regicidio. El único *tlatoani* prehispánico de Tenochtitlan del que unos pocos textos dicen que fue muerto por su

pueblo es Chimalpopoca, muerto en la conjunción entre el periodo en que Tenochtitlan era vasallo de Azcapotzalco y su derrota de los tepanecas que fue causa de su independencia. Los españoles también afirmaron que el pueblo de Tenochtitlan había matado a Motecuhzoma II, aunque esto también se discute (pero véase *infra*). En cuanto a un regicidio metafórico en el contexto de sacrificio humano, si bien los aztecas mataban a muchos prisioneros de guerra y se dice que el propio *tlatoani* empuñaba el cuchillo sacrificial, sus sacrificios en gran escala no tienen la identificación más personal entre la víctima y el rey que se conoce para los mayas clásicos.

Por lo tanto en otras regiones la realeza divina requiere con frecuencia la muerte del rey —el "ser monstruoso" que conecta el mundo social con el mundo natural (Feeley-Harnik, 1985:282)—, pero entre los aztecas sólo el primer rey, Topiltzin Quetzalcóatl/Huémac, tuvo que dejar su trono y morir para iniciar la realeza. En cambio hay otro regio personaje que era repetidamente sacrificado, también simbólicamente, pero no era el rey: era la "reina" en sus manifestaciones en la historia mexicana como madre de los dioses e hija de chichimecas, la "mujer de la discordia". Esa mujer era sacrificada a fin de provocar cambios abruptos en los asentamientos de los mexicas durante la migración, regenerando su movimiento en el ciclo de una representación de Tenochtitlan a la siguiente. Su sacrificio tenía además como consecuencia una alternación de relaciones entre los mexicas-chichimecas y los culhuas-toltecas, que eventualmente conferiría a los primeros la legitimación del gobierno cuando llegaran al fin de su viaje. Además los sacrificios establecían el equilibrio correcto de los elementos cosmológicos, colocando a las fuerzas astrales y terrestres en sus respectivos lugares, alternando entre sí en ciclos diarios y anuales. De ahí que los episodios sacrificiales reaparecieran en el calendario ceremonial anual en asociación con las relaciones alternantes entre el sol y la tierra (en los solsticios y los equinoccios).

En las historias mexicas la "mujer de la discordia", encarnación del caos y su tremendo poder de regeneración, era literalmente muerta y renacía, pero sólo hasta el establecimiento de la dinastía de Tenochtitlan. De ahí en adelante las fuerzas que ella representaba se equilibraban por medio del matrimonio con sus opuestos, encarnados por el extranjero-rey y su dios pa-

trono (unidad en el contexto de la realeza antes que del sacrificio), que generaba la dinastía real. En esa dinastía la mujer ya no era sacrificada, pero su muerte está presupuesta por el hecho de que reaparecía a intervalos significativamente determinados cuando era necesario para regenerar la legitimidad de la realeza. Sus manifestaciones subsecuentes custodiaron el derecho a reinar durante los interregnos posteriores a las muertes de los dos reyes llamados Motecuhzoma.

Del mismo modo el *cihuacóatl*, que en algunas encarnaciones como Tlacaélel era un poderoso "hacedor de reyes" pero nunca un rey, cumple la misma función. Representa a esa mujer clave en el plano sociopolítico como doble del rey, su "gemelo femenino", exactamente como el jefe de Fiji es visto "a la vez como hombre invasor y... el lado femenino del linaje nativo" (Sahlins, 1985:91), y es en esa capacidad de mediar esas oposiciones incorporándolas que reside su poder (1985:90). La duplicación del rey, tema recurrente en la realeza divina (Feeley-Harnik, 1985:282), se expresa entre los aztecas en el gobierno dual del *tlatoani* y el *cihuacóatl*, así como en el emparejamiento del "rey reciclado" con la "mujer de la discordia".

La determinación de que los aztecas tenían conceptos de realeza sagrada muy similares en muchos detalles a los de otras culturas del mundo entero se basa en una interpretación de sus tradiciones históricas. El estudio de los rituales de coronación, las ceremonias calendáricas en que el *tlatoani* desempeñaba un papel principal, y otros datos referentes al sistema político, deberían permitir la elaboración ulterior de esa concepción de la realeza y el modo como operaba en la realidad. Sin embargo, está claro que la historia era extremadamente importante para los aztecas mismos para la elucidación de la naturaleza de su gobernante, su papel en el mantenimiento de la sociedad y del cosmos y sus relaciones con el pueblo que lo servía y los dioses a quienes él servía. Como la narración del pasado estaba al servicio de esos propósitos más generales, sus episodios constitutivos —los "hechos" y el modo como se organizaban— no son exclusivos de los aztecas sino que se encuentran en las tradiciones históricas de muchos pueblos que utilizaban sus respectivos pasados en forma similar.

Los *tlatoque* de Tenochtitlan eran considerados como individuos semidivinos de un linaje marcadamente diferente, como

se destaca en las tradiciones de su tortuoso viaje, un viaje que no se realizó en el espacio sino en realidad a través de la evolución paralela de la cosmología, la realeza y la dinastía a que pertenecían. Como suele suceder, las historias se iniciaban en el "otro mundo" y en "otro tiempo", con una inversión de las categorías de su estado real. Las historias relatan que los mexicas eran un pueblo intruso y usurpador procedente del lugar y el tiempo más remotos (el lugar del surgimiento), bárbaros y cazadores, vagabundos sin tierra propia —en realidad la antítesis de lo que eran en realidad, agricultores urbanos y civilizados que probablemente llevaban varios siglos residiendo en la región (Zantwijk, 1985:19).

Como parte de la historia de su pasado, se percibían a sí mismos como extranjeros, advenedizos, necesitados de un derecho válido al poder de gobernar y a las tierras agrícolas en que éste se fundamentaba. Creían que habían alcanzado ese poder por la vía del matrimonio con mujeres (que por lo tanto se habían casado con hombres de posición social inferior a la suya) que poseían intrínsecamente no sólo ese derecho sino también la capacidad de conferirlo a los hombres. Las mujeres representaban a la deidad femenina de la tierra en su relación con su contrapartida masculina, la deidad solar masculina representada por el *tlatoani*. La unión del hombre intruso y la mujer noble autóctona, que genera la última —y por lo mismo la más poderosa— dinastía del valle, era incestuosa porque por su matrimonio el nuevo *tlatoani* "renacía" de su esposa convertido en rey.

#### MOTECUHZOMA Y CORTÉS: LA DIALÉCTICA DE LA ESTRUCTURA Y EL HECHO

Aceptada la demostración de que las concepciones aztecas del gobierno concuerdan con características más generales de los reyes sagrados en el mundo entero, es interesante ver cómo pueden haber influido esas concepciones en la reacción de los indígenas al que fue realmente el último grupo de intrusos advenedizos que penetró en el valle de México, los conquistadores españoles encabezados por Cortés. Es particularmente reve-

lador examinar de nuevo el discurso que atribuye Cortés a Motecuhzoma II (capítulo 6), que como ya se ha señalado es considerado en general apócrifo o bien una referencia a una profecía prehispánica sobre el regreso de Quetzalcóatl. Ya se han presentado argumentos en contra de la existencia de semejante profecía antes de la entrada de los españoles o de cualquier referencia a Quetzalcóatl en ese discurso, y es poco probable que Motecuhzoma realmente le haya dado la bienvenida a Cortés como señor de regreso. Sin embargo es notable que diga que Motecuhzoma se refirió a sí mismo y a su pueblo como extranjeros de regiones lejanas que habían llegado al valle, se habían casado con mujeres del lugar y así se habían asentado en esas tierras —conceptos todos enteramente indígenas referentes al “rey extranjero” y la “mujer autóctona”.

Si la presencia de Cortés había perturbado a Motecuhzoma II más allá de la ansiedad normal ante cualquier acontecimiento desusado, no fue porque creyera que era Quetzalcóatl que regresaba. Cortés, en cambio, amenazaba la posición de Motecuhzoma porque era un extranjero —los españoles eran posiblemente los hombres más extranjeros que los aztecas habían visto nunca—, procedente de un lugar aún más lejano que el que Motecuhzoma concebía como lugar de origen de su pueblo. Los conquistadores eran los últimos intrusos llegados al valle, del oriente, la tierra del sol naciente al otro lado de las aguas primordiales (el reino de los dioses), en contraposición a los mexicas chichimecas, que afirmaban haber venido del poniente. Igual que los mexicas antes que ellos, los españoles demostraron su poder sobre la sociedad por medio de las más impresionantes alteraciones del orden cultural, incluyendo la bárbara masacre del pueblo en Cholula.

Por esas y otras características, planteaban la tremenda posibilidad de la usurpación legítima del gobierno de los reyes de Tenochtitlan, según las concepciones indígenas. El deseo que los españoles mostraban por las mujeres autóctonas, que los jefes en diversas ocasiones les ofrecieron, y especialmente las relaciones de Cortés con las hijas de Motecuhzoma, debían concordar perfectamente con la concepción azteca del establecimiento de los extranjeros-reyes por su unión con mujeres autóctonas de las tierras agrícolas, aunque el rey de España no pensó lo mismo y jamás nombró a Cortés virrey de la Nueva España.

Además Cortés logró realizar algo que a menudo se consideraba necesario para la usurpación del cargo de rey divino: aprisionó a Motecuhzoma II. Donde hay una monarquía divina, el desarrollo del cosmos se refleja en el origen de la dinastía real, y el rey reproduce y encarna el cosmos mediando entre los órdenes natural y social.

Como el rey es identificado con el cosmos, *a fortiori* es identificado con su reino, es decir con la tierra y sus habitantes. En realidad, los personifica; su reino es asimilado a su cuerpo... Por lo tanto apropiándose del cuerpo del rey es posible apropiarse de su reino (Valeri, 1985:146; véase también Feeley-Harnik, 1985:284).

La idea de que la posesión del cuerpo del rey es un requisito previo para la sucesión se revela también en las historias aztecas referentes a Topiltzin Quetzalcóatl, quien buscó cuidadosamente los huesos de su padre Mixcóatl/Camaxtli/Totépeuh, después del asesinato de éste, y los instaló en un santuario, el Mixcoatépctl, antes de matar a los asesinos de su padre en la cima de ese santuario y ascender legítimamente al trono de su padre (capítulo 5).

Es posible que al acceder a ser prisionero de Cortés, Motecuhzoma haya indicado su propia derrota (Davies, 1974:264). Al mostrarse débil y dominado por los españoles amenazaba el bienestar y la autonomía de su reino, y en realidad es posible que haya sido muerto por su pueblo como sostienen algunos estudiosos (Davies, 1974:269), en un acto de regicidio tendiente a regenerar la realeza mediante un sucesor joven y más fuerte, Cuauhtémoc (el hermano de Motecuhzoma, Cuitláhuac, que fue su sucesor inmediato, aparentemente vivió muy poco tiempo). Cuauhtémoc también fue capturado por Cortés, quien lo tuvo prisionero varios años antes de ejecutarlo durante la marcha hacia Centroamérica. La creencia de que el reino sería regenerado por Cuauhtémoc aparece en relatos posteriores de su matrimonio con ♀Tecuichpo, última manifestación de la generatriz dinástica, pero al mismo tiempo su inevitable derrota está indicada en su nombre o título de “Águila Descendente”.

En el choque de concepciones resultante de la entrada de los españoles, Motecuhzoma II enfrentó los mismos problemas que el rey hawaiano Kaneoneo con la llegada del inglés capitán

Cook en 1778. De acuerdo con las concepciones hawaiana y azteca de los reyes-extranjeros, los extranjeros, y en especial los que son tan extranjeros que pueden ser considerados dioses y provienen de donde vienen los dioses, son los rivales naturales de los reyes (Sahlins, 1985:140). Las similitudes entre los casos azteca y hawaiano de contacto cultural, el encuentro entre el explorador europeo y el rey divino, son muchas (Sahlins, 1982:74). En ambas situaciones, las naturalezas extranjeras de Cook y Cortés transformaron las culturas indígenas porque no correspondían a las categorías indígenas preexistentes.

La llegada de Cook se produjo en el momento de las ceremonias anuales conocido como Makahiki, dedicado al dios hawaiano Lono, y las circunstancias de su aparición coincidían con algunos aspectos de los atributos de ese dios (Sahlins, 1981, 1982, 1985). Si bien está claro que de todos los dioses que los hawaianos conocían al que más se parecía Cook era a Lono, muchas de las coincidencias que se conocen entre el ritual de Makahiki y la llegada de Cook son posteriores a este último hecho, son *resultado* de su presencia. Debido a la apariencia de Cook y a sus actividades durante su estadía en la isla, las ceremonias dedicadas a Lono se modificaron considerablemente a fin de conformarse a lo que Cook realmente hizo: "Cook no fue considerado un dios debido a semejanzas empíricas entre los acontecimientos de su viaje y detalles de los ritos de Makahiki, sino que esos ritos fueron elaborados después, principalmente por [el rey] Kamehameha, como una representación icónica del viaje de Cook" (Sahlins, 1982:85; cursivas en el original). En otras palabras, lo que hizo Cook *se convirtió* en los ritos y las creencias asociados con el dios Lono, y así ese dios del panteón nativo cambió en forma irreversible (1985:31).

Del mismo modo, la profecía del regreso de Quetzalcóatl fue una elaboración basada en lo que Cortés hizo, en el contexto de creencias preexistentes y de todo el panteón azteca. Es imposible determinar con exactitud cuánto tiempo después de su llegada al Valle de México Cortés llegó a ser identificado con Quetzalcóatl, puesto que sus cartas no son sino relatos contemporáneos de la conquista, y por lo tanto el marco temporal de ese desarrollo es menos conocido que en el caso hawaiano. Sin embargo pueden adelantarse algunos factores contribuyentes. Es incorrecto concluir que los indígenas pensaron que los es-

pañoles eran dioses: en el momento del encuentro entre Motecuhzoma y Cortés sabían que eran hombres mortales y no dioses (Davies, 1974:260). Por otra parte, así como Motecuhzoma era el representante viviente de Huitzilopochtli, Cortés llegó a ser identificado con una deidad, su dios tutelar con el cual estaba asociado. A fin de entender quién era y por ahí comprender mejor sus actos, los aztecas tuvieron que indagar en su repertorio de dioses y héroes a fin de relacionar a Cortés con uno de ellos, exactamente como los religiosos españoles indagaron en sus propias historias en busca de un apóstol al que se adaptaran las características de Quetzalcóatl cuando llegaron a percibirlos. Cortés fue eventualmente identificado con una deidad mesoamericana en particular por sus actos, y por lo mismo también la deidad necesariamente se transformó en su identificación con Cortés y con Santo Tomás.

Es sabido que Cortés llegó atravesando el mar desde el oriente en un año 1 Caña, rumbo y fecha asociados con las serpientes emplumadas, Venus como Estrella Matutina y Ehécatl (deidad originaria de la costa del Golfo). Sólo podemos especular acerca de los efectos del hecho de que Pedro de Alvarado, lugarteniente de Cortés, debido a su cabello rojo fue llamado "Tonátiuh", que era el nombre del dios solar, el compañero más joven de Venus. Los españoles llegaron a la costa del Golfo en la primavera, justo antes del comienzo de la época de lluvias, la estación asociada con la serpiente emplumada contrapuesta a la serpiente de fuego, símbolo de Huitzilopochtli. También esto puede haber marcado como problemática la presencia de Cortés a los ojos de Motecuhzoma, el representante de Huitzilopochtli, especialmente porque Cortés penetró en Tenochtitlan en noviembre, al comienzo de la época de seca (cuando más prominente era la serpiente de fuego presumiblemente) y justo antes del mes del Panquetzaliztli, cuando Huitzilopochtli debía renacer. El potencial del jefe español para usurpar el trono como último y más distante "extranjero" también lo colocaría potencialmente del lado de la legitimación del gobierno, y en el pensamiento mesoamericano esa legitimación se extendía a la antropomórfica "Serpiente Emplumada".

Así como Lono fue transformado por su asociación con el capitán Cook, también Quetzalcóatl fue modificado por su identificación con Cortés. Quetzalcóatl se convirtió en un dios blan-



co y barbado que vestía ropas europeas. También la profecía de su regreso para ocupar el trono de Motecuhzoma hasta cierto punto fue creada con base en las acciones de Cortés. Fue desarrollada en parte por un movimiento nativista en busca de un mesías que liberara a los indios de los españoles y en parte por los españoles, que querían creer que un europeo, y si era posible un santo, había visitado el Nuevo Mundo antes y preparado el camino para la conquista. El regreso se sumó a los conceptos indígenas de un original "rey ebrio" que fundó la dinastía y a la vez inició la diáspora del lugar de origen, a fin de conformarse a las categorías culturales y la concepción cíclica del tiempo de los aztecas, en que el presente debía ser continuo con el pasado y con el futuro. Así la naturaleza dinámica del proceso estructural, las transformaciones de las categorías y relaciones culturales, se revela en la creación de la repetitividad estática de la historia sagrada, una historia en que el pasado es modificado para que quede igual al orden presente a fin de explicar las reales e inevitables diferencias entre el pasado y el presente.

