

DEL ORIGEN DE LOS MEXICAS: ¿NOMADISMO O MIGRACIÓN?

Alfredo LÓPEZ AUSTIN
Instituto de Investigaciones Antropológicas
UNAM

“MITO E HISTORIA EN LA MEMORIA nahua” es una etapa más de un proyecto ambicioso. Enrique Florescano se da como tarea evaluar globalmente las visiones de quienes han construido a través de los siglos la memoria histórica de los pobladores de este vasto territorio que hoy llamamos México. Interesado tanto en las creaciones colectivas como en las individuales, y tanto por las obras populares como por las de élite, Florescano recorre los sinuosos ámbitos de confluencia del mito y la historia. Su atención se fija ahora en las tradiciones historiográficas prehispánicas del altiplano central de México, tradiciones que en las primeras décadas de la colonia dieron como frutos numerosos documentos acerca de la vida del posclásico.

Como en ocasiones anteriores, Florescano ofrece en este trabajo una síntesis equilibrada del problema y una interpretación interesante. Su texto es serio y cuidado, digno de un profesional que se manifiesta preocupado por historiar la ciencia que profesa. Su propuesta global es sumamente polémica, pues descansa en la visión controvertible de un proceso histórico tan importante como oscuro: el origen, la migración y el establecimiento lacustre de los mexicas.

¿Por qué nos es oscuro este proceso histórico? Creo que, básicamente, porque la historiografía mesoamericana, en general, tiene peculiaridades que hacen difícil su comprensión desde una tradición distinta, como lo es nuestra forma de

concebir y escribir la historia. Es conveniente, por tanto, antes de entrar a la crítica del texto, señalar algunas de las mencionadas peculiaridades.

La historiografía relativa al posclásico mesoamericano tiene fuertes escollos para el estudioso moderno. El más notable es, precisamente, la frecuente fusión de lo que hoy distinguimos como narración histórica y narración mítica. La historiografía mesoamericana, hasta donde podemos conocerla, exigía del relato histórico un arranque legitimador. El relato debía dar a cada pueblo la carta de naturaleza frente a sus vecinos. Todos los pueblos vivían una intensa historia común que hacía necesaria una normalidad de relaciones en una situación permanentemente difícil. La multiplicidad de entidades políticas heterogéneas y la independencia (al menos nominal) de muchas de ellas impedían que el orden común fuese impuesto abierta y totalmente por un foco hegemónico. Por tanto, se recurría a la instancia divina. Bajo esta concepción, no era un centro de poder humano, sino una disposición cósmica la que ubicaba a los pueblos, regía sus relaciones y dirimía sus diferencias. Cada pueblo debía hacer resaltar en su historia tanto el origen legitimador que lo situaba en el contexto económico y político como los destellos milagrosos que lo revinculaban con los dioses. Esto hacía que el relato histórico se iniciara con la referencia al origen mítico particular y que se recurriera oportunamente a los hechos maravillosos en los momentos cruciales de la vida del pueblo. La historia integraba legítimamente a los pueblos a un medio político en el que la religión se había convertido en el código común de la mayor parte de las relaciones, incluida la guerra. El orden fue el fin; la divinidad, la fuente; la historia, uno de los vehículos más importantes.

Hoy apenas contamos con esbozos de lo que fue aquel orden humano; mucho falta por conocer acerca de los principios religiosos y simbólicos que lo respaldaban, y nos son lejanos los mecanismos institucionales en los que la historia operaba. Vemos, por ejemplo, que a través de la historia se justificaba la posesión de la tierra, se establecían jerarquías y funciones de las distintas entidades políticas o se legitimaban dinastías; pero falta precisión para distinguir en el relato his-

tórico la mayor o menor distancia entre hombres y dioses, la mayor o menor similitud entre el arquetipo y la excepción, la mayor o menor coincidencia entre lo vivido y lo registrado. Sobre todo, no hemos resuelto la paradoja de la relatividad histórica frente a la funcionalidad de la historia. Por una parte descubrimos que en el complejo ámbito de las relaciones entre las diversas entidades políticas los principios religiosos lo permean todo como códigos, como paradigmas y como imperativos, y podemos ver claramente que el relato histórico es uno de los medios de exposición y alegato. Pero, por otra parte, nos enfrentamos a una diversidad asombrosa de versiones históricas, un contar cada quien la historia a su manera y conveniencia, que es difícil imaginar cómo, ante quiénes y con qué fuerza podían esgrimirse los argumentos y en defensa de qué derechos e intereses.