APÉNDICE:

DOCUMENTOS USADOS EN EL ANÁLISIS

Titulo	Año	País	Publicado	Temas	Referencia
Acuerdo de Washington	1970	Estados Unidos	1970	Acuerdo	Acuerdo de Washington
Acuerdo de Montevideo	1973	Uruguay	1973	Acuerdo	Acuerdo de Montevideo
Acuerdo de Brasilia	1974	Brasil	1974	Acuerdo	Acuerdo de Brasilia
Acuerdo de Lima	1975	Perú	1975	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Santiago	1976	Chile	1976	Acuerdo	Acuerdo de Santiago
Acuerdo de Bogotá	1977	Colombia	1977	Acuerdo	Acuerdo de Bogotá
Acuerdo de Caracas	1978	Venezuela	1978	Acuerdo	Acuerdo de Caracas
Acuerdo de Lima	1979	Perú	1979	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Montevideo	1980	Uruguay	1980	Acuerdo	Acuerdo de Montevideo
Acuerdo de Brasilia	1981	Brasil	1981	Acuerdo	Acuerdo de Brasilia
Acuerdo de Lima	1982	Perú	1982	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Santiago	1983	Chile	1983	Acuerdo	Acuerdo de Santiago
Acuerdo de Bogotá	1984	Colombia	1984	Acuerdo	Acuerdo de Bogotá
Acuerdo de Caracas	1985	Venezuela	1985	Acuerdo	Acuerdo de Caracas
Acuerdo de Lima	1986	Perú	1986	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Montevideo	1987	Uruguay	1987	Acuerdo	Acuerdo de Montevideo
Acuerdo de Brasilia	1988	Brasil	1988	Acuerdo	Acuerdo de Brasilia
Acuerdo de Lima	1989	Perú	1989	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Santiago	1990	Chile	1990	Acuerdo	Acuerdo de Santiago
Acuerdo de Bogotá	1991	Colombia	1991	Acuerdo	Acuerdo de Bogotá
Acuerdo de Caracas	1992	Venezuela	1992	Acuerdo	Acuerdo de Caracas
Acuerdo de Lima	1993	Perú	1993	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Montevideo	1994	Uruguay	1994	Acuerdo	Acuerdo de Montevideo
Acuerdo de Brasilia	1995	Brasil	1995	Acuerdo	Acuerdo de Brasilia
Acuerdo de Lima	1996	Perú	1996	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Santiago	1997	Chile	1997	Acuerdo	Acuerdo de Santiago
Acuerdo de Bogotá	1998	Colombia	1998	Acuerdo	Acuerdo de Bogotá
Acuerdo de Caracas	1999	Venezuela	1999	Acuerdo	Acuerdo de Caracas
Acuerdo de Lima	2000	Perú	2000	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Montevideo	2001	Uruguay	2001	Acuerdo	Acuerdo de Montevideo
Acuerdo de Brasilia	2002	Brasil	2002	Acuerdo	Acuerdo de Brasilia
Acuerdo de Lima	2003	Perú	2003	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Santiago	2004	Chile	2004	Acuerdo	Acuerdo de Santiago
Acuerdo de Bogotá	2005	Colombia	2005	Acuerdo	Acuerdo de Bogotá
Acuerdo de Caracas	2006	Venezuela	2006	Acuerdo	Acuerdo de Caracas
Acuerdo de Lima	2007	Perú	2007	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Montevideo	2008	Uruguay	2008	Acuerdo	Acuerdo de Montevideo
Acuerdo de Brasilia	2009	Brasil	2009	Acuerdo	Acuerdo de Brasilia
Acuerdo de Lima	2010	Perú	2010	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Santiago	2011	Chile	2011	Acuerdo	Acuerdo de Santiago
Acuerdo de Bogotá	2012	Colombia	2012	Acuerdo	Acuerdo de Bogotá
Acuerdo de Caracas	2013	Venezuela	2013	Acuerdo	Acuerdo de Caracas
Acuerdo de Lima	2014	Perú	2014	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Montevideo	2015	Uruguay	2015	Acuerdo	Acuerdo de Montevideo
Acuerdo de Brasilia	2016	Brasil	2016	Acuerdo	Acuerdo de Brasilia
Acuerdo de Lima	2017	Perú	2017	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Santiago	2018	Chile	2018	Acuerdo	Acuerdo de Santiago
Acuerdo de Bogotá	2019	Colombia	2019	Acuerdo	Acuerdo de Bogotá
Acuerdo de Caracas	2020	Venezuela	2020	Acuerdo	Acuerdo de Caracas
Acuerdo de Lima	2021	Perú	2021	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Montevideo	2022	Uruguay	2022	Acuerdo	Acuerdo de Montevideo
Acuerdo de Brasilia	2023	Brasil	2023	Acuerdo	Acuerdo de Brasilia
Acuerdo de Lima	2024	Perú	2024	Acuerdo	Acuerdo de Lima
Acuerdo de Santiago	2025	Chile	2025	Acuerdo	Acuerdo de Santiago

Título	Núm. censo <sup>a</sup>	Fecha	Procedencia	Lengua	Referencias
<i>Anales de Cuauhuitlan</i>	GG 1033	c. 1570	México Central	náhuatl	<i>Anales de Cuauhuitlan</i> , 1975
<i>Anales de Tlatelolco</i>	GR 230 GG 1073	c. 1529 <sup>b</sup>	Tlatelolco	náhuatl	<i>Anales de Tlatelolco</i> , 1948
<i>Cantares mexicanos</i>	GG 1019	siglo XVI	México Central	náhuatl	Garibay K., 1964-1968
<i>Carta al rey Don Felipe II de Pablo Nazareo de Xaltocan</i>	GG 1075	1566	Xaltocan	Latín	Nazareo de Xaltocan, 1940
<i>Fragment de l'histoire des anciens mexicains</i>	GR 202 GG 1055	siglo XVI	México Central	náhuatl	<i>Fragment de l'histoire des anciens mexicains</i> , 1981
<i>Leyenda de los soles</i>	GG 1111	c. 1558	México Central	náhuatl	<i>Leyenda de los Soles</i> , 1975
<i>Historia de Tlaxcala</i> de Diego Muñoz Camargo	GG 1072	fin del siglo XVI	Tlaxcala	Español	Muñoz Camargo, 1978
<i>Historia toteca-chichimeca</i>	GR 359	después de 1544	Cuauhwinchan, Puebla	náhuatl	<i>Historia Tolteca-Chichimeca</i> , 1976
<i>Relaciones (Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacan y México y de otras provincias) y Memorial Breve de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhthlehuauitzin</i>	GG 1129 GG 1027	c. 1606-1631	Ciudad de México	náhuatl	<i>Chimalpahin, 1958 (Memorial Breve)</i> , 1965, 1983 ( <i>Relaciones</i> )
<i>Anales tepanecas</i> de Chimalpahin	GG 1115	c. 1615	Ciudad de México	náhuatl	<i>Anales tepanecas</i> , 1903
<i>Crónica mexicáyotl</i> (obra en parte de Chimalpahin)	GG 1062	comienzos del siglo XVII	Ciudad de México	náhuatl	Tezozómoc, 1975

<i>Relaciones e Historia chichimeca de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl</i>	GG 1043 GG 1044	1690. 1640	Teotihuacan- Texcoco	español	Ixtlilxóchitl 1975, 1977
<i>Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme de Diego Durán</i>	GR 114 GG 1036	c. 1579-1581	Valle de México	español	Durán, 1967
<i>Crónica Mexicana de Hernando Alvarado Tezozómoc</i>	GG 1012	c. 1598 o principios del siglo XVII	México Central	español	Tezozómoc, 1980
<i>Codex Ramírez e Historia de la bendita de los yndios apoblar a México (Manuscrito de Tovar) de Juan de Tovar</i>	GR 365 GG 1131	c. 1583-1587	Valle de México	español	<i>Codex Ramírez</i> , 1980; Tovar 1972
<i>Documentos de autores franciscanos</i>					
<i>"Relaciones Casco" Relación de la genealogía</i>	GG 1038	c. 1532	México Central	español	<i>Relación de la Genealogía</i> , 1941
<i>Origen de los mexicanos</i>	GG 1061	c. 1532	México Central	español	<i>Origen de los Mexicanos</i> , 1941
<i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i>	GG 1060	c. 1535	México Central	español	<i>Historia de los Mexicanos por sus Pinturas</i> , 1941
<i>Histoire du Mechiique</i>	GG 1049	c. 1543	México Central	francés (original en español)	<i>Histoire du Mechiique</i> , 1905

## A. DOCUMENTOS PRINCIPALMENTE EN PROSA

Título	Núm. censo <sup>a</sup>	Fecha	Procedencia	Lengua	Referencias
<i>Historia de los indios de la Nueva España y Memorias de Toribio de Motolinía</i>	GG 1070 GG 1071	c. 1536-1543 1552	México Central	español	Motolinía, 1951, 1903
<i>Historia Eclesiástica Indiana de Gerónimo de Mendieta</i>	GG 1052	1596	México Central	español	Mendieta, 1945
<i>Historia general de las cosas de Nueva España (Codex Florentino) de Bernardino de Sahagún</i>	GR 274 GG 1104 GR 271 GG 1097	1575-1580 c. 1559-1575	Tlaxteolco	náhuatl y español	Sahagún, 1950-1982 ( <i>Codex Florentino</i> , texto náhuatl) Sahagún, 1956 ( <i>Codex Florentino</i> , texto español); Sahagún, 1964

<sup>a</sup> El Núm. de censo se refiere a los censos compilados por Glass y Robertson (1976) para los documentos principalmente pictóricos, y por Gilman y Glass (1976) para los manuscritos en prosa de la tradición histórica indígena.

<sup>b</sup> Las fechas 1536-1543 se suscriben porque sólo se encuentran en una copia tardía (siglo XVII) del manuscrito, en una declaración de que la obra fue escrita en 1528 (véase *Anales de Tlaxteolco*, 1948: 31).

## B. DOCUMENTOS PRINCIPALMENTE PICTÓRICOS

Título	Núm. censo	Fecha	Procedencia	Referencias
<i>Anales de Tula</i> <i>Codex Aubin</i>	GR 369 GR 13	siglo XVI 1576-1896, GG 1014	Tula, Hidalgo Ciudad de México 1587-1608	<i>Anales de Tula</i> , 1949 <i>Codex Aubin</i> , 1963
<i>Codex Azcatitlan</i> <i>Codex Boturini</i>	GR 20 GR 34	siglo XVI siglo XVI	Valle de México Ciudad de México	<i>Codex Azcatitlan</i> , 1949 <i>Codex Boturini</i> , 1975

Codex Cozcatzin	GR 83	1572	Tenochtitlan	Barlow, 1946b, Robertson, 1959
Codex de Huichapan	GR 142 GG 1042	finales s. XVI comienzos del XVIII siglo XVIII	Zona Tlatelolco San Mateo Huichapan, Hidalgo Zona Tenochtitlan Tlatelolco o San Juan	Codex de Huichapan 1976
Codex de Ixhuatpec	GR 167		Ixhuatpec	Zantwijk, 1976
Codex en Cruz	GR 84	1553-1569	Región de Texcoco	Codex en Cruz, 1981
Codex García Granados (Techinloyan Q)	# 715 <sup>a</sup>	c. 1700-1743	Azcapotzalco?	Anónimo 1979; Barlow, 1945a, 1946a, 1947
Codex Mendoza	GR 196 GG 1063	c. 1541-1542	Ciudad de México	Codex Mendoza, 1964
Codex mexicanus	GR 207	1571-1590	Valle de México	Codex Mexicanus, 1952
Codex Ríos	GR 270	c. 1566-1589	Valle de México	Codex Ríos, 1831
(Codex Vaticanus A)				
Codex Telleriano-Remensis	GR 308	1562-1563	Valle de México	Codex Telleriano-Remensis, 1899
Codex Xolotl	GR 412	siglo XVI	Región de Texcoco	Codex Xolotl, 1980
Genealogía de los príncipes mexicanos	GR 248	después de 1544	San Cristóbal Ecatépec o Ciudad de México	Genealogía de los príncipes mexicanos 1958
Lienzo de Tlaxcala	GR 350	c. 1550	Tlaxcala	Lienzo de Tlaxcala, 1964
Mapa Tlotzin	GR 356	antes de 1550	Texcoco	Mapa Tlotzin, 1886, Radin, 1920
Plano en papel de maguety	GR 189	c. 1557-1562	Zona Tenochtitlan- Tlatelolco	Plano en papel de maguety, 1910
Tira de Tepechpan	GR 317	1596	Tepechpan	Tira de Tepechpan, s.f.

a. El Códice García Granados, documento de Techinloyan, está catalogado en Robertson, 1975.

## BIBLIOGRAFÍA

## Abreviaturas utilizadas

- ECN *Estudios de Cultura Náhuatl*, México  
 HMAI *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press  
 ICAP *International Congress of Americanists. Proceedings*  
 INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia, México  
 JSAP *Journal de la Société des Americanistes de Paris*  
 JLAL *Journal of Latin American Lore*  
 MAMH *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*  
 MARI Middle American Research Institute, Tulane University  
 RMEA *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*  
 SEP Secretaría de Educación Pública, México  
 UNAM Universidad Nacional Autónoma de México

Acosta, Fray Joseph de  
 1940 *Historia natural y moral de las Indias*, comp. de Edmundo O'Gorman, México, FCE.

Acosta Saignes, Miguel  
 1946 "Los Teopixque", *RMEA* 8 (1-3):147-205

Adler, Alfred  
 1982 "The ritual doubling of the person of the king", en Michel Izard y Pierre Smith (comps.), *Between belief and transgression: structuralist essays in religion, history, and myth*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 180-192.

Aguilar, fray Francisco de  
 1963 "The chronicle of Fray Francisco de Aguilar, en Patricia de Fuentes, comp. y trad., *The conquistadors: first-person accounts of the conquest of Mexico*, Nueva York, Orion Press, pp. 134-164.

1977 *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, comp. de Jorge Gurría Lacroix, México, UNAM.

*Anales de Cuauhtitlan*

- 1975 *Códice Chimalpopoca*, comp. de Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM.
- Anales de los cakchiqueles*
- 1950 *Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles. Título de los Señores de Totonicapán*, trad. del P. Dionisio José Chonay, introd. y notas de Adrian Recinos, México, FCE.
- Anales de Tlatelolco*
- 1948 *Anales de Tlatelolco: unos anales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco*, comp. de Heinrich Berlin y Robert Barlow, México, Antigua Librería Robredo de Porrúa e Hijos.
- Anales de Tula*
- 1949 *Anales de Tula*, Hidalgo, 1361-1521, con comentario de Robert Barlow, en *Tlalocan* 3 (1), 2-13.
- Anales Tepanecas*
- 1903 *Anales Mexicanos: México-Azcapotzalco, 1426-1589*, trad. de F. Galicia Chimalpopoca, en *Anales del Museo Nacional de México*, 1a. época, 7, pp. 49-74.
- Anderson, Arthur J.O.
- 1960 "Sahagun's Nahuatl texts as indigenist documents", *ECN*, 2, p. 31-42.
- Andrews IV, E. Wyllys
- 1965 "Archaeology and prehistory in the northern Maya lowlands: and introduction", *HMAI*, vol. 2, *Archaeology of southern Mesoamerica*, pte. 1, Gordon R. Willey (comp.), pp. 258-330.
- Andrews V, E. Wyllys
- 1977 "Some comments on puuc architecture on the northern Yucatan peninsula", en Lawrence Mills (comp.), *The puuc: new perspectives*, Pella, Ia., Central College.
- Anónimo
- 1979 *Los códices de México*, INAH.
- Barclay, William
- 1959 *The master's men*, Nashville, Abingdon Press.
- Barlow, Robert H.
- 1945a "Los caciques precortesianos de Tlatelolco en el *Codex García Granados* (Techialoyan Q)", *MAMH* 4 (4), pp. 467-483.
- 1945b "Some remarks on the term 'Aztec empire'", *Americas*

- 1, pp. 345-349.
- 1946a "El reverso del *Codex García Granados*", *MAMH* 5 (4), pp. 422-438.
- 1946b "Los caciques de Tlatelolco en el *Codex Coxcatzin*", *MAMH* 5 (4), pp. 416-421.
- 1947 "Otros caciques coloniales de Tlatelolco, 1567-1623", *MAMH* 6 (2), pp. 189-192.
- 1949 "The extent of the empire of the Culhua Mexica", *Ibero-Americana* 28. Berkeley, University of California Press.
- Berdan, Frances F.
- 1982 *The aztecs of Central Mexico: An imperial society*, Nueva York, Holt, Rinehart y Winston
- Bharati, Agehananda
- 1985 "Pattini: the anthropological consummation of a goddess", en *American Anthropologist*, 87, pp. 364-369.
- Bierhorst, John
- 1974 *Four masterworks of American indian literature*, Nueva York, Farrar, Straus y Giroux
- Bixler, Ray H.
- 1982 "Comment in the incidence and purpose of royal sibling incest", *American Ethnologist*, 9, pp. 580-582.
- Bohannon, Laura
- 1952 "A genealogical charter", *Africa* 22, pp. 301-315.
- Borah, Woodrow
- 1984 "Some problems of sources", en H.R. Harvey y Hanns J. Prem (comps.), *Explorations in ethnohistory: indians of Central Mexico in the sixteenth century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 23-29.
- Borhegyi, Stephan F. de
- 1965 "Archaeological synthesis of the Guatemalan highlands", en *HMAI*, vol. 2, *Archaeology of Southern Mesoamerica*, pte. 1, Gordon R. Willey (comp.), pp. 3-58.
- Brady, Ivan
- 1982 "Les Îles Marquises: ethnography from another beachhead", en *American Ethnologist* 9, pp. 185-190.
- Bricker, Victoria Reifler
- 1981 *The indian Christ, the indian king: The historical substrate of Maya myth and ritual*, Austin, University of Texas Press [*Cristo indígena*, México, FCE, 1985].

- Brinton, Daniel G.  
 1890a *Essays of an americanist*, Filadelfia, Porter y Coates.  
 1890b *Rig Veda americanus*, Filadelfia, D.G. Brinton.
- Broda, Johanna  
 1970 "Tlacaxipeualiztli: a reconstruction of an aztec calendar festival from 16th century sources", *Revista Española de Antropología Americana* 5, pp. 197-274.  
 1975 "Algunas notas sobre crítica de fuentes del México antiguo: relaciones entre las crónicas de Olmos, Motolinia, Las Casas, Mendieta y Torquemada", *Revista de Indias* 25 (139-142), pp. 123-165.  
 1976 "Los estamentos en el ceremonial mexicana", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (comps.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, INAH, pp. 37-66.  
 1982 "Astronomy, cosmovisión, and ideology in pre-hispanic Mesoamerica", en Anthony F. Aveni y Gary Urton (comps.), *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American tropics*, *Annals of the New York Academy of Sciences* 385, pp. 81-110.
- Brown, Betty Ann  
 1984 "Ochpaniztli in historical perspective", en Elizabeth H. Boone (comp.), *Ritual human sacrifice in Mesoamerica*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, pp. 195-210.
- Brown, Kenneth L.  
 1980 "Archaeology on the quiche basin, Guatemala", en *Mexicon* 2, pp. 72-73.
- Brown, Raymond E., Karl P. Donfried, , Joseph A. Fitzmyer y John Reumann (comps.)  
 1978 *Mary in the New Testament: a collaborative assessment by protestant and Roman catholic scholars*, Filadelfia, Fortress Press.
- Brundage, Burr Cartwright  
 1979 *The fifth sun: aztec gods, aztec world*, Austin, University of Texas Press.  
 1982 *The phoenix of the western world: Quetzalcoatl and the sky religion*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Bucher, Bernadette  
 1981 *Icon and conquest: a structural analysis of the illustrations of De Bry's Great Voyages*, trad. de Basia Miller Gulati, Chicago, University of Chicago Press.

- Calnek, Edward B.  
 1973 "The Historical validity of the Codex Xolotl", *American Antiquity* 38: pp. 423-427.  
 1978 "The analysis of prehispanic central Mexican historical texts", en *ECN* 13, pp. 239-266.
- Carlson, John B.,  
 1980 "On classic Maya monumental recorded history", en *Third palenque round table*, 1978, pte. 2 (Merle Greene Robertson, comp.), pp. 199-203. The Palenque round table series, vol. 5, Austin, of Texas Press.
- Carmack, Robert M.  
 1968 "Toltec influence on the postclassic culture history of highland Guatemala", *MAHI Publication* 26, pp. 49-92.  
 1972 "Ethnohistory: a review of its development, definition, methods, and aims", en *Annual Review of Anthropology* 1, pp. 227-246.
- Carrasco, David  
 1980 "Quetzalcoatl's revenge: primordium and application in aztec religion", en *History of Religions* 19, pp. 296-320.  
 1981 "Templo Mayor: the Aztec vision of place", en *Religion* 11, pp. 275-297.  
 1982 *Quetzalcoatl and the irony of empire: myths and prophecies in the aztec tradition*, Chicago, of Chicago Press.
- Carrasco, Pedro  
 1966a "La etnohistoria en Mesoamérica", 36 ICAP, 1964, Barcelona 2, pp. 109-110.  
 1966b "Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico", *ECN* 6, pp. 149-166.  
 1976 "La sociedad mexicana antes de la conquista", en *Historia general de México*, México, El Colegio de México.  
 1984 "Royal marriages in ancient Mexico", en H.R. Harvey y Hanns J. Prem (comps.), *Explorations in ethnohistory: indians of central Mexico in the sixteenth century*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Caso, Alfonso  
 1953 *El pueblo del sol*, México, PCE.
- Clavijero, padre Francisco Javier  
 1976 *Historia antigua de México*, 5a. ed., México, Editorial Porrúa.

Cline, Howard F.

1971 "Missing and variant prologues and dedications in Sahagún's *Historia general*: texts and english translations", en *ECN* 9, pp. 237-252.

1972 "Introduction: reflections on ethnohistory", en *HMAI*, vol. 12, *Guide to ethnohistorical sources*, 1a. pte. 1 (Howard F. Cline ed.), pp. 3-16.

*Codex Aubin*

1963 *Historia de la nación mexicana: reproducción del Códice de 1576 (Códice Aubin)*, traducción y edición de Charles E. Dibble, Madrid, José Porrúa Turanzas.

*Codex Azcatitlan*

1949 "El código Azcatitlan", comentario de Robert Barlow, *JSAP* 38, pp. 101-135.

*Codex Boturini*

1975 *Códice Boturini*, Colección de documentos conmemorativos del DCL Aniversario de la Fundación de Tenochtitlan, núm. 1, SEP.

*Codex de Huichapan*

1976 *El código de Huichapan. Pte. I. Relato otomí del México prehispánico y colonial*, traducción de Manuel Alvarado Guinchard, INAH, Colección científica, núm. 48.

*Codex en Cruz*

1981 *Codex en Cruz*, 2 vols., edición de Charles E. Dibble, Salt Lake City, University of Utah Press.

*Codex Mendoza*

1964 *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, edición de José Corona Núñez, vol. 1, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

*Codex mexicanus*

1952 "Commentaire du Codex Mexicanus Nos. 23-24 de la Bibliothèque Nationale de Paris", con comentario de Ernest Mengin, *JSAP* 41, pp. 287-498.

*Codex Ramírez*

1980 *Códice Ramírez: Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias*, edición de Manuel Orozco y Berra, 3a. ed., México, Editorial Porrúa.

*Codex Ríos*

1831 *Antiquities of Mexico, comprising facsimiles of ancient*

*Mexican paintings and hieroglyphs*, compilado por Lord Kingsborough, vol. 6, Londres.

*Codex Telleriano-Remensis*

1899 *Codex Telleriano-Remensis: manuscrit mexicain No. 385 a la Bibliothèque Nationale*, comentario de E.-T. Hamy, París.

*Codex Xólotl*

1980 *Códice Xólotl*, comp. de Charles E. Dibble, 2 vols., México, UNAM, 2a. ed.

Cohen, Ronald

1977 "Oedipus rex and regina: the queen mother in Africa", *Africa* 47, pp. 14-30.

Cohodas, Marvin

1978 *The great ball court at Chichén Itzá, Yucatán, Mexico*, Nueva York, Garland Publishing.

Cortés, Hernán

1963 *Cartas y documentos*, introducción de M. Hernández Sánchez-Barba, México, Porrúa.

1971 *Letters from Mexico*, introducción de J. H. Elliott, traducción de A. R. Pagden, Nueva York, Orion Press.

Charlton, Thomas H.

1981 "Archaeology, ethnohistory and ethnology: interpretive interfaces", en *Advances in archaeological method and theory*, Nueva York, Academic Press, 4, pp. 129-174.

Chavero, Alfredo

s.f. *México a través de los siglos*, vol. 1, *Historia antigua y de la conquista* (Vicente Riva Palacio, comp.), México, 1887.

*Chilam Balam de Chumayel*

1967 *The book of Chilam Balam of Chumayel*, trad. de Ralph Roys, Norman, University of Oklahoma Press. 1a. ed. 1933.

*Chilam Balam de Maní*

1979 *The Codex Perez and the book of Chilam Balam of Maní*, trad. de Eugene R. Craine y Reginald C. Rein-dorp, Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón

1958 *Das "Memorial breve acerca de la fundación de la*



- ciudad de Culhuacán*", trad. y comp. de Walter Lehmann y Gerdt Kutscher, *Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen*, vol. 7, Stuttgart [*Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, estudio, paleografía, traducción, notas e índice analítico de Víctor Castillo Farreras, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991]
- 1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemeca*, traducción de Silvia Rendón, México, FCE.
- 1983 *Octava relación*, traducción de José Rubén Romero Galván, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Davies, Nigel
- 1973 *Los mexicas: primeros pasos hacia el imperio*, México, UNAM.
- 1974 *The Aztecs: a history*, Nueva York, G.B. Putnam's Sons.
- 1977 *The Toltecs until the fall of Tula*, Norman, University of Oklahoma Press.
- 1979 "Mixcoatl: man and god", 42 *ICAP*, 1976, París, 6, pp. 19-26.
- 1980 *The toltec heritage from the fall of Tula to the rise of Tenochtitlan*, Norman, University of Oklahoma Press.
- 1982 "Tula revisited", *Mexicon* 3, pp. 104-107.
- 1984 "The Aztec concept of history: Teotihuacan and Tula", en Jacqueline de Durand-Forest (comp.), *Native sources and the history of the valley of Mexico*, Oxford, BAR International Series 204, pp. 207-214.
- 1987 *The Aztec empire: the Toltec resurgence*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Detienne, Marcel
- 1977 *The gardens of Adonis: spices in Greek mythology*, trad. de Janet Lloyd, Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press.
- Díaz del Castillo, Bernal
- 1970 *The discovery and conquest of Mexico, 1517-1521*, trad. de A. P. Maudslay, Nueva York, Octagon Books.
- 1983 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición, índices y prólogo de Carmelo Sáenz de Santa María, México, Editorial Patria.

- Dibble, Charles E.
- 1960 "Spanish influence on the Aztec writing system", en *Homenaje a Rafael García Granados*, México, INAH, pp. 171-177.
- 1971 "Writing in central Mexico", en *HMAI*, vol. 2, *Archaeology of northern Mesoamerica*, 1a. pte. (Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, comps.) pp. 322-331.
- 1974 "The nahuatlization of christianity", en Munro S. Edmonson (comp.), *Sixteenth-century Mexico: the work of Sahagún*, Albuquerque, University of New Mexico Press, p. 225-234.
- Diehl, Richard A.
- 1974 *Studies of ancient Tollan: a report of the university of Missouri Tula archaeological project*, Richard A. Diehl (comp.), University of Missouri Monographs in Anthropology no. 1.
- 1981 "Tula", en Jeremy A. Sabloff (comp.), *Supplement to the HMAI*, vol. 1, *Archaeology*, p. 227-295.
- 1983 *Tula: the Toltec capital of ancient Mexico*, Londres, Thames and Hudson
- Diehl, Richard A., y Robert A. Benfer
- 1975 "Tollan: the Toltec capital", en *Archaeology* 28 (2), pp. 112-124.
- Diehl, Richard A., Roger Lomas y Jack T. Wynn
- 1974 "Toltec trade with central America: new light and evidence", en *Archaeology* 27 (3), pp. 182-187.
- Dorson, Richard M.
- 1961 "Ethnohistory and ethnic folklore", en *Ethnohistory* 8, pp. 12-30.
- Durán, Fray Diego
- 1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, edición de Ángel Ma. Garibay K., 2 vols., México, Editorial Porrúa.
- Duverger, Christian
- 1983 *L'origine des aztèques*, Paris, Éditions du Seuil.
- Eliade, Mircea
- 1958 *Birth and rebirth: The religious meanings of initiation in human culture*, Nueva York, Harper Bros.
- 1961 *Images and symbols: studies in religious symbolism*, Nueva York, Sheed and Ward.

- 1969 *The two and the one*, Nueva York, Harper y Row.
- Elliott, J.H.
- 1967 "The mental world of Hernán Cortés", en *Transactions of the Royal Historical Society*, 5a. serie, 17, pp. 41-58.
- Elzey, Wayne
- 1976a "The Nahua myth of the suns: history and cosmology in pre-hispanic Mexican religions", en *Numen* 23 (2), pp. 114-135.
- 1976b "Some remarks on the space and time of the 'center' in Aztec religion", en *ECN* 12, pp. 315-334.
- Feeley-Harnik, Gillian
- 1985 "Issues in divine kingship", en *Annual Review of Anthropology* 14, pp. 273-313.
- Feldman, Lawrence H.
- 1966 "Conflict in historical interpretation of the Aztec state, society and culture" *ECN* 6, pp. 167-175.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo
- 1945 *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano*, vol. 10, Asunción, Editorial Guaranía (1a. ed. 1550).
- Fox, John W.
- 1981 "The late postclassic eastern frontier of Mesoamerica: cultural innovation along the periphery", *Current Anthropology* 22, pp. 321-346.
- Fragment de l'histoire des anciens mexicains*
- 1981 *Geschichte der Azteken Codex Aubin und verwandte Dokumente*, trad. y comp. de Walter Lehmann y Gerdt Kutscher, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, vol. 13, Berlín, Gebr. Mann Verlag.
- Frankfort, Henri
- 1948 *Kingship and the gods: a study of ancient near eastern religion as the integration of society and nature*, Chicago, University of Chicago Press.
- Frankl, Victor
- 1966 "Die *Cartas de relación* des Hernán Cortés und der Mythos der Wiederkehr des Quetzalcoatl", *ADEVA Mitteilungen* 10, pp. 7-17, Graz.
- Furst, Jill Leslie
- 1978a *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A commentary*,

- State University of New York at Albany, Institute for Mesoamerican Studies, Publication 4.
- 1978b "The year 1 Reed, day 1 Alligator: a Mixtec metaphor", *JLAL* 4, pp. 93-128.
- 1986 "The lords of the 'place of the ascending serpent': dynastic succession on the nuttall obverse", en Gary H. Gossen (comp.), *Symbol and meaning beyond the closed community: essays in Mesoamerican ideas*, State University of New York at Albany, Institute for Mesoamerican Studies, Studies in Culture and Society, vol. 1.
- Gardner, Brant
- 1981 "A structural and semantic analysis of classical Náhuatl kinship terminology", *ECN* 15, p. 89-124.
- Garibay K., Ángel María
- 1954 *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., México, Editorial Porrúa.
- 1964-68 *Poesía náhuatl*, vols. 2 y 3, *Cantares mexicanos*, Ms. de la Biblioteca Nacional de México, UNAM.
- Geertz, Clifford
- 1973 *The interpretation of cultures*, Nueva York, Basic Book.
- Genealogía de los príncipes mexicanos*
- 1958 "Fragmento de genealogía de los príncipes mexicanos", ed. de Alfonso Caso, *JSAF* 47, pp. 21-31.
- Gibson, Charles
- 1952 *Tlaxcala in the sixteenth century*, New Haven, Yale University Press [*Tlaxcala en el siglo XVI*, México, FCE, 1991].
- 1964 *The Aztecs under spanish rule*, Stanford, California, Stanford University Press [*Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1983].
- 1971 "Structure of the Aztec empire", *HMAI*, vol. 10, *Archaeology of northern Mesoamerica*, pt. 1, comp. por Gordon F. Eckolm e Ignacio Bernal, pp. 376-394.
- 1975 "Prose sources in the native historical tradition", en *HMAI*, vol. 15, *Guide to ethnohistorical sources*, pte. 4, comp. por Howard Cline, pp. 311-321.
- Gibson, Charles, y John B. Glass
- 1975 "A census of middle American prose manuscripts in the native historical tradition", en *HMAI*, vol. 15, *Guide to ethnohistorical sources*, pte. 4, compilado por Howard

- Cline, pp. 322-400.
- Gillespie, Susan D.  
s.f. "Ballgames and boundaries", trabajo presentado al International symposium on the Mesoamerican ballgame and ballcourts in the New World, Tucson, 1985.
- Gillmor, Frances  
1964 *The king danced in the market place*, Tucson, University of Arizona Press.
- Glass, John B.  
1975 "A survey of native middle American pictorial manuscripts", en *HMAI*, vol. 14, *Guide to ethnohistorical sources*, pte. 4, Howard F. Cline (comp.), pp. 322-400.
- Glass, John B., y Donald Robertson  
1975 "A census of native middle American pictorial manuscripts", en *HMAI*, vol. 14, *Guide to ethnohistorical sources*, pte. 3, Howard Cline (comp.), pp. 81-252.
- Goody, Jack, y Ian Watt  
1962-63 The consequences of literacy: Comparative studies in society and history, 5, pp. 304-345.
- Gossen, Gary H.  
1972 "Temporal and spatial equivalents in Chamula ritual symbolism", en William A. Lessa y Evon Z. Vogt (comps.), *Reader in comparative religion: An anthropological approach*, 3a. comp., Nueva York, Harper and Row, pp. 135-149.
- 1977 "Translating Cuscat's war: understanding Maya oral history", *JLAL* 3, pp. 249-278.
- Graulich, Michel  
1981a "The metaphor of the day in ancient Mexican myth and ritual", en *Current Anthropology* 22, pp. 45-60.  
1981b "More on the day and ancient Mexican myth", en *Current Anthropology* 22, pp. 438-439.  
1983 "Myths of paradise lost in pre-hispanic Central Mexico", en *Current Anthropology* 24, p. 575-588.  
1984 "Aspects mythiques des pérégrinations mexicaines", en Jacqueline de Durand-Forest (comp.), *Native sources and the history of the Valley of Mexico*, Oxford, BAR International series 204, p. 24-75.
- Grove, David C.  
1983 Reseña de Elizabeth Hill Boone (comp.), *The art and*

- iconography of late post-classic central Mexico*, en *American Antiquity* 48, p. 871-872.
- Harvey, H.R., y Hanns J. Prem  
1984 Introducción a H.R. Harvey y Hanns J. Prem (comps.), *Explorations in ethnohistory: indians of central Mexico in the sixteenth century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 1-21.
- Heusch, Luc de  
1982 *The drunken king; or, the origin of the state*, trad. de Roy Wyllus, Bloomington, Indiana University Press.  
1985 *Sacrifice in Africa: A structuralist approach*, trad. de Linda O'Brien y Alice Morton, Bloomington, Indiana University Press.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*  
1941 *Nueva colección de documentos para la historia de México*, comp. de Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial Chávez Hayhoe, 3, pp. 209-240.
- Historia tolteca-chichimeca*  
1976 *Historia tolteca-chichimeca*. ed. y transcr. de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, INAH.
- Histoire du Mechique*  
1905 "Histoire du Mechique", comp. por Edouard de Jonghe, *JSAP*, 2, pp. 1-41.
- Huddleston, Lee Eldridge  
1967 *Origins of the American Indians: European concepts 1492-1729*, Austin, University of Texas Press.
- Hudson, Charles  
1966 "Folk history and ethnohistory", *Ethnohistory* 13, pp. 52-70.
- Hunt, Eva  
1977 *The transformation of the hummingbird: Cultural roots in a Zinacantan mythical poem*, Ithaca, Cornell University Press.
- Ichon, Alain  
1973 *La religión de los totonacas de la sierra*, trad. de José Arenas, México, SEP.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva  
1975 *Obras Históricas*, vol. 1, comp. de Edmundo O'Gorman, México, UNAM.

- 1977 *Obras Históricas*, vol. 2, comp. de Edmundo O'Gorman, México, UNAM.
- Jiménez Moreno, Wigberto
- 1941 "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", *RMEA* 5, pp. 79-83.
- 1956 *Notas sobre la historia antigua de México*, México, Ediciones SAENAH
- 1966 "Mesoamerica before the Toltecs", en John Paddock (comp.), *Ancient Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press.
- Joyce, Rosemary A.
- 1981 "Classic Maya kinship and descent: an alternative suggestion", en *Journal of the Steward Anthropological Society* 13 (1), pp. 45-57.
- Karttunen, Frances
- 1983 *An analytical dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Texas Press.
- Keen, Benjamin
- 1971 *The Aztec image in western thought*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press.
- Kirchhoff, Paul
- 1954-55 "Composición étnica y organización política de Chalco según las relaciones de Chimalpahin", *RMEA* 14 (2a. parte), pp. 297-298.
- 1955 "Quetzalcoatl, Huémac y el fin de Tula", *Cuadernos Americanos* 84 (6), pp. 163-196.
- Klein, Cecilia F.
- 1975 "Post-classic Mexican death imagery as a sign of cyclic completion", en Elizabeth P. Benson (comp.), *Death and the afterlife in pre-columbian America*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks.
- 1980 "Who was Tlaloc?", *JLAL* 6, pp. 166-204.
- Klijn, A.F.J.
- 1962 *The acts of Thomas*, Leiden, E.J. Brill.
- Krickeberg, Walter
- 1966 "El juego de pelota mesoamericano y su simbolismo religioso", *Traducciones Mesoamericanistas*, Sociedad Mexicana de Antropología, 1, pp. 191-313.
- Kubler, George A.
- 1961 "Chichén Itzá y Tula", *Estudios de Cultura Maya* 1,

- páginas 47-80.
- 1962 *The art and architecture of ancient America: The Mexican, Maya, and Andean peoples*, Harmondsworth, Penguin Books.
- 1972a "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (comps.), *Religión en Mesoamérica*, Sociedad Mexicana de Antropología, 12a. Mesa Redonda, pp. 1-24.
- 1972b *Mexican architecture of the sixteenth century*, 2 vols., Westport, Conn., Greenwood Press.
- 1984 *The art and architecture of ancient America: The Mexican, Maya, and Andean peoples*, 3a. ed., Nueva York, Penguin Books.
- Kurtz, Donald V.
- 1982 "The virgin of Guadalupe and the politics of becoming human", en *Journal of Anthropological Research* 38, pp. 194-210.
- Lafaye, Jacques
- 1972 "Mexico according to Quetzalcoatl: an essay of intra-history", *Diogenes* 78: 18-37.
- 1976 *Quetzalcoatl and Guadalupe: the formation of Mexican national consciousness, 1531-1813*, trad. de Benjamin Keen, Chicago, University of Chicago Press.
- 1977 *Quetzalcoatl y Guadalupe*, trad. de Ida Vitale, México, FCE.
- Landa, fray Diego de
- 1966 *Relación de las cosas de Yucatán*, introd. de A.M. Garibay K., México, Editorial Porrúa.
- 1978 *Yucatan before and after the conquest*, trad. de William Gates, Nueva York, Dover Publications.
- Las Casas, fray Bartolomé de,
- 1971 *Los indios de México y Nueva España: Antología*, ed. de Edmundo O'Gorman, 2a. ed., México, Editorial Porrúa.
- Leach, Sir Edmund
- 1964 "Animal categories and verbal abuse", en Eric H. Lenneberg (comp.), *New directions in the study of language*, Cambridge, Mass., MIT Press, pp. 23-63.
- 1965 *Political systems of highland Burma*, Boston, Beacon Press.