Lo cierto es que en el terreno político, el uso de la historia se muestra vigoroso, en un primer plano. El libro histórico expresa una defensa y es, además, un objeto sagrado, fuente de poderes sobrenaturales: en consecuencia, es un instrumento político, y como tal puede ser atacado, destruido. Un poder central, entre tantos, y con pretensiones centralizadoras de gobierno, quemó los libros históricos. Sin embargo, tras la incineración de documentos ordenada por Itzcóatl proliferaron —y puede asegurarse que tanto fuera como dentro de México-Tenochtitlan, como historia propia— versiones antitéticas que dieron origen a la rica y contradictoria historiografía colonial.

De México-Tenochtitlan, como de las entidades políticas que le fueron contemporáneas, existe una información de tal diversidad que nos es caótica. Faltó un poder central que impusiera como oficial, bajo el pretexto de la objetividad histórica, su propia versión; como faltó una iglesia que uniformara y dogmatizara creencias y cultos, imponiéndose sobre una creación religiosa dispersa. Tal vez la paradoja relatividad/funcionalidad pueda resolverse al hallar que en todo el juego de intereses encontrados había un rango de “verdades” que podían ser usadas con mayor o menor habilidad política; rango, por supuesto, mutable en relación a la asimetría de las fuerzas contendientes.

Un escollo más de la historiografía mesoamericana es la imposibilidad de descubrir en qué situaciones particulares surgieron los distintos segmentos de los relatos históricos y cuáles fueron las unidades textuales que sirvieron como alegatos en cada circunstancia política. Todo relato histórico ha de guardar el equilibrio de la información que pretende reproducir inalterada y el giro interesado que su uso presente le imprime. En algunas ocasiones es posible penetrar en el texto para discernir los componentes de la tradición prehispánica y separarlos de una composición nacida en la situación colonial.¹ Pero por lo regular no son claras las causas políticas que dan vida a una versión de la historia, ni siquiera cuando tuercen el registro de los hechos históricos en forma inusitada. Debemos reconocer que no contamos con suficiente perspectiva histórico-política en la historiografía del turbulento posclásico.

Florescano propone la existencia de un conflicto permanente en la memoria histórica de los nahuas del altiplano central. Pueblos nuevos en la región, con una visión de cazadores-recolectores, tejen un nuevo relato sobre la tradición de las antiguas poblaciones campesinas, violentando las concepciones ajenas y ocultando su pasado propio. Los mexicas, personajes centrales del conflicto, forzaron la memoria histórica impelidos por un fuerte sentido de inferioridad frente a los agricultores, y el baldón de su origen nómada, oscuro y humilde los hizo crear en el medio extraño una mística religiosa a la que respondió su nuevo registro del pasado. Fueron dos, según Florescano, las obsesiones de este pueblo: identificarse con el medio extraño que se resistía a aceptarlos y asimilar los conocimientos y símbolos culturales de las antiguas civilizaciones campesinas. Los bárbaros tomaron los mitos, leyendas y relatos históricos de la región para enaltecer una Tollan paradisiaca con la que se enlazaron. Su origen fue ocultado, disfrazado, por vergonzoso, y porque su reelaboración les permitía adjudicarse un pasado de gloria acorde al poder adquirido y al futuro que ansiaban. Según Florescano, los bárbaros expresaron las peripecias del inicio y desarrollo

¹ LÓPEZ AUSTIN, 1985.

de su migración —y principalmente los episodios cruciales— en el lenguaje del mito, con lo que el relato dejó de informar de los hechos ocurridos para convertirse en una ficción simbólica. Habiendo adaptado la tradición antigua a su cosmovisión y circunstancias, los mexicas transmitieron sus relatos “sin pensar que nosotros los íbamos a tomar como fuentes históricas que se referían a orígenes, ciudades y acontecimientos efectivamente ocurridos en el pasado”.