- 1967 "Genesis as myth", en John Middleton (comp.), *Myth and cosmos: readings in mythology and symbolism*, Garden City, Natural History Press, pp. 1-13.
- 1969 *Genesis as myth and other essays*, Londres, Jonathan Cape.
- 1970 *Claude Lévi-Strauss*, Nueva York, Viking Press.
- 1976 *Culture and communication: the logic by which symbols are connected*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1983 *Structuralist interpretations of biblical myth*, Cambridge, Cambridge University Press.
- León-Portilla, Miguel
- 1961 *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE.
- 1963 *Aztec thought and culture: a study of the ancient Nahuatl mind*, trad. de Jack Emory Davis, Norman, University of Oklahoma Press.
- 1974a *El reverso de la conquista: relaciones aztecas, mayas e incas*, México, Editorial Joaquín Mortiz.
- 1974b *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 4a. ed., México, UNAM.
- 1978 *México-Tenochtitlan: Su espacio y tiempo sagrados*, México, INAH.
- 1980 *Toltecáyotl: Aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE.
- 1983 "Cuícatl y Tlahtolli: las formas de expresión en náhuatl", *ECN* 16, pp. 13-108.
- Lévi-Strauss, Claude
- 1963 *Structural anthropology*, vol. 1, trad. de Claire Jacobson y Brooke Grundfest Schoepf, Nueva York, Basic Books [*Antropología estructural*, Buenos Aires, Paidós].
- 1966 *The savage mind*, Chicago, University of Chicago Press [*Pensamiento salvaje*, México, FCE, 1961].
- 1969 *The raw and the cooked*, trad. de John y Doreen Weightman, Nueva York, Harper y Row [*Mitológicas 1: Lo crudo y lo cocido*, México, FCE].
- 1973 *From honey to ashes*, trad. de John y Doreen Weightman, Nueva York, Harper y Row [*Mitológicas 2: De la miel a las abejas*, México, FCE].
- 1979 *The origin of table manners*, trad. de John y Doreen

- Weightman, Nueva York, Harper y Row [*Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*, trad. de Juan Almela, México, Siglo XXI, 1970].
- 1981 *The naked man*, trad. de John y Doreen Weightman, Nueva York, Harper y Row [*Mitológicas IV: El hombre desnudo*, trad. de Juan Almela, México, Siglo XXI, 1976].
- Leyenda de los soles*
- 1975 *Códice Chimalpopoca*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, UNAM, pp. 119-142.
- Lienzo de Tlaxcala*
- 1964 *Lienzo de Tlaxcala*, comp. de Alfredo Chavero, Artes de México 11, núm. 51-52.
- Linnekin, Jocelyn S.
- 1983 "Defining tradition: variations on the Hawaiian identity", *American Ethnologist* 10, pp. 241-252.
- Litvak King, Jaime
- 1972 "La introducción posthispánica de elementos a las religiones prehispánicas: un problema de aculturación retroactiva", en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (comps.), *Religión en Mesoamérica*, Sociedad Mexicana de Antropología, 12a. Mesa Redonda, pp. 25-29.
- López Austin, Alfredo
- 1973 *Hombre-dios: religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM.
- 1974 "The research method of Fray Bernardino de Sahagún: the questionnaires", en Munro S. Edmonson (comps.) *Sixteenth-century Mexico: the work of Sahagún*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- López de Meneses, Amada
- 1948 "Tecuichpotzin, hija de Moteczuma (?1510?-1550)", *Revista de Indias* 9, pp. 471-496.
- Lord, Albert B.
- 1964 *The singer of tales*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Mapa Tlotzin*
- 1886 "Mapa Tlotzin: historia de los reyes y de los estados soberanos de Acolhuacan", comentario de J.M.A. Aubin, *Anales del Museo Nacional de México*, 1a. época, 3, pp. 304-320.

- Maranda, Eli Kōngäs  
1972 "Theory and practice of riddle analysis", en Américo Paredes y Richard Bauman (comps.), *Toward new perspectives in folklore*, Austin, University of Texas Press, pp. 51-61.
- Margain, Carlos R.  
1971 "Pre-columbian architecture of central Mexico", en *HMAI*, vol. 10, *Archaeology of northern Mesoamerica*, pte. 1, ed. de Gordon F. Eckholm e Ignacio Bernal, pp. 45-91.
- Matos Moctezuma, Eduardo  
1987 "The Templo Mayor of Tenochtitlan: history and interpretation", en Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma (comps.), *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and periphery in the Aztec world*, Berkeley, University of California Press, pp. 15-60.
- Mendieta, fray Gerónimo de  
1945 *Historia eclesiástica indiana*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe.
- Métraux, Alfred  
1946 "Twin heroes in south American mythology", *Journal of American Folklore* 59, pp. 114-123.
- Middleton, John  
1967 Introducción a John Middleton (comp.), *Myth and cosmos: Readings in mythology and symbolism*, Garden City, N.J., Natural History Press.
- Miller, Mary Ellen  
1985 "A re-examination of the Mesoamerican Chacmool", en *The Art Bulletin* 67 (1), pp. 7-17.
- Molina, fray Alonso de  
1977 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa.
- Molina-Montes, Augusto  
1982 "Archaeological buildings: restoration or misrepresentation", en Elizabeth H. Boone (comp.), *Falsifications and misreconstructions in pre-columbian art*, Washington D.C., *Dumbarton Oaks*.
- Morley, Sylvanus G., y George W. Brainerd, rev. por Robert J. Sharer  
1983 *The ancient Maya*, 4a. ed., Stanford, Stanford University Press.

- Motolinía, fray Toribio de Benavente  
1903 *Memoriales*, comp. Luis García Pimentel, México.
- 1951 *Motolinía's history of the Indians of New Spain*, trad. y comp. de Francis Borgia Steck, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History [*Historia de los indios de la Nueva España*, estudio crítico, apéndices, notas e índices de Edmundo O'Gorman, 2a. comp., México, Editorial Porrúa, 1973].
- Muñoz Camargo, Diego  
1978 *Historia de Tlaxcala (Crónica del siglo XVI)*, comp. de Alfredo Chavero, 2a. ed., México, Editorial Innovación.
- Muría, José María  
1973 *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*, México, SEP.
- Nazareo de Xaltocan, Pablo  
1940 "Carta al rey Don Felipe II", en Francisco del Paso y Troncoso (comp.), *Epistolario de la Nueva España, 1505-1818*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, pp. 109-129.
- Needham, Rodney  
1979 *Symbolic classification*, Santa Mónica, Calif., Good-year Publishing Co.
- Nicholson, H.B.  
1957 "Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: a problem in Mesoamerican ethnohistory", tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Harvard.
- 1971a "Major sculpture in pre-hispanic central Mexico", en *HMAI*, vol. 10, *Archaeology of northern Mesoamerica*, pte. 1, ed. de Gordon F. Eckholm e Ignacio Bernal, pp. 92-134.
- 1971b "Religion in pre-hispanic central Mexico", en *HMAI*, vol. 10, *Archaeology of northern Mesoamerica*, pte. 1, ed. de Gordon F. Eckholm e Ignacio Bernal, pp. 395-446.
- 1974 "Tepepolco, the locale of the first stage of Fr. Bernardino de Sahagún's great ethnographic project: historical and cultural notes", en Norman Hammond (comp.), *Mesoamerican archaeology: New approaches*, Austin, University of Texas Press, pp. 145-154.
- 1975 "Middle American ethnohistory: an overview", en *HMAI*, vol. 15, *Guide to ethnohistorical sources*, comp. de Ho-

- ward F. Cline, pte. 4, pp. 487-506.
- 1979 "Ehecatl Quetzalcoatl vs. Topiltzin Quetzalcoatl of Tollan: a problem in Mesoamerican religion and history", 42 *ICAP*, 1976, Paris, t. 6, pp. 35-47.
- Nicolau d'Olwer, Luis y Howard F. Cline
- 1973 "Bernardino de Sahagún, 1499-1590", en *HMAI*, vol. 13, *Guide to ethnohistorical sources*, comp. de Howard F. Cline y John B. Glass, pp. 186-207.
- Offner, Jerome A.
- 1983 *Law and politics in Aztec Texcoco*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Origen de los Mexicanos*
- 1941 *Nueva colección de documentos para la historia de México*, comp. de Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial Chávez Hayhoe, pp. 256-280.
- Packard, Randall M.
- 1981 *Chiefship and cosmology: An historical study of political competition*, Bloomington, Indiana University Press.
- Parsons, Lee A.
- 1969 *Bilbao, Guatemala: an archaeological study of the Pacific coast Cotzumalhuapa region*, vol. 2, Milwaukee Public Museum Publications in Anthropology, núm. 12.
- Paszatory, Esther
- 1983 *Aztec art*, Nueva York, Harry N. Abrams.
- Phelan, John Leddy
- 1970 *The millennial kingdom of the franciscans in the new world: a study in the writing of Gerónimo de Mendieta, 1525-1604*, 2a. ed., Berkeley, University of California Press.
- Pickands, Martin
- 1986 "The hero myth in maya folklore", en Gary H. Gossen (ed.), *Symbol and meaning beyond the closed community: essays in Mesoamerican ideas*, State University of New York at Albany, Institute for Mesoamerican Studies, Studies in Culture and Society, vol. 1.
- Piña Chan, Román
- 1980 *Chichén Itzá, la ciudad de los brujos del agua*, México, FCE.
- Plano en papel de maguey*

- 1910 (ed. facs.), en *The true history of the conquest of New Spain by Bernal Díaz, one of its conquerors*, vol. 3, trad. de Alfred Percival Maudslay, Hakluyt Society, 2a. serie, vol. 25, Londres.
- Popol Vuh*
- 1953 *Popol Vuh. Las antiguas historias del quiché*, trad., introd. y notas de Adrián Recinos, México, FCE, 2a. ed.
- 1971 *The book of counsel: the Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, trad. de Munro S. Edmonson, *MARI Publication 35*.
- Prem, Hanns J.
- 1984a "Die Herrscherfolge von Culhuacan", *Mexicon* 6, pp. 86-88.
- 1984b "The chronological dilemma", en Jacqueline de Durand-Forest (comp.), *Native sources and the history of the valley of Mexico*, Oxford, BAR International Series 204, pp. 5-24.
- Radin, Paul
- 1920 "The sources and authenticity of the history of the ancient Mexicans", *University of California Publications in American archaeology and ethnology* 17 (1), pp. 1-150.
- Relación de la Genealogía*
- 1941 *Nueva colección de documentos para la historia de México*, ed. de Joaquín García Icazbalceta, México, Editorial Chávez Hayhoe, pp. 240-256.
- Richards, Audrey I.
- 1960 "Social mechanisms for the transfer of political rights in some African tribes", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90, pp. 175-190.
- 1969 "Keeping the king divine", en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* 1968, pp. 23-25.
- Robertson, Donald
- 1959 *Mexican manuscript painting of the early colonial period: The metropolitan schools*, New Haven, Yale University Press.
- 1974 "The treatment of architecture in the Florentine Codex of Sahagún", en Munro S. Edmonson (comp.), *Sixteenth-century Mexico: the work of Sahagún*, Albuquerque,

- University of New Mexico Press, pp. 151-164.
- 1975 "Techialoyan manuscripts and paintings, with a Catalog", en *HMAJ*, vol. 14, *Guide to ethnohistorical sources*, comp. de Howard Cline, pte. 3, pp. 253-280.
- Rodríguez, Gustavo A.
- 1935 *Doña Marina*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores.
- Ruz Lhuillier, Alberto
- 1964 "Influencias mexicanas en las tierras altas y bajas del área maya", 35 *ICAP*, 1962, México, 1, pp. 225-243.
- Sáenz, César A.
- 1962 *Quetzalcóatl*, México, INAH.
- Sahagún, fray Bernardino de
- 1950-82 *Florentine Codex, general history of the things of New Spain*, comp. y trad. de Charles E. Dibble y Arthur O. Anderson, 12 vols., Santa Fe, School of American Research y University of Utah.
- 1956 *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Á.M. Garibay K., 4 vols., México, Editorial Porrúa.
- 1964 *Códices Matritenses de la historia general de las cosas de la Nueva España*, comp. de Manuel Ballesteros-Gai-brois, 2 pts., Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas.
- 1969 *El manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Códice Florentino*, (reprod. facsimilar), 3 vols., México, Gobierno de la República.
- 1989 *Historia general de las cosas de Nueva España*, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Codex Florentino. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial Mexicana.
- Sahlins, Marshall
- 1981 *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- 1982 "The apotheosis of captain Cook", en Michel Izard y Pierre Smith (comps.), *Between belief and transgression: structuralist essays in religion, history, and myth*, Chi-

- ago, University of Chicago Press, pp. 73-102.
- 1985 *Islands of history*, Chicago, University of Chicago Press.
- Sanders, William T., Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley
- 1979 *The basin of Mexico: ecological processes in the evolution of a civilization*, Nueva York, Academic Press.
- Sandstrom, Alan R., y Pamela Effrein Sandstrom
- 1986 *Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Schele, Linda, y Mary Ellen Miller
- 1986 *The blood of kings: dynasty and ritual in Maya art*, Fort Worth, Kimbell Art Museum.
- Séjourné, Laurette
- 1960 *Burning water: thought and religion in ancient Mexico*, Nueva York, Grove Press, 1957 [*Pensamiento y religión en el México antiguo*, trad. de Arnaldo Orfila Reynal, México, FCE].
- Seler, Eduard
- 1902-23 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vols., Berlín.
- Smith, Mary Elizabeth
- 1973 *Picture writing from ancient southern Mexico: Mixtec place signs and maps*, Norma, University of Oklahoma Press.
- Smith, Pierre
- 1982 "Aspects of the organization of rites", en Michel Izard y Pierre Smith (comps.), *Between belief and transgression: structuralist essays in religion, history, and myth*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 103-128.
- Sodi M., Demetrio
- 1962 "Consideraciones sobre el origen de la Toltecatótl", *ECN* 3, pp. 55-73.
- Sotomayor, Arturo
- 1979 *Cortés según Cortés*, México, Editorial Extemporáneos
- Soustelle, Jacques
- 1956 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, traducción de Carlos Villegas, México, FCE.
- 1970 *Daily life of the aztecs on the eve of the Spanish conquest*, trad. de Patrick O'Brien, Stanford, Stanford University Press [*Pensamiento cosmológico de los antiguos*



- mexicanos (representación del mundo y del espacio)*, trad. de Ma. Elena Landa A., Puebla, Federación Estudiantil Poblana, 1959-1960, 1959]
- Spinden, Herbert J.  
1928 *Ancient civilizations of Mexico and Central America*, 3a. ed., American Museum of Natural History, Handbook Series, núm. 3, Nueva York.
- Spranz, Bodo  
1973 *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia: una investigación iconográfica*, trad. de María Martínez Peñaloza, México, FCE.
- Stenzel, Werner  
1980 *Quetzalcoatl von Tula: Die Mythogenese einer Postkortesischen Legende*, Zeitschrift für Lateinamerika, Viena, núm. 18.
- Sturtevant, William C.  
1966 "Anthropology, history, and ethnohistory", en *Ethnohistory* 13, pp. 1-51.
- Sullivan, Thelma D.  
1982 "Tlazolteotl-Ixcuina: the great spinner and weaver", en Elizabeth Hill Boone (comp.), *The art and iconography of late post-classic Central Mexico*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 7-35.
- Tapia, Andrés de  
1950 *Crónica de la conquista de México*, México, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, 2a. ed.
- 1963 "Relation of some of the things that happened to the very illustrious Don Hernando Cortés, Marqués del Valle", en Patricia de Fuentes, ed. y trad., *The conquistadors: First-person accounts of the conquest of Mexico*, Nueva York, Orion Press, pp. 19-48.
- Tezozómoc, Hernando Alvarado  
1975 *Crónica mexicáyotl*, trans. Adrián León, México, UNAM.
- 1980 *Crónica mexicana* (precedida por el *Códice Ramírez*), ed. Manuel Orozco y Berra, 3a. ed., México, Editorial Porrúa, pp. 151-701.
- Thompson, J. Eric S.  
1941 "A coordination of the history of Chichen Itza with ceramic sequences in Central Mexico", *RMEA* 5, pp. 97-111.

- 1970 *Maya history and religion*, Norman, University of Oklahoma Press [*Historia y religión de los mayas*, trad. de Félix Blanco, México, Siglo XXI, 1975].
- Tira de Tepechpan*  
s.f. *Tepechpan Codex. Principal events in Mexican annals between the years 1298-1596*, Chicago, Julius Wisotzki.
- Título de los Señores de Totonicapan*  
1950 *Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles. Título de los Señores de Totonicapan*, trad. del P. Dionisio José Chonay, introd. y notas de Adrián Recinos, México, FCE.
- Todorov, Tzvetan  
1987 *La conquista de América. El problema del otro*, trad. de Flora Botlon Burlá, México, Siglo XXI.
- Torquemada, fray Juan de  
1975 *Monarquía indiana*, vol. 1, UNAM.
- Tovar, fray Juan de  
1972 *Manuscrit Tovar: origenes et croyances des indiens du Mexique*, comp. de Jacques Lafaye. Del Manuscrito Phillips de la John Carter Brown Library, Graz.
- Townsend, Richard Fraser  
1979 *State and cosmos in the art of Tenochtitlan*, Dumbarton Oaks Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, núm. 20.
- Tozzer, Alfred M.  
1957 *Chichén Itzá and its cenote of sacrifice: a comparative study of contemporaneous Maya and Toltec*, Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, vols. 11-12.
- Trautmann, Thomas R.  
1981 *Dravidian kinship*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Turner, Victor W.  
1972 "Betwixt and between: the liminal period in *Rites de Passage*", en William A. Lessa y Evon Z. Vogt (comp.), *Reader in comparative religion: an anthropological approach*, 3a. ed., Nueva York, Harper and Row, pp. 338-347.
- Uchmany, Eva Alexandra  
1980 "Cambios religiosos en la conquista de México", *RMEA*

- 26, páginas 1-57.
- Umberger, Emily  
1982 "The structure of aztec history", en *Archaeoastronomy* 4 (4), pp. 10-17.
- 1987 "Antiques, revivals, and references to the past in Aztec art", *Res* 13, p. 62-105.
- Valeri, Valerio  
1985 *Kingship and sacrifice: ritual and society in ancient Hawaii*, trad. por Paula Wissing, Chicago, University of Chicago Press.
- Vansina, Jan  
1973 *Oral tradition: a study in historical methodology*, Harmondsworth, Penguin Books
- 1985 *Oral tradition as history*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Vargas Ugarte, Rubén  
1947 *Historia del culto de María en Iberoamérica*, vol. 1, Buenos aires, Editorial Harpes.
- Veytia, Mariano Fernández de Echeverría y,  
1944 *Historia antigua de México*, 2 vols., México, Editorial Leyenda.
- Wagner, Henry Raup  
1944 *The Rise of Fernando Cortés*, Los Ángeles, Cortés Society.
- Watts, Alan W.  
1963 *The two hands of god: the myths of polarity*, Nueva York, George Braziller.
- Weaver, Muriel Porter  
1972 *The Aztecs, Maya and their predecessors: archaeology of Mesoamerica*, Nueva York, Seminar Press.
- 1981 *The Aztecs, Maya and their predecessors: archaeology of Mesoamerica*, 2a. ed., Nueva York, Academic Press.
- Weitlaner, Roberto J., e Irmgard Weitlaner de Johnson  
1943 "Acatlán y Hueycantenango, Guerrero", en *El México antiguo* 6, pp. 140-204.
- Wilkerson, S. Jeffrey K.  
1974 "The ethnographic works of Andrés de Olmos, precursor and contemporary of Sahagún", en Munro S. Edmonson (comp.), *Sixteenth-century Mexico: the work of Sahagún*, Albuquerque, University of New Mexico

- Press, pp. 27-28.
- Young, Michael W.  
1966 "The divine kingship of the Jukun: a re-evaluation of some theories", *Africa* 36, pp. 135-152.
- Zantwijk, Rudolf A.M. von  
1957 "Aztec hymns as the expression of the Mexican philosophy of life", *International Archives of Ethnography* 48 (1), pp. 67-118.
- 1963 "Principios organizadores de los mexicas: una introducción al estudio del sistema interno del régimen azteca", *ECN* 4, pp. 187-220.
- 1966 "Los seis barrios sirvientes de Huitzilopochtli", *ECN* 6, pp. 177-185.
- 1976 "La organización social de la México-Tenochtitlan naciente: una interpretación de la primera pintura del Codex Mendocino", 41 *ICAP*, 1974, México, 2, p. 188-208.
- 1978 "Iquehuacatzin, un drama real azteca", *ECN* 13: pp. 89-96.
- 1981 "La entronización de Acamapichtli de Tenochtitlan y las características de su gobierno", *ECN* 15, pp. 17-26.
- 1985 *The Aztec arrangement: the social history of pre-Spanish Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Zuidema, R. T.  
1962 "Reflections on Inca historical conceptions", 34 *ICAP*, 1960, Viena, pp. 718-721.
- 1977 "The Inca kinship system: a new theoretical view", en Ralph Bolton y Enrique Mayer (comps.), *Andean kinship and marriage*, American Anthropological Association Special Publication, núm. 7, pp. 240-281.
- 1978 "Mito e historia en el antiguo Perú", *Allpanchis* 11, Cuzco, pp. 15-52.

Abocaci, 164, 165  
 Acacitli, 118, 120-121, 122, 229  
 Acamapichtli (1er. rey), 47, 50, 56, 57, 58, 61, 62-63, 71-72, 74, 75, 78, 81, 82, 82, 83, 85, 86, 87, 95, 96, 110, 117, 133, 152, 153, 184, 222; antepasados/parentela de, 65, 66, 70, 71-73, 77-80, 81, 82, 83, 84, 94, 95-97, 135, 145-146; Coatlichan asociado con, 77, 79, 83, 84, 85, 86, 144; como descendiente de culhuas, 65, 66, 83, 84; como nómada/cazador, 76; como progenitor, no primer rey, 84, 88, 153; el sol asociado con, 144; ennoblecido, 70, 85, 96; flechas de, 49; hijos de, 152; la esposa de, 63, 65, 66, 71, 74, 77, 79, 81-88, 89, 96, 97, 135, 145-146, 166; su matrimonio con salto de una generación, 83, e ♀ Ilancueitl, 62, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 74, 75, 77, 79, 80, 81, 81-88, 89, 90, 94-96, 97, 135, 145-146, 167; Topiltzin Quetzalcóatl asociado con, 201-202; y ♀ Atotoztli, 70, 71-73, 77, 79, 80, 94, 96, 97, 145-146  
 Acamapichtli el Viejo (Huehue Acamapichtli), 72, 72, 73, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 92, 93, 202, 246  
 Achitómetl (Huehue Achitómetl), 74, 75, 82, 82, 123; como padre de ♀ Atotoztli/♀ Ilancueitl, 73, 74, 76, 107; como señor de Culhuacan, 79, 82, 82; mató a Huehue Acamapichtli, 83, 85, 202, 246  
 Acolmiztli: como padre de ♀ Atotoztli/♀ Ilancueitl, 89; como deidad del inframundo, 90, 144; como señor de Coatlichan, 72, 79-80, 89, 90  
 Acolnahuacatl, 118, 119  
 Acosta, fr. Joseph de, 40, 166  
 Acosta, Jorge R., 267, 268  
 Acts of Thomas, 243  
 aculhua, 46, 48, 65, 74-77, 97, 196; ciudades de (véase Coatlichan; historiador de (véase Ixtlilxóchitl); Texcoco)  
 Ácxtli, 236, véase también Topiltzin Quetzalcóatl  
 Acxcuauhtli, 82, 82  
 África, leyendas de, 48, 98-99; comparadas con las aztecas, 61, 281, 282, 284, 286-287  
 agricultura, 64, 131; adopción de la, por los mexicas, 141; ♀ Atotoztli/♀ Ilancueitl asociada con, 76, 89-90, 90; rituales para la, 277  
 agua, 127, 138, 276  
 agua, orilla del, 213, 214, 219-220, 221  
 Aguilar, 238, 241

Ahuíztotl (So. rey), 50, 51, 60, 63, 150, 152-153, 164, 165; antepasados/parentela de, 57, 149, 151, 154, 155, 156  
 Alvarado, Alonso de, 159  
 Alvarado, Pedro de, 295  
 anales, 52, 53; véase también cada documento por su nombre  
 Anales de Cuauhtitlan, 53, 58, 64, 83, 84, 118, 192, 193, 198, 228; sobre la historia de Topiltzin Quetzalcóatl, 204, 208-209, 257, 281  
 Anales de Tlatelolco, 53, 118  
 Anales de Tula, 53  
 año: 1 Caña, 189, 195, 196, 206, 234, 252, 259, 280, 295; 2 Caña, 116, 119, 122, 124, 125, 126, 129, 132, 229; 7 Caña, 234; 1 Conejo, 22, 126; 1 Cuchillo de pedernal, 195; 1 Pedernal, 22; Año de amarrar los años, 116, 119, 122, 126, 129, 132, 143, 229; Historias de cuenta de años, 17, 52, 55-56, 99-100  
 Apanécatl (Atepanécatl/Atempanécatl/Atepanécatl), 201, 202, 213, 214, 245  
 arqueología y arqueólogos, 263-270  
 Atepanécatl, véase Apanécatl  
 Atempan, 213, 277  
 Atempanécatl, 213; véase también Apanécatl; Cihuecátl  
 Atenco, 92  
 Atepanécatl, véase Apanécatl  
 Atotoztli, 92n  
 ♀ Atotoztli, 63, 68, 74, 78; antepasados/parentela de, 72, 72, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 94, 107, 146; Coatlichan asociado con, 96; como abuela de Acamapichtli, 145, 146; como ave acuática, 62, 76; como cuñada de Acamapichtli, 96; como esposa de Acamapichtli, 96, 97, 146; como generadora, 96-97, 130, 145, 167; como madre/tía de Acamapichtli, 70, 71, 73, 78, 79, 80, 94, 96, 97, 145, 146; e Ilancueitl masculino, 93; e ♀ Ilancueitl (como una/equivalentes), 74-77, 80, 81, 96-97, 105-107, 130-131, 132, 133, 145-146, 157-158, 167; hermana de, 73-77, 80, 96, 158, 167; hermanos de, 80, 94; la agricultura asociada con, 76; la diosa madre-tierra y, 105-107, 131, 132, 144, 167; marido de, 72, 74, 75, 77, 94, 96, 97, 145-146; poder ennoblecedor de, 96, 167; repeticiones del nombre, 91n, 97; y Huetzin, 72, 75  
 ♀ Atotoztli (hija de Motecuhzoma I), 147, 148-158, 165, 167; como ave acuática, 62; equivalente estructural de Isabel, 158, 161-162, 164, 166; equivalente estructural de ♀ Atotoztli/♀ Ilancueitl, 157-158; gobernó por derecho propio, 62, 147, 152-153, 156, 167; hijos de, 149, 151, 154; madre de, 185; marido de, 149, 150, 151, 153-155, 157, 164, 167, 184; poder ennoblecedor de, 147, 149, 151, 153, 154, 157, 158; termina/comienza ciclo, 147, 157  
 Aubin, J. M. A., 77  
 ave acuática, 62, 76  
 ♀ Avenci, 106;  
 Axayácatl (6o rey), 50, 51, 63, 150, 152-153, 156, 165, 186; antepasados/parentela de, 149, 151, 154, 155-156; hijos de, 156  
 Axayácatl (hermano de Isabel), 163  
 Azcapotzalco, 47, 97, 119, 151  
 Azcatl-xóchitl, 118, 121, 122  
 ♀ Azcatl-xóchitl, 74, 82, 82, 118, 121, 122, 122-123, 126, 132  
 aztecas, definición, 15, 16; véase también mexicas  
 Aztlan, 45, 127, 135, 137, 145, 202, 213, 222-223, 229, 284; véase también Chicomoxtoc; Culhuacan; Teoculhuacan  
 bantües, leyendas, comparadas con

\* Los números en cursivas remiten a láminas y cuadros. El signo biológico identifica a las mujeres y diosas.

las astecas, 281, 282, 286  
 bárbaros, 125; véase también mexicas, como bárbaros  
 Biblia, 169-171  
 Cabezas Blancas, 224  
 cactus, 47, 47, 87, 159, 160, 261  
 calendario: para la adivinación, 22; escritura ligada al, 15-17; manipulado, 23 (véase también historia); para rituales, 21, 274-275; y la historia sagrada, 273-279  
 calpottin (barrios), 213, 274, 276, 277  
 Camaxtli, 192, 201, 203, 205, 234, 248, 249, 251; véase también Mixcóatl  
 caña, véase año, 1 Caña; 2 Caña; 7 Caña  
 Cano de Saavedra, Juan, 161, 163, 166  
 Carlos V rey de España, 170, 292  
 cazadores nómadas, 45, 64, 76  
 Ce Ácatl (mortal), 189, 247, 252, 259, 280  
 Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, 10, 11, 177, 194, 234, 269; véase también Topiltzin Quetzalcóatl  
 centro, 220  
 Centzonhuitznahu, 111, 112, 113, 115, 136, 201, 275  
 Cexiuhámatl (libros de la cuenta anual), 17, 52, 56  
 ciclos: fronteras de los (véase frontera); conquista empieza/termina, 34, 177, 189; de los reyes de Tenochtitlan, 41, 60, 66, 173, 177; de tiempo, 21, 34-35, 36, 37, 67, 246; diosa madre-tierra en, 109, 144, 173; fines y comienzos marcados (véase marcadores de frontera); fines y comienzos son idénticos, 191; historia tolteca como, 173, 189-191, 211-212; incertidumbre al fin de los, 67; mujeres completan/inician, 61, 109, 116, 128, 129, 139, 141, 142, 144, 145, 147-148, 156, 167, 168, 173;

sacrificio completa/inicia, 67-68, 116, 128, 129, 139, 140, 142, 145; termina Año de atar los años, 116, 126; véase también ritual; edades del sol  
 cielo, 49-51, 280  
 Cihuacóatl (carga), 110, 186, 188, 290  
 ♀ Cihuacóatl, 214, como diosa madre-tierra, 109-110, 185, 277  
 Cincalco, 206, 207, 209, 215, 216, 217, 250, 257  
 Citlallitzin, 229  
 Clavijero, Francisco, 40, 162, 184  
 Cline, Howard F., 17  
 Coatépéc (cerro de la serpiente), 90, 114, 213; Coatlichan equivalente a, 144; como ciudad tolteca, 135, 137; ♀ Coyolxauhqui sacrificada en, 111, 112, 113, 115, 116; en el límite entre lo natural y lo sobrenatural, 138-137, 140, 141; Huitzilopochtli y, 114, 136, 137, 172, 182-183, 275; los mexicas van a, 127, 129, 140, 145  
 coatépéc, 275; véase también Coatépéc; serpiente  
 Coatlichan, 73, 86; Acamapichtli asociado con, 77, 79, 83, 84-87, 144; ♀ Atotzotli asociada con, 96  
 Coatépéc equivalente a, 144; Coxcotli asociado con, 91; Culhuacan equivalente a, 90-91; gobernantes de, 72, 77, 79-80, 89, 90-91; Huetzin asociado con, 77, 90-91; ♀ Ilancueitl (hombre) asociado con, 94; ♀ Ilancueitl asociada con, 83, 84, 85-86, 88-91, 94, 96, 144; lugar ennobecedor, 77, 90  
 ♀ Coatlicue, 145, 192, 210; como diosa madre-tierra, 109, 110, 124, 131, 132, 136, 138; como gobernante de Culhuacan, 205; como madre de Huitzilopochtli, 110-113, 115, 124, 136, 137, 205; como madre de Topiltzin Quetzalcóatl, 205, 208, 234; co-

mo serpiente, 137; Coyolxauhqui equivalente a, 113-115, 131, 132, 133, 135; ♀ Chimalman vinculada con, 193, 234; ♀ Cichimecacahuatl comparada con, 185; ♀ Ilancueitl identificada con, 205; ♀ Miahuaxihuitl comparada con, 183; ♀ Xochiquetzal equivalente a, 192, 234; y Mixcóatl, 205  
 ♀ Coatlicue (esposa de Huémac), 208  
 ♀ Coaxóchitl, 118, 119  
 Codex Aubin, 53, 116, 118, 121  
 Codex Azcatitlan, 53, 113  
 Codex Boturini, 118, 123  
 Codex Cozcatzin, 53, 159, 160, 162  
 Codex de Huichapan, 53  
 Codex de Ixhuatpec, 82  
 Codex en Cruz, 53  
 Codex García Granados, 53, 97, 162  
 Codex Mendoza, 53, 156  
 Codex Mexicanus, 53, 151, 152-153  
 Codex Ramírez, 53, 58, 107  
 Codex Rios, 53, 192, 203, 209, 252  
 Codex Telleriano-Remensis, 53, 85-88, 261  
 Codex Xólotl, 53, 57, 75, 76  
 códices, 17; véase también cada código por su nombre  
 Cohen, Ronald, 66  
 Cohodas, Marvin, 68  
 Colegio de Santa Cruz, 30, 32  
 colibrí, 49, 113, 139  
 Coloquios de los Doce Primeros Misioneros de México, 30, 33  
 concepción: por medio de una flecha, 196, 197, 198; por joya, 183, 192-193, 198; por plumas, 111, 137, 183, 185  
 Confederación Chalco-Amaquemeca, 92  
 conquista, 169; ciclo termina con la, 34, 178, 189, 226; la conversión equiparada con la, 28, 30, 32, 35, 40; la historia transformada por la, 19-20, 33, 36, 37, 38, 162, 228-233, 237-244, 245-263

Cook, capitán James, 293, 294, 295  
 corazón, sacrificio por el, 113, 115, 128, 129, 132, 133-134, 139, 142, 288  
 Cortés, Hernán, 15, 35, 169, 218; Cartas de, 29, 65, 158, 238-240, 241, 242, 250, 256, 294; como extranjero-rey, 294-295; como representante de un dios, 295; credibilidad de, 239-241, 242; intérpretes de, 238, 241; la serpiente emplumada asociada con, 295; llegó en un año 1 Caña, 260, 295; Motecuhzoma II aprehendido por, 293; no creyeron que era Quetzalcóatl, 241-242; reacción de Motecuhzoma II ante, 181, 213, 217, 238, 256, 291-293; rendición ante, 51-52, 160, 162, 261; sobre la saga de Topiltzin Quetzalcóatl, 238, 239; sobre los discursos de Motecuhzoma II, 238-240, 241-242, 292; tomado por Topiltzin Quetzalcóatl, 218, 219, 222, 239, 245-246, 252, 254, 256, 259-260, 292, 294-296; vino del Oriente, 259, 292, 295; y las hijas de Motecuhzoma II, 158-159, 161, 168, 292  
 Cortés Motecuhzoma, Leonor, 161  
 cosmología, 60, 136-146, 168, 246-247, 278-279, 280, 293;  
 Coxcotli, 72, 78, 82, 93, 95, 119, 121-122, 122, 123, 125; antepasados de, 122; como gobernante de Coatlichan, 91; como gobernante de Culhuacan, 82, 91, 92; esposa de, 95; hijos/descendientes de, 72, 73, 79, 80, 95  
 ♀ Coyolxauhqui; ♀ Coatlicue equivalente a, 115, 131, 132, 133, 135, 234; como la luna, 136, 138, 139; muerte sacrificial de, 111, 112, 113, 115, 116, 127, 129, 132, 134, 138, 139, 141, 142, 275, 276; ♀ Quetzalcochitl vinculada con, 131, 132; ♀ Toci