La propuesta de Florescano es controvertible en su misma base: el grado de desarrollo de los mexicas en el periodo de la migración. En efecto, el carácter cazador-recolector de los mexicas ha dado lugar a una larga polémica de los especialistas, aunque hay que reconocer que la discusión no ha sido tan intensa y reiterada como el problema lo amerita. Florescano presenta a los mexicas como cazadores errantes, ignorantes de la agricultura y de cualquier otra tecnología desarrollada, desconocedores de los panteones mesoamericanos y del calendario, un grupo beligerante que tuvo que aprender un arte más arduo que el de la guerra para poder insertar sus propios mitos y dioses en una cosmovisión compleja, formada por la acumulación del saber de muchas generaciones de agricultores que los habían precedido en el fértil territorio que ocupaban.

Con su enfoque, Florescano se sitúa en una corriente de pensamiento en la que Duverger —ampliamente citado en “Mito e historia en la memoria nahua”— es el autor que lleva al extremo las ideas del contraste entre los supuestos cazadores-recolectores y los pueblos agrícolas de larga tradición sedentaria, entre la visión de la aridez septentrional y la de la lujuriosa vegetación del oriente. La condición nómada de los mexicas aparece en Duverger como un postulado, y es la fuente de toda su interpretación historiográfica. Duverger inicia su libro diciendo:

La historia azteca es una historia ejemplar. En ella se relata cómo una horda de nómadas, cazadores y depredadores, aguijoneados por el hambre y vestidos con pieles de animales, logran acceder a las más altas cimas de la cultura, saliendo brutalmente de los horizontes paleolíticos para convertirse en los refinados

señores de un imperio poderoso y dinámico, cuyos límites van de un océano a otro.

Para el historiador como para el antropólogo constituye un motivo de asombro el ver cómo estos hombres recorren en unos cuantos siglos el oscuro camino de la humanidad en los albores de la civilización. Y sin embargo, los textos no dejan lugar a dudas: México, la soberbia capital que entusiasmó hasta el delirio a los primeros conquistadores, a tal punto que la creyeron construida toda de plata, no tenía, al producirse la Conquista, todavía 200 años. Y los aztecas que la habían fundado no habían sido más que unos bárbaros invasores llegados tardíamente a las orillas de los lagos del altiplano. Antes, los aztecas llevaron la vida humilde y ruda de los chichimecas, acosando a sus caprichosas presas en las áridas estepas del norte de México.²

El milagro mexica, la elevación del estado nómada al liderazgo de los sedentarios, hizo —según Duverger— que la historia funcionara como la gran justificadora. Era la institución que borraba la vergüenza del pasado; era la base ideológica que servía para incluir a los mexicas en la tradición agrícola y proporcionarles la gloria ancestral. ¿Cuál fue el motor que impulsó a este pueblo a construir su memoria? La respuesta de Duverger es tajante:

Todo el esfuerzo desplegado por los aztecas para presentarse, desde que salen de Aztlan, como los maestros de obra de un destino excepcional equivale, en definitiva, a reivindicar el monopolio histórico de la administración del sacrificio humano. Toda la historia azteca tiende a hacer coincidir el triunfo mexica con la virtud sacrificial: si los aztecas están destinados a ejercer la hegemonía sobre México, es, según afirman ellos, porque tomaron la iniciativa de imponer alrededor suyo el sistema sacrificial. La afirmación de su originalidad cultural y de su identidad tribal se expresa, pues, de manera privilegiada a través del filtro de la simbología sacrificial.³

La corriente opuesta puede quedar representada en el breve estudio de Carlos Martínez Marín “La cultura de los me-

² DUVERGER, 1987, p. 17.

³ DUVERGER, 1987, p. 351.

xicas durante la migración. Nuevas ideas''. Martínez Marín considera que el análisis de los relatos de la migración es suficiente para llegar a la conclusión de que los mexicas eran ya, desde su partida, un pueblo perteneciente a la tradición mesoamericana. Durante su peregrinar obtenían sus alimentos de la pesca, la caza, la recolección y el cultivo. Sus técnicas agrícolas eran desarrolladas: construían camellones (terraplenes de cultivo) y empleaban sistemas de regadío; en medios lacustres hicieron chinampas y presas. Levantaron templos, juegos de pelota y albarradas para la defensa. Cada calpulli tenía como patrono un dios del panteón mesoamericano, y sus sacerdotes portaban las imágenes durante las travesías. Computaban el tiempo según el ciclo de 52 años y celebraban la atadura de años en cada ceremonia de fuego nuevo. En fin, que su cultura contrasta fuertemente con la de los nómadas.