- vinculada con, 131, 132; y Huitzilopochtli, 115, 135, 139
- cristianismo, 233, 242, 243; véase también conquista, conversión equiparada con,
- Crónica mexicana*, 53, 57, 136, 216
- Crónica mexicáyotl*, 53, 57, 78, 79-80, 96, 112, 115, 118, 120, 155, 159, 182, 184, 192, 193, 198, 223
- Crónica X*, 106, 107, 110, 112, 124, 156, 166, 186, 216; véase también Durán, fray Diego; Codex Ramírez
- crónicas, 17, 19; véase también cada crónica por su nombre
- cruz, en el Nuevo Mundo, 242
- Cuauhnáhuac, 183, 184, 185
- Cuauhtémoc, 50, 59, 63, 152-153, 165, 185, 229, 293; antepasados de, 163, 164; como último gobernante, 166; esposa de, 148, 161-163, 164-186, 167, 293; relaciones de parentesco de, 163, 164; se rinde a los españoles, 51-52, 160, 162, 261; Tezozómoc parecido a, 164-167
- Cuauhtitlan, 84
- Cuauhtlequetzqui, 261
- Cuauhtzin, 95, 95
- Cuchulchan, 264
- Cuernavaca, véase Cuauhnáhuac
- Cueva, 220; véase también Cincalco; Chicomoztoc
- Cuitláhuac, 50, 51, 58, 152-153, 156, 163, 165, 167, 229, 293
- Cuitlan, 201
- Culhuacan, 45, 64, 65, 71, 72, 145, 202, 209; Coatlican equivalente a, 88-89, 90-91; gobernantes de, 74, 79, 80, 82, 83, 90-91, 92, 245; Huémac asociado con, 248; ♀ Ilancueitl asociada con, 85, 88; los mexicas van a, 127, 130; lugar ennoblecedor, 90; Quetzalcóatl asociado con, 249; ♀ Toci asociada con, 109
- culhuas, 46, 141; casamientos con mexicas, 65, 70, 71, 84, 104, 105, 106-107, 110, 122-123, 129-130, 135, 143, 183, 188-189, 235, 246, 285; ciudades de (véase Chapultépec, Coatépec, Culhuacan; Tizaapan; Tollan); como descendientes de los toltecas, 64-65, 74, 131, 133, 135, 188-189, 207, 289; guerra con mexicas, 106-107; princesas, 65, 66, 70-71, 107, 122-123, 277
- Chalchihuitl (joya), 193
- Chalchiuhtlatónac (rey tolteca), 222-223, 229-230
- Chalco, 92
- Chapultépec, 106, 216, 257; batalla de, 122, 124, 125, 130, 229, 278; como ciudad tolteca, 135, 140; Huémac en, 206, 208, 245; los mexicas viajan a, 119, 126, 127, 129, 140, 141, 145, 207, 229; Motecuhzoma II asociado con, 215-216; sacrificios en, 140
- Charnay, Desiré, 265
- Chiapas, 223, 288
- Chichén Itzá, 10, 11, 12, 236, 268-269; como sitio tolteca, 263-264, 265, 266-267; comparada con Tula, 259, 265, 266, 267, 269
- ♀ Chichimecacihuatl, 185
- chichimecas, 46, 64, 76, 105, 109, 126, 131, 135-136, 208, 289; véase también mexicas
- Chicomóztoc (Siete Cuevas), 45, 46, 90, 104, 135, 168, 202, 237; véase también Aztlán
- Chiconahui Ehécatl, 234, 236
- ♀ Chimalaxóchitl, 118, 119-120, 123, 124, 125, 126, 131, 132, 133
- ♀ Chimalman, 194, 197, 198, 264; como diosa madre-tierra, 109, 214; como madre de Topiltzin Quetzalcóatl, 192, 193, 195, 214, 234, 248, 249, 251, 257; desnuda/indefensa, 193, 195; emparejada con/casada con Mixcóatl, 193, 195, 201, 249, 251; equivalente/vinculada con ♀ Coatlicue,

- 193, 234; equivalente/vinculada con ♀ Miahuaxihuitl, 193, 195; equivalente/vinculada con ♀ Xochiquétzal, 197, 234
- ♀ Chimáimat, 264; véase también ♀ Chimalman
- Chimalpahin, 261; compara la conquista española con el fin de los toltecas, 188-189, 228-229; Memorial breve de, 72, 73, 92, 117, 118, 121, 190, 206-207, 222; Relaciones de, 53, 57, 71-73, 77, 79, 80, 81, 82, 92, 93, 95, 118, 120-121, 122, 123, 154-155, 184, 185, 187, 189; sobre Huehue Huitzilhuitl y sus hijas, 119-121, 123, 124; sobre Huémac, 206, 207-208; sobre Ilancueitl (hombre), 91-94; sobre los gobernantes/reyes mexicas, 222-223, 228-229; sobre Tlacáélel, 187, 188; sobre Topiltzin Quetzalcóatl, 258; sobre ♀ Atotztlí, hija de Motecuhzoma I, 154-155
- Chimalpopoca (3er. rey), 50, 51, 55, 57, 58, 60, 63, 152, 152-153, 165, 178, 288-289
- Cholula, 209, 242, 292; Quetzalcóatl asociado con, 233, 234, 247, 249, 250, 252,
- Davies, Nigel, 19-20, 36, 190
- desnudez, 143; como barbarie, 125-126; de Huitzilhuitl el Viejo y sus hijas, 119, 121, 122, 123, 125; de sacerdotes, 278; de ♀ Chimalman, 193, 195; de ♀ Toci, 106-107, 108, 115, 126
- Díaz del Castillo, Bernal, 158, 162, 169, 240, 241
- Diehl, Richard, 10, 11
- diosa madre-tierra; ambigüedad del género de la, 108; ♀ Atotztlí vinculada con, 105-107, 130, 132, 145, 167; ♀ Cihuacóatl como, 109-110, 277; ♀ Coatlicue como, 109, 110, 124, 131, 132, 136-137; como generatriz, 63, 107, 108, 168; como madre de reyes, 133, 192, 221; como vieja, 108-109; ♀ Coyolxauhqui vinculada con, 131, 132, en ciclos, 109, 144, 173; ♀ Chimalman como, 109, 214; definición, 41; ♀ Ilancueitl vinculada con, 105-108, 130, 132, 145, 167; la Virgen María vinculada con la, 169, 170-172; las reinas como, 41, 105-106, 143, 144, 145; mujeres mexicas-chichimecas vinculadas con, 104-105, 126-127; nombres de la, 108-109; ♀ Toci como (véase ♀ Toci); ♀ Xochiquétzal como, 210; y los sacrificios de mujeres, 277; y Motecuhzoma I, 185, 221; y Motecuhzoma II, 185
- dioses; blancos, 250-251; como andróginos, 108, 172, 188, 211; creador, 187, 191, 234, 251, 280; culhua, 109; de la fertilidad, 204, 207; de la lluvia, 138, 139, 211, 275, 277; de la tierra, 220, 224; en pares masculino-femenino, 108; españoles, 28, 31-32; funden papeles de parentesco, 102-103, 171; madre de, 103, 104, 105-107; madre-tierra (véase diosa madre-tierra); mediación para, 131, 140, 235, 279-280; mexicas, 110; para derrotar a los españoles, 261-263; regreso de los, 216, 249, 250-251, 252, 254; reinas asociadas con, 103, 105, 144-145; residen en Tollan, 237; sacrificios a los, 116, 128, 132, 133, 133-134, 277; semidios (hombre-dios), 45-46, 191-192, 199, 283 (véase también Huitzilopochtli); toltecas, 131, 236; véase también cada uno por su nombre
- discordia, 282; véase también mujer, de discordia
- Durán, fray Diego, 53, 57, 77-79, 88, 95, 106-107, 137, 145, 167, 178-179, 209-210, 215, 243-244, 257

- Eagle, 47, 47, 261  
 Egipto, 98, 102; papeles de parentesco en, 55-56, 100, 169  
 Ehécatl (Ehécatl Quetzalcóatl; dios del viento), 199, 200, 233, 247, 249, 252, 253-254, 295  
 Eliade, Mircea, 272  
 elite, 30; poseía el conocimiento, 25, 235  
 ennoblecimiento, poder de, 49, 61, 63, 65-66, 68, 70-71, 89, 104, 120, 126-127, 184, 285, 296-287, 290; de antepasado hombre, 155, 259, 290; de Isabel, 163; de ♀ Atotztl, 96-97, 167; de ♀ Atotztl, hija de Motecuhzoma I, 147, 149, 151, 154, 157, 158; de ♀ Ilancueitl, 70, 85, 96-97, 167; lugares de, 77, 90, 92  
 escritura, 15, 17; véase también historia  
 españoles; como intrusos/ usurpadores, 291-292; dios de los, 28, 32, 262; dios que regresa asociado con, 252; escuelas de los, 31, 32; la conversión como propósito de la conquista, 29, 30, 31, 32, 35, 39-40; llegaron en año 1 Caña, 189, 252; masacre de Cholula por los, 242, 292; metodología de entrevistas de los, 30-31, 32-34; sobre el tiempo cíclico, 34; sobre un apóstol en el Nuevo Mundo, 243, 244; textos, 15-17, 27, 29, 52, 53, 55, 83, 148, 151, 154, 163, 178-179, 215, 225, 226, 227, 232, 233, 234, 237-238, 239, 240, 242, 243, 245-252, 260, 288  
 estaciones; de lluvias, 139, 207; Huitzilopochtli y las, 139; Quetzalcóatl y las, 207; sacrificio termina/inicia, 128, 139, 140-141, 142, 207, 277, 289; seca, 128-129, 139, 207, 276  
 estructuralismo, 36-38, 39  
 etnohistoriadores, 263-270, 271  
 Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, 163, 185  
 Fiji, mitos de, 288  
 flecha (*ce dcatl*), 183; concepción/fundación por, 195-196, 197, 198; de Mixcóatl, 193, 195; Motecuhzoma Ilhuicamina como, 51, 225  
*Fragment de l'histoire des anciens mexicains*, 89, 118, 121-122  
 frontera, 123, 179-182; Coatépec como, 136-137; el centro como, 220; entre lo natural y lo sobrenatural, 136-137, 140, 283; la conquista como, 178; tabú/sobrenatural, 182; Tenochtitlan fundada en, 220; véase también ciclos; marcadores de frontera  
 fuego, doméstico, 143; ritual, 68, 116, 143  
 Fuego Nuevo, ceremonia del, 68, 116, 143  
 Gallego, Pedro, 161  
 gemelos, 290; creador, 187; de Motecuhzoma I, 58, 182, 186-188, 213-214, 219; de Topiltzin Quetzalcóatl, 191, 199, 203, 211, 213, 219, 234, 243; dios de los (véase Xólotl); madre de, 185  
 genealogía, 150, 151, 152-153, 156; ausente en anales, 52; ausente en las cuentas de años, 55-56; ausente en pictografía, 52; como cíclica, 172-173; como oral, 52; contradicciones en la, 53-54, 56, 57-58, 61-62; de las reinas, 61-62; de los reyes, 40-41, 52-55, 56, 58, 155-156, 173; manipulada, 40-41, 178; tiempo medido por la, 67; validas relaciones, 40  
*Genealogía de los príncipes mexicanos*, 53, 52, 149, 150  
 generatrix: ♀ Atotztl como, 97, 130, 145, 167; ♀ Ilancueitl como, 97, 104, 108, 130, 145, 167, 249; la diosa madre-tierra como, 71, 107-108, 168

- género, ambigüedad de; de dioses y diosas, 108, 171-172, 188, 211; de ♀ Ilancueitl, 94; de mujeres sacrificadas, 122-123  
 Glass, John B., 15, 17, 21  
 Gossen, Gary H., 39  
 Grado, Alonso de; véase Alvarado, Alonso de  
 Grijalva, Juan de, 256  
 Guadalupe, Virgen de; en Extremadura, 169; en México, 169-170  
 Guatemala, 264, 268  
 Guatemzuma, 186  
 Gucumat, 264  
 Hawai, leyendas de, 99, 294  
 hermanos: los reyes como, 53-55, 63, 152-154; como equivalente de tíos, 56, 115; véase también gemelos  
 Herrera, Antonio de, 40  
 Heusch, Luc de, 38, 61  
 historia, 20-26; calendario para la, 273-279; cíclica, 173, 190-191, 211-212, 246; como profética, 22; como sagrada, 42, 272, 273-291; contradicciones en la, 37-38, 40; el pasado se conforma al presente en la, 21-22, 48, 148, 166, 225, 262, 296; el ritual confirma/transmite, 25, 275-279, 280; la conquista transforma la, 19-20, 29, 33, 36, 37, 38, 147-148, 161-162, 228-233, 237-245, 245-263, 295-296; la escuela transmite, 25; la sociedad explicada por la, 23, 273-279; mitificada, 19, 38, 39, 232-233, 271; oral, 24-25, 26, 274; realza explicada por la, 273, 279-291; tolteca, 173-174, 190-191, 211-212; tradiciones rivales de la, 23, 39; uso de la, por los mayas, 49  
*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 53, 57, 89, 94, 112, 118, 156, 184, 203, 228, 246-247  
*Historia de Tlaxcala*, 58, 97, 204-205  
*Historia eclesiástica indiana*, véase Mendieta, fray Gerónimo de  
*Historia tolteca-chichimeca*, 208, 249-250  
*Histoire du Mechique*, 64, 201, 203, 223, 247, 248  
 hombre-dios, véase dioses, semi-dioses  
 huastecos, 125-126, 222, 281-282  
 Huémac; a la orilla del agua, 214-215; antepasados/parentela de, 205; como marcador de frontera, 222, 230; como último gobernante tolteca, 128, 190, 207-208, 222, 249-250; contra Tezcatlipoca, 208, 209-210, 218, 219, 250; contra Topiltzin Quetzalcóatl, 199, 208, 209-210; Culhuacan asociado con, 248; en Cincalco, 206, 207, 208, 215, 216, 250, 257; en Chapultépec, 207, 208, 245; esposa de, 208; Motecuhzoma II asociado con, 215-216; muerte de, 245, 249-250, 257; sucedió a Topiltzin Quetzalcóatl, 245, 251, 257; Tezcatlipoca equiparado/vinculado con, 199, 205, 208, 209-210; Tlacaélel vinculado con, 213, 218-219; Tollan asociada con, 205, 206, 207, 208, 222, 245, 250; Topiltzin Quetzalcóatl equiparado/vinculado con, 205-210, 211, 212, 218, 230, 245, 257, 289; y Apanécatl, 213, 214; y Xipe Tótec, 209, 216  
 Huéztin, 73; como gobernante, 77, 90-91; esposa de, 72, 74, 74, 75, 76, 77  
 Huitzilhuilit, 50, 55, 57, 63, 87, 152-153, 165, 198; antepasados/parentela de, 76-77, 152; como primer rey, 84, 87-88, 153; como segundo rey, 49; esposa de, 183, 184, 187-188, 196, 197; hijos/descendientes de, 58, 152, 182-183, 184, 187, 228  
 Huitzilhuilit el Viejo (Huehue Huit-

- xilfhuitl), 46, 124, 125; antepasados/parentela de, 117, 184; desnudo, 119, 121, 122, 123, 125; hijas de, 119-127, 129, 141, 142, 143, 278; sacrificado, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 141, 142, hijos de, 118, 120-122
- Huitzillatl, 82, 82
- Huitzilopochtli, 56, 112, 133, 134, 141-143, 192, 229; Apanécatl y, 214; ♀ Cihuacóatl y, 188; como colibrí, 113, 139; como hombre y dios, 45-46, 191; como señor de las aguas terrestres, 138, 276; como serpiente de fuego, 111, 114, 259, 275, 295; como Tezcatlipoca, 202-204; contra Tláloc, 138; ♀ Coyolxauhqui y, 113, 115, 135, 138; descendientes de, 185-186; el sol asociado con, 136, 137-138, 278; estación seca asociada con, 139; Jesús equiparado con, 172; los reyes representan a, 279, 283; manifestaciones de, 204; nacimiento milagroso de, 110-112, 113, 124, 136, 137, 171-172, 182-183, 204-205, 275; obliga a los mexicas a migrar, 106-107, 138, 261; remplaza a Quetzalcóatl, 212; sacrificio por, 113, 138, 245; templo de, 135-136, 211; y ♀ Toci, 103, 109, 143; y Topiltzin Quetzalcóatl, 201, 208, 245, 261
- Huitzililton, 229; véase también Huitzilopochtli
- Huitznahua, 275
- Huitznáhuac, 193
- ♀ Ilamatecuhtli, 109; véase también diosa madre-tierra
- Ilancueitl; como rey, 91-94; e ♀ Ilancueitl, 92-94
- ♀ Ilancueitl, 62, 63, 68, 75, 78, 81, 82, 86, 95; agricultura asociada con, 76, 89-90, 90; antepasados/parentela de, 74, 76, 82, 89, 105-107; Coatlichan asociado con, 83, 85, 88-91, 94, 96, 144; ♀ Coatlicue asociada con, 205; como abuela de Acamapichtli, 95-96, 145-146; como *cihuacóatl*, 110; como cuñada de Acamapichtli, 96; como esposa de Acamapichtli, 62-63, 64, 65-66, 70, 71, 74, 77, 79-80, 81-88, 89, 96, 145-146, 167; como falda de vieja, 62, 76, 82, 109; como generatriz, 96-97, 104, 108, 130, 145, 167, 249; como gobernante por derecho propio, 89, 95, 147, 167; como hermana de ♀ Atotztl, 73-77, 80, 96, 158, 167; como madre/tía de Acamapichtli, 80, 83, 94-95, 96, 145-146; Culhuacan asociado con, 85, 88; diosa madre-tierra vinculada con, 104-107, 108, 130, 132, 145, 167; e Ilancueitl, 92-94; e Iztacmixcóatl, 109; funde papeles de parentesco, 62-63, 64, 65, 70, 79, 81-88, 94-96, 145, 167; hijos de, 95, 96; la tierra asociada con, 144; otros maridos de, 74, 76, 77, 83, 95, 97, 98, 109, 249; poder ennoblecedor de, 70, 85, 96, 167; reina africana comparada con, 285-287; repeticiones del nombre de, 84, 91n, 97, 223; sexualmente ambigua, 94; texcocana, 97; y Acamapichtli el Viejo, 83; y Coxcoxtli, 95; y Huetzin, 74, 76, 77; y Quetzalcóatl, 249; y Tezozómoc el Viejo, 97, 98; y ♀ Atotztl, como intercambiables, 62, 73-77, 80, 94-96, 97, 105-107, 130, 132, 133, 145, 146, 157, 167
- ♀ Ilancueitl, hija de Motecuhzoma II, 223
- ♀ Ilancueitl Atotztl, 97
- Ilhuicamina, véase Motecuhzoma Ilhuicamina
- incas, 59, 98
- incesto: real, 70, 71, 97-98, 100, 101, 102, 103, 104, 131, 135, 291; sobrenatural, 102; tabú, 102

- Inframundo, 139; deidades del, 90, 119, 144; entrada al, 140, 220 (véase también Xicócoc)
- Ipalnemouani, 250
- Iquéhuac, 155, 156
- irrigación, 138, 276, 285
- Isabel (♀ Tecuichpo), 63, 68, 152-153, 158-168; ♀ Atotztl, hija de Motecuhzoma I, equivalente a, 158, 161, 163-164, 166; como Miahuaxóchitl, 159, 184-185; derecho a reinar de, 62, 159, 161, 163, 166; glifo diadema de, 161; hermanos y hermanas de, 159-161; hijos de, 161; matrimonios de, 147-148, 159, 161-163, 164-166, 168, 293; muerte de, 158; poder ennoblecedor de, 163; termina/inicia ciclo, 147-148, 167, 168, 173; y Cortés, 161, 168; y Cuauhtémoc, 147-148, 161-163, 164-166, 293
- Izcacahuatzin Opochtli, 72, 73, 92, 93, 94; véase también Opochtli Iztahuatzin
- Izcóatl (4o. rey), 47-48, 50, 54-55, 57, 59-60, 63, 149, 150, 151, 152-153, 164, 165, 186; abuelo de Motecuhzoma I, 185; antepasados/parentela de, 151; esposa de, 184; hermano de Motecuhzoma I, 58; sucesión de, 155; y la serpiente, 51
- Itzcuahtzin, 93, 94
- Itzcuahtzin el Joven, 94
- Itzcuahtzin el Viejo, 92, 93
- Ixtlilxóchitl, 53, 57, 74, 74, 76, 77, 91, 123, 159, 166, 185, 198, 212, 223; sobre Hueyac, 205, 209; sobre los hijos de Motecuhzoma I, 151, 156; sobre los nueve reyes de Tollan, 230; sobre los toltecas, 192, 196; sobre Topiltzin Quetzalcóatl, 192, 196, 204, 258, 281
- Ixxóchitl, 82, 82
- Iztaccaltzin, 192
- Iztacmixcóatl, 104, 109, 192, 249; véase también Mixcóatl
- Iztahuatzin, 95, 95
- Iztapantzin, 74
- Jacinto Ue Canek, rey, 224
- Jesucristo, 172, 252
- Jiménez Moreno, Wigberto, 190, 265, 266, 267, 268
- joya, fecundación por medio de, 183, 192-193, 198
- Juana, reina de España, 170
- Juego de pelota, 115, 138, 276
- Kachin de Birmania, 26
- Kamehameha, 294
- Kanecneo, 293
- Kirchhoff, Paul, 190
- Kubler, George, 267
- Kukulcan, 264, 266
- lago de Texcoco, 15, 45-46
- Landa, Fray Diego de, 266
- Las Casas, Fray Bartolomé de, 40, 250-251, 266
- Leach, Sir Edmund, 38, 100
- León-Portilla, Miguel, 235
- Leyenda de los soles, 53, 57, 128, 139, 140, 155, 198, 207, 211, 251; sobre Topiltzin Quetzalcóatl, 193-195, 197-199
- Lienzo de Tlaxcala, 162, 179
- lluvia, dios de la, 136, 138, 211, 275, 277
- lluvias, época de, 139, 207
- López de Gómara, Francisco, 250
- Lueji, reina, 286
- luna, 136, 137, 139
- Maeconetzin, 196, 209; véase también Topiltzin Quetzalcóatl
- maíz, 145
- maories, 48
- Mapa, 17, 52
- Mapa Tlotzin, 77
- marcadores de frontera: ambiguos, 182, 219; anómalos, 182, 189, 219, 222; como sagrados, 219; el sacrificio como (véase sacrificio); en el borde, 219-221; en el cen-

- tro, 220; entre el cuarto y el quinto sol, 129, 212; entre los dioses y los hombres, 191; Huémac como, 222, 230; la serpiente emplumada como, 234; los españoles crean, 231; los reyes como, 212; Motecuhzoma I como, 174, 177, 179, 182, 188, 189, 219, 221-222, 230; los rituales como, 68; Motecuhzoma II como, 174, 177, 179, 182, 189, 215, 219, 223, 224-225, 230, 231, 260, 261; mujeres como (véase ciclos, mujeres completan/inician); Topiltzin Quetzalcóatl como, 177-178, 189-190, 191, 211, 212, 219, 221-222, 230, 234, 259, 261
- Margán, Carlos R., 10
- María, 148, 169, 170, 223
- Marina, 238, 241
- matrimonio: con el hijo del hermano del propio padre, 164; con el hijo del hermano del padre del propio padre, 63, 151, 164, 165; con la hija del hermano del padre del propio padre, 83, 164, 165; con salto de generación, 54, 82, 83, 94-95; incestuoso (véase incesto); mexica-culhua, 64-65, 70, 84, 104-105, 106-107, 109-110, 123, 130, 134-135, 141-143, 183, 188-189, 235, 246, 285, 290
- Maxtla, 60
- mayas, 59; calendario de los, 23; escrituras de los, 25, 187, 264; influencia náhuatl sobre, 264; influencia tolteca en los, 264-265; mito de los gemelos creadores de los, 187; quiché, 264; regicidio ritual de los, 288; saga de Topiltzin Quetzalcóatl y los, 236, 264, 266; serpiente emplumada de los, 264, 266, 267, 269; sobre el regreso del rey, 241; sobre los toltecas, 263-264; sobre Motecuhzoma, 223-224, 264-265; yucatecos, 264-265
- mediadores; entre los dioses y los
- hombres, 131, 140, 235, 279, 280; la serpiente como, 137, 280; los reyes como, 279, 280; los toltecas como, 131, 140; Quetzalcóatl como, 235
- Mendieta, fray Gerónimo de, 30, 35, 53, 56, 57, 84, 104, 154, 192, 257, 266
- Mendoza, virrey, 247
- Mexi Chalchiuhtlatónac, 222-223, 229
- mexicas (chichimecas/tenochcas), 77-80; agricultura de los, 141; bárbaros, 64, 65, 105, 110, 129, 131, 285, 290-291; ciudades de los, 45-47, 64, 126-127; (véase también Tenochtitlan); como cazadores, 64; como extranjeros, 284; como usurpadores, 207-208, 261, 290-291; dioses de los, 109-110; (véase también Huitzilopochtli); el agua identificada con, 127; en Coatepec, 127, 129, 140, 145; en Culhuacan, 127, 129-130; en Chapultépec, 117, 126, 127, 129, 140, 141, 145, 207, 229; en Tollan, 117, 127, 129, 140; gobernantes de los, 117, 188-189, 212, 222, 229; (véase también reyes y realeza); guerras de los, 106-107, 135; migraciones de los, 45, 106-107, 113, 115, 117, 126, 128, 129, 132, 135, 138, 140-143, 145, 207, 229, 261, 278, 282, 284, 289; sacrifican mujeres, 116, 128, 129, 132, 135, 140-141, 143, 145, 289; se casan con culhuas, 64-65, 70-71, 84, 104, 106-107, 109-110, 123, 130, 134-135, 143, 183, 188-189, 235, 246, 285, 289-290
- ♀ Miáhuatl, 185
- ♀ Miahuaxhuilitl, 152-153, 193; ♀ Coatlicue vinculada con, 183; como madre de Motecuhzoma I, 184, 187-188; ♀ Chimalman vinculada con, 193, 195; ♀ Miahuaxóchitl idéntica a, 184-185; y

- Huitzilhuilitl, 183, 184, 187-188, 195, 197
- ♀ Miahuaxóchitl, 159, 183, 184; véase también Isabel; ♀ Miahuaxhuilitl
- Mictlan, 215
- mito; astronómico, 136, 137, 271; e historia, 19, 38, 39, 232-233, 271
- Mixcoa, 201
- Mixcoatépétl, 201
- Mixcóatl/Camaxtli, 194, 198; ♀ Coatlicue casada con, 205; como padre de Topiltzin Quetzalcóatl, 192, 201, 234, 249, 293; como parte de Tezcatlipoca, 203; ♀ Chimalman casada con, 193, 195, 201, 247-248, 249, 251; flechas de, 193, 195; Huitzilhuilitl vinculado con, 195-196; Huitznáhuac conquistado por, 193; Totépeuh equivalente a, 193, 201-202, 234, 249, 293
- mixtecos, 236, 269
- Molina, fray Alonso de, 30
- Montezuma (véase también Motecuhzoma Xocóyotl)
- Motecuhzoma; como dios de la tierra, 219-220, 224; como mesías para derrotar a los españoles, 222, 223-224; como primer rey mexica, 222, 228; los mayas sobre, 223-224, 264-265; Topiltzin Quetzalcóatl equivalente a, 177, 224
- Motecuhzoma Cortés Xochitlmáztli, María, 162
- Motecuhzoma Ilhuicamina (Motecuhzoma I/Motecuhzoma el Viejo, 5o. rey), 11, 50, 51, 54, 57, 63, 150, 152-153, 164, 178-188; antepasados/parentela de, 58, 152, 182-183, 184, 185, 187-188, 199, 221, 228; brazaletes emplumado de, 179, 180, 181; búsqueda de Aztlan por, 137, 145; como anómalo, 189; como legislador, 60; como marcador de frontera, 173-174, 177-178, 179, 182, 188, 219, 221, 223, 224, 230, 231, 260, 261-262; como último rey, 59, 189, 225; comparado con Kaneoneo, 293-294; Chapultépec asociado con, 215; distinto de otros *tlatoque*, 178-179, 180, 181; en Cincalco, 215,

- 182, 188, 219, 221, 230; como segundo Motecuhzoma, 222-223; concepción/nacimiento de, 182-183, 192, 193, 196, 197, 198, 199; diadema de, 51, 178-179; distinto de otros *tlatoque*, 178-179, 180, 181; el sol asociado con, 187; esposa de, 184-185; hermano/gemelo de, 58, 182, 186-188, 213-214, 219; hija de (véase ♀ Atotoztli, hija de Motecuhzoma I); hijo de, 155, 156; Huitzilhuilitl asociado con, 58, 152, 182-183, 184, 187-188, 228; Huitzilopochtli y, 182-183; la diosa madre-tierra y, 185, 221; nietos de, 149, 154-155; nombres de, 223, 225, 226-227, 228; se funde con Motecuhzoma II, 173-174, 177, 178-179; su nombre, alterado, 225-228, 261; sucesión después de, 62, 148-157; textos de autores españoles sobre, 151-154, 178-179, 225, 226, 227, 228; Topiltzin Quetzalcóatl vinculado con/emparejado con, 41-42, 188-189, 192-193, 196, 197, 198, 212-219, 219-220, 221, 230, 231; y las flechas, 51, 225; y Tlacaélel, 186-188, 212-213, 218, 219
- Motecuhzoma Xocóyotl (Motecuhzoma II/Motecuhzoma el Joven, 9o. rey), 11, 40, 50, 63, 152-153, 160, 165, 178-188; a la orilla del agua, 220; antepasados/parentela de, 156, 185; Apanécatl asociado con, 214; brazaletes emplumado de, 179, 180, 181; como deidad terrestre, 220; como legislador, 60; como marcador de frontera, 173-174, 177-178, 179, 182, 189, 215, 219, 223, 224, 230, 231, 260, 261-262; como último rey, 59, 189, 225; comparado con Kaneoneo, 293-294; Chapultépec asociado con, 215; distinto de otros *tlatoque*, 178-179, 180, 181; en Cincalco, 215,



- 216; esposa de, 184-185; hermano de, 58-59; hijos de, 62, 66, 147, 158-161, 163, 166, 167, 223, 292 (véase también Isabel); Huémac asociado con, 215-216; la diadema de, 51, 159, 179; las diosas madre-tierra y, 185; muerte de, 188-189, 289, 293; se funde con Motecuhzoma I, 173-174, 177, 178-179; textos de autores españoles sobre, 179-180, 215, 289; Topiltzin Quetzalcóatl vinculado con, 189, 191, 230, 231, 261; y Cortés y los españoles, 51, 158-159, 181, 210, 213, 215-216, 217, 218, 219, 238, 239-240, 241-242, 256-257, 291-292
- Motolinía, fray Toribio de, 30, 32, 53, 57, 84, 154, 156, 249, 257
- mujer, ambigüedad de género de la, 122; de la discordia, 12, 41, 106-107, 171, 184, 277 (véase también reinas); ennoblece reyes (véase ennoblecimiento, poder de); fusión de papeles de parentesco de, 62-63, 64, 65, 66, 70, 79, 81-88, 94-96, 101, 101-102, 105-106, 107-108, 109, 122-123, 135, 144, 145, 166-167, 169, 171, 184, 196; más de un papel de parentesco, 55, 65, 66, 70, 71-73, 77, 79, 80, 92, 96, 135, 145; sacrificada, 41, 104-105, 113, 116, 117, 123-124, 126-127, 128, 129, 130, 131, 132, 133-134, 135, 139, 140, 141, 142, 143-144, 145, 196-197, 228, 229, 277, 289; termina/inicia ciclos, 61, 116, 128, 129, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 147-148, 157, 167, 168, 173-174; tierra/agricultura asociada con, 287 (véase también diosa madre-tierra)
- Muñoz Camargo, Diego, 57-58, 97, 205
- Náxxit, 236-237; véase también Topiltzin Quetzalcóatl
- Náxxitl, 251-252; véase también Topiltzin Quetzalcóatl
- náhuatl, 17, 31, 45, 251; centro en, 220-221; influencia en los mayas, 264-265; terminología de parentesco del, 55, 56, 157
- Náuhuyotl, 64-65, 74, 78, 79, 80, 207
- Nazareo de Xaltocan, don Pablo, 53, 95, 96, 184
- Nezahualcōyotl, 97, 180
- Nezahualpilli, 180
- Nicholson, H. B., 10, 271
- nonoalcas, chichimecas, 208
- Nonohuácatl, 72, 73, 74; véase también Náuhuyotl
- nopal, 212
- Nopaltzin, 74
- Oaxaca, 268
- Ocelotl, Martín, 257
- Ochpaniztli, ceremonia, 171-172
- Olmos, fray Andrés de, 32, 246; véase también Historia de los mexicanos por sus pinturas; Histoyre du Mexique
- Ometehuatl, 108
- Ometecuhtli, 108
- Ometéotl, 108, 188, 250
- Opochtli (Opochtzahuatzin), 79
- Opochtli Iztahuatzin, 72, 72, 78, 79, 80
- Origen de los mexicanos, 53, 57, 118, 164, 201-202, 204, 207, 245
- otomíes, 224
- Ozomatecuhtli, 184
- Ozomatztintecuhtli, 183
- Pabir de Nigeria, 66
- pames, 224
- Panquetzalstli, ceremonia, 172, 275-276, 295
- Papantzin, 196
- parentesco, papeles y patrones de, 157; de las mujeres, 62-63, 64, 68-69, 70, 79, 81-88, 94-96, 98, 101, 101, 102, 105-106, 107-108, 109, 122-123, 135, 145, 146; de los dioses, 102, 170; de los hom-

- bres, 56, 95-96, 101, 115; (véase también hermanos); el rey está por encima, 99; en Egipto, 56-57, 100, 169; en la Biblia, 169; ignorado (véase incesto); la generación en el, 55-56; más de uno, 55, 65, 66, 70, 71-73, 77, 79, 80, 92, 96, 135, 145; se funden/son intercambiables, 56, 62, 63-64, 65, 68, 70, 81-88, 94-96, 97-98, 101, 101-102, 105-106, 108, 109, 115, 117-127, 132, 134-135, 144, 145, 146, 167, 169, 171, 184, 196-197
- pictografías, 15, 24, 30, 49-51, 53, 149
- Pixahua, 74
- Plano en papel de maguay, 53, 57-58
- plumas, fecundación por, 111, 137, 183, 185
- Póchotl, 74, 74, 122-123
- Polinesia, reyes de la, 283-287, 293-295
- Popol Vuh, 187, 264
- Prem, Hans J., 24
- pulque, 196, 204, 280, 281-282
- Quauhtlicac, 276
- Quetzalcóatl; Acamapichtli asociado con, 199-201; antepasados de, 234; atributos de, 234; como deidad creadora, 203, 234, 251; como deidad suprema, 250; como dios de la fertilidad, 203-204, 207; como dios patrono, 211; como dios que se fue y regresará, 218, 249, 250, 252, 291-292; como Ehécatl (dios del viento), 199, 200, 233, 247, 249, 252-254, 259, 295; como mediador, 235; como Venus/estrella de la mañana, 192, 199, 204, 211, 234, 252, 259; como Xólotl, 234, 247, 259; Cortés confundido con, 218, 219, 222, 239, 245-246, 252, 254, 256, 259-260, 291-292, 294-296; Certés no confundido con, 241; cuarto sol asociado con, 252; Cul-
- huacan asociado con, 249; culto de, 233-234, 247; Cholula asociada con, 233, 234, 247, 249, 250, 252; e ♀ Ilancueitl, 249; el año I Caña asociado con, 252, 280; hermano/gemelo de, 203, 211, 219, 234, 243; Huémac asociado con, 210, 218; Huitzilopochtli vinculado con, 199-201, 212; la época de lluvias asociada con, 207; legítima la realeza, 236, 259, 289; mito africano similar a, 280-281; oficios asociados con, 243-244, 251; Tlapallan asociado con, 252-254; Tollan asociada con, 237-238, 252-254, 259, 280; Topiltzin Quetzalcóatl fundido con, 202-204, 205, 234, 247, 252, 259, 280 (véase también Topiltzin Quetzalcóatl); y la serpiente emplumada, 199, 234, 252, 259; y Tezcatlipoca, 199-201, 202-204, 205, 210, 218, 219, 234, 252, 259
- Quetzalmachóncatl, 179, 180, 181
- ♀ Quetzalcóchitl, 196-197, 198; antepasados/parentela de, 128, 129, 229, 277; ♀ Chimalaxóchitl vinculada con, 131, 132; como diosa madre-tierra, 173; ♀ Coyolxauhqui vinculada con, 131, 132; sacrificada, 128, 132, 133-134, 139, 141, 142, 207, 277
- quiché, mayas, 264
- Quilaxtli, 109, 193
- Quisteil, rebelión de, 224
- radiocarbono, fechamiento por, 268
- regicidio, 60, 287, 288-289, 293
- reinas, 61-69; como madres de dioses, 41, 103, 104, 106, 143-145; como marcadores de frontera, 144; como mujeres de la discordia, 289; funden papeles de parentesco/son equivalentes, 65, 70, 101-102, 105-106, 144, 157-158, 161, 163-164, 166; gobiernan por derecho propio, 61-64,

89, 94, 107, 120, 147, 159, 161, 163, 166, 167, 286-287; la Virgen María comparada con, 148; poder ennoblecedor de las, 49, 61, 63, 66, 69, 70, 71, 85, 89, 96, 104, 120, 126-127, 157, 184, 285, 286-287, 289-290, 291; sacrificadas, 41, 289; véase también cada una por su nombre

*Relación de la genealogía*, 53, 57, 201-202, 204, 206-207, 245

Relaciones Cano, 163, 166, 247, 248; véase también *Origen de los mexicanos*; *Relación de la genealogía*

repeticiones de nombres, 91n, 96-98, 190

reyes y realza, 49-61; asesinado (regicidio), 60, 287, 288-289, 293; como cíclico/intercambiable, 40-41, 56, 60, 66, 99-100, 168, 173, 177, 178, 225; como deidad creadora, 280; como descendientes de los toltecas, 100-101, 188-189; como extraño/extranjero, 283, 285, 294, 295; como hermanos/grupos de hermanos, 54, 56-59, 63, 152-154, 156-157; como hombre-dios, 279, 280, 290; como marcador de frontera, 212-213; como mediadores entre los dioses y los hombres, 279, 280; como representantes mortales de los dioses, 279, 283; como situados por encima del orden social, 71, 99, 283; como *tlatoque*, 149, 214, 279; como único representante de su generación, 56, 58-59; comparados con otras culturas, 60-61, 279-291, 293-294, 295-296; Cortés como, 293-295; descendiente de la diosa madre-tierra, 133, 192, 221; di-vino/sagrado, 279; duplicado/con gemelo, 290; el cosmos identificado con, 60, 293; el sacrificio regenera, 289, 293; el sol asociado con, 283, 285; en número de nue-

ve, 229; ennoblecido por antepasado hombre, 155, 260, 290; ennoblecido por reinas, 49, 61, 63, 65-66, 69, 70-71, 85, 89, 96, 104, 120, 126, 157, 184, 285, 286-287, 289, 291; la historia explica, 273, 279-291; listas genealógicas de, 40, 52-54, 56, 58, 152-153, 155-156, 173; los rituales explican, 279; matrimonios entre, 54-55, 99, 188-189; (véase también incesto, real; orden de sucesión de los, 56, 57, 58-59, 99-100, 149, 152, 154, 155, 156, 167, 202, 222-223; Quetzalcóatl como fuente de, 236, 259, 289; regresan, 240, 241, 242, 250, 262; rompen restricciones sociales, 278, 281, 282; suprema víctima sacrificial, 287-288; toltecas, 64, 211, 223, 229, 247; (véase también Topiltzin Quetzalcóatl); y la historia sagrada, 273, 279-291