No obstante lo anterior, Martínez Marín reconoce que el mexica era un grupo perteneciente a una provincia tolteca marginal y pobre, la provincia más alejada de la metrópoli, vecina de las estepas de los chichimecas. Concluye Martínez Marín que sólo pensando en los mexicas como en un grupo mesoamericano puede entenderse que hayan llegado a ser uno de los pueblos más importantes del altiplano central en los siglos XV y XVI. Supuesto éste bajo el que también puede entenderse por qué los mexicas se afirmaron herederos culturales de los toltecas.

Los textos de Martínez Marín y Duverger son adecuados para plantear las bases de una polémica cuyo resultado es fundamental para la intelección de la historiografía del posclásico. ¿Fue el mexica ese pueblo excepcional que a través de una hazaña cultural inaudita no sólo se fabricó toda una memoria histórica apócrifa y gloriosa, sino que trastornó en un siglo la cultura de sus vecinos, y con ella la visión histórica y mítica de todos ellos? O, por el contrario, ¿fue el mexica un pueblo mesoamericano más, notable en cuanto a la expansión de su radio político y a su desarrollo militar, pero incluido en el marco tradicional mesoamericano de su época? Volvemos con este planteamiento al problema de la diversidad de las versiones históricas en la historiografía del posclásico:

las fuentes son tan contradictorias que aportan elementos para robustecer cualquiera de las dos posiciones. Ante las múltiples versiones debemos insistir en la revisión crítica de las fuentes y aceptar la interpretación de la migración mexicana que responda de manera más cabal a la comprensión del problema general de la historiografía del posclásico.

Frente a la disyuntiva del nomadismo o de la migración de los mexicanos, me situó en la segunda de estas corrientes. Creo que si las fuentes documentales referentes a la historia y a la cultura de los mexicanos se interpretan a partir del supuesto de los orígenes mesoamericanos de este pueblo, podremos formarnos un cuadro muy coherente. En efecto, la interpretación basada en este supuesto tiene las siguientes características valiosas:

1. *No recurre al "milagro" histórico.* Un pueblo pobre, de un nivel cultural no muy desarrollado, pero mesoamericano, alcanza una posición privilegiada en el altiplano central de México gracias, en buena parte, a su visión política en momentos difíciles, a sus esfuerzos bélicos y a su capacidad organizadora. La explicación no exige que un pueblo nómada, en un tiempo demasiado corto, haya asimilado una milenaria cultura de pueblos sedentarios, haya borrado su historia, haya reconstruido una historia ficticia, haya asimilado una mitología y una religión ajenas, las haya trastornado con una interpretación propia y las haya hecho creer a sus vecinos.

2. *No reduce todos los móviles de la historiografía a explicaciones demasiado puntuales.* Florescano explica la mistificación de la historia mexicana por la vergüenza del origen. Duverger, por la reivindicación del monopolio histórico de la administración del sacrificio humano. Ante el móvil de la vergüenza quedarían algunas preguntas sin contestar. ¿Por qué los mexicanos no se dieron un pasado verdaderamente glorioso en su nueva versión de la historia? Aparecen como migrantes desarraigados, y sus diversas versiones de la historia no están exentas de episodios no del todo edificantes. ¿Por qué se avergonzaban de su nomadismo y, sobre todo, por qué lo hacían frente a pueblos que, en todo caso, muy poco tiempo atrás habrían sido tan nómadas como ellos, y ahora se distinguían como poderosos sedentarios en la cuenca lacustre? ¿Cómo engaña-

ron con una nueva versión histórica a sus vecinos? Creo que el relato de la quema de libros de Itzcóatl, transcrito, traducido e interpretado a medias, ha hecho gran daño.⁴ Las múltiples versiones de la historia mexicana, producidas, como es plausible, dentro y fuera de México-Tenochtitlan, desmienten el poder de creación de una historia oficial rígida que anulara la producción historiográfica descentralizada. Es indudable que hay dos cuerpos de versiones en cuanto al origen: una, que atribuye a los mexicas características de pueblo cazador-recolector; otra, que habla de su origen sedentario. Si se supone que fueron nómadas y rehicieron su historia, atribuyéndose origen sedentario, ¿por qué no puede suponerse que fueron sedentarios y que hablaron de su origen como el de pueblos primitivos —infantiles—, como presenta a los chichimecas extraídos de Chicomóztoc la historia tolteca-chichimeca?

Pasando al argumento de Duverger, ¿qué significa el monopolio del sacrificio humano? Era una práctica mesoamericana antigua y generalizada. ¿Hay acaso algún registro, o siquiera algún indicio, para afirmar que los mexicas pretendieron extirpar las occisiones rituales de la religión de los demás pueblos para adquirir su monopolio?

3. *Permite la explicación de hechos históricos que son característicos de los mesoamericanos.* Así lo es, por ejemplo, la división cuatripartita de México-Tenochtitlan en el momento de su fundación.

4. *Permite mantener la idea de la funcionalidad de la historia.* Las funciones de la religión y la historia, como antes he afirmado, son mucho más amplias que las de instituciones simplemente cohesivas y justificadoras del poder. De la religión y la historia emanaban paradigmas, imperativos y códigos que permitían múltiples relaciones entre las entidades políticas mesoamericanas. Los mexicas, al establecerse en el lago, penetraron en un medio político intenso y de rancia tradición. La historia y la religión eran en él elementos fundamentales del trato. Una transformación de la propia historia y del mito como la que

⁴ Véase una traducción completa y una interpretación que hace referencia a la totalidad del texto en LÓPEZ AUSTIN, 1973, p. 175, y 1985, p. 310, notas 20 y 21, y 325.

proponen los defensores del origen cazador-recolector de los mexicas hubiera provocado un enorme desconcierto en la región. Los cambios introducidos por los mexicas no produjeron más que la oposición normal de los más débiles a las propuestas heréticas que caracterizan a los pueblos hegemónicos.

5. *Permite una comprensión muy amplia de la historiografía del posclásico.* Si la explicación de las características de la historiografía mexica se extiende a la de otros grupos mesoamericanos, podrá incluir a pueblos tan distantes como los mayas de los Altos de Guatemala, que legaron relatos históricos en los que funcionan arquetipos de origen mítico muy similares. El paso del brazo de mar, la Tulán originaria, los conductores divinos y muchos patrones más que requieren ser estudiados por los estudiosos de la historiografía dan a conocer que la forma mexica de hacer la historia de ninguna manera fue exclusiva o extravagante. Más aún, el estudio comparativo permitiría descubrir el valor semiótico de muchos elementos del relato, entre ellos los lugares míticos. La aproximación a los relatos de origen de los pueblos revela que cada fuente histórico-mítica de grupos humanos tiene cargas significativas particulares. Se percibe un sentido mítico en Tollan, y otro en Chicomóztoc, y otro en Culhuacan, y otro en Tamoanchan. Esto hace que no pueda autorizarse la aseveración de que la referencia a una pluralidad de lugares de origen deba entenderse como una contradicción histórica. Por ejemplo, Tulán o Tollan es el sitio mítico en el que los diversos grupos humanos hablaban la misma lengua, y su abandono marca el momento de la división lingüística. Dando a Tollan su valor mítico cabal, podrá explicarse el porqué de las aves preciosas, del cacao, de las ricas vasijas, del algodón de diferentes colores, de las diversas casas de Quetzalcóatl sin la necesidad de recurrir a una explicación tan llana como el carácter tropical de la imagen. Si aceptamos la existencia de estos arquetipos en un amplio territorio mesoamericano, no se tendrá que recurrir a una forzada explicación de que los mexicas difundieron con asombrosa amplitud y celeridad sus mistificaciones y las impusieron por la fuerza de las armas. ¿Cómo se daría cuenta de la presencia del patrón biográfico

de Quetzalcóatl en personajes mixtecos,⁵ o del ritual zapoteco en el que los sacerdotes tenían, como Quetzalcóatl, una caída en el pecado?⁶