Richards, Audrey I, 21, 23, 24, 48

ritual, 171-172, 295; agrícola, 276; calendario, 21, 22, 273-274, 275; como marcador de frontera, 68; fuego, 68, 116, 143; historia transmitida por, 24-25, 274-279, 280; realza explicada por, 279; regicidio, 287, 288-289, 293; relaciones políticas confirmadas por, 276-277; sacrificio, 143-144, 276, 277

Rwanda, 60-61

sacrificio; como unificador, 129; de Huitzilfuitl el Viejo y sus hijas, 117, 118, 119, 120-121, 123, 124, 141, 142, 143, 229; de mujeres, 41, 105, 113, 116, 117, 123, 124, 126-127, 128, 129, 130, 132, 133-134, 135, 139, 140, 141, 142, 143-144, 145, 196-197, 229, 276-278, 289; de ♀ Coyolxauhqui, 111, 112, 113, 115, 116, 126-127, 129, 132, 133-134, 138, 141, 142,

275, 276; de ♀ Quetzalcóatl, 128, 132, 133-134, 139, 141, 142, 207, 277; de ♀ Toci, 115-116, 127, 130, 132, 134, 143-144, 171-172, 276-277; de ♀ Yaocchuatl, 277; del rey, 287-288; discontinuidad en, 134; en Chapultépec, 140; impone migración mexicana, 116, 128, 129, 132, 135, 140-141, 145, 289; los dioses exigen, 113, 116, 128, 132, 133, 134, 138-139, 215, 244, 277-278; lugares para el, 115-116, 140; mutilación en, 112, 134, 142; para cambiar las estaciones/traer lluvia, 128-129, 139, 141, 142, 207, 276-277, 289; por el corazón, 113, 115, 128, 129, 132, 133-134, 139, 142, 288; prohibido por Quetzalcóatl, 250; realza regenerada por, 289, 293; relaciones políticas confirmadas por, 142, 289; ritual, 143, 171-172, 276, 278; termina ciclo, 68, 116, 128, 139, 140-141, 142, 145

Sahagún, fray Bernardino de, 30, 32, 33, 53, 110, 113, 115, 136, 139, 204, 215, 265, 275; sobre Cortés como Quetzalcóatl, 256; sobre la saga de Topiltzin Quetzalcóatl, 190, 206, 253-256, 281; sobre los toltecas, 133, 236, 255-256

Sahlins, Marshall, 38, 283

santo Tomás, apóstol, 243, 257, 295

sequía/estación seca, 129, 139, 207, 276

serpiente; cerro de la (véase Coatepec); ♀ Coatlicue y, 137; como mediadora, 137, 280; de fuego, 111, 114, 259, 275, 295; emplumada (véase serpiente emplumada); Izcoatl y la, 51

serpiente emplumada, 236; como marcador de frontera, 234; como mediadora, 280; Cortés asociado con, 295; en Chichén Itzá, 259;

en Teotihuacan, 259; en Tollan, 236, 280; en Tula, 259; los mayas y la, 264, 266, 267, 269; Topiltzin Quetzalcóatl/Quetzalcóatl asociado con, 199, 234, 252, 253, 259; y el año I Caña, 234

siglo (52 años), 21, 52; véase también ciclos

sol; Acamapichtli asociado con el, 144; calendario por el, 15, 21, 68; Huitzilopochtli asociado con, 136, 137-138, 278; Motecuhzoma I asociado con, 187; Quetzalcóatl asociado con, 252; relación sol-tierra, 136, 137, 141; reyes asociados con, 283, 285; Tonalán como lugar del, 136

sol, edades del, 21; cuarta, 129, 192, 193, 212, 252; frontera entre, 129, 212; la conquista termina, 35; quinta, 35, 68, 129, 135-136, 212

swazy, mitos, 288

Tapia, Andrés de, 250

Tecpancaltzin, 192, 196, 197, 198

♀ Tecuichpo, véase también Isabel

Templo Mayor, 136, 138, 211, 275, 276; véase también Coatepec

Ténoch, 47, 229

tenochcas, 45-47; véase también mexicas

Tenochtitlan, 11, 127, 130, 145; barrios de, 213, 273, 276, 277; cactus asociados con, 46-47, 47, 87, 159, 160; Coatepec y (véase Coatepec); destruida/derrotada, 28, 218; en la frontera, 220; en la Triple Alianza (véase Triple Alianza); fundación de, 45-47, 106-107, 220, 229, 235-236, 261; guerras de Cuauhnáhuac con, 183; importancia de, 45; Topiltzin Quetzalcóatl asociado con, 235-236

Teoculhuacan, 45, 202; véase también Culhuacan

- Teotihuacan, 259, 265, 269  
 tepanecas, 46; ciudad de los (véase Azcapotzalco)  
 tepehuas, 224  
 Tepepolco, 32  
 Tepeu, 264; véase también Totépeuh  
 Tepeyácac, 170  
 ? Teteoinnan, 109  
 Teuhctléhuac, 82, 82  
 Texcoco, 45, 48, 52, 97  
 textos indígenas, 53; véase también por el nombre de cada uno  
 Tezcatlipoca, 247; como deidad cuatripartita, 202-203, 204; contra Huémac, 208, 209, 218, 219, 250; contra Topiltzin Quetzalcóatl, 208, 245, 248, 257; Huémac equivalente a, 199, 205, 208, 210; Huitzilopochtli como, 203, 204; Mixcóatl como, 203; Topiltzin Quetzalcóatl vinculado con/ equivalente a, 201, 202-204, 205, 210, 218, 219, 234, 252, 259  
 Tezozómoc, 54-55, 63, 97, 149, 150, 151, 152-153, 153-154, 155, 157, 164, 165, 184; y Cuauhtémoc, 164-166  
 Tezozómoc el Viejo (Huehue Tezozómoc), 78, 92, 93, 97, 98  
 Thompson, J. Eric s., 266  
 tiempo, como cíclico, 22, 34, 36-37, 67, 246  
 tierra, 221, 288; dios, 220, 224; ? Ilancueitl asociada con, 144; y cielo, 280; y sol, 136, 137, 140; véase también diosa madre-tierra  
 Tira, 17, 53  
 Tira de Tepechpan, 53, 118  
 Titlacauan, 204; véase también Huitzilopochtli  
 Tizapan, 106, 115, 126, 127, 135, 143, 145; véase también Cuahuacan  
 Tizoc (7o. rey), 50, 51, 57, 60, 63, 149, 150, 151, 152-153, 154-155, 156, 165, 178  
 Tlacáélel, 186-188, 213-214, 218, 218-219, 290  
 Tlacahuepan (Pedro), 160, 161, 204; véase también Huitzilopochtli  
 Tlacopan, 45, 48  
 Tlahuizcalpantecuhtli, 192, 234, 252, 259; véase también Venus  
 Tláloc, 136, 138, 211, 275  
 Tlalocan, 215  
 Tlalotzin, 229  
 Tlapallan, 200, 252, 253, 254; Huehue, 205; Tlillan, 204; Topiltzin Quetzalcóatl asociado con, 245, 247, 251, 252, 253  
 Tlatelolco, 47  
 tlatoani (tlatoque), 149, 179, 180, 181, 214, 279; véase también reyes y realeza  
 ? Tlazoltéotl, 109  
 Tlillan Tlapallan, 204  
 Tloque Nauque, 250; véase también Ometéotl  
 ? Toci (diosa madre-tierra), 112-113, 133, 146; al fin del ciclo, 109; ? Atotzotli/ ? Ilancueitl como equivalentes/vinculadas con, 105-107, 131, 132; ? Chimalaxóchitl vinculada con, 131, 132; ? Coatlicue/ ? Coyolxauhqui vinculada con, 124-125, 131, 132; como andrógina, 108, 172; como diosa patrona, 109, 213; como generatriz, 107-108; desollada (desnudez de), 108-107, 108, 115-116, 126, 134; fusión/papeles contradictorios de, 107-108, 109; Huitzilopochtli y, 108, 109, 143; la Virgen María comparada con, 171, 172, 173; otros nombres de, 107, 109, 171, 214; personificada, 277; sacrificada, 115-116, 126, 127, 130, 132, 134, 143, 171-172, 277; tlatoani emparejado con, 214  
 Tollan, 74, 194, 246, 263; caída/ abandonada, 129, 191, 222, 249-250, 260; Coatépéc identificado con, 137; como ciudad tolteca, 64, 135, 208, 209, 254-255; como

- puerta, 237; como sagrada, 237; como virgen de la civilización, 259, 260; Huémac asociado con, 206, 208, 222, 245, 250, 251, 257; la serpiente emplumada en, 236, 280; los dioses residen en, 237; los mexicas en, 117, 127, 129, 140; Teotihuacan identificado como, 265, 269; Topiltzin Quetzalcóatl asociado con, 74, 74, 189, 190-191, 199, 203-204, 222, 232, 237, 244, 247, 248, 251, 252, 253, 257, 259, 260, 280; Tula identificada como, 13, 255-256, 265, 266, 267, 269-270; Xicócoc y, 140  
 toltecas; agricultura de los, 131; ciudades de los (véase Chapultepec; Coatépéc; Tollan); como artesanos, 236, 254-255; como civilizados, 131, 236, 237; como mediadores, 131, 140, gobernantes de los (véase Huémac); descendientes de los (véase cultura; reyes y realeza; mexicas); dioses de los, 131-133, 211-212; fin de los, 64, 129, 133, 173, 188-189, 207, 211-212; historia de los, 173, 190-191, 211-212; influencia en los mayas, 264-265; los mayas sobre los, 263-264; reyes de los, 64, 207, 211-212, 223, 230, 247; (véase también Topiltzin Quetzalcóatl); sacrificios por los, 133, 140; serpiente emplumada de los, 236; sitios de los, 135, 140, 263-264, 265, 267, 268  
 toltecas chichimecas, 208  
 Tonalan, 136  
 ? Tonan, 107, 109, 170, 172; véase también ? Toci  
 Tonatiuhichan, 215  
 Topiltzin Ácxitl Quetzalcóatl, 206  
 Topiltzin Maeconetzin, 209  
 Topiltzin Quetzalcóatl, 188-212, 231-270; a la orilla del agua, 214, 220; Acamapichtli vinculado con, 199, 201; Achitómétl vin-

- culado con, 202, 246; antepasados/parentela de, 192, 193, 195-197, 201, 202, 204, 207, 210, 214, 220, 221, 230, 234, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 257, 293; arqueólogos sobre, 263, 270; artesanos asociados con, 245; borracho de pulque, 300, 204, 280, 281-282; como agente cosmogónico, 247-248, 280; como anómalo, 199; como historia mitificada, 232-233, 271; como hombre real, 232, 263; como hombre y dios, 192, 199, 212, 246-247, 252, 259, 280; (véase también Quetzalcóatl); como marcador de frontera, 177, 189, 191, 211, 212, 219, 221, 230, 234, 259, 260-261; como mediador, 234-235; como mito astronómico, 272; como primero/último rey tolteca, 56, 74, 189, 190, 212, 234, 247, 289; como sacerdote, 254, 259, 264; como santo cristiano, 233; como tolteca, 261; como Topiltzin, 245; como Venus, 204; con gemelo/duplicado, 191, 199, 211, 213, 219, 234, 243; concepción/nacimiento de, 192-193, 195-196, 197, 198, 252; contra Huémac, 199, 208, 209; Cortés confundido con, 215, 219, 222, 238, 245-246, 252, 254, 256, 259-260, 291-292, 294-296; Cortés sobre, 238, 239, 240; Culhuacan asociado con, 245; el año 1 Caña asociado con, 195, 196, 206, 252, 280; Cholula asociada con, 233, 234, 247, 249, 250, 252; enemigos de, 201-202, 213, 314, 245; esposa de, 249; et-nohistoriadores sobre, 263-270, 272-273; exiliado, 10-11, 203-204, 206, 248; hijo de, 74; Huémac equivalente a/vinculado con, 205-209, 211, 212, 218, 230, 245, 257, 289; Huitzilopochtli vinculado con, 199-201, 208, 245, 261;

- los mayas sobre, 236, 264, 265, 266; Motecuhzoma equivalente a, 177-178, 224; Motecuhzoma I vinculado con, 41, 189, 192, 193, 196, 197, 198, 212-219, 220, 221-222, 230, 231; Motecuhzoma II vinculado con, 41, 189, 191, 230, 231, 261; otros nombres de, 197, 236, 251; Tenochtitlan asociada con, 235-236; textos de autores españoles sobre, 190, 193-195, 199, 203-204, 206, 207, 208, 230, 232, 233, 234, 238-245, 245-263, 281; textos indígenas sobre, 192, 193-195, 196, 197, 201, 203-204, 208, 233, 239, 240, 244, 257-259, 281; Tezcatlipoca vinculado con, 199, 202-204, 205, 208, 210, 218, 219, 234, 245, 248, 252, 257-258, 259, 260; Tlapallan asociado con, 245, 247, 251, 252, 253; Tollan asociado con, 74, 74, 189, 190-191, 199, 203-204, 222, 232, 237, 244, 247, 248, 252, 252, 257, 259, 260, 280; venga la muerte de su padre, 201, 202, 245, 293; vestía como español, 250; Xipe Tótec y, 209, 216, 252; y la serpiente emplumada, 234, 252, 259
- Torquemada, fray Juan de, 30, 40, 89, 94, 184, 187
- Totépeuh, 198, 197, 206, 264; como equivalente de Mixcóatl, 192, 201, 234, 245, 249, 293; (véase también Mixcóatl)
- tononacas de la sierra, 224
- Tovar, fray Juan de, 53, 57-58, 166-167, 257; véase también *Código Ramírez*
- Toxucúcuex, 117, 128, 129, 196, 210, 229, 277
- ♀ Toxochipantzin, 74, 74, 123
- Toxpanxochitl, 120
- ♀ Toxpanxóchitl, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126-127, 132
- Triple Alianza, 45, 48, 110, 151, 186, 219
- Tula de Allende, 10, 11, 12, 268, 269; como Tollan, 13, 255-256, 265, 266, 267, 269; Chichén Itzá similar a, 259, 265, 266, 267, 269
- Turner, Victor, 221
- Tzacualtitlan Tenanco Amaquemecan, 92
- Tzimpan,
- Uex, Francisco, 224
- Valeri, Valerio, 36, 293
- valle de México, 15, 18, 45, 46, 64, 117, 141
- Vansina, Jan, 25
- Venus; como estrella de la mañana (Quetzalcóatl), 188, 192, 199, 204, 211, 234, 259, 295; como estrella de la tarde (Xólotl), 211, 212, 234, 259; Topiltzin Quetzalcóatl y, 204, 252
- Veracruz, 268
- Veytia, Mariano, 40
- viento; véase Ehécatl
- Virgen de Guadalupe, 169-170, 172-173
- Virgen María, 148, 169, 170-172, 223
- Woot, rey, de Kuba, 281
- Xicco, 204
- Xicócoc, 140, 194, 195, 204
- Xicocotitlan, 140, 204
- Xihuítl Témcoc, 82, 82
- Xipe Tótec, 203, 209, 216, 252
- Xiuhtémoc, 74
- Xochimilco, 109
- ♀ Xochiquétzal, 109, 139-140, 192, 197, 210, 234; véase también ♀

- Chimaiman; diosa madre-tierra
- ♀ Xóchitl, 196
- ♀ Xochitlicus, 192
- Xocóyotl, 51; véase también Motecuhzoma Xocóyotl
- Xólotl (Venus como estrella de la tarde), 74, 211, 212, 234, 247, 259; véase también Quetzalcóatl
- Yacatecuhtli, 234, 259
- ♀ Yaocihuatl, 106, 185, 277
- Yucatán, 224
- yucatecos, mayas, 264-265
- Zantwijk, Rudolf van, 59, 62, 63, 153
- Zolton, 201
- Zuidema, R. Tom, 38



compuesto en new century schoolbook 10/12  
por de buena fuente  
impreso en litográfica prácticos  
tláhuac 3439 a - col. san antonio culhuacán  
09800 méxico, d.f.  
dos mil ejemplares y sobrantes  
10 de diciembre de 1993

Hasta ahora se ha visto la historia de los aztecas o como cronologías fragmentarias plagadas de inconsistencias internas y discrepancias entre las fuentes o como leyendas que indiscriminadamente mezclan la realidad con lo sobrenatural. Pero este nuevo trabajo saca conclusiones novedosas de antiguos documentos, y propone que la historia de la dinastía azteca fue reconstruida por sus recopiladores del siglo XVI no sólo para glorificar a sus antepasados sino para explicarse el trauma de la conquista y la colonización.

*Los reyes aztecas* es el estudio más importante que toma en cuenta la concepción cíclica del tiempo de los aztecas —lo que exigía que la historia constantemente se reinterpretara para lograr continuidad entre pasado y presente— y trata las tradiciones indígenas históricas como relaciones simbólicas en forma narrativa. Susan Gillespie se centra en la historia dinástica de los mexicas de Tenochtitlan, cuyas narraciones revelan cómo los aztecas usaron la "historia" para construir, elaborar y materializar las ideas acerca de la naturaleza de la función de los gobernantes y la naturaleza cíclica del cosmos, y cómo proyectaban la conquista española en lo profundo del pasado para hacer que la historia se adaptase a ese evento.

Al demostrar que la mayor parte de la historia azteca no es literal la autora vierte nueva luz sobre la cultura azteca y sobre la función de la historia en la sociedad. Al relacionar la estructura cíclica de la historia de la dinastía azteca con tradiciones similares de los pueblos africanos o polinesios, presenta una perspectiva amplia de la función de la historia en la sociedad y de cómo y por qué la historia debe cambiar.

Susan D. Gillespie es investigadora adjunta en el departamento de antropología de la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign, donde recibió su doctorado en filosofía en 1983. Ha hecho trabajos de campo en México (Yucatán, Oaxaca, Veracruz), y su interés por la arqueología la ha conducido a reexaminar las narraciones populares sobre Quetzalcóatl y los toltecas, de donde surgió el presente libro.