6. *Permite una comprensión muy amplia de la mitología de la tradición religiosa mesoamericana.* Si estudiamos la mitología de la tradición religiosa mesoamericana, incluyendo los mitos hoy vigentes, podremos encontrar personajes, pasajes y significados generales del mito que fueron comunes en Mesoamérica y que han llegado a nuestros días por multitud de legados paralelos. Hemos identificado muchos mitos como mexicas simplemente porque las circunstancias históricas nos los han dado a conocer a través de las fuentes históricas que hablan de las creencias y creaciones de este pueblo. No les fueron exclusivos, ni siquiera el del nacimiento del sol a partir de la hierogamia del Cielo y la Tierra. Con el estudio comparado de la narrativa mítica de México y Centroamérica se desvanecen el monopolio mítico de los mexicas y sus enormes capacidades de recibir, asimilar, trastornar y difundir su pensamiento. El pueblo mexica deja así de ser excepcional para convertirse en uno más de los pueblos de una gran tradición cultural. ¿Innovaron los mexicas? Por supuesto; pero lo hicieron dentro de los límites normales. Todos los pueblos que participan de una tradición la transforman; sobre todo los que disfrutaban la hegemonía. Sin embargo, hay barreras que ni los contemporáneos ni la propia tradición permitirían pasar sin resultados graves y notorios.

7. *No recurre a explicaciones indirectas, de innecesaria complejidad y débil probabilidad.* Pongo como ejemplo contrario la barroca explicación del porqué de los nombres de México y de Tenochtitlan, a través de una suposición de que la población anterior de la isla fue otomí. La construcción de Duverger fue reproducida por Florescano. No es problema de la mayor o menor plausibilidad de cada uno de los arriesgados elementos que forman la proposición íntegra. Es problema de debilidad y rebuscamiento de la propuesta.

⁵ Véase al respecto, por ejemplo, lo sostenido por CHADWICK, 1971.

⁶ Véase al respecto de este ritual y de su interpretación a BURGOA, 1934, II, p. 125; SELER, 1975, pp. 275-276, y SÉJOURNÉ, 1954, pp. 203-204.

Las anteriores son razones por las que prefiero la interpretación de Martínez Marín. El debate en torno al problema del origen de los mexicas, insisto, debe ser revitalizado. Exige profundidad. La discusión —como todas las buenas conversaciones ya añejas— queda pendiente.

* * *

Historia Mexicana abre con esta sección un espacio para el debate. Loable propósito si partimos de la idea de que la ciencia avanza en la confrontación. Propósito extraño en un medio en el que, por desgracia, la confrontación es evitada, la crítica académica es tomada como afrenta, la afrenta real se esgrime como argumento y la academia —las Academias— se declaran sitios no adecuados para la discusión científica. Se ha escogido para iniciar esta sección de debate un buen texto porque su eje de controversia es uno de los grandes problemas de la historia mesoamericana; y un buen autor, no sólo abierto a la polémica, sino historiador que sabe escuchar al colega y que reflexiona sobre la crítica.

REFERENCIAS

BURGOA, Francisco de

- 1934 *Geográfica descripción*. México, Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación, 2 vols.

CHADWICK, Robert

- 1971 "Native Pre-Aztec History of Central Mexico", en *Handbook of Middle American Indians*. vol. XI: *Archaeology of Northern Mesoamerica*. Austin, University of Texas Press, pp. 474-504.

DUVERGER, Christian

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

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1973 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. Méxi-

co, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- 1985 "El texto sahoguntino sobre los mexicas", en *Anales de Antropología* (22), pp. 287-335.

MARTÍNEZ MARÍN, Carlos

- 1963 "La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas", en *Cuadernos Americanos*, xxii:4 (jul.-ago.), pp. 175-183.

SÉJOURNÉ, Laurette

- 1954 "Teotihuacán, la ciudad sagrada de Quetzalcóatl", en *Cuadernos Americanos*, xiii:75 (mayo-jun.), pp. 177-205.

SELER, Eduard

- 1975 "Wall Paintings of Mitla. A Mexican Picture Writing in Fresco", en Eduard SELER, *et al.*, *Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems, and History*. Washington, Smithsonian Institution-Bureau of American Ethnology, pp. 243-324.